

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO: LITERATURA, CULTURA E TRADUÇÃO



Tese

**Quando *ignorância é força*: ética e o vazio da experiência humana em distopias
dos séculos XX e XXI**

Eugênia Adamy Basso

Pelotas, 2023

Eugênia Adamy Basso

**Quando *ignorância é força*: ética e o vazio da experiência humana em distopias
dos séculos XX e XXI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras - Literatura, cultura e tradução.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Marks de Marques

Pelotas, 2023

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

B322q Basso, Eugênia Adamy

Quando ignorância é força : ética e o vazio da
experiência humana em distopias dos séculos XX e XXI. /
Eugênia Adamy Basso ; Eduardo Marks de Marques,
orientador. — Pelotas, 2023.

194 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em
Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade
Federal de Pelotas, 2023.

1. Ética. 2. Distopia. 3. Experiência. 4. Ideologia. 5.
Subjetividade. I. Marques, Eduardo Marks de, orient. II.
Título.

CDD : 469.5

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Eugênia Adamy Basso

“Quando *ignorância é força*: ética e o vazio da experiência humana em distopias dos séculos XX e XXI”.

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutora em Letras, Área de concentração Estudos da Linguagem, do programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Pelotas.

Pelotas, 25 de julho de 2023

Banca examinadora:

Prof. Dr. Eduardo Marks de Marques
Orientador/Presidente da banca
Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Melissa Cristina Silva de Sá
Membro da Banca
Instituto Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Janice Inês Nodari
Membro da Banca
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Janice Inês Nodari
Membro da Banca
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Alfeu Sparemberger
Orientador/Presidente da banca
Universidade Federal de Pelotas

Agradecimentos

Ao término desta etapa, não concluo apenas um Doutorado, mas encerro uma década de estudos na área de Letras. Não faço deste momento uma despedida, mas um fechamento de uma importante fase que me constituiu professora e pesquisadora. Para tanto, agradeço imensamente à minha família pelo apoio e incentivo à minha carreira; aos meus colegas, pela construção de saberes; aos professores do Centro de Letras e Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Pelotas, pelo conhecimento compartilhado; ao meu orientador Eduardo Marks de Marques, pela dedicação, paciência, compreensão e todos seus ensinamentos; à Universidade Federal de Pelotas, pelo acolhimento em todos esses anos de formação acadêmica e profissional. Muito obrigada.

*Por que foi que cegámos, Não sei, talvez um dia se chegue a
conhecer a razão, Queres que te diga o que penso, Diz, Penso
que não cegámos, penso que estamos cegos, Cegos que
veem, Cegos que, vendo, não veem. (SARAMAGO, 2021
[1995], p. 310)*

Resumo

BASSO, Eugênia Adamy. **Quando *ignorância é força*: ética e o vazio da experiência humana em distopias dos séculos XX e XXI**. 2023. 194f. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023.

O presente trabalho tem como objetivo analisar os desdobramentos da ética nos romances distópicos *Nós* (1924), de Evgeni Zamiátin, *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley, *1984* (1949), de George Orwell, *Fahrenheit 451* (1953), de Ray Bradbury, *A Parábola do Semeador* (1993), de Octavia Butler, *Oryx e Crake* (2003), *O Ano do Dilúvio* (2009) e *MaddAddão* (2013), trilogia de Margaret Atwood, *Não me abandone jamais* (2005), de Kazuo Ishiguro, e *Jogos Vorazes* (2008), de Suzanne Collins, fundamentando-se na tese de que, em contextos de distopia, se estabelecem diferentes configurações de crise ética por conta de tensões entre a ideologia de instituições dominantes e a liberdade do sujeito, de modo a se promover a pobreza da experiência como estratégia de manutenção do poder. Para este estudo, partiu-se de uma divisão cronológica do corpus literário entre obras da primeira metade do século vinte e deste ponto adiante, baseando-se nos diferentes contextos políticos, históricos e sociais de publicação que possivelmente influenciaram o gênero literário. O primeiro grupo de obras tem como elemento principal a utopia do totalitarismo resultante de um cenário de pós-guerra, fome, progresso científico, surgimento e ascensão do nazismo; o segundo grupo traz a utopia do transumanismo e do progresso científico capitalista oriundo de um momento em que o capitalismo avança rumo ao neoliberalismo, estando em destaque a marginalização social e a exploração ambiental. A partir de então, realizou-se uma análise dos conceitos de ética trabalhados por diferentes teóricos, de modo a chegar-se ao entendimento de que a ética é o exercício do pensamento sobre as atitudes da conduta humana em prol do respeito e da alteridade. Com base nesse argumento, ao fim deste estudo percebeu-se que em ambos os grupos de distopias há um denominador comum: em qualquer cenário distópico, seja em espaço de Estado totalitário ou Estado descentralizado, os indivíduos são esvaziados de sua subjetividade e preenchidos com uma ideologia moral que controla o experienciar dos sujeitos e que toma o espaço da ética na vida do indivíduo.

Palavras-chave: Ética. Distopia. Experiência. Ideologia. Subjetividade.

Abstract

BASSO, Eugênia Adamy. **When *ignorance is strength*: ethics and the emptiness of human experience in 20th and 21st century dystopias**. 2023. 194p.

Dissertation (Doctorate Degree in Languages) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023.

The present dissertation aims to analyze the paths of ethics in the dystopian novels *We* (Evgeni Zamyatin), *Brave New World* (Aldous Huxley), *1984* (George Orwell), *Fahrenheit 451* (Ray Bradbury), *Parable of the Sower* (Octavia Butler), *Oryx and Crake*, *The Year of the Flood* and *MaddAddam* (Margaret Atwood), *Never Let Me Go* (Kazuo Ishiguro) and *The Hunger Games* (Suzanne Collins), based on the thesis that, in dystopian contexts, different configurations of ethical crisis are established due to tensions between the ideology of dominant institutions and the subject's freedom, in order to promote the lack of experience as a strategy for maintaining power. For this study, we started with a chronological division of the literary corpus between dystopian novels from the first half of the twentieth century and from this point forward, based on the different political, historical and social contexts of publication that possibly influenced the literary genre. The first group of novels has as important characteristic the utopia of totalitarianism resulting from a post-war scenario, famine, scientific progress, emergence and rise of Nazism; the second group presents the utopia of transhumanism and capitalist scientific progress arising from a moment when capitalism is advancing towards neoliberalism, with emphasis on social marginalization and environmental exploitation. Thus, some concepts of ethics worked on by different theorists were analyzed in order to arrive at the understanding that ethics is the exercise of thinking about the attitudes of human conduct in favor of respect and alterity. Based on this argument, at the end of this study it was noticed that in both groups of dystopias there is a common aspect: in any dystopian scenario, whether in a space of totalitarian state or in a decentralized state, individuals are emptied of their subjectivity and filled with a moral ideology that controls the experience of subjects and that takes the space of ethics in the individual's life.

Keywords: Ethics. Dystopia. Moral. Ideology. Subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	13
UTOPIA, DISTOPIA E CONCEPÇÕES DE ÉTICA A PARTIR DE DIFERENTES CENTROS MORAIS	13
1.1 Atravessando espaços: do utópico ao distópico	13
1.2 Sobre o(s) conceito(s) de ética	26
1.3 Relações éticas entre sujeitos	39
1.4 Entre sujeito e sociedade	48
CAPÍTULO 2	53
OS DESAFIOS DA ÉTICA NA PROCURA DA UTOPIA EM DISTOPIAS DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	53
2.1 Em busca da subjetividade: o despertar do sujeito alienado	53
2.2 “Só mais um na multidão”: o sujeito e o esvaziamento de experiências	75
2.3 Estado e sociedade: o poder estatal e o controle da liberdade	100
CAPÍTULO 3	107
CORPOS SOB A ÉTICA ECONÔMICA CAPITALISTA	107
3.1 As transformações do capitalismo e a utopia da liberdade	107
3.2 As crises éticas do capitalismo	112
CAPÍTULO 4	127
IDEOLOGIA E UTOPIA DOS APARELHOS DE ESTADO	127
4.1 A ética da religiosidade por meio de uma ideologia moral	127
4.1.1 Semente da Terra e Jardineiros de Deus	127
4.1.2 Religião e a promessa de utopia	133
4.1.3 Religião como um aparelho ideológico	139
4.2 Ideologia e moral na instituição escolar	145
CAPÍTULO 5	153
A ÉTICA DO TRANSMANISMO	153
5.1 O ser (ou não) humano e o discurso ético do transumanismo	153
5.2 Utopia pós-humanista e a tentativa de distanciamento da humanidade	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS	176
REFERÊNCIAS	188

INTRODUÇÃO

A ficção literária, entre tantos outros efeitos, é provocativa, perturbadora, por vezes desconfortável. Isso é um sinal de que a narrativa é envolvente em sua trama, absorvendo o leitor ao seu enredo, convidando-o à percepção de que a literatura pode ser entendida como um sintoma do que se vive. Seguindo por essa linha, podemos perceber que as distopias não são inverossímeis: partem da nossa realidade por um viés pessimista, servindo como uma leitura de alerta à humanidade. Sua complexidade envolve uma rede sinuosa entre sociedade e indivíduo, a qual é tecida pelas relações de poder institucional. Baseada em uma política de trocas, as distopias trazem cenários de injustiça social, abuso de poder, falso moralismo e distorção de valores éticos – explorando os limites do caráter humano (ou sua ausência). Sendo assim, foi este o ponto de partida de meu interesse por desenvolver esta pesquisa, o qual surgiu após um período de tempo investido em meus estudos sobre discurso e intertexto religioso em obras literárias com temáticas de manipulação, perversão e moralidade.

A tese está dividida em cinco capítulos, os quais se propõem a entender quais os caminhos que levam sujeitos e sociedade a enfrentarem, no universo distópico, diferentes configurações de crise ética, tendo em vista a experiência e seu empobrecimento como estratégia de poder. O primeiro, intitulado Utopia, distopia e concepções de ética a partir de diferentes centros morais, inicia com uma discussão sobre os entendimentos de utopia e distopia tanto como temática quanto gênero literário, seus elementos em comum e como uma tem influência sobre a outra. Para fundamentação teórica, utilizamos os estudos de Gregory Claeys (2017) para tratar da distopia na história da sociedade, juntamente com um panorama histórico e social desde a utopia até a antiutopia, em um contexto de descontentamento pós-guerra na modernidade, a partir das contribuições do sociólogo Krishan Kumar (2005). Ademais, contamos com o trabalho dos autores Peter Firchow (2007) e Tom Moylan (2000) para embasar os conceitos de distopia e utopia também como texto distópico em uma leitura da sociedade na modernidade. Para mais, selecionamos as contribuições do teórico Eduardo Marques (2014) para tratar de uma visão

transumana de utopia, o qual propõe uma leitura de virada distópica dentro do gênero e seu contexto.

Ainda no mesmo capítulo, propusemos uma discussão sobre os conceitos de ética por meio de um levantamento de autores e suas definições para o tema. Partimos da escolha como verbete do dicionário de filosofia do autor Nicola Abbagnano (1962), seguindo para as ideias de Simon Blackburn (2001) acerca da moral, ética e ambiente ético, com foco na religião, nos princípios bíblicos e na esfera do relativismo. Também acreditamos ser de fundamental importância as contribuições dos estudos de Marcia Tiburi (2016) sobre a ética, a reflexão do indivíduo sobre sua conduta em sociedade e a alteridade. De modo a enriquecer as colaborações da filósofa, optamos por abordar o conceito de experiência de Walter Benjamin (1987) no cenário da modernidade. Por fim, elencamos Judith Butler (2018) e suas discussões em cima da ética e da política do reconhecimento do Outro dentro de um espaço globalizado em que indivíduos sofrem com o fenômeno de bombardeio midiático.

No segundo capítulo da tese, Os desafios da ética na procura da utopia em distopias da primeira metade do século XX, partimos para a análise dos quatro primeiros romances selecionados para este trabalho, sendo eles *Nós* (1924), de Evgeni Zamiátin, *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley, *1984* (1949), de George Orwell, e *Fahrenheit 451* (1953), de Ray Bradbury. Neles, procurou-se entender como os personagens, sob a ótica de sujeitos, se percebem como tal dentro dos espaços distópicos em que estão inseridos. Desse modo, procuramos compreender o fenômeno do esvaziamento dos sujeitos – sugerido por Marcia Tiburi (2016) e Walter Benjamin (1987) – e como isso influencia nas relações éticas entre eles, visto que o exercício da ética carece da capacidade de reflexão individual. Também abordamos, sob a teoria de Michel Foucault (1999 [1975]), como a vigilância e a prática da punição dos corpos contribui para a execução da ordem por meio da opressão e submissão.

Ainda neste segundo capítulo, tratamos do regime totalitário (comum entre estas quatro obras) com fundamentação teórica de Hannah Arendt (1989 [1951]), de modo a entender como o trabalho afeta a categorização e agrupamento dos indivíduos, incumbindo-os de viver uma falsa sensação de felicidade e organizando-os em massas e ralé, o que fortalece o sistema político e o Estado.

Tratando-se do capítulo terceiro, *Corpos sob a ética econômica capitalista*, versamos sobre a notabilidade do sistema capitalista financeiro rumo a uma política neoliberal. Além das transformações da ciência e da tecnologia após revolução industrial, o trabalho passa a ser concebido não somente dentro dos muros das fábricas, no que diz respeito a um trabalho operário braçal, mas também em sua esfera intelectual. O trabalhador descobre sua autonomia e, com a maior competitividade de mercado e decorrente marginalização, procuramos desvendar, sob argumentação teórica de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (2018), como os diferentes tipos de capitalismo vão se configurando na sociedade e como isso se dá ou não de forma ética sobre os sujeitos. Nesse mesmo caminho, Antonio Negri, Michael Hardt e Sandro Mezzadra (2013) serviram de revisão literária para entendermos como as subjetividades emergem nesse período de valorização do trabalho cognitivo, bem como os movimentos identitários. Com a crescente desigualdade social e competitividade, os indivíduos sofrem com a banalização da violência e com a acentuação de sua marginalidade. No capítulo, focamos principalmente nos romances *Oryx e Crake* (2003) e *Jogos Vorazes* (2008) para ilustrar esse processo. Por fim, utilizamos a obra de Michel Foucault (1999 [1975]) para pensarmos como o capitalismo se aproveita de corpos vivos para se fazerem úteis e docilizados em um mundo focado no trabalho.

O capítulo seguinte, *Ideologia e utopia dos aparelhos do estado*, propõe uma discussão sobre as instituições que tomam o lugar do Estado – agora com seu poder descentralizado. A religião, por exemplo, é um deles. Para tal, analisamos como a religiosidade presente em *A Parábola do Semeador* (1993) e *O Ano do Dilúvio* (2009) se transforma num espaço de utopia para os personagens da distopia. Sobre isso, destacamos o conceito de *ustopia*, de Margaret Atwood, que combina utopia e distopia em um único espaço. Nos romances, as respectivas religiões Semente da Terra e Jardineiros de Deus pregam, por meio de uma catequização, sua ideologia moral para abraçar os fiéis, tomando uma proporção ética considerável na vida dos sujeitos. Para isso, utilizamos o trabalho do filósofo Ludwig Feuerbach (2007) para abordar a essência religiosa do cristianismo e suas representações nas dualidades bem e mal, certo e errado, estando Deus sempre ao lado da benevolência. Também contamos com os estudos de Stuart Rachels e James Rachels (2013) para tratar da temática da moralidade quando advinda dos mandamentos cristãos.

Também no capítulo quatro, analisamos outro aparelho ideológico do Estado sob o viés de Louis Althusser (1980): a Escola. Discorremos sobre tal instituição ser uma das mais poderosas no que diz respeito ao poder de doutrinação e manutenção do sistema capitalista vigente, pois lida com a obediência e prepara os indivíduos para o mercado de trabalho, direcionando-os ao destino de operário. Sobre isso, selecionamos a obra *Não me abandone jamais* (2005) para trabalhar com a docilização e alienação dos corpos humanos e não humanos utilizados para fins científicos.

No quinto e último capítulo, nos valem dos estudos de Francesca Ferrando (2019), Max More (2013), Nick Bostrom (2008) e Eduardo Marques (2013) para explorar a noção de humano e não humano para entender a ética no transumanismo. Ademais, utilizamos os romances *Maddadão* (2013), *Oryx e Crake* (2003), *Jogos Vorazes* (2008) e *Não me abandone jamais* (2005) para tratar de questões do pós-humanismo, como a problematização do conceito de progresso científico, concepção de humanidade, superação de limitações biológicas, subjetividade de corpos pós-humanos e demais projetos do transumanismo. Além disso, tencionamos discutir sobre o exercício da ética em contextos pós-apocalípticos.

Desse modo, justifica-se a escolha do corpus literário pelo fato de se tratar de dez romances relevantes do gênero que trazem, em uma linha do tempo, características em comum que ilustram os temas a serem explorados a justificar a tese de esvaziamento de sujeitos para ideologia moral nas lacunas da crise ética: autoritarismo, exploração, alienação e manutenção do poder. Ademais, a divisão desses romances em dois grupos, feita de modo cronológico quanto ao ano de publicação, traz narrativas que, por um lado, estão atreladas a diferentes períodos históricos de conflitos sociais (Primeira e Segunda Guerras, Revolução Bolchevique, Guerra Fria, crise) e, por outro, abordam diferentes posicionamentos socioideológicos de utopia e distopia conforme cenário social em que são produzidas e publicadas. Enfim, tendo em vista os capítulos aqui apresentados, assim conduzimos nossa pesquisa: um olhar sobre diferentes contextos de distopia, construções (e desconstruções) de sujeitos, Estados e instituições, junto a um permanente problema entre esses fatores – a ética e seus percalços nas relações entre sociedade e indivíduo.

CAPÍTULO 1

UTOPIA, DISTOPIA E CONCEPÇÕES DE ÉTICA A PARTIR DE DIFERENTES CENTROS MORAIS

É que vocês não sabem, não o podem saber, o que é ter olhos num mundo de cegos. (SARAMAGO, 2021 [1995], p. 262)

1.1 Atravessando espaços: do utópico ao distópico

A humanidade vive momentos marcados por constantes mudanças: a tecnologia avança desenfreadamente, interferindo nas leis naturais e no estilo de vida dos indivíduos. Frequentemente são divulgadas notícias referentes às mudanças climáticas, ao excesso de lixo e seu descarte inadequado, às queimadas, às invasões de reservas ecológicas – ações resultantes do protagonismo humano sobre a natureza. Não somente as mudanças ambientais ocorrem, mas também as transformações sociais: os indivíduos passam a estar cada vez mais cercados pela tecnologia, tornando-se quase dependentes dela. O fato é que o ser humano vive em um ambiente em que o poder é elemento dominante na maioria dos contextos, sendo um artifício de manipulação do povo e sociedade. Por vezes, a tecnologia é ferramenta essencial para exercer o poder por meio de veículos midiáticos entre as classes sociais e o Estado.

Nesse contexto, há um perigo iminente de catástrofes ambientais provocadas ou aceleradas devido à ação controladora do ser humano sobre a natureza e à busca de poder e crescimento econômico não sustentável. Ligado a isso, há a exploração não somente de recursos naturais, como também da população, podendo existir a possibilidade da instauração de meios de controle mais rígidos, cerceando a liberdade individual e promovendo regimes totalitários. Tais situações são abordadas na distopia, que traz uma descrição negativa de sociedade: opressão, destruição da natureza, violência, autoritarismo, uso da tecnologia para controle humano, privação da liberdade.

O teórico francês Gregory Claeys, professor de História do Pensamento Político na Universidade de Londres, dedicou parte de sua carreira aos estudos de utopia e, em seu livro *Dystopia – A Natural History*, estuda como a distopia se apresenta na sociedade, seja pela política, cultura ou literatura. Sendo assim, para

este trabalho, o caminho a ser percorrido é o de distopia e utopia enquanto sociedade, apoiando-se em Claeys como teórico principal, ainda que o enfoque de gênero literário não deixe de ser por vezes mencionado por se tratar da literatura como instrumento.

Segundo Claeys (2017), o adjetivo “distópico” envolve um futuro amedrontador em que o caos e a ruína prevalecem, havendo três tipos de distopia: ambiental, política e tecnológica. O autor discute sobre o cenário apocalíptico do gênero, iniciando pelo seu nome: “Muito do que associamos com ‘distopia’ é, portanto, um fenômeno moderno, casado com o pessimismo secular. A palavra é derivada de duas palavras gregas, *dus* e *topos*, significando um lugar doente, ruim, defeituoso ou desfavorável”¹ (p. 4, grifos do autor, tradução minha).

Claeys (2017) explica que o conceito de distopia geralmente é associado à falha utopia do totalitarismo do século vinte, pautado na coerção, desigualdade, prisão e exploração dos indivíduos, sendo um regime descrito como uma ideia de coletivismo que perdeu o controle. Na distopia tecnológica, a ciência se configura como uma ameaça de destruição da humanidade e a distopia política totalitária é principalmente associada a aspirações utópicas falhas, recebendo maior atenção histórica.

Em seu estudo, Claeys (2017) analisa a famosa obra *Utopia*, do escritor inglês Thomas More, concluindo que utopia e distopia possuem uma relação íntima: como se os elementos distópicos espreitassem o paraíso utópico artificial do mesmo modo que, em Gênesis, a Cobra ronda o Jardim do Éden (2017, p. 6). O país criado por More, segundo Claeys, ainda tem caráter imperial, com um príncipe que reina por toda sua vida, com colônias no continente (formadas pelo envio de habitantes caso o país esteja superpopuloso), a riqueza é destinada para o suborno, mantendo países inimigos à distância, a escravidão é uma punição para determinados crimes na sociedade: “A plenitude e a paz da Utopia, agora, parecem descansar sobre a guerra, império, sobre a cruel repressão do próximo – ou, em outras palavras, na sua distopia”² (p. 6, tradução minha). No tempo de More, a maioria da população não tomaria como irracionais as restrições da utopia, visto que ofereceriam segurança:

¹ Most of what we associate with ‘dystopia’ is thus a modern phenomenon, wedded to secular pessimism. The word is derived from two Greek words, *dus* and *topos*, meaning a diseased, bad, faulty, or unfavourable place.

² Utopia’s peace and plenitude now seem to rest upon war, empire, and the ruthless suppression of others, or in other words, their dystopia.

No entanto, para leitores modernos, a Utopia conta com a transparência impiedosa, a repressão da variedade, o cerceamento da privacidade. A Utopia provém segurança: mas a que preço? Em ambas as relações, externas e internas, realmente, parece haver algo perigosamente distópico.³ (p. 6, tradução minha)

Desse modo, Claeys (2017) sugere a hipótese de que distopia e utopia compartilham muitos elementos em comum, além do que aparentam. Segundo o autor, podem ser vistas como gêmeas vindas dos mesmos pais.

Utopia e distopia idealizam grupos estáveis que privilegiam indivíduos e suas relações de interdependência: então, o que importa entender é o quão inclusiva ou exclusiva cada troca é. Claeys (2017) introduz o conceito de distopia coletivista, no qual há duas divisões: a interna e a externa. A primeira ocorre quando há coerção de um grupo privilegiado principal na sociedade, como no caso da obra *Oryx e Crake* (2003) (a ser analisado neste trabalho), de Margaret Atwood, na qual o grupo principal, responsável pelos experimentos genéticos, vive em um complexo privilegiado, intitulado Complexo de HelthWyzer, longe da plebelândia. Lá, há um sistema de segurança máxima, mas com liberdade individual cerceada. A distopia coletivista externa trata de uma coerção aos excluídos, sendo esta um meio de sustentar o grupo principal, livre de repressão (a coerção ocorre, então, com os marginalizados). Também não precisamos nos distanciar da obra de Atwood, onde, na plebelândia, estão os menos privilegiados – público perfeito para a realização das experiências genéticas, largados à própria sorte em um cenário de total violência, como percebemos em *O Ano do Dilúvio* (2009).

Nos casos acima mencionados, o compromisso da segurança é justificativa para o controle; a promessa da juventude estendida é uma desculpa para experimentos científicos; o trabalho escravo como punição é um caminho para a purificação moral.

A utopia prevê um futuro melhor que está longe de ser perfeito. No caminho reflexivo entre realidade social e utopia, o livro *Ideologia e Utopia* (1954), do sociólogo Karl Mannheim, define que

³ For modern readers, however, Utopia appears to rely upon relentless transparency, the repression of variety, and the curtailment of privacy. Utopia provides security: but at what price? In both its external and internal relations, indeed, it seems perilously dystopian.

Um estado de espírito é utópico quando é incongruente com o estado de realidade em que ocorre. Essa incongruência é sempre evidente no fato de que tal estado de espírito na experiência, no pensamento e na prática, está orientado para objetos que não existem na situação real. (MANNHEIM, 1957, p. 173, tradução minha⁴)

Tendo em vista essa constante busca pela sociedade ideal, não encontramos nas utopias forças externas ou divinas que controlem a sociedade. Desse modo, o pensamento utópico é conectado aos anseios humanos e, ao retomar Claey's (2017), compreende-se a ameaça da natureza humana para a ordem social:

Sociedades utópicas são construídas por seres humanos e feitas para eles. Ademais, utopistas muitas vezes desconfiam da capacidade dos indivíduos de viverem juntos e, por isso, frequentemente encontramos um conjunto rígido de leis no cerne das sociedades utópicas – regras que forçam os indivíduos a reprimir sua natureza instável e não confiável e vestir um traje social mais conveniente. (CLAEYS, 2017, p. 7, tradução minha)⁵

Nessa linha de imposição da ordem e descrédito da natureza humana, é possível perceber que a ponte entre utopia e distopia é facilmente atravessada, variando conforme a posição do sujeito e sua experiência.

A distância entre a utopia e a distopia é pequena e pode ser apenas uma questão de opinião e de juízos de valor. [...] Uma vez postas em ação, as utopias não podem ser controladas, e, muitas vezes, pretendem libertar ou tornar felizes os homens, independentemente de suas próprias vontades. A missão de toda utopia é regenerar as pessoas, ainda que precise enfrentá-las e impor-lhes esse alto destino. Eis o caminho que imperceptivelmente nos leva da utopia ao seu gêmeo fantasmático, ao seu *doppelgänger*: a distopia. (MATOS, 2017, p. 45)

Em seu estudo acerca dos universos utópicos e suas transformações, Andityas Matos (2017) tece uma conexão entre utopia e distopia traçando um panorama dessas construções nas ficções literárias, cinematográficas e na contemporaneidade real. A incapacidade de existência de um espaço utópico geralmente desencadeia o cenário da distopia, onde se criam grupos que acabam desprivilegiados em nome da ordem e do bem:

⁴ A state of mind is utopian when it is incongruous with the state of reality within it. This incongruence is always evident in the fact that such a state of mind in experience, in thought, and in practice, is oriented towards objects which do not exist in the actual situation.

⁵ Utopian societies are built by human beings and are meant for them. And it is because utopists very often distrust individuals' capacity to live together, that we very frequently find a rigid set of laws at the heart of utopian societies – rules that force the individuals to repress their unreliable and unstable nature and put on a more convenient social cloak.

O papel do direito nas distopias é sempre marcante, apresentando-se como ordenamento eminentemente técnico cuja única função consiste em garantir a perpetuação da dominação social. Ocioso acrescentar que as sociedades distópicas se caracterizam pela inexistência de direitos e garantias fundamentais, sendo altamente autoritárias, quando não totalitárias. A principal vítima sacrificada no altar dos (ainda?) fictícios Estados distópicos é a liberdade. (MATOS, 2017, p. 44)

Em seu panorama histórico do conceito de utopia, Fátima Vieira (2010) também destaca a distopia e a propõe como seu subgênero, no qual as previsões de futuro assustam o leitor, servindo como uma ferramenta didática e, ao mesmo tempo, moralista:

[...] as imagens de futuro são apresentadas como possibilidades reais porque o utopista quer assustar o leitor e fazê-lo perceber que as coisas podem dar certo ou errado dependendo da responsabilidade moral, social e cívica dos cidadãos. (p. 17, tradução minha)⁶

Desse modo, as distopias esperam do leitor uma reação positiva: que se entenda que o futuro representado não é uma realidade, mas uma possibilidade que pode e deve ser evitada. De acordo com a autora, os leitores são levados a perceber que o ser humano é passível de falhas e, portanto, não é a evolução individual o melhor caminho para evitar o caos da distopia, mas a melhoria social – que garantiria a felicidade política na sociedade.

A utopia, ao buscar a plenitude, a harmonia e a segurança para todos os habitantes de uma comunidade, não encontra sua aplicabilidade na prática, pois sempre haverá o sacrifício de um grupo desprivilegiado para tentar alcançá-la – originando a distopia. Para a mitologista Riven Barton (2016), a distopia moderna reflete o medo do próprio progresso da sociedade, tornando-se um pesadelo coletivo:

A eficiência e a produtividade tornaram-se virtudes inegáveis do mundo pós-industrial. Além da produção em grande escala e da distribuição de mercadorias, surgiram novas ideias sobre como esses bens deveriam ser distribuídos e compartilhados; sobre como a sociedade em si poderia se tornar mais eficiente e imparcial. Enquanto muitas dessas noções inicialmente tinham projeções utópicas, sua real implantação tinha, às vezes, consequências terríveis⁷. (2016, p. 7, tradução minha)

⁶ [...] images of the future are put forward as real possibilities because the utopist wants to frighten the reader and to make him realize that things may go either right or wrong, depending on the moral, social and civic responsibility of the citizens.

⁷ Efficiency and productivity became undeniable virtues of the post-industrial world. In addition to the large-scale production and distribution of goods came new ideas about how these goods should be distributed and shared; how society itself could become more efficient and unbiased. While many of

A autora aponta que no cenário distópico todas as virtudes humanas são sacrificadas em prol do controle e do desenvolvimento, destacando medos coletivos e processando-os em uma fantasia em forma de pesadelo. Portanto, nas distopias, há um cenário de medo e caos social.

Ainda sobre as distopias do século XX, retoma-se Vieira (2010) para uma análise do discurso do gênero, destacando duas tendências presentes nessas narrativas.

Duas ideias, intimamente conectadas, alimentaram o discurso distópico: de um lado, a ideia de totalitarismo; do outro, a ideia do progresso científico e tecnológico que, ao invés de conduzir a humanidade à prosperidade, se tornou, por vezes, instrumento de instauração de ditaduras. (p. 18, tradução minha)⁸

O sociólogo Krishan Kumar (2005) também colabora com os conceitos de utopia e distopia, direcionando suas perspectivas ao registro literário. Em suas análises, aponta as diferentes formas de utopia (comunitária, social e literária) como a viverem variados períodos de ascensão e suspensão. O autor observa que, a partir do final do século XIX até meados do século XX, foi o ideal socialista ocidental que fez renascer a necessidade de um registro “bíblico” desse sistema por meio de uma utopia literária de caráter democrático. O autor questiona o porquê da utopia literária ser mais atrativa do que a utopia em sua plena teoria, sugerindo:

O modo utópico de persuasão é “pintar quadros agradáveis da vida cotidiana”, de tal forma que somos impelidos a querer fazer o mundo assim, retratado. [...] o escritor utópico fica sob a obrigação de apresentar um quadro totalmente desenvolvido e detalhado do mundo feliz, que se espera que resulte da aplicação de princípios particulares. Nós vemos as pessoas no trabalho, no lazer, em espaços públicos da sociedade, em suas vidas pessoais e políticas. Experimentamos, por meio do envolvimento com personagens e eventos, bem como através das descrições das cenas e cenários da vida cotidiana, um “bom dia” na nova sociedade. Podemos, portanto, julgar tanto a plausibilidade quanto à desejabilidade da vida assim apresentada. (KUMAR, 2005, p. 24, tradução minha)⁹

these notions initially had utopian projections, their actual implementation sometimes had horrific consequences.

⁸ Two ideas, which are intimately connected, have fed dystopian discourse: on the one hand, the idea of totalitarianism; on the other hand, the idea of scientific and technological progress which, instead of impelling humanity to prosper, has sometimes been instrumental in the establishment of dictatorships.

⁹ The utopian mode of persuasion is “to paint pleasant pictures of daily life” such that we are impelled to want to make the world that is thus portrayed. [...] the utopian writer is under an obligation to present a fully developed and detailed picture of the happy world that is expected to result from the application of particular principles. We see people at work and at play, at home and in the public

Desse modo, Kumar (2005) acredita que, mesmo que um teórico da utopia apresente os mesmos ideais de descontentamento da modernidade que um escritor de utopia literária, o leitor se sente mais atraído pela trama da ficção, cumprindo com o objetivo de fazer com que se sinta à vontade de viver naquela sociedade. Seguindo por essa linha, Kumar (2005) comenta que as concepções ocidentais de progresso e utopia entram em contraste com a anti-utopia¹⁰ devido aos acontecimentos do século XX, como a Segunda Guerra Mundial, Nazismo, rápida industrialização, fome e crise pós-guerra. Mesmo que o leitor da época tenha concentrado sua atenção nos clássicos de Huxley e Orwell (resultando em uma guinada distópica), a utopia não desapareceu, persistindo em seu otimismo por meio de outros trabalhos publicados – *A Modern Utopia* (1905), romance de H. G. Wells, e *The World, the Flesh and the Devil: An Enquiry Into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* (1929), ensaio de J. D. Bernal, como destaques para o autor. Para Kumar (2005), a utopia por si só consegue se sustentar, ao contrário da distopia – que precisa da utopia para sua existência.

Em paralelo a essa utopia literária, a anti-utopia ou distopia (referenciada pelo autor como o alter ego da utopia, ou seja, seu outro eu, com outra personalidade) cada vez ganha mais força, “uma vez que a utopia de uma pessoa pode ser o pesadelo de outra” (p. 26, tradução minha¹¹). O progresso científico-tecnológico, mesmo que por vezes aliado à utopia, não tem fim, ele não se estabiliza, continua sempre buscando mais transformações, enquanto a utopia visa a estabilidade social assim que todos os indivíduos estiverem em completa harmonia. Um exemplo dessa falha de união é a sociedade de *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley, romance canônico do gênero distópico, no qual utopia e distopia se misturam devido à falta de limites do progresso científico que, ao contrário da igualdade, chegou a

spaces of society, in their personal and in their political lives. We experience, through involvement with characters and events, as well as through the descriptions of the scenes and settings of everyday life, a “good day” in the new society. We can therefore judge both the plausibility and the desirability of the life so presented.

¹⁰ A anti-utopia pode ser vista como uma face da distopia que ataca a utopia. Entretanto, nem toda anti-utopia se caracteriza como distopia, visto que há textos anti-utópicos que não são distópicos, mas que apenas criticam determinado ideal utopista. Segundo o pesquisador Willy Nascimento Silva, “[...] a noção de antiutopia talvez seja mais bem aproveitada se tratada em termos de uma variação discursiva que marca uma postura crítica de oposição em relação ao ideal utópico, já que não oferece elementos suficientes para a formação de um novo subgênero.” (SILVA, 2022, p. 20)

¹¹ Since one person's utopia can be another man's nightmare.

uma categorização eugênica de indivíduos distribuídos entre inferiores e superiores, desestabilizando o sistema em que vivem.

O professor e crítico literário Patrick Parrinder trata da utopia literária moderna (2015), que se passa em um tempo determinado no futuro em conciliação com a ficção científica: “não são ficções de um não lugar, mas ficções que ainda não ocorreram” (p. 4, tradução minha¹²), concedendo um caráter de profecia de um futuro possível. “A utopia moderna é tipicamente um estado mundial ou parte de um, enquanto a distopia moderna pode ser um Estado mundial falido – um império beligerante com o objetivo de suprimir toda a resistência dentro e fora de suas fronteiras” (p. 4, tradução minha¹³). Nesse Estado mundial, as horas de trabalho são reduzidas e a tecnologia é utilizada para que isso ocorra, não há escassez ou pobreza para os habitantes, o sofrimento é amenizado.

O cidadão da utopia geralmente possui uma constituição física aprimorada, uma qualidade de vida aprimorada e segurança contra formas dolorosas e desnecessárias de morte. Na utopia, a maior parte do sofrimento e da injustiça inerentes à vida humana atual foi removida, e os avanços da medicina e das biociências estão disponíveis para todos. Na medida em que a sociedade se baseia no ideal utópico da maior felicidade do maior número, a vida humana tem sido paliada por medidas de *eugenia*, *eudemônica* ('a arte de perseguir a vida tendo a felicidade como objetivo final') e *eutanásia*. ('uma morte suave e fácil'). (PARRINDER, 2015, p. 6, tradução minha¹⁴, grifos do autor)

O teórico e professor Peter Firchow (2007), também da área de estudos de utopia e distopia, argumenta que os ideais de utopia se diferenciam conforme a época e as gerações. Utopia e distopia estão conectadas, como exemplifica o autor: “Atrás do distópico Novo Estado Mundial de Huxley, existe o falido sonho de uma utopia americana, assim como por trás da distópica Oceania de Orwell, existe o falido sonho da utopia soviética” (2007, p. 4, tradução minha¹⁵).

¹² Fictions not of “nowhere” but of “not yet”.

¹³ The modern utopia is typically a world state or part of one, while the modern dystopia may be a failed world state – a belligerent empire aiming to suppress all resistance both within and beyond its frontiers.

¹⁴ The citizen of utopia generally possesses an improved physical constitution, an improved quality of life, and security from painful and unnecessary forms of death. In utopia, most of the inherent suffering and injustice of present-day human life has been removed, and the advances of medicine and the biosciences are available to everyone. To the extent that the society is based on the utopian ideal of the greatest happiness of the greatest number, human life has been palliated by measures of *eugenics*, *eudemonics* ('the art of pursuing life with happiness as the ultimate goal'), and *euthanasia* ('a gentle and easy death').

¹⁵ Behind Huxley's dystopian New World State there is the failed dream of an American utopia, just as behind Orwell's dystopian Oceania there is the failed dream of a Soviet utopia.

No contexto de pós-Segunda Guerra Mundial, as distopias passam a mudar o foco do estado e seu poder por um questionamento sobre as mudanças econômicas e culturais que viriam a emergir com a guinada ao capitalismo e um panorama dos Estados Unidos como potência mundial. A partir das décadas seguintes, as distopias tiveram uma reviravolta em busca de uma escrita utópica de renascimento. Ao passo que o capitalismo se reconfigurava em sua era de ouro e mercantilizava todas as esferas possíveis, o horizonte de possibilidades para um mundo justo, igualitário e ecologicamente estável se fechava. Com as novas políticas advindas das reformas neoliberais (aumento ou redução de tributação, corte de direitos sociais, privatizações, enfraquecimento da força de trabalho e políticas de livre mercado) a lacuna entre ricos e pobres se tornou mais acentuada, enfraquecendo as ideias de utopia pensadas nas últimas três décadas.

O crítico literário Tom Moylan (2000) aborda o texto distópico como uma narrativa negativa da sociedade, trazendo uma dimensão piorada do mundo real do autor e do leitor. Sendo uma recusa da sociedade moderna, se posiciona resistente à emergência e dominância da tecnologia.

Com nomes como Zamiátin, Burdekin, Orwell e Atwood, no entanto, o questionamento distópico começa se aguçar à medida que o aparelho moderno de Estado (na União Soviética stalinista, Alemanha nazista, Estados de bem-estar social-democrata e oligarquias de direita) é isolado como um motor primário de alienação e sofrimento. Gradualmente, no entanto, a sensibilidade crítica da distopia é retomada por autores que olham para além da tecnologia e do Estado autoritário e se voltam para a imbricação especial econômica e cultural que o capitalismo alcançou, ao custo de diminuir a complexidade e potencial de toda a humanidade e da própria terra. (MOYLAN, 2000, p. 12, tradução minha¹⁶)

Nesse cenário de tensão, em meados da década de 80, alguns movimentos entram em destaque na imaginação crítica, como o movimento feminista e o movimento *cyberpunk*, abrindo portas para as narrativas distópicas, as quais assumem um caráter crítico.

Desafiando o poder capitalista, bem como o governo conservador – e recusando o falso "utopismo" das promessas reformistas de neoliberais e

¹⁶ With the likes of Zamyatin, Burdekin, Orwell, and Atwood, however; dystopian interrogation begins to sharpen as the modern state apparatus (in the Stalinist Soviet Union, Nazi Germany, social democratic welfare states, and right-wing oligarchies) is isolated as a primary engine of alienation and suffering. Gradually, however, dystopia's critical sensibility is taken up by authors who look beyond technology and the authoritarian state and turn to the especial imbrication of the economy and culture that capitalism has achieved at the cost of diminishing the complexity and potential of all humanity and the earth itself.

social-democratas comprometidos com seus exercícios de má-fé em soluções de "terceira via" – as novas distopias reacenderam a chama fria da crítica e se tornaram uma manifestação cultural de uma política de aliança em larga escala, mas radicalmente diversa, que está surgindo no início do século XXI. (MOYLAN, 2000, p. 15, tradução minha¹⁷)

Segundo Moylan, a narrativa distópica tem características próprias: “A linha da história então se desenvolve em torno desse protagonista alienado quando ela ou ele começa reconhecer a situação pelo que ela realmente é e, assim, traçar a relação entre a experiência individual e a operação de todo o sistema” (2000, p. 13, tradução minha¹⁸). A partir de então, os desfechos são variados. Em algumas, o instinto de rebeldia do indivíduo é aniquilado pela esmagadora máquina, deixando-o em situação de resignação e apoteose; ou o sujeito encontra aliados e se une a movimentos de oposição à estrutura maior – havendo uma derrota de caráter martirizador ou uma nova organização política que ameaça a ordem –, nomeada distopia militante. As distopias literárias carregam consigo mundos deslocados no tempo, nos quais há desde medo e apatia até revolta ou esperança.

O professor e pesquisador Eduardo Marks de Marques (2014) propõe uma análise sobre o conceito de distopia em contraste com os conceitos de utopia e eutopia¹⁹, de modo a elucidar de que modo o gênero se moldou ao longo do tempo. Segundo o autor, a distopia surge no século XVIII a partir de panfletos que mostram as possibilidades negativas advindas da Revolução Francesa. A centralidade da ciência (influenciada pelo iluminismo), o desenvolvimento industrial, a urbanização e as mudanças drásticas ocorridas por conta do desenvolvimento tecnológico aproximam o mundo de uma construção negativa. A partir da segunda metade do século XX, a utopia se tornou uma alternativa ao modo de pensar capitalista e, com a influência da segunda onda do movimento feminista iniciado na década de sessenta, as utopias e distopias surgem como um meio de transgredir ao

¹⁷ Challenging capitalist power as well as conservative rule – and refusing the false "utopianism" of reformist promises from neo liberals and compromised social democrats with their bad-faith exercises in "third way" solutions – the new dystopias have rekindled the cold flame of critique and have thereby become a cultural manifestation of a broad-scale yet radically diverse alliance politics that is emerging as the twenty-first century commences.

¹⁸ The story line then develops around that alienated protagonist as she or he begins to recognize the situation for what it really is and thus to trace the relationship between individual experience and the operation of the entire system.

¹⁹ O termo eutopia é uma variação de utopia, combinando as palavras gregas "eu" ("bom") e "topia" ("lugar"), podendo ser traduzido como “bom lugar” ou “lugar ideal”. Complementando a noção de "utopia", que apresenta a ideia de "não lugar", a eutopia enfatiza uma visão mais positiva e realizável de uma sociedade melhor. “A eutopia, dessa maneira, passa a ser compreendida como um conceito mais abrangente, dividido entre dois polos: a eutopia, baseada na ideia de princípio mais perfeito [...] e a distopia, seu oposto simétrico”. (SILVA, 2022, p. 19)

patriarcado, aos papéis de gênero e às dualidades (masculino/feminino, humano/animal, humano/não humano). Assim, a utopia passa a se preocupar com sua própria cristalização, com uma necessidade de afirmação que evita abrir espaço para movimentos contrários.

A pesquisadora Rafaella Baccolini (2022) dialoga com as ideias de Marques (2014) e Moylan (2000) ao tratar da distopia crítica da década de oitenta, salientando o impulso utópico como um elemento em destaque que a diferencia das distopias tradicionais:

[...] as novas distopias críticas permitem que leitores/as e protagonistas tenham esperança resistindo ao fechamento: os finais ambíguos, abertos — e eu acrescentaria precários — desses romances mantêm o impulso utópico dentro da obra. (p. 1252)

A autora destaca que há uma ambiguidade nos desfechos da distopia crítica, apresentando um indivíduo que não necessariamente é subjugado, recuperando o sentimento de esperança e trazendo uma conexão entre espaço e grupos identitários do presente.

Juntamente com esse impulso utópico, a corporalidade material entra em destaque na distopia crítica, estando o materialismo presente na busca do corpo perfeito: a partir de então, o corpo, em contrapartida, cai no ciclo capitalista do desejo e transformação, indo em direção ao pós-humano:

Considerando o exposto, gostaria de propor que a tendência encontrada nos romances distópicos, principalmente publicados a partir da década de 1990, rejeitam a mera leitura política proposta pelas distopias clássicas e propõem a discussão dos ideais filosóficos e sociais do transumanismo e pós-humanismo a partir da centralidade do corpo transumano como resultante do modelo distópico. Os romances que compõem o que chamo de terceira virada distópica (MARKS DE MARQUES, 2013a, p.4) são aqueles em que o centro do ideal utópico não está em uma forma centralizada de controle social, político e/ou cultural sobre os indivíduos mas, sim, na relação entre o corpo orgânico (falho, defeituoso e imperfeito) e as promessas tecnológicas advindas do modelo capitalista pós-moderno em melhorá-lo e aperfeiçoá-lo e que, ao fazê-lo, negam a essência orgânica do ser humano. (MARQUES, 2014, p. 19)

De acordo com o autor, a terceira virada distópica²⁰ é um resultado de uma visão transumana das utopias, advinda do materialismo tecnológico capitalista em que as limitações humanas devem ser superadas para além de sua organicidade. Tendo em vista que a visão de utopia carrega consigo seu lado distópico (e vice-versa) num mesmo mundo – fenômeno categorizado por Margaret Atwood (2011) como *Ustopia* –, as consequências de uma busca idealizada na transgressão do humano são temas abordados nas distopias dessa nova virada, em que as noções de humano, corpos, direitos e limites se tornam tênues, de modo a surgir novamente em algumas obras um contexto de abuso de minorias em nome do bem-estar humano e social.

Como já abordado nos parágrafos anteriores, reitera-se que no século XX as distopias ganharam fôlego como gênero literário devido ao pessimismo e a falta de perspectivas consequentes da Primeira e Segunda Guerras Mundiais. Os governos totalitários, em busca de uma equiparação social, eliminam as individualidades, proíbem o pensamento crítico e os sentimentos humanos. Os clássicos *Nós* (1924), de levguêni Zamiátin, *1984* (1949), de George Orwell e *Fahrenheit 451* (1953), de Ray Bradbury, narram a castração da subjetividade dos sujeitos e seu controle por meio da força e da violência, tornando-se cânone das distopias do século vinte. O progresso científico e a carência de experiências também se mostraram como pontos preocupantes da modernidade. No clássico *Admirável Mundo Novo* (1932), Huxley previu uma população vulnerável ao controle pelo Estado e tecnologia, ao esvaziamento de sentimentos e à manipulação por meio de uma falsa sensação de felicidade.

Por outro lado, nas distopias datadas da segunda metade do século XX, surgem ainda mais preocupações: a sociedade passa por cenários pós-apocalípticos, a natureza está degradada por conta do desenvolvimento econômico, Estado e corporações moldam ou limitam as minorias por meio da violência, beneficiam as elites, manipulam e usam a tecnologia conforme seus interesses próprios. A desigualdade social se acentua em virtude da ascensão do

²⁰ Para melhor entendimento, cabe a sintetização das demais viradas distópicas que culminaram neste período. A primeira virada distópica em campo literário se manifesta em panfletagem com reações anti-utópicas aos ideais encabeçados na Revolução Francesa, em meio à violência, revolta das massas e ao Terror pós-revolução (CLAYES, 2010). A segunda virada distópica, iniciada no fim do século XIX até a primeira metade do século XX, se apresenta como uma manifestação às ameaças do autoritarismo, do empoderamento da ciência e da tecnologia, que impunha rapidamente novas mudanças à vida do indivíduo.

capitalismo e, à margem, os indivíduos buscam acolhimento ou pertencimento em grupos identitários ou religiosos. O natural está escasso: os alimentos são artificiais, o corpo é esteticamente modificado e a engenharia genética busca um ideal de pós-humanidade.

Sendo assim, tendo em vista as modificações das distopias literárias ao longo dos séculos XX e XXI, foram escolhidas para este estudo dez distopias a serem analisadas em seus contextos (dis)semelhantes, estando divididas por tempo cronológico de publicação. Tal distinção é baseada nas familiaridades resultantes no enredo dessas distopias partindo de seu período de publicação. Em um primeiro momento, optou-se por analisar os romances modernos até a primeira metade do século XX, sendo eles os clássicos *Nós* (1924), de Evgeni Zamiátin, *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley, *1984* (1949), de George Orwell, e *Fahrenheit 451* (1953), de Ray Bradbury. Neles, procurou-se analisar as interfaces da ética em espaços de Estados totalitários onde coletividade, subjetividade e controle são antagônicos. As obras selecionadas para a segunda seção do corpus deste trabalho foram *A Parábola do Semeador* (1993), de Octavia Butler, a trilogia de Margaret Atwood, composta por *Oryx e Crake* (2003), *O Ano do Dilúvio* (2009) e *MaddAddão* (2013), *Não me abandone jamais* (2005), de Kazuo Ishiguro, e *Jogos Vorazes* (2008), de Suzanne Collins. Tal escolha para este segundo momento foi baseada nas características semelhantes entre as obras do final do século XX ao XXI, em que há um capitalismo devastador, abandono das minorias e a presença da barbárie, ausência de Estado e domínio de corporações, ascensão de regimes de extrema direita, pobreza extrema, a meritocracia nas oportunidades, o protagonismo feminino na luta pela sobrevivência e o transumanismo como valorização do humano, mas não da humanidade.

Nesses cenários de transformações, onde a busca da utopia desnuda a distopia, os sujeitos em dessubjetivação se encontram em variadas posições, ora no papel de controladores, ora no papel de controlados. É necessário, portanto, pensar no papel do humano na sua tomada de decisões: toda sociedade se organiza conforme princípios individuais e coletivos, envolvendo o convívio entre grupos e a liberdade de cada um. Nessa configuração, faz-se presente a ética, necessária ao pensamento e à regência das ações humanas.

1.2 Sobre o(s) conceito(s) de ética

As relações humanas são baseadas em regras de convivência social e interesses da coletividade, estando alicerçadas em princípios moralmente construídos ao longo do tempo. Nessa dinâmica, os sujeitos manifestam variadas percepções em suas interações, o que pode tornar comum a ocorrência de conflitos na convivência. Moralismo, falta de tempo, opressão, diferentes centros morais e ausência de reflexão são condições que levam a uma dificuldade de se buscar o respeito, que é o foco da ética.

Primeiramente, é importante mencionar que as discussões sobre Ética são seculares e, portanto, seu conceito é complexo por abarcar os conjuntos morais de determinados indivíduos dentro das sociedades. Ao termo, estão ligadas definições de certo e errado, moral e imoral, que atravessam os polos e encontram similaridades e disparidades de acordo com o meio em que são praticadas. O filósofo italiano Nicola Abbagnano (1962), em seu dicionário de filosofia, produziu um extenso panorama para a definição do termo. Inicialmente, esclarece:

Em geral, a ciência da conduta. Existem duas concepções fundamentais dessa ciência: 1ª. a que a considera como ciência do *fim* a que a conduta dos homens se deve dirigir e dos *meios* para atingir tal fim; e deduz tanto o fim quanto os meios da *natureza* do homem; 2ª. a que a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar a mesma conduta. Essas duas concepções, que se entrelaçaram variadamente na Antigüidade e no mundo moderno, são profundamente diferentes e falam duas linguagens diversas. (1962, p. 360)

A primeira noção de ética trata da conduta humana por sua natureza, por essência. A segunda, das causas da conduta humana, das forças que a regem. No entanto, Abbagnano disserta que o motivo das duas vertentes de ética serem confundidas se estende porque ambas estão relacionadas ao conceito de bem. Na primeira concepção, o bem é entendido como a realidade perfeita; na segunda, como objeto de desejo. Portanto, para o autor, todas as discussões feitas sobre ética devem ser mantidas conforme tais distinções.

Abbagnano (1962) traz o filósofo Platão, citando sua obra *República* (escrita entre os séculos IV e V) e a definição de ética das virtudes – funções da alma determinadas por sua natureza. Em contrapartida, a definição de ética em *Filebo* (provavelmente composta em meados de 300 a. C.), sua outra obra, está

relacionada ao bem e como forma de vida mista de inteligência e prazer, procurando determinar a medida dessa combinação. É Aristóteles o criador original de tal concepção. Para o filósofo, o fim da conduta humana é a felicidade, extraída da natureza racional do homem. Mesmo sendo condutas diferentes, Abbagnano afirma que as suas articulações internas são idênticas, levando em consideração a natureza humana e o fim a que deve ser levada sua conduta: toda a Ética medieval segue tal esquema. Na filosofia moderna, retoma-se essa concepção, insistindo sobre o caráter inato das ideias morais que estão em poder do homem. Ao citar Hegel, coloca que o fim da conduta humana é o Estado. A eticidade acha corpo nas instituições históricas que a subsidiam, a moralidade é a intenção do bem.

Ao tratar da filosofia contemporânea, o autor menciona os filósofos Benedetto Croce e Thomas Green para tratar também das ações morais: o fim é a Consciência infinita, é Deus, é tudo o que o homem pode vir a ser. Querer o bem é agir conforme a Consciência absoluta; é levar em consideração o pensamento e a vontade. Em seguida, entra para a discussão de ética o filósofo Bergson, que traz os conceitos de moral fechada e moral aberta. A primeira diz respeito aos instintos da sociedade, conservação dos costumes; enquanto a segunda aborda a moral humana, os inovadores, os santos, a renovação com impulso de vida.

Adiante, o autor menciona que, na filosofia contemporânea, a noção de valor passou a substituir a noção de bem; conseqüentemente, mudam a ética do fim e a ética da motivação. Para enriquecer sua argumentação, elenca o filósofo Max Scheler, resumindo:

[...] a É. não se funda nem na noção do bem nem em fins imediatamente presentes à aspiração e em objetivos deliberadamente queridos, mas na *intuição* emotiva, imediata e infalível dos valores e das suas relações hierárquicas; intuição que está na base de qualquer aspiração, desejo e deliberação voluntária. (p. 363, grifo do autor)

O homem não cria valores, os valores são seguidos por sua intuição emocional, não pela capacidade intelectual. Nicolai Hartmann também defendia um reino não inventado de valores subsistentes em si mesmos. Nesse caminho, Friedrich Nietzsche aborda uma hierarquia de valores na qual está a Vontade de Poder: os valores morais ocupam o lugar mais alto da hierarquia e, portanto, ninguém os questiona; todavia, se saírem de tal posição, todos os valores se transformam.

A segunda concepção fundamental da Ética é a doutrina do móvel da conduta:

A característica dessa concepção é que nela o bem não se define na base da sua realidade ou perfeição, mas só como objeto da vontade humana ou das regras que a dirigem. Assim, enquanto na primeira concepção as normas são derivadas do ideal que se assume como próprio do homem (a perfeição da vida racional, segundo Aristóteles, o Estado, segundo Hegel, a sociedade fechada ou aberta, segundo Bergson etc.); na segunda concepção, procura-se em primeiro lugar determinar o móvel do homem, isso é, a regra à qual ele obedece na linha dos fatos; (ABBAGNANO, 1962, p. 363)

Iniciando sua exposição, o autor retoma o filósofo da Grécia Antiga, Protágoras, ao defender que a ética do móvel é aquela em que a justiça e o respeito mútuo são essenciais para a sobrevivência humana. Para sobreviver, o homem se conforma com as regras do direito e da moral e não pode agir de outra maneira: o móvel da conduta humana é o desejo de permanecer vivo. Nessa linha argumentativa, Thomas Hobbes defende que o principal dos bens é a conservação de si mesmo e que é necessário que todos desejem uma vida de saúde sempre. O pior dos males é a morte, especialmente quando há sofrimento. John Locke também seguiu no pensamento da conservação humana, envolvendo um trabalho divino responsável pela ligação entre virtude e felicidade pública. Seguir as regras é garantir vantagens, é ir em direção à alegria de todos.

O filósofo David Hume defende que o fundamento da moral é a utilidade:

Em outros termos, é boa a ação que proporciona “felicidade e satisfação” à sociedade; e a utilidade agrada porque responde a uma necessidade ou tendência natural: a que inclina o homem a promover a felicidade dos seus semelhantes” (ABBAGNANO, 1962, p. 365)

Aqui, a humanidade se dirige às ações úteis e benéficas. Brevemente, ao abordar Immanuel Kant, o conceito de bem e mal só pode ser estipulado depois da lei da moral, a qual é um fato, pois se impõe sobre si mesma. A ética de Kant preocupa-se com ancorar a regra da conduta com a racionalidade do homem.

Ao passar para o utilitarismo do século XIX, Abbagnano cita o filósofo Jeremy Bentham, o qual afirma que o prazer e a dor se encontram apoiados no domínio moral. “A conduta do homem é determinada pela expectativa do prazer ou da dor; e esse é o único motivo possível de ação.” (ABBAGNANO, 1962, p. 366) Consciência, senso moral, obrigação moral são conceitos fictícios, cuja realidade oculta o prazer e a dor onde repousa o comportamento moral humano. O positivismo se inspirou na visão utilitarista de Bentham: Herbert Spencer assimila a moral como a adaptação

progressiva do homem às suas condições de vida. Cada dever ou obrigação moral é o resultado de experiências acumuladas e sucedidas em muitas gerações – a chamada ética do evolucionismo.

Bertrand Russell retoma de modo generalizado tal teoria, insinuando que a ética não consiste em proposições verdadeiras ou falsas, mas em desejos de determinada espécie. O filósofo julga possível reforçar os próprios desejos e deprimir outros caso a felicidade seja almejada. Não há na ética de Russell um balanceamento ou motivo que faça um desejo prevalecer sobre o outro, não há uma disciplina de escolha entre as alternativas de conduta. John Dewey também segue na linha de renúncia ao entendimento dos fenômenos morais ao tratar da ética vinculada ao valor. Os valores são simples e indefiníveis, qualidades imediatas sobre as quais não há o que se dizer. São positivos e negativos dentro de suas inúmeras qualidades dentro de um procedimento crítico e reflexivo.

Concluindo o verbete sobre ética em seu dicionário, Abbagnano (1962) afirma que falta, na ética contemporânea, uma teoria que considere a moral como uma técnica da conduta humana e que se considerem as características e modalidades de tal técnica em diferentes grupos sociais. A moral, em seu estudo, é relacionada à conduta ética e à avaliação positiva de uma pessoa.

No Dicionário de Filosofia (1987) de Walter Brugger, a ética ou filosofia moral tem como objetivo o exame filosófico e a explicação dos fatos morais – preceitos, normas, manifestações da consciência, atitudes virtuosas. A ética ultrapassa o descritivo, propondo-se a explicar comportamentos e valores já existentes:

A ética filosófica, como parte de uma ciência do universal, que pesquisa os fundamentos últimos do fenômeno moral, pretende investigar com maior precisão o ser e sentido das normas morais. etc, e, por essa forma, chegar a ser uma *metafísica dos costumes*. Tal intuito não se obtém com um método puramente empírico. (BRUGGER, 1987, p. 169, grifos do autor)

O que interessa para a ética filosófica é explicar o bem moral nos variados sistemas éticos. Em seguida, o autor traz demais verbetes sobre ética, sendo o primeiro “ética da situação”, a qual diz respeito à aplicação da lei moral universal às situações particulares. O exemplo citado por Brugger questiona: “será lícito tomar uma decisão contra a lei clara e certa, de sorte que praticamente se deva falar de privar a lei de sua vigência, ao menos em casos particulares?” (p. 171). Tendo em vista o indivíduo no momento e local em que se encontra, sua ligação com o eu espiritual dentro da

pessoa deve estar estável em relação às situações às quais se expõe: desse modo, em vista das experiências individuais humanas, torna-se difícil cumprir as leis morais plenamente, devendo haver a busca pelo equilíbrio. Alguns indivíduos superam valores terrenos e se entregam a sacrifícios em nome da lei moral universal, classificando-se como atos heróicos.

No próximo verbete, há o conceito de ética social. As normas da ética social envolvem o indivíduo como um ser social, são as normas sociais em relação a seus indivíduos, entrando em contraposição à ética individual – ciência que trata das normas do indivíduo consigo mesmo, com o Divino, com o outro. Seguindo o solidarismo dentro do coletivismo, exige-se que o indivíduo tenha responsabilidade pelo bem-estar coletivo social, estando à frente do bem-estar pessoal. Aqui, entram em ação a Justiça, a ética profissional e a ética econômica.

O filósofo contemporâneo brasileiro Oswaldo Giacoia, apesar de sugerir que a ética pode ser vista como um sinônimo de moral, também separa os dois termos em seu Dicionário de Filosofia. Para o autor, a ética é vista como

Parte da filosofia que estuda o agir do ser humano, na medida em que este é orientado por hábitos e por representações de virtude, dever e obrigação, podendo ser objeto de um juízo de valor (moral); também teoria da práxis humana, envolvendo o plano das decisões, atos de vontade, autonomia e responsabilidade dos agentes. (2006, p. 77)

A ética está ligada à moral porque ambas dizem respeito aos costumes e às representações convencionais de bem e mal. A moral também trata dos juízos, valores e condutas vigentes na sociedade, contudo, está relacionada ao plano interno, pessoal e subjetivo entre a consciência e as leis da moralidade – a ética aborda as normas da sociedade.

O filósofo inglês Simon Blackburn aborda o termo *moral* or *ethical environment* (2001) que, em suma, determina o modo de se viver: a concepção do que é aceitável ou não, direitos e deveres, manifestações emocionais (como orgulho, vergonha, raiva, gratidão, perdão). Nossa consciência é baseada na percepção de como nos portamos na frente do outro: “Precisamos de histórias de nosso próprio valor aos olhos um do outro, os olhos do mundo. Obviamente, algumas tentativas para aumentar tal valor podem ser bastante exageradas.” (2001, p. 1, tradução

minha)²¹. Para ilustrar seu argumento, Blackburn apresenta uma ilustração de Paul Klee, nomeada *Two Men Meet, Each Believing the Other To Be in a Higher Position*²². Nela, há um homem de frente para o outro. Estão curvados, com as mãos apontando para si próprios. O título da imagem já sugere sua interpretação: quando um indivíduo conhece outro, se curva para demonstrar respeito, exigindo que este seja mútuo. Tendo em vista que o sujeito e sua consciência são formados no ambiente em que vive e na sua interação com sociedade, é normal que se busque certa validação nesses contatos e que sua manifestação pode ocorrer de diversos modos. Em uma reunião, por exemplo, um chefe tende a demonstrar seriedade e respeito para que isso possa ser também cobrado da equipe de colaboradores. No entanto, o modo como isso se apresenta pode variar de indivíduo para indivíduo.

O autor argumenta que, atualmente, nosso clima ético tende a focar mais em nossos direitos do que nosso próprio bem. Alguns filósofos antigos, como Confúcio, Platão e fundadores do cristianismo tradicional, preocupavam-se com o espírito do indivíduo, com o estado de justiça e harmonia. Contudo, hoje, pensamos diferente: acreditamos que as democracias constitucionais na modernidade são satisfatórias e abordar o comum individual está pautado no moralismo, elitismo, não sendo democrático. Enfim, Blackburn entende o ser humano como naturalmente ético:

Seres humanos são animais éticos. Não digo que naturalmente nos comportamos particularmente bem, nem mesmo que estamos incessantemente indicando um ao outro o que fazer. Porém, nós classificamos e avaliamos, comparamos e admiramos, reivindicamos e justificamos. Nós não só 'preferimos' isso ou aquilo, separadamente. Nós desejamos que nossas preferências sejam compartilhadas, as transformamos em demandas para cada. Os eventos ajustam ininterruptamente nosso senso de responsabilidade, nossa culpa e nossa vergonha, nosso próprio senso de valor e, também, dos demais. Esperamos por vidas cuja história nos deixe parecendo admiráveis; preferimos que nossas fraquezas sejam ocultas e negáveis.²³ (2001, p. 4, tradução minha)

O autor reflete que tais ponderações são encontradas na literatura, havendo padrões de comportamento. As novelas, por exemplo, jogam com entregas e confissões,

²¹ We need stories of our own value in the eyes of each other, the eyes of the world. Of course, attempts to increase that value can be badly overdone.

²² Dois Homens Se Conhecem, Cada Um Acreditando Que o Outro Está Em Uma Posição Melhor.

²³ Human beings are ethical animals. I do not mean that we naturally behave particularly well, nor that we are endlessly telling each other what to do. But we grade and evaluate, and compare and admire, and claim and justify. We do not just 'prefer' this or that, in isolation. We prefer that our preferences are shared; we turn them into demands on each other. Events endlessly adjust our sense of responsibility, our guilt and shame, and our sense of our own worth and that of others. We hope for lives whose story leaves us looking admirable; we like our weaknesses to be hidden and deniable.

onde personagens devem avaliar situações, tomar partido e decisões que envolvam o emocional e o racional dos indivíduos em questão.

Ainda na introdução de seu livro, Blackburn afirma que todos podem ser atuantes no clima ético, não somente filósofos. No entanto, cabe à filosofia entender as motivações e sentimentos que nos movem e as normas que nos regem. Aquele ou aquilo que desequilibra a boa consciência na vida dos sujeitos é evitado. Algumas pessoas são como certas árvores que florescem e, ao mesmo tempo, privam outras plantas dos nutrientes e da luz solar. Não queremos que nada perturbe nossa consciência na medida em que certos questionamentos do nosso conforto aparecem. Portanto, a ética é perturbadora, incômoda, pois frequentemente somos colocados em confronto com reflexões sobre como nossos privilégios são ofertados à custa da exploração de outros indivíduos.

O clima ético irá sustentar a convicção de que *nós* somos civilizados e *eles* não; que *nós* merecemos receber mais do que *eles*; que somos inteligentes, racionais, sensíveis, ou progressistas ou científicos ou autoritários ou abençoados ou assegurados a liberdades e direitos, enquanto os outros não.²⁴ (2001, p. 7, grifos do autor, tradução minha)

O clima ético irá propiciar condições de relevar tais convicções de acordo com o ambiente em que o sujeito se encontra. É por tal motivo que o Nazismo, citado logo no início da introdução de Blackburn, era justificável e aceito por seus adeptos na época.

Por vezes, ao tratar de ética, somos remetidos à religião, visto que ao longo do tempo as normas do catolicismo ajuizaram valores morais de certo e errado, polarizando conceitos de bem e mal, punição e redenção.

Para muitas pessoas, a ética não está apenas ligada à religião, mas completamente estabelecida por ela. Tais indivíduos não precisam refletir a fundo sobre ética, pois há um autoritário código de instruções, um manual de como viver. É o mundo do Céu, ou a vontade de um Ser superior que nós mesmos. (2001, p. 9, tradução minha)²⁵

²⁴ The ethical climate will sustain a conviction that *we* are civilized, and *they* are not, or that *we* deserve better fortune than *them*, or that *we* are intelligent, sensitive, rational, or progressive, or scientific, or authoritative, or blessed, or alone to be trusted with freedoms and rights, while *they* are not.

²⁵ For many people, ethics is not only tied up with religion, but is completely settled by it. Such people do not need to think too much about ethics, because there is an authoritative code of instructions, a handbook of how to live. It is the word of Heaven, or the will of a Being greater than ourselves.

Blackburn organiza seu livro apresentando algumas ameaças para a ética, sendo uma delas *A Morte de Deus*. O autor argumenta que Deus é quem estabelece os padrões da convivência, mediado por algum profeta, padre ou uma bíblia. A obediência traz recompensas; seu descumprimento provoca punições. O autor faz uma comparação entre o Velho Testamento, alegando que ele traz uma obsessão moral e atos de abuso com determinados grupos de pessoas, demonstrando total parcialidade. Por outro lado, o Novo Testamento traz um novo cenário, onde o amor e o perdão entram para o cenário. Ainda assim, a redenção dos pecados da sociedade é necessária e ocorre por meio do sacrifício de alguém inocente.

Ao criticar as atitudes punidoras da bíblia, Blackburn cita Friedrich Nietzsche, que dedicou parte de sua obra a criticar o homem preso à moral da tradição, baseada nas construções sociais e transcendentais religiosas. Para o filósofo alemão, não há como impor valores absolutos de bem e mal dentro de uma sociedade, pois são mutáveis conforme a cultura e o tempo. A religião se ocupa em julgar e discutir as ações alheias, o que configura o pecado, a resgatar subjugados e puni-los. A religião controla as emoções e homogeneiza os homens.

Blackburn afirma que um dos indícios de que a ética está associada à religião aparece na obra de Platão, *Eutifron* (399 a. C), onde Sócrates e Eutifron discutem sobre piedade. Nela, Eutifron acusa o pai de homicídio e conversa com Sócrates sobre o que é piedade. Durante o diálogo, são várias as ideias colocadas, estando elas ligadas aos deuses:

O debate sobre a piedade estende-se, pois, pelas cinco definições apresentadas e suas refutações. Mas, atrás de Sócrates e de Eutifron, levanta-se já o conflito – que o Ocidente conhecerá tão bem – entre a Filosofia e a Religião, ou entre o intelectual e a ortodoxia. (SANTOS, 1993, p. 27)

As considerações acima, realizadas em um estudo do pesquisador e filósofo brasileiro José Trindade dos Santos, indicam que há um embate no diálogo em questão. A piedade no diálogo está relacionada ao divino e Eutifron, seguindo leis teológicas, deseja punir seu pai por um crime cometido contra um servo assassino, ignorando o parentesco envolvido. Sócrates debate sobre suas certezas absolutas, levando-o a perceber o lado de que as qualidades humanas são inerentes à espécie, e não meras projeções universais dos deuses:

Sócrates – Vamos agora, Êutifron amigo, ensina-me, para que me torne mais sábio, que prova tens de que todos os deuses pensam que foi morto injustamente aquele trabalhador que cometeu homicídio e, após ter sido amarrado pelo senhor do morto, morreu devido às cadeias. [...] Vamos, tenta, acima de tudo, mostrar-me com clareza como podem todos os deuses achar correcta esta mesma acção. E, se mostrares satisfatoriamente, nunca mais cessarei de elogiar a tua sabedoria. (PLATÃO, 1993 [399 a.C] , p. 42)

Retomando Blackburn, temos a discussão de que a religião é tão presente nas discussões de ética que, na sua ausência, a humanidade poderia esquecer parte de sua história. Sua influência sobre as pessoas foi tão marcante que, nas palavras do autor: “Nessa análise, a religião não é a fundadora da ética, mas sua vitrine ou sua expressão simbólica.”²⁶ (2001, p. 16, tradução minha). Os padrões inerentes ao ser humano são reforçados e validados por meio da origem divina.

Outra ameaça para a ética, segundo Blackburn, é o relativismo. Nele, não há uma verdade universal, pois as regras são criadas de diferentes modos, por comunidades distintas e em épocas variadas. Há diferentes verdades conforme cada sociedade em seu tempo. Isso resulta em uma marginalização de opiniões: em discussões, inicia o jogo de “minha verdade contra sua verdade”, sem haver necessidade de sustentar argumentos para chegar a um consenso. Outro aspecto que entra em confronto com o universalismo diz respeito às diferentes culturas: em determinados países, tolera-se a mutilação genital, a violência e a privação de direitos da mulher. Sobre isso, Blackburn afirma:

Aqui, há um choque: por um lado, há o pensamento relativista de que “se eles fazem isso desta maneira, não há problema e não é da minha conta”. Por outro, há um forte sentimento em muitos de nós de que tais ocorrências não deveriam existir e que não deveríamos ignorá-las. Temos apenas soluções falhas ou distorcidas para o problema de que padrões implementar, se estes terminarem de tal maneira.²⁷ (BLACKBURN, 2001, p. 21, tradução minha)

O relativismo é subjetivo, pois são os opressores que avaliam as regras: não são as crianças mutiladas ou as mulheres desempregadas, por exemplo. A ética varia de acordo com o ponto de vista de onde é pregada: é difícil, em uma sociedade, que a harmonia seja partilhada entre todos.

²⁶ In this analysis, religion is not the foundation of ethics, but its showcase or its symbolic expression.

²⁷ Here we have a clash. On the one hand there is the relativist thought that ‘If they do it that way, it’s OK for them and in any event none of my business’. On the other there is the strong feeling most of us have that these things just should not happen, and we should not stand idly by while they do. We have only perverted or failed solutions to the problems of which standards to implement, if the standards end up like that.

A visão utilitarista sobre ética, difundida por Jeremy Bentham, tem como objetivo o fim das ações e não os meios. A certeza é a lei essencial no utilitarismo, o qual se concentra na benevolência, na identificação dos indivíduos com os prazeres e as dores no geral: o foco é no bem-estar da maioria. Por exemplo, em algumas regiões, dependendo do crime que uma pessoa comete, é punida, pelos demais, por meio do linchamento popular. Apesar de isso configurar tortura, os punidores a justificam como um passo necessário para haver proteção social. O mesmo ocorre com a pena de morte: executa-se uma pessoa por ela ter feito o mesmo com outras, com a finalidade de eliminá-la por ser uma ameaça ao bem-estar da comunidade. Sendo assim, “os fins justificam os meios” e, baseando-se no exemplo anterior, no utilitarismo, é ético o sacrifício da minoria em prol da maioria:

Para o consequencialismo, uma ação que pode ser considerada errada, injusta ou transgressora aos direitos de alguém aparentemente pode ser acobertada ou justificada por suas consequências, caso se demonstre que caminha ao bem comum de todos. (BLACKBURN, 2001, p. 75, tradução minha)²⁸

Para Bentham, o indivíduo deve fazer o que é útil e o que soma aos prazeres sociais da maioria. David Hume, dentro da visão utilitarista, explica que não somente a razão explica a construção dos princípios morais. São os sentimentos e as vontades que determinam o que é ético ou não, as motivações das ações humanas são levadas em conta. Portanto, o foco de seu pensamento não é em como o ser humano deve agir, mas o modo que ele o faz, suas alavancas para tal ato. Ao falar de ética, envolvem-se a preferência e a escolha, as quais dependem da simpatia humana, necessitando de um senso moral. Os princípios morais e a faculdade de sentido moral são comuns a todos os seres humanos. A razão informa aos indivíduos as tendências de cada ação, mas somente o sentimento de humanidade fará a escolha do que é benéfico. Portanto, o dever utilitário não é a única fonte a mover a moral.

Seguindo por outro caminho distante do utilitarismo, a razão é colocada como princípio essencial da moral quando se diz respeito às ideias de Immanuel Kant. Para o filósofo, os instintos humanos não podem ser julgados moralmente. A moral é

²⁸ For consequentialism, an action that might be thought wrong, or undutiful, or unjust, or a trespass against someone's rights, might apparently be whitewashed or justified by its consequences, if it can be shown to be conducive to the general good.

um dever racional do indivíduo e faz parte de sua natureza. Diferentemente dos demais animais, por ter racionalidade, o ser humano nasce com a capacidade de discernir o que é certo e o que é errado, e a razão humana é capaz de julgar se uma ação é correta para todos, de modo a ser uma lei universal. Todas as ações humanas têm como objetivo o respeito à humanidade, a si e ao outro. Leva-se em consideração a maximização do bem de modo independente, sem inclinações pessoais, portanto o utilitarismo é criticado por Kant porque a moral deve ser levada em conta sem fins específicos e o respeito à pessoa sempre deve ser considerado, mesmo havendo prejuízo da felicidade.

Kant leva em consideração casos de pessoas fazendo coisas boas, coisas que podem até ser seu dever, porém não com este senso, mas com outras inclinações, como interesse próprio, benevolência ou senso de vaidade. (BLACKBURN, 2001, p. 102, tradução minha)²⁹

Por exemplo: uma pessoa, ao praticar caridade, registra com fotos e as expõe nas redes sociais, esperando receber elogios por seu ato. Para Kant, se a pessoa está realizando uma boa ação esperando algo em retorno, é antiético. No entanto, se a realiza sem almejar nada em troca, está agindo por dever, ou seja, eticamente.

Em uma tentativa de resumir o que é ética, partindo dos levantamentos teóricos até agora mencionados, entende-se que é o caminho que o homem deve seguir, realizando o que é propriamente humano. A ética tende a ser universal, possui como objetivo promover o benefício humano à maior parte de pessoas, buscando sua autonomia e felicidade. A moral é a lei, é um conjunto de ideias que definem o que é certo e errado, preceitos, conselhos comportamentais em determinado lugar. Os costumes de uma sociedade variam por tempo e espaço e, consequentemente, a ética filosófica. Torna-se moral aquilo que uma maioria faz, o que se tornou hábito. Um exemplo para tal é a relação sexual antes do casamento que, atualmente, no geral, não é mais considerada imoral, com exceção de algumas religiões mais conservadoras.

O filósofo brasileiro Félix Antônio de Medeiros, em seus estudos sobre ética, aborda o papel do Estado envolvido com a felicidade e a autonomia dos cidadãos. Para o autor, a Moralidade não é assunto do Estado, o qual tem o dever de garantir

²⁹ Kant considers cases of people doing good things, things that might even be their duty, not, however, from a sense of duty, but from other inclinations, such as self-interest, or even benevolence, or a sense of vanity

a liberdade de optar por um estilo de vida ou modelo familiar que vá ao encontro de determinado grupo sem que fira sua autonomia ou felicidade objetiva (2012, np.). Para o autor, a felicidade objetiva está centrada em elementos palpáveis, como o físico e a linguagem. A felicidade subjetiva é aquela que não pode ser observada por terceiros, é impalpável, portanto, não faz parte das obrigações estatais.

Mas o que faz do Estado ser ético? Medeiros (2012, np.) coloca que é antiético quando o Estado priva seus cidadãos do direito à vida ou autonomia sobre ela, quando nega participação dos cidadãos na economia, deixa de fornecer o acesso à saúde, à intelectualização, quando proíbe determinados usos linguísticos. Um exemplo é a demarcação de terras indígenas, a qual é garantida por direito constitucional. No momento que o Estado permite que os grileiros expropiem tal território, usem para garimpagem, pecuária, desmatem a mata nativa de domínio público e expulsem os locais, lhes é negado o direito à propriedade, produção, moradia e desenvolvimento. O Estado falha ao assegurar direitos básicos de igualdade, trabalho, estudo e desenvolvimento pessoal de seus cidadãos quando nada lhes resta além de se refugiarem em outras nações que também podem pecar nesse processo de acolhimento. Muitos imigrantes, mesmo legalizados, sofrem dificuldades com o acesso ao idioma, à documentação, com o acesso à informação, choque cultural e preconceito no momento de se inserir ao mercado de trabalho, sofrendo as consequências de uma marginalização. Por vezes o Estado afirma garantir emprego para essas pessoas em vulnerabilidade, mas compactua com seu uso em mão de obra barata e temporária para grandes empresas, com salários abaixo do mínimo nacional. O Estado pode obrigar o uso de uma língua oficial, mas não pode proibir a língua natural dos falantes. Ainda que cada país tenha sua língua oficial, alguns idiomas minoritários, encontrados em comunidades de imigrantes, de povos nativos colonizados ou em comunidades surdas não sofrem proibições de uso, por exemplo. No entanto, há dificuldades em mantê-los vivos ou difundidos entre toda a população, pois não são priorizados em meio às variantes linguísticas globalizadas e ocidentalizadas. Por vezes, falantes de uma língua minoritária tendem a enfrentar dificuldades de acessar determinados direitos básicos de convivência devido aos obstáculos da comunicação. O Estado é ético ao reconhecer um idioma, mas peca ao não garantir ou ao dificultar seu acesso a todos.

A doutora em filosofia Mariá Brochado, em sua pesquisa sobre a ética no Estado, na política e na cidadania (2010), afirma que há uma necessidade humana

de se praticar o bem, apesar dos instintos provocados pela natureza dúplice do ser humano. Portanto, os processos de validação do que é ético são espontâneos – presentes na tradição, na família, na escola, nos grupos sociais – ou impostos – criados por meio de leis jurídicas. Mesmo assim, até a própria lei é espontânea, pois é estabelecida por um grupo de indivíduos que, em determinado momento, chega a uma regulamentação válida para o coletivo. De maneira gradativamente consensual, as pessoas vão aderindo às imposições, os costumes são internalizados e devolvidos à sociedade, formando, então, uma tradição.

Como colocado anteriormente, há uma parte lógica onde as regras são estabelecidas, mas cabe ao ser humano simpatizar com as escolhas a serem tomadas.

A ética do representante político pode divergir de sua moralidade individual, por ele exercer função pública, de modo que não age para a sua vida, mas para a vida da coletividade pensada em cada um. Trata-se de uma tarefa difícil, que pode levar a uma interpretação errônea das atitudes políticas pontualmente consideradas. (2010, p. 71)

Por exemplo, mesmo que um representante político de um país não simpatize com outro, tendo em vista que está exercendo um cargo público que deve prestar contas à nação, tende a manter a diplomacia, pois sua moralidade individual não deve afetar suas funções para o coletivo. O contrário pode ocorrer quando, em uma situação hipotética, um representante coloca sua moralidade individual à frente da pública, como por exemplo, ao tomar atitudes ou pregar sermões embasados em sua religião pessoal dentro de um estado laico.

Todo sistema de governo pinta, por objetivo, o bem da população que rege, e para toda medida adotada há uma justificativa, desde o regime mais flexível até o mais totalitário. Os modelos de Estado provocam questionamentos sobre qual é o ideal para a população e as conclusões variam para cada linha argumentativa. Em uma mesma nação, são encontrados grupos que apoiam o sistema e outros que o criticam, e isso ocorre por diversos motivos – interesses partidários, pessoais, medo, ignorância, ideais igualitários, benevolência. Aqui, vemos indivíduos pensando e atuando coletivamente, assimilados pela ordem social como grupos, classes, parcelas volumosas. Sendo assim, é importante a reflexão sobre os limites entre indivíduo e sociedade, procurando compreender as ações do indivíduo quando não apenas um número, mas um sujeito atuante em seu ambiente.

1.3 Relações éticas entre sujeitos

A filósofa Marcia Tiburi, em seu livro *Filosofia prática – ética, vida cotidiana, vida virtual* (2016), aborda a ética como uma reflexão do indivíduo sobre si e sua relação com o outro. As reflexões éticas resultam em ações éticas e, segundo a autora, a atualidade sofre com uma crise ética, pois as pessoas sofrem com um esvaziamento de pensamento, ação e linguagem. Arrisca-se afirmar que o individualismo segue na contramão da verdade, e as pessoas se alienam em um mundo onde há um culto ao corpo como objeto, ao narcisismo capitalista, à banalidade do mal, à anestesia do indivíduo. O mal é distribuído democraticamente, exposto e acessado por todos não somente na vida real, mas também na rede midiática, envolvendo a desonestidade e a moral imoral. Tiburi (2016) disserta que, por vezes, a moral é deturpada, pois nela falta uma reflexão ética. Um exemplo utilizado em seu estudo lança a política, onde a corrupção se torna uma regra a ser seguida e, portanto, se constitui como uma moral imoral – aquele que não segue esse fluxo é rotulado como um otário que infringe tal sistema; ou seja, falta ética no sistema moral político.

A ética não permanece inerte, ela percorre a instância da subjetividade. Por isso, a autora nos leva a uma reflexão sobre como os seres humanos se constituem dentro de um sistema de relações com o outro; como, na alteridade, relações sólidas de respeito se dimensionam sem infringir o direito de corpos carregados de cultura.

Podemos dizer que a ética é a reflexão acerca dos nossos atos enquanto pretendemos que eles tenham um sentido que vá além deles mesmos. A ética é, assim, o contrário do vazio da ação que experimentamos no dia a dia. Assim como a filosofia é o contrário do vazio do pensamento. [...] a ética implica sempre a pergunta acerca de nós mesmos enquanto somos construtores de um entre-nós que nos autoliberta. A esse lugar do entre-nós chamamos de relação. (2016, p. 113)

O vazio do pensamento leva ao vazio da ação. Para introduzir o primeiro conceito, Tiburi (2016) analisa a obra *Eichmann em Jerusalém* (1963), de Hannah Arendt, que utilizou o caso para trabalhar com a ideia da banalidade do mal. Eichmann, funcionário do regime nazista de Hitler, teve seu perfil analisado por Arendt, que concluiu que o homem nada mais era que um resultado do mal praticado

cotidianamente. No caso, Eichmann teve sua desumanidade caracterizada como humana, pois o mal se tornou uma tendência dominante. Crimes contra a humanidade não fazem parte da ética, mas no contexto nazista, eram vistos como algo moral. O réu, portanto, agiu conforme seu emprego: em seu cargo, todos seus atos de eugenia e violência eram encarados como algo trivial, parte da rotina de um “cidadão de bem” que trabalhava em prol do funcionamento do país. Como descreveu Arendt (1963) em sua obra, Eichmann se intitulava “inocente no sentido da acusação” (2013 [1963], p. 36), pois “ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais metuculoso cuidado” (p. 37).

É assim que pensa o moralista que se defende de toda crítica e, subjetivamente, também de toda autocrítica. Quem, afinal, teria coragem de assumir seus afetos negativos, sobretudo quando concernem à perversão ordinária em cuja base está o ódio ao outro? A ideia de que somos simplesmente “pessoas de bem” é uma ideia perigosa porque nos livra da crítica e da autocrítica pelo “pré-conceito” de que o mal seria um feito extraordinário do qual seríamos naturalmente incapazes. (TIBURI, 2016, p. 44-45)

O moralista se inclina para o enraizamento de antigos valores que estão atrás de seu tempo, mesmo vivendo em uma sociedade dinâmica. Eichmann era como qualquer outro indivíduo que não assumiria responsabilidade nenhuma sobre seus atos. Portanto, o vazio do pensamento é a tese de que o pensar está escasso e o vazio da ação é aquela ação carente de pensamento, que se coloca sempre como certa de si. Muitas vezes, o pensamento enfraquecido impulsiona as ações humanas, cegando-as:

Ações vazias são aquilo que podemos chamar de pseudoatividade. Ela diz respeito à pobreza da ação que revela o profundo empobrecimento da experiência a que somos diariamente submetidos na ordem dos valores meramente econômicos. (2016, p. 104)

Onde não há pensamento crítico, não há responsabilidade; e isso não é restrito somente àqueles que foram privados da erudição, pois sujeitos instruídos e diplomados também podem entrar nesse círculo vicioso. Em uma sociedade onde o mal é democrático, ser ético, então, é ter autonomia e refletir dentro desse sistema,

de modo a buscar a responsabilidade em seus atos e evitar agir impulsionado por pura repetição.

O esvaziamento da subjetividade humana, segundo a filósofa, também é relacionado a uma redução e abandono da experiência individual. Ao dialogar com Walter Benjamin (1987), a autora coloca que, em um sistema onde humanos são robotizados para o trabalho, é necessário estar presente para evitar humilhação:

A experiência carrega algo de revolta contra a ordem econômica e política do mundo. Isso quer dizer que, de um ponto de vista ético, a experiência é a situação de presença para si. Presente em si mesmo e para si mesmo, em seu próprio processo, autocolocada em suas ações, a pessoa individual que se contrapõe à humilhação. A autonomia ética depende desse posicionamento que implica o atestado de experiência. (2016, p. 74)

Tiburi (2016) coloca que é na linguagem que encontramos a capacidade de pensar e experienciar; a humilhação opressora está fora do campo de pensamento, pois é imposta. Já em 1933, Benjamin (1987) descreveu a geração daquele tempo como pobre em experiências: as pessoas foram emudecidas e o ato de narrar foi retraído. Na modernidade, o indivíduo é bombardeado por uma avalanche de modificações da técnica, as quais não trazem algo novo, mas uma galvanização. Não há tempo para criações e assimilações, pois a sociedade enfrenta uma pobreza cultural e a linguagem fica em segundo plano porque não há capacidade de narrar o que não é experienciado.

Ilustrando o emudecimento da geração, Benjamin (1987) destaca as decorações presentes nas casas dos burgueses, e o modo como se enfurecem quando um de seus bibelôs é danificado. A conclusão leva a perceber como os indivíduos se tornam dependentes de artigos materiais para mostrar sua identidade que, infelizmente, acabara homogeneizada pela falta de experiências. Sem os objetos, não há o que saber sobre aquele sujeito – carente da arte do narrar.

Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles “devoraram” tudo, a “cultura” e os “homens”, e ficaram saciados e exaustos. (BENJAMIN, 1987, p. 118)

Em um bombardeio de informações, o ser humano é forçado a produzir e a consumir ininterruptamente – e aqui surge a robotização do sujeito. Exausto, encontra alívio no entretenimento midiático, onde a vida colorida “alegra” o preto e branco da realidade. No ensaio de Benjamin (1987), podemos traçar um paralelo entre a figura do Mickey Mouse com a televisão de Mildred, em *Fahrenheit 451* (1953). Na distopia, a leitura é proibida, pensar é um ato ignorado e o diálogo não faz parte da rotina dos habitantes daquela cidade. Ali, o entretenimento dos indivíduos é baseado em novelas na televisão ou em programas de rádio. Desse modo, a sociedade do romance de Bradbury carrega consigo uma sensação de apatia e entorpecimento provocado pelo império da indústria midiática: trabalhe bastante, descanse assistindo às imagens coloridas e festivas da televisão e seja afortunado com essa eterna rotina. Não há linguagem no mundo descrito por Bradbury, na geração de 1933 analisada por Benjamin (1987) e, também, na contemporaneidade que vivemos. Aliás, hoje nos encaminhamos para uma extinção das experiências: a reprodutibilidade técnica que Benjamin (1987) temia transpassou limites por meio da internet e suas redes sociais, suspendendo os testemunhos orais que acompanham a autenticidade. A aura chegou ao auge da destruição: não há mais a contemplação e a assimilação, que são partes principais do experienciar.

Assim sendo, a internet foi importante no processo de democratização da arte e, como diz Benjamin, no “fazer as coisas ficarem mais próximas” (1994, p. 170) por meio de imagens e vídeos. Isso, em parte, foi algo positivo do avanço tecnológico. No entanto, foi a partir dessa proximidade que as pessoas se tornaram mais vulneráveis. Tornamo-nos alvo de uma enxurrada de informações que nos deixam a cada dia mais impacientes: é preciso que as ideias sejam transmitidas rapidamente por meio de frases ou vídeos curtos; as respostas nos aplicativos de mensagens devem ser instantâneas. Cria-se uma disparidade entre gerações mais recentes e as mais antigas – de um lado, uma pessoa que não consegue fazer uso dessas tecnologias, de outro, quem não se vê fora delas, surgindo um abismo que impede que o diálogo se perpetue.

No entanto, isso é apenas o início de um círculo vicioso da geração contemporânea. Segundo Tiburi (2016, p.83),

A experiência seria o contato com o espírito, com meu corpo-alma, seria meu saber acerca do que eu mesmo vivo enquanto estou vivo para mim. Um saber sempre pessoal que é cinicamente deturpado pelo sistema, a

“máquina de tortura” do mundo. A experiência seria o meu saber (sensível e intelectual) que me permitiria o encontro com o que sou e com o momento impessoal do que vivo. A pobreza da experiência assume, certamente, o desenho do espírito de nossa época, voltado apenas para a novidade da mercadoria e para a conservação do mais-do-mesmo.

A máquina de tortura do mundo é aquela que humilha o indivíduo, condenando-o a ser um eterno robô impedido de encontrar sua subjetividade. Então, o círculo começa quando o cidadão comum é moldado e forçado a trabalhar para o funcionamento de um determinado sistema. Cansado, sua válvula de escape se distribui em variadas formas que acabam às vezes sendo nocivas à alma humana. Perfis em redes sociais onde há um império da indústria estética, fazendo com que a pessoa se sinta frustrada por não aparentar um determinado padrão de beleza instaurado pelas grandes corporações; angústia por não ter condições financeiras de adquirir um produto que a todo instante é lançado nos comerciais da televisão ou nos anúncios das redes sociais; prazer em assistir programas onde há violência física ou psicológica com personagens, como um alívio de ver que o protagonista está numa situação pior do que aquele espectador que o assiste. Desse modo, dentre tantas outras situações, cria-se uma apatia da qual o indivíduo não vê escapatória. Exausto, segue sua rotina apática, acostumado a conviver com o mal da sociedade: surge, então, a banalidade do mal, à qual a ética tenta sobreviver.

A filósofa americana Judith Butler (2018) aborda a temática do bombardeio de imagens por meio da mídia, questionando se há uma responsabilidade ética do indivíduo que com elas se depara e, conseqüentemente, se aproxima ainda que esteja fisicamente distante.

O termo “mídia” nomeia qualquer forma de apresentação que nos mostre uma versão da realidade vinda de fora; ela opera por meio de uma série de embargos que possibilitam o que podemos chamar de sua mensagem, que nos afeta, com o que quero me referir tanto ao embargo – o que é editado, o que fica fora das imagens – quanto ao que é apresentado. (2018, p. 116)

Seguindo nessa linha argumentativa, Butler (2018) afirma que a receptividade está diretamente ligada à ação, sendo dela um aspecto constitutivo: somos afetados por um estímulo externo que nos leva a um sentimento de responsabilidade (ou não) por algo que está sendo transmitido midiaticamente. Aqui, a autora usa o termo sensibilidade para apontar que essa ação responsiva é imposta por meio de imagens que estão fora do nosso campo visual, mas que chegam a nós com um

propósito específico. Tais imagens muitas vezes chegam ao sujeito sem que o mesmo as procure: no texto, Butler (2018) utiliza o exemplo de um site de notícias que, mesmo acessado por livre escolha do leitor, pode carregar ilustrações que oprimem aquele que as visualiza. Fotos chocantes de violência, por exemplo, ou de crianças, mulheres e animais em estado de sofrimento são corriqueiras nos *feeds* de notícias das redes sociais, muitas vezes acompanhadas por pedidos de ajuda. Ao deparar-se com essas situações, o indivíduo é estimulado a se sentir responsável por aquilo – o que não ocorreria caso não tivesse visualizado essas imagens não consentidas porque a motivação foi internamente originada. Assim, o consentimento não limitaria e nem nos isentaria de nossas obrigações com os acontecimentos globais dos quais tomamos conhecimento.

Ainda nesse contexto, Butler (2018) desconstrói a ideia de que a responsabilidade ética dos indivíduos ocorre somente dentro da nação a qual ele pertence, justamente porque a mídia desmancha essas fronteiras espaciais e temporais comunitárias:

Mas as relações éticas são mediadas [...]. E isso significa que as questões de localização se confundem de tal modo que o que está acontecendo “lá” também acontece, em certo sentido, “aqui”. E se o que está acontecendo “lá” depende de o evento ser registrado em vários “outros lugares”, pode parecer que a reivindicação ética do evento acontece sempre em um “aqui” e um “lá” que são, de alguma maneira, reversíveis. (2018, p. 118)

Assim, aquele que acessa determinadas imagens consegue se posicionar “lá” e “aqui” ao mesmo tempo, participando de uma resposta global ao outro que ali está exposto. Assim, ao ser afetado, o indivíduo estabelece uma conexão ética global com quem não receberia tal atenção se não tivesse sua situação sido veiculada midiaticamente.

Em seu ensaio, Butler (2018) busca suporte nas ideias de Lévinas, em *Totalidade e Infinito* (1980) e, assim como Tiburi (2016), em Arendt (1963), justifica uma aproximação porque ambos trazem uma ideia de ética que não depende de contratos conscientes firmados entre indivíduos.

Butler (2018) coloca que, partindo da noção de ética de Lévinas, somos afetados e solicitados eticamente pelo outro que está próximo de nós, mas essas responsabilidades éticas se estendem, também, àqueles que estão distantes e fora de nossa comunidade. Sendo assim, os valores éticos de uma nação não dependem

unicamente de uma conexão cultural dada por pertencimento. O vínculo com o outro desconhecido é pré-contratual e gratuito. No entanto, Butler (2018) utiliza a teoria do autor para além das fronteiras religiosas e culturais que limitavam a alteridade por ele proposta. Lévinas pensava que a ética não poderia ser uma moeda de troca: não é preciso que haja reciprocidade nas relações éticas e, quando há esse desejo de retorno, há o egoísmo – inimigo da ética. Butler (2018) estende a teoria para quando não há afinidade comunitária. Segundo a filósofa, em um mundo social,

[...] com certeza existem outros, distintos de mim, cujas reivindicações éticas sobre mim não podem ser reduzidas a um cálculo egoísta da minha parte. Mas isso acontece porque estamos, ainda que sejamos distintos, ligados um ao outro e a processos vivos que vão além da forma humana. (BUTLER, 2018, p. 123)

Assim, a exposição do corpo sujeita o indivíduo à precariedade, pois o coloca em uma posição vulnerável à solicitação e ao dano. Nós estamos abertos às imposições do outro e, mesmo que estas sejam ameaçadoras, minha obrigação ética permanece igual.

Se possuo a mim mesma com muita firmeza ou com muita rigidez, não posso estar em uma relação ética. A relação ética significa abrir mão de uma perspectiva ecológica em favor de uma perspectiva que se estruture, fundamentalmente, por um modo de abordagem: você me solicita e eu respondo. Mas se respondo, é apenas porque já podia responder [...]. Nesse sentido, a responsabilidade ética pressupõe a capacidade de resposta ética. (BUTLER, 2018, p. 124)

Para exercer a ética, o indivíduo deve abrir mão de sua individualidade e se colocar no lugar daquele que o solicita e, para isso, precisa estar disposto a receber tais solicitações. Um caminho para tal se faz por meio do discurso, que é uma condição humana que oprime, mas que também acolhe:

[...] o discurso não é uma patética confrontação de dois seres que se afastam das coisas e dos Outros. [...] A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatriação e o seu direito de estrangeiro. Olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão e que eu só posso reconhecer dando ou recusando, livre de dar e de recusar, mas passando necessariamente pela mediação das coisas. (LÉVINAS, 1980, p. 63)

É por meio do face a face que rompemos com a totalidade do outro e reconhecemos seu rosto desnudo, sua fragilidade e subjetividade: “A nudez do rosto é penúria.

Reconhecer outrem é reconhecer uma fome.” (LÉVINAS, 1980, p. 62). Assim como Tiburi (2016) e Benjamin (1987) apostaram na linguagem como elemento fundamental no exercício da ética, Lévinas também a elencou como primordial nas relações humanas, permitindo o reconhecimento:

A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, [...] é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal. (LÉVINAS, 1980, p. 63)

Falha-se eticamente quando não há responsabilidade pelo outro que está fragilizado, não utilizando da linguagem e não o reconhecendo como humano. No exercício da violência, por exemplo, não há alteridade, e a isso podemos relacionar as guerras e os genocídios, visto que neles a identidade do outro é completamente aniquilada.

Assim como Tiburi (2016), Butler (2018) também traz a análise de Arendt sobre o julgamento de Eichmann, abordando que o réu e sua equipe insistiam em uma liberdade genocida ao querer escolher com quais povos conviver.

Não apenas vivemos com aqueles que não escolhemos e em relação aos quais podemos não sentir uma sensação imediata de pertencimento social, mas também somos obrigados a preservar essas vidas e a pluralidade ilimitada que constitui a população global. (BUTLER, 2018, p. 127)

Eichmann não pensou que sua vida seria destruída por não perceber que sua existência estava interligada às demais com que ele precisava conviver, pois a vida individual perde seu sentido quando nega o enquadramento social, desvaloriza as diferenças e aniquila as diferentes identidades. As filósofas dialogam com Arendt ao concluir que a falha ética de Eichmann foi da irreflexão: Ele não era burro. “Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (ARENDR, (2013 [1963], p. 311).

Butler (2018) reitera as concepções de Arendt 2013 [1963] sobre a igualdade acerca do direito de estar vivo e na importância de não serem levadas em consideração distinções de classe, gênero, nacionalidade e religiosidade. A exclusividade de qualquer grupo acima de outros vai de encontro com uma ética de convívio e, para que se evite a exclusão de um determinado povo, é importante que se entenda que o Estado ou determinada comunidade não tem o direito de tomar

qualquer área de terra como sua propriedade, muito menos ter o poder de decisão e controle sobre quem deve ou não viver e habitar nações.

Na verdade, a proximidade involuntária e a convivência não escolhida também são as bases da nossa obrigação de não destruir nenhuma parte da população humana e de banir o genocídio como um crime contra a humanidade, assim como de atribuir às instituições a obrigação de procurar tornar todas as vidas vivíveis de forma igualitária. (BUTLER, 2018, p. 129)

A crítica de Butler (2018) a Lévinas (1980) e Arendt 2013 [1963] diz respeito à política do corpo – que, mesmo associada à vulnerabilidade proposta por Lévinas, não foi levantada em suas discussões e, por parte de Arendt, não teve políticas alternativas práticas que superassem o problema de desigualdade. Segundo Butler (2018), as obrigações de conviver e respeitar aqueles com quem não escolhemos viver surgem das condições sociais da própria vida política, não tendo sido escolhidas ou acordadas. No entanto, tais obrigações não dão garantia da boa vida a todos, mas sim, de ideais pelos quais se deve lutar. A dignidade da vida não depende somente do humano, mas das condições ambientais às quais é submetido – e é a partir daqui que encontramos a situação da precariedade. Uma população se torna vulnerável tanto a um determinado povo quanto por uma negligência do próprio sistema. A situação de indigência por conta da desigualdade é, por vezes, eminente, o que torna os indivíduos dependentes uns dos outros. A precariedade deve estar ligada à dimensão política que é articulada por uma distribuição entre vidas protegidas e vidas perdidas. Portanto, é nesse contexto de precariedade já fundamentada que a autora defende que devemos praticar e defender a obrigatoriedade ética. Vivemos todos juntos porque não temos outra escolha e as fronteiras derrubadas pela mídia nos mostram que

[...] é só quando entendemos que o que acontece lá também acontece aqui e que “aqui” já é necessariamente outro lugar, que temos uma chance de compreender as difíceis e instáveis conexões globais de formas que nos permitem conhecer o transporte e a restrição do que ainda podemos chamar de ética. (BUTLER, 2018, p. 137)

A reversibilidade de proximidade e distância é necessária para abrir mão de laços comunitários, reagir e reivindicar por ética em casos de injustiça. A luta contra a precariedade não é por vontade própria, mas porque não resta outra escolha na sobrevivência e a relação de interdependência se tornou necessária entre os

indivíduos. Sendo assim, a teórica nos leva a perceber que a ética não pode surgir do egoísmo ou de determinadas preferências, mas também não parte do puro amor entre sujeitos: ela se faz obrigatória.

Arrisco a sugerir que a precariedade em que vivemos está diretamente relacionada à crise ética da falta de pensamento. São várias as lacunas que afetam o cumprimento da obrigatoriedade ética entre indivíduos: independentemente de como a ética emerge no sujeito, ela precisa que ele seja reflexivo e que a sua motivação envolva o respeito. A falta desses dois fatores pode levar a diferentes tipos de violência: conflitos entre vizinhos de um condomínio, assédio moral em empresas, exploração de refugiados em situação de vulnerabilidade, e até mesmo discurso de ódio, com apologia ao racismo, exibido na televisão e proferido por um chefe de Estado.

1.4 Entre sujeito e sociedade

Ao longo do capítulo, procurou-se elencar alguns dos meios como algumas sociedades se organizam ou se desenvolvem moralmente, observando diferentes motivações de princípios éticos partilhados por comunidades e indivíduos. Tais levantamentos são importantes ao serem considerados dentro de certas sociedades imaginárias apresentadas no gênero literário da distopia. Nele, o leitor se depara com um universo corrompido onde uma civilização inteira é vítima de uma tentativa de moldagem que, dentro de nossa concepção, é falha. No entanto, há controvérsias.

Se for acordado que as perguntas que a utopia faz podem referir-se a expor tanto as falhas da sociedade contemporânea quanto a possíveis melhorias no futuro, a linha que divide utopia e distopia torna-se virtualmente inexistente. Uma análise superficial dos romances de Huxley e Orwell, por exemplo, indica que as sociedades do Admirável Mundo Novo e da Oceania, respectivamente, não foram consideradas distopias, mas eutopias – e, de fato, para parte e parcela da população dessas sociedades, elas são de fato eutopias. (MARQUES, 2013, p. 32, tradução minha³⁰)

³⁰ If it is agreed that the questions utopia asks may refer to expose both the flaws in contemporary society and possible improvements to it in the future, the line that divides utopia and dystopia becomes virtually non-existent. A superficial analysis of Huxley's and Orwell's novels, for instance, indicates that the societies of the Brave New World and of Oceania, respectively, have not been thought out to be dystopias but eutopias – and, in fact, for part and parcel of the population of those societies, they indeed are eutopias.

Em seu estudo sobre utopia e pós-humanismo, Marques trabalha com o conceito de utopia como um não lugar, sem tempo estabelecido, enquanto a eutopia traz o ideal de um “bom lugar”. No trecho supra, o autor menciona que os sistemas em vigor em *Admirável Mundo Novo* (1932) e *1984* (1949) podem ser desconsiderados como distopias a partir de um ponto de vista em que, para determinadas parcelas daquela população, tais governos e sistemas representavam um lugar melhor do que seu anterior, havendo um conforto proposto pela eutopia.

A concepção de distopia como ideia pode ser relativa dependendo do centro moral a partir do qual é analisada. Para um fascista, por exemplo, a violência empregada pelo Estado para o controle de seus subalternos não é imoral e desesperadora. Para o fanatismo religioso, o controle sobre os corpos (principalmente o feminino) é imprescindível e positivo para que a humanidade não se desvirtue. Ademais, um universo distópico pode deixar de sê-lo quando se funde com a realidade de quem com ele se depara: ao tratar-se do gênero literário, é possível comparar as distopias clássicas com a atualidade que se vive, onde *fake news* ocupam o lugar da imprensa de *1984* (1949), a servidão do trabalhador assalariado é incentivada em *Nós* (1924), as televisões de *Fahrenheit 451* são o suporte para os *reality shows* que entorpecem os indivíduos exaustos contemporâneos, a incapacidade de aceitação da aparência natural humana, retratada pelos personagens idosos de *Admirável Mundo Novo* (1932) que não envelhecem, espelham a imperdoável indústria estética de *influencers* atuais. Sendo assim, se a função da distopia é didaticamente alertar sobre um futuro possível a se chegar, algumas já se tornaram uma realidade vivida, defendida ou aceita (in)conscientemente no presente de algumas nações.

Onde há diferenças individuais e sociais, há sempre uma necessidade de se relacionar; e é nessa dependência que entra a ética, por séculos analisada a partir de inúmeros pontos de vista. O foco recai ora sobre o sujeito, ora sobre o ambiente onde vive e, por se tratar de relações, se pararmos para observar, algumas vezes a subjetividade do sujeito se perde em determinadas sociedades, restando-lhe agir conforme influência de onde está inserido. Sendo assim, tendo em vista que o exterior age diretamente no interior de um sujeito, faz-se importante pensar sobre quando (ou se) o indivíduo deixa de ser um ser social e passa a ser somente ele próprio, exercendo sua subjetividade.

Gilberto Velho (1986) nos lembra de que os estudos sobre individualidade ao longo do tempo também foram realizados com base em grupos sociais específicos: “Seja holista ou individualista a ideologia dominante, o conjunto de crenças e valores a ela associado é determinante na elaboração da identidade social dos membros da sociedade” (VELHO, 1986, p. 50). O antropólogo chama a atenção para a capacidade de mutabilidade dos indivíduos dentro de uma estrutura que tende a ser permanente e imune à ação de quem nela percorre. É na interação entre sujeitos que há uma capacidade de reinvenção social, principalmente quando na dimensão da diferença dos atores: “Insisto, portanto, que sendo as diferenças entre grupos sociais, com fronteiras mais ou menos claras, detectáveis num plano mais tipicamente sociológico, quando chegamos ao nível individual passamos a um terreno forçosamente inter ou transdisciplinar” (VELHO, 1986, p. 54).

A pesquisa de Gilberto Velho (1986) versa sobre a subjetividade do sujeito por meio de seus relatos pessoais, registrando histórias de vidas de pessoas da camada média superior da zona sul do Rio de Janeiro. Ao ouvir seus testemunhos, registra-os de maneira a transcrever essas narrativas com narradores e personagens e procura entender o quão significativas são as diferenças entre cada uma delas:

Lido com indivíduos que narram suas experiências, contam suas histórias de vida para um pesquisador próximo, às vezes, conhecido. As preocupações, os temas cruciais são, em geral, comuns a entrevistados e entrevistador. A conversa não é sobre crenças e costumes exóticos à socialização do pesquisador. Pelo contrário, boa parte dela faz referência a experiências históricas, no sentido mais amplo, e cotidianas também do meu mundo, e às minhas aflições e perplexidades. Eu, o pesquisador, ao realizar entrevistas e recolher histórias de vida, estou aumentando diretamente o meu conhecimento sobre a minha sociedade e o meio social em que estou mais diretamente inserido, ou seja, claramente envolvido em um processo de autoconhecimento. (VELHO, 1986, p. 17-18)

Velho (1986) concorda com a ideia de que a tecnologia vinda da modernidade, a civilização material e a fragmentação da vida social corroboram na homogeneização dos sujeitos, não produzindo indivíduos com uma cultura subjetiva mais elaborada. Ainda assim, retomando e relacionando com o que sugeriu Benjamin (1987) sobre a importância do narrar, é na postura e nas contradições de seus relatos de experiência que o sujeito revela sua subjetividade e é nas diferenças que se reinventam determinadas estruturas.

Seguindo por essa linha de raciocínio, ao tratar-se de subjetividade, entende-se o termo a partir do desenvolvimento pessoal do sujeito quando em encontro com o Outro, com o meio social e natural:

[...] os indivíduos são o resultado de uma produção de massa, o indivíduo é serializado, registrado, modelado. [...] A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social. (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 33)

Para os filósofos Félix Guattari e Suely Rolnik (1996), a subjetividade é um processo que envolve múltiplos componentes heterogêneos que resultam numa compreensão parcial do sujeito, que os emite em uma troca viva de relações com o mundo. Nessa relação, vários são os enunciados da subjetividade, incluindo instituições, linguagem, mídia, tecnologia, sistema político e econômico. Cada elemento pode ser pelo indivíduo assimilado, abandonado, ressignificado, modificado e movimentado. Diferentemente da individuação, em que o indivíduo é preenchido por enunciados sem ressignificá-los, a subjetividade concede a liberdade de experimentação.

Estamos totalmente prisioneiros de uma espécie de individuação da subjetividade. Nesse sentido, parece-me que a questão não é propriamente a de nos resgatarmos a nível de nossa individualidade, pois podemos ficar girando em torno de nós mesmos, como se estivéssemos com uma terrível dor de dente, sem poder desencadear processos de singularização a nível infrapessoal, nem a nível extrapessoal, já que para isso é necessário se conectar com o exterior. (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 38)

A preocupação dos filósofos está centrada nos níveis de subjetivação os sujeitos, em que, submetidos a uma sociedade capitalística, são vítimas de um bloqueio de sua singularização e se individualizam, destinados a viver o eu, em uma política do ego, em que a subjetividade é insensibilizada.

Os homens, reduzidos à condição de suporte de valor, assistem, atônitos, ao desmanchamento de seus modos de vida. Passam então a se organizar segundo padrões universais, que os serializam e os individualizam. Esvazia-se o caráter processual (para não dizer vital) de suas existências: pouco a pouco, eles vão se insensibilizando. A experiência deixa de funcionar como referência para a criação de modos de organização do cotidiano: interrompem-se os processos de singularização. É, portanto, num só movimento que nascem os indivíduos e morrem os potenciais de singularização. (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 38)

Desse modo, a singularização é o processo em que o sujeito consegue assimilar os enunciados da subjetividade e ressignificá-los, fugindo da alienação advinda da individuação que os torna só mais um indivíduo em coletividade na grande máquina do sistema. A singularização foge da territorialização em massa da subjetivação: ela busca a livre produção do sujeito, a criação, a arte, o livre pensamento, a criticidade, a potência do ser, o escape da serialização.

Em diálogo com a individuação da subjetividade, destaca-se o que Michel Foucault (2010) propõe como dessubjetivação do sujeito – quando o sujeito é levado de si, aniquilado, levado à sua própria dissolução, impedido de sê-lo. Tal definição também entra em relação com o que a filósofa Marcia Tiburi (2016) propõe para esvaziamento da subjetividade humana por meio da aniquilação da experiência na modernidade.

Em uma situação de crise da ética na qual o ser humano se tornou carente de experiências, indivíduos deixam de ser vistos como universos singulares e são classificados, pelo sistema, como meras engrenagens de uma máquina em precariedade. É na experiência compartilhada que o indivíduo deixa de ser visto como apenas mais um ser social, e é na reflexão da ação e no exercício do reconhecimento e da alteridade que ele aprende a viver e conviver com aqueles que dele se diferenciam: caso contrário, se instaura uma perspectiva de vida individualista, narcísica e centralizadora de convivência, onde não há espaço para a ética. Partindo dessa problemática da anulação da experiência e da subjetividade no caminho da ética, os capítulos que seguem vão transitar por essas lacunas, de modo a tentar compreender o motivo de seus esvaziamentos e possibilidades de preenchimentos.

CAPÍTULO 2

OS DESAFIOS DA ÉTICA NA PROCURA DA UTOPIA EM DISTOPIAS DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

O medo cega... são palavras certas, já éramos cegos no momento em que cegámos, o medo nos cegou, o medo nos fará continuar cegos.
(SARAMAGO, 2021 [1995], p. 131)

A consciência política é necessária na manutenção das relações éticas da sociedade. Em sistemas estatais onde seus integrantes são dominados pelo totalitarismo, por medidas punitivas ou pela implacável cobrança produtiva, o indivíduo tende a perder sua singularidade e é visto como uma engrenagem em constante trabalho repetitivo. Sua existência não está centralizada em viver, mas no executar diário, manter-se em atividade, na produtividade, com a mente escassa de novas ideias e sem tempo para refletir sobre a política das relações em cada esfera de sua vida social. Neste capítulo, pretende-se analisar qual a dimensão ética nas distopias *Nós* (1924), *Admirável Mundo Novo* (1932), *1984* (1949) e *Fahrenheit 451* (1953)³¹, de modo a se concluir quais os princípios éticos que reverberavam no século XX e qual cenário firmaram para as distopias da próxima virada distópica.

2.1 Em busca da subjetividade: o despertar do sujeito alienado

D-503 pode parecer uma combinação de letras e números para uma senha, para uma placa de veículo, para uma rodovia. No entanto, em *Nós* (1924), de levguêni Zamiátin, tais códigos são o suficiente para a identificação de cada sujeito dessa sociedade distópica. No mundo utópico e almejado pelo Estado Único, as pessoas não têm nome e não têm suas características individuais estimuladas. Conforme os estudos de Evanir Pavlovski acerca da influência da obra nas demais distopias modernas, “[...] a obra de Zamiatin satiriza o utopismo como projeto de sociedade perfeita, assim como a ação revolucionária que almeja a efetivação desse modelo imutável” (2017, p. 120).

³¹ Distopias da segunda virada distópica, que retratam as ameaças do autoritarismo e da forte presença do Estado na vida dos indivíduos.

Narrada em primeira pessoa pelo engenheiro e matemático D-503, a história funciona como um diário do personagem, o qual conta sua missão de concluir a construção da Integral – uma espécie de nave espacial responsável por levar a civilização para possíveis outros lugares do espaço. D-503 se posiciona como um cidadão feliz e satisfeito com o modo de vida ao qual é submetido: o *eu* não existe, o que importa é somente o *nós*. A liberdade é a inimiga da felicidade e, por isso, para que uma sociedade não se auto-aniquile, é necessário viver sob regras rígidas e constante vigia.

E depois de um instante, num salto pelos séculos, de + para -, de repente, recordei-me (uma associação por contraste, evidentemente) de um quadro num museu: uma das avenidas daquela época, do século 20, uma exuberância heterogênea, um emaranhado, um tumulto de gente, de rodas, animais, cartazes, árvores, cores, pássaros... E dizem que isso tudo realmente existiu. Pode ser. Pareceu-me tão inverossímil, tão absurdo, que não me contive e rapidamente caí na gargalhada. (ZAMIÁTIN, 2017, p. 22)

Em seus relatos, o engenheiro frequentemente resgata o passado da civilização que, para o leitor da obra, seria corriqueiro. Na sociedade do Estado Único, humanos e animais vivem separados pelo Muro Verde, que distancia a civilização das florestas e seus ecossistemas. Tudo é feito para que o ser humano se desconecte de suas raízes primitivas: quanto menos natural e instintivo, melhor para a organização racional. Esse afastamento faz com que tudo que se localiza para fora do Muro Verde se transforme em um mistério, em algo completamente desconhecido. Aquilo que se remete ao status de selvagem é concebido com inferioridade – como nos momentos em que o engenheiro foca em suas mãos que, segundo sua percepção, são peludas e, conseqüentemente, feias.

Por ser narrado em primeira pessoa, o leitor conhece os personagens e seus universos por meio das impressões de D-503, que são baseadas em símbolos, incógnitas, ângulos da matemática e, até mesmo, por eles limitadas:

Mas não sei, nos olhos ou na sobrançelha, havia algo como um X estranho e irritante, e de modo algum consegui aprendê-lo ou transformá-lo numa expressão numérica. [...] Percebi que suas sobrançelhas levantadas formavam um ângulo agudo até as têmporas, como as pernas pontiagudas do X. (ZAMIÁTIN, 2017, p. 23)

Ao descrever a aparência de I-330, mulher por quem se apaixona, D-503 por vezes se sente frustrado por não conseguir interpretá-la matematicamente. A dificuldade de

compreender seus sentimentos por I se justifica pelo fato de que laços afetivos, casamentos e constituição familiar não eram cultivados naquela sociedade. Sendo assim, sensações abstratas como amor e paixão eram desconhecidas ou anuladas desde seu princípio, influenciando certamente os relatos do engenheiro que, ao se sentir atraído por I, não consegue analisar os porquês que o motivaram para tal. No entanto, conforme vivencia o típico amor proibido, D-503 perde a dificuldade de externalizar os sentimentos em seu relato.

Quero apenas uma coisa: I. Quero que ela esteja cada minuto, todos os minutos, sempre comigo – apenas comigo. [...] Porque sei (mesmo que seja um sacrilégio, mas é verdade): é feriado apenas com ela, quando ela está ao meu lado, ombro a ombro. E sem ela, o sol de amanhã será apenas um pequeno círculo de lata, um céu de lata pintado de azul, e eu também... (ZAMIÁTIN, 2017, p. 190)

D-503 experimenta um relacionamento no qual ainda é inexperiente, além de ser inseguro. Sua aparência não lhe agrada e I é uma mulher que o tira de sua zona de comodidade, não somente no que tange a relacionamentos, mas também ao questionar o sistema em que vivem. Tais circunstâncias geram no engenheiro um descontrole provocado por momentos de ciúmes, criando um sentimento de posse sobre ela. Na sociedade que vivem, não são permitidos relacionamentos estáveis e as relações sexuais ocorrem por meio de requisições em bilhetes cor-de-rosa distribuídos para determinados parceiros, sendo a consumação realizada na Hora Pessoal – momento quando cada indivíduo tem o direito de fechar as cortinas de sua casa para ter sua privacidade – e com o documento assinado após o ato. Nos demais momentos, todos os cidadãos devem permanecer com as cortinas de suas residências abertas, de modo a terem suas vidas expostas através das paredes de vidro. Desse modo, ao cogitar que I possa estar sendo solicitada para passar a Hora Pessoal com outros homens, D-503 perde seu controle racional e pende para o emocional.

A relação de D-503 com I-330 representa um dos raros casos em que a Alteridade se torna notavelmente aparente; ele nunca esteve tão drasticamente frente a frente com a opacidade indeterminável de um indivíduo. Como as semelhanças entre todos os números encobrem a alteridade entre eles, nenhum deles é capaz de realizar plenamente sua

própria diferenciação da população.³² (KWIATKOWSKI, 2006, p. 14, tradução minha)

Niko Kwiatkowski (2006), em seu estudo acerca da obra de Zamiátin, procura analisar como nela a ética é manifestada partindo do conceito de Alteridade do filósofo Emmanuel Lévinas. Para o autor, I-330 é uma personagem que apresenta determinado grau de opacidade, pois é, segundo Lévinas, o Outro, recusando-se a ser dominada ou totalmente entregue.

O Estado Único define sua própria existência através da negação da natureza. Essa negação se concretiza no Muro Verde que media, através do vidro, a interação entre os números e a natureza. Esta parede opera funcionalmente como um rosto representando a Alteridade da natureza. [...] Essa resposta temerosa à presença do Outro se metamorfoseia em desejo de destruir o rosto.³³ (KWIATKOWSKI, 2006, p. 12-13, tradução minha)

No texto, o autor esclarece como as demandas da ética coincidem entre a individualidade humana, o coletivo e o Outro em *Nós*, sugerindo que, na obra, o Estado Único segue um princípio natural de entropia, onde há certa instabilidade gerada pela energia advinda de cada indivíduo. Sendo a subjetividade algo inerente ao humano, o processo de reconhecimento do Outro por meio de seu rosto pode gerar um conflito no processo ético pois, conforme o trecho supra, naquele contexto moldado pelo Estado Único, quem fica de fora daquela sociedade modificada é visto com temor, repugnância e violência. Nesse estágio de assimilar o Eu e o Não-Eu (Outro), diferente do medo e do desprezo, a relação entre D-503 e I-330 não segue os princípios iniciais entre os números e o muro, mas sim de reconhecimento gradual, respeito mútuo e interdependência.

Isto posto, foi a partir de I-330 que o protagonista, até então peça fundamental da máquina do Estado Único, se despertou para analisar seu entorno. A partir da impossibilidade de controle e de realização de seus sentimentos, passa a se questionar sobre seu estado de saúde: se desorganiza em seus horários, desenvolve uma dependência emocional, não consegue focar em seu trabalho com

³² D-503's relationship with I-330 represents one of the rare instances where Otherness is made strikingly apparent; he has never so drastically been face to face with the indeterminable opacity of an individual. Because the similarities between all Numbers gloss over the Otherness between them, virtually none are capable of fully realizing their own differentiation from the populace

³³ OneState defines its own existence through the negation of nature. This negation is embodied in the Green Wall that mediates, through the glass, the interaction between the Numbers and nature. This wall operates functionally as a face depicting nature's Otherness. [...] This fearful response to the Other's presence metamorphoses into a desire to destroy the face.

a construção da Integral, se envolve em desentendimentos com colegas e observa o ritmo de vida e o cenário daquela sociedade. Com a influência de I, tudo que até então era abominado passa a se tornar curioso, e um passo contra o sistema se torna possível:

– Nós, por enquanto, sabemos que não existe último número. Talvez esqueçamos. Não, talvez esqueçamos quando ficarmos velhos, como todos ficam velhos inevitavelmente. E então, também inevitavelmente cairemos como as folhas das árvores no outono, como depois de amanhã você... Não, não, querido, você não. Você está do nosso lado, você está do nosso lado! (ZAMIÁTIN, 2017, p. 238)

Nesse diálogo, I inspira D-503 a boicotar o projeto no qual tem trabalhado incansavelmente, que é a construção da Integral, a grande máquina que levaria a civilização do Estado Único para outros planetas. Ao ser uma antagonista na obra, I-303 é uma rebelde que, com seu grupo Mefi, planeja estrategicamente a derrota daquele sistema. Inicialmente, o matemático não tinha tal conhecimento sobre sua parceira; no entanto, tentado a desvendar os enigmas que ela apresentava, ele experimenta as mais primitivas sensações que até então haviam sido reprimidas por serem categorizadas como patológicas: o sonho, a imaginação, o amor, a paixão, a felicidade. Por conta disso, o engenheiro procura um médico que prontamente lhe revela que está doente e que precisa ficar em observação.

Na sociedade do Estado Único, o representante Benfeitor é o responsável por liderar os Guardiões e por sentenciar aqueles que se corrompem ou interferem na ordem social. Segundo o carrasco, “o verdadeiro amor algébrico em relação à humanidade é a crueldade – um atributo indispensável da verdade” (ZAMIÁTIN, 2017, p. 290). É na monofonia do totalitarismo que o Benfeitor se manifesta como uma figura divina que silencia as vozes dos seus súditos e persegue qualquer indivíduo que seja o chamado “inimigo da felicidade”. Nos feriados chamados “Dia da Unanimidade”, realiza-se uma “democrática” eleição em que cada cidadão deve se manifestar a favor ou contrário à reeleição da figura do Benfeitor. No entanto, rodeados por Guardiões, aqueles que se posicionam como contrários são encaminhados para Campânula, onde são torturados para que delatem as informações que interessam ao Estado antes de sua execução. Após, partem para a Máquina do Benfeitor, onde são assassinados e reduzidos ao pó, como se fosse um sacrifício purificador em frente ao público e acompanhado por odes ritualísticas.

Foucault (1975) abordou, em sua obra *Vigiar e Punir*, o suplício, que seria baseado no método correcional brutal como um sistema punitivo até a primeira metade do século XIX.

A execução pública é vista então como uma fornalha em que se acende a violência. A punição vai-se tornando, pois, a parte mais velada do processo penal, provocando várias consequências: deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata; sua eficácia é atribuída à sua fatalidade não à sua intensidade visível; a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro; a mecânica exemplar da punição muda as engrenagens. (1999, p. 13)

Ao ser levantada a discussão de que o ato punitivo físico era um espetáculo de horror, os países europeus aos poucos passam a suspender as confissões públicas e o linchamento como castigo. O corpo deixa de ser o alvo principal da repressão penal, e esta passa a ser focada na alma do condenado: de maneira encoberta, a punição do sistema prisional permeia as escolas, a privação sexual, o trabalho, a vigilância e o cumprimento de horários.

A partir disso, é possível traçar um paralelo à rotina narrada por D-503, que conta a história daquela sociedade partindo de um ponto de referência, a Guerra dos Duzentos Anos, sobre a qual foram ensinados desde os tempos da escola. Segundo a história, apenas uma pequena parcela da sociedade teria sobrevivido à guerra e, a partir dela, teria fundado o Estado Único e criado o chamado Muro Verde, que separaria a “civilização” de uma “primitividade”, fazendo daqueles habitantes seres privilegiados. A partir disso, todo e qualquer passado da humanidade diferente deste novo presente construído pelo Estado Único é visto como inferior e desorganizado e, por conseguinte, vive-se de acordo com a Tábua das Horas:

Todas as manhãs, com exatamente seis rodas, precisamente na mesma hora, precisamente no mesmo minuto, nós, os milhões, levantamos como um só. Exatamente na mesma hora, unimilhões começamos a trabalhar e, na mesma hora, unimilhões, terminamos o trabalho. E fundimos num único corpo com milhões de mãos, exatamente na mesma hora determinada pela Tábua, no mesmo segundo levamos a colher à boca e, no mesmo segundo, saímos para passear, vamos ao auditório, ao ginásio de exercícios de Taylor, adormecemos... Serei totalmente sincero: ainda não encontramos uma solução absolutamente exata para a felicidade – duas vezes por dia, das 16 às 17 horas e das 21 às 22 horas, nosso poderoso e único organismo se divide em células isoladas: essas são as Horas Pessoais estabelecidas pela Tábua das Horas. Nesses horários observam-se as cortinas castamente fechadas nos quartos de alguns; outros percorrem ritmadamente as avenidas, como se subissem os degraus de cobra da Marcha; outros, ainda, assim como eu, estão sentados à escrivaninha. Mas creio firmemente – chamem-me de idealista e sonhador –, creio que, cedo

ou tarde, algum dia também encontraremos um lugar para essas horas na fórmula geral, algum dia todos os 86.400 segundos entrarão na Tábua das Horas. (ZAMIÁTIN, 2017, p. 31)

Desse modo, de maneira extremamente regrada, na qual até mesmo a felicidade (aqui, o termo felicidade é entendido como privacidade, ordem) tem seu tempo e espaço determinados, limitados e programados, o Estado Único encontrou um meio de controlar, docilizar e unificar aqueles corpos que, além de viverem uma punição diária de renunciar a sua liberdade, vivenciam o medo do suplício - o qual ainda está em vigor no contexto em questão.

Ainda assim, nesse meio estritamente controlador, D-503 encontra nas Horas Pessoais uma oportunidade de expressão. É nos seus relatos escritos que o protagonista consegue analisar sua transformação e, por vezes, duvida de suas próprias percepções momentâneas sobre o que vivencia cotidianamente – principalmente após seu relacionamento com I-303, a peça-chave para seu processo de despertar da realidade. Desse modo, é possível perceber que D-503 é um protagonista que, posteriormente na narrativa, se transforma em antagonista do Benfeitor.

Censura e vigilância também são fatores marcantes do Estado totalitário presente no clássico *1984* (1949), de George Orwell, distopia em que há três grandes blocos no mundo, Oceânia, Lestásia e Eurásia, que vivem em conflitos entre si. No primeiro, onde se passa o enredo, por meio das percepções de Winston Smith se conhece o regime brutal totalitário aplicado pelo Partido (para o qual o protagonista trabalha) e seu líder, o Grande Irmão. A história traz uma série de ações do Partido que são apoiadas por uns e criticadas por outros e a visão de um estado ético ou não, assim como em *Nós*, se distorce para cada habitante.

No romance de Orwell, assim como em *Nós*, o leitor também é apresentado ao totalitarismo brutal por meio das observações do protagonista. Winston trabalha para o Partido e está preso em seu sistema, apresentando um conflito interno em que há respeito e obediência por conta do medo e, ao mesmo tempo, desespero e necessidade de libertação. A pesquisadora Débora Tavares (2013), em sua dissertação de mestrado dedicada ao romance em questão, argumenta sobre o narrador:

A narração em *1984* possui duas funções: guiar o leitor no decorrer da história e, concomitantemente, dar vazão aos pensamentos e ideias de sua

personagem principal, com um mecanismo que, a um só tempo, é fundamental para o desenvolvimento do enredo e possui uma função específica no que tange ao personagem principal. (TAVARES, 2013, p. 30)

A autora levanta desdobramentos importantes na narrativa, incluindo os diários de Winston e o apêndice sobre a Novafala – língua oficial da Oceânia. Sendo assim, o leitor tem a oportunidade de conhecer o sistema não somente por meio do pensamento livre do protagonista, mas também por meios externos a ele.

Dentre os personagens da distopia, Winston é o único a trazer suas reflexões de modo tão íntimo para a história. Seguindo a tipologia sobre o foco narrativo, o autor americano Norman Friedman define essa narrativa como onisciência seletiva, na qual “[...] o leitor fica limitado à mente de apenas um dos personagens. Logo, em vez de ser-lhe permitida uma composição de diversos ângulos de visão, ele encontra-se no centro fixo” (2002, p. 178). As impressões das demais personagens dentro do ambiente em que vivem são trazidas à tona quando estão em contato com Winston, por meio de diálogos ou observações. Chiappini (1985, p. 55), pesquisadora da área de Teoria Literária, disserta que esse tipo de narração “É, como no caso do narrador protagonista, a limitação a um centro fixo. O ângulo é central, e os canais são limitados aos sentimentos, pensamentos e percepções da personagem central, sendo mostrados diretamente”. Desse modo, mesmo não sendo em formato de relato pessoal como o de D-503, Winston também descreve para o leitor o sistema ao qual pertence.

O espaço distópico introduzido pelo personagem é frio e violento, onde o medo e a submissão estão instaurados na população.

[...] a ‘Utopia no formato de um romance’ se tornou uma distopia literária que todos conhecem. O Grande Irmão, crime de pensamento, duplipensamento, a teletela, a Novafala: esse vocabulário ‘Orwelliano’ é quase idêntico a como nós entendemos o ‘totalitarismo’ a demais formas de estado de vigilância. (CLAEYS, 2017, p. 391, tradução minha)³⁴

No modelo utópico da sociedade do Grande Irmão, também não há mais individualidade, mas sim uma pirâmide, na qual cada degrau está separado por funções. É por meio do livro proibido de Emmanuel Goldstein, *Teoria e prática do*

³⁴ [...] the ‘Utopia in the form of a novel’ became the one literary dystopia everyone knows. Big Brother, thoughtcrime, doublethink, the telescreen, Newspeak: this ‘Orwellian’ vocabulary is almost identical with how we imagine ‘totalitarianism’ and other forms of the surveillance state.

coletivismo oligárquico, que o narrador esclarece o funcionamento das classes sociais vigentes na Oceânia. No topo, está o Grande Irmão que, assim como o Benfeitor discorrido em *Nós*, se configura como a ilustre figura da liderança, da felicidade, do conhecimento, da inspiração, o rosto do Partido. Abaixo, o Núcleo do Partido, 2% da população, o cérebro do Estado. Seguindo, há o Partido Exterior, o braço do Estado, por meio de onde ele age. Na base da pirâmide estão os Proletas, 85% da população, os quais não eram vigiados porque não eram importantes, eram apolíticos, não tinham a possibilidade de pensamento crítico e estavam largados para viver no submundo das drogas, prostituição, ladroagem e demais crimes. Para o Partido, isso não teria problema, pois os delitos se mantinham entre os próprios proletas, que estavam destinados a viver como animais: “Proletas e animais são livres” era o *slogan* do partido. Viviam para trabalhar como mão de obra pesada e não tinham a oportunidade de desenvolver o mínimo de sua capacidade intelectual. No entanto, com os trabalhadores do Partido, era o oposto: estavam o tempo todo sendo vigiados pelo sistema. A frase “O grande irmão está de olho em você”, disseminada em cartazes por todos os cantos, revelava a ameaça divulgada pelo Partido, que dizia respeito à teletela como ferramenta essencial nessa forma de controle:

A teletela recebia e transmitia simultaneamente. Todo som produzido por Winston que ultrapassasse o nível de um sussurro muito discreto seria captado por ela; mais: enquanto Winston permanecesse no campo de visão enquadrado pela placa de metal, além de ouvido também poderia ser visto. (ORWELL, 2009, p. 13)

A liberdade absoluta do indivíduo é quase incompatível com o Estado e a sociedade, a não ser que o sujeito se encontre em total primitividade. Por mais que os proletas estejam rotulados como livres, por exemplo, ainda estão sob o controle do Estado ao estarem presos na própria ignorância a que foram submetidos. Recebiam conteúdo barato de entretenimento, de modo a não poderem desenvolver criticidade. Sendo assim, acabaram por encontrar meios de se organizar e impor limites entre eles próprios, o que resulta nas intensas ondas de violência e sua banalização.

Abandonados a si mesmos, tal como o gado argentino nos pampas argentinos, haviam regredido ao estilo de vida que lhes parecia natural – uma espécie de modelo ancestral. Nasciam, cresciam pelas sarjetas [...]. Trabalho físico pesado, cuidados com a casa e os filhos, disputas menores com os vizinhos, filmes, futebol, cerveja e, antes de mais nada, jogos de

azar, preenchiam o horizonte de suas mentes. Não era difícil mantê-los sob controle. (ORWELL, 2009, p. 90)

Interessante notar que a forma de vida dos proletas – proletariado – se assemelha ao cotidiano das camadas mais vulneráveis das populações também em outras nações. As atividades disponibilizadas para o público como formas de controle são os meios de entretenimento utilizados com objetivo de distração e alienação. No caso de *1984* (1949), onde há um regime totalitário violento, com elevado grau de vigilância e censura, o controle é nitidamente estatal. No entanto, no caso de uma sociedade em que há uma democracia liberal – na qual se espera que os representantes eleitos respeitem uma constituição que enfatiza a proteção da liberdade individual, colocando limites na autoridade do governo – esse controle é feito de maneira elitista, não somente estatal. Aqui, entram também os conglomerados de mídia, empresas multinacionais, políticos, líderes religiosos, especuladores, grandes empresas de capital aberto etc. A mídia transmite e divulga atividades e programas que mantêm o proletariado no seu nível de alienação, permitindo que os privilegiados social e economicamente sigam os manipulando e agindo para seu benefício próprio.

Sabendo que os proletas, ao contrário do que o Partido coloca, não são exatamente livres, entra-se em conflito com outro tipo de liberdade que é posta em xeque. Os membros do Partido, como Winston, são vigiados o tempo todo pela teletela, pois, ao contrário dos proletas, são indivíduos que possuem capacidade de se revoltarem contra o sistema que lhes é imposto. A teletela é um meio tecnológico avançado que o sistema encontrou de realizar um controle social externo no sujeito: caso houvesse qualquer comportamento estranho que pudesse sugerir alguma interferência na reputação do Partido ou algum pensamento oposto aos ideais do Grande Irmão, a pessoa seria punida drasticamente. Enquanto em *Nós* (1924) o instrumento de tortura é a Campânula e as execuções são feitas na Máquina do Benfeitor, transformando as pessoas em pó, em *1984* (1949) as pessoas são vaporizadas sem deixar vestígios.

Diferentemente de D-503, Winston não se sente confiante no seu próprio futuro dentro de sua realidade. Sente-se ameaçado, impedido de exercer seu direito de opinar sobre o sistema instaurado. Na obra, o medo de Winston era proporcional a sua revolta. Após se envolver e se apaixonar por Júlia, membro da Liga Juvenil

Antissexo do Partido, os dois mantinham encontros proibidos em um apartamento emprestado por um suposto parceiro de Winston (o qual, futuramente, os denuncia).

Em *1984* (1949), o matrimônio não pode ter a serventia de proporcionar prazer sexual, apenas exclusivamente o da reprodução. A prostituição é crime (com exceção dos proletas), no entanto, há uma flexibilidade na regra de modo implícito por parte do Partido: “O Partido tinha uma tendência, inclusive, a estimular tacitamente a prostituição, vendo nessa prática uma forma de dar vazão a impulsos que não podiam ser de todo suprimidos” (ORWELL, 2009, p. 83). Aqui, é possível associar tal incentivo ao sistema de bilhetes cor-de-rosa em vigor na sociedade de *Nós*, onde as pessoas eram proibidas de recusar solicitações sexuais sob ameaça de serem incriminadas. O sexo passa a ser um negócio, evitando que se desenvolva no âmbito afetivo. Em *1984*, o incentivo velado à prostituição está ligado à punição para tal crime: caso o indivíduo não tenha cometido demais infrações, responderia apenas com alguns anos de trabalho forçado, e somente se fosse pego em flagrante. Entende-se como um jogo bem articulado pelo Partido: todos os crimes eram punidos com bruta violência, mas o crime da prostituição era facilitado. O narrador entrega um paradoxo que traduz as segundas intenções do sistema. Apesar de em alguns momentos a prostituição ser necessária, o Partido jamais assumiria tal premissa, armando uma armadilha: o indivíduo sempre será o culpado, agindo imoralmente e, nesse caso, seu trabalho punitivo será bem-vindo.

O cenário ameaçador da Oceânia dialoga com a distopia de *Nós* (1924) em ainda outros aspectos, como no suplício. Em *1984* (1949), apesar de ser um ritual um pouco menos festivo (não há odes, música ou demais atrações espetaculares), é visto como um grande evento familiar.

“Eles fazem tanta algazarra”, disse ela. “Estão desapontados porque não puderam ver o enforcamento. Estou ocupada demais para levá-los e o Tom não vai chegar a tempo do trabalho.” “Por que a gente não pode ver o enforcamento?”, rugiu o garoto com seu vozeirão. “A gente quer ir no enforcamento! A gente quer ir no enforcamento!”, cantarolou a garotinha, que continuava pulando ao redor de Winston. Alguns prisioneiros eurásianos, praticantes de crimes de guerra, seriam enforcados no Parque naquela noite, lembrou-se Winston. Isso acontecia aproximadamente uma vez por mês, e era um espetáculo muito popular. (ORWELL, 2009, p. 35)

Os enforcamentos de prisioneiros eram entretenimento até para crianças pequenas, naturalizado para fortalecer o patriotismo e a adoração pelo Grande Irmão. Os estrangeiros são vistos como selvagens, bárbaros, merecedores de extermínio. No

trecho em destaque, o diálogo entre Winston e a esposa de um de seus colegas de trabalho traduz como o núcleo familiar também naturaliza a violência e como a lavagem cerebral dos menores é realizada precocemente. O medo e a vigilância são tão extremos que algumas crianças são utilizadas como espiãs a cargo do Partido, sendo influenciadas a denunciarem comportamentos “suspeitos” de seus pais.

O contexto repressivo advindo do totalitarismo pregado pelo Partido é tão perverso que até mesmo a linguagem é controlada: a Novafala é uma língua criada e imposta pelo sistema para combater determinadas palavras que provocassem o pensamento crítico.

“Que coisa bonita, a destruição de palavras! Claro que a grande concentração de palavras inúteis está nos verbos e adjetivos, mas há centenas de substantivos que também podem ser descartados. Não só os sinônimos; os antônimos também. Afinal de contas, o que justifica a existência de uma palavra que seja simplesmente o oposto de outra? (...) Você consegue ver a beleza da coisa, Winston? (...) Você não sente muita admiração pela Novafala, Winston”, disse ele, quase triste. (ORWELL, 2009, p. 68)

Syme é da área de linguagens e trabalha com Winston, também para o Partido. Ao desconfiar do colega, o linguista lamenta não encontrar o mesmo entusiasmo que carrega ao desvendar os caminhos da Novafala. A ideia de reduzir o número de palavras vai ao encontro da extinção do diálogo, da comunicação, da livre transmissão de ideias. Configura-se como mais uma maneira de se render ao Estado e ser impossibilitado de receber qualquer outra informação que não seja as que por ele forem repassadas. Na narrativa, Winston, que é funcionário do Departamento de Documentação do Ministério da Verdade (aqui, o termo “verdade” é ironicamente recebido), reconhece que o jornal do Partido modifica a história da Oceânia. Nele, todos os documentos têm seu conteúdo alterado de modo a colocar o Partido numa posição heróica e favorável para a população: “A tarefa de Winston era retificar os números originais, fazendo-os corresponder aos resultados de fato obtidos” (ORWELL, 2009, p. 53).

Winston é cauteloso ao cumprir suas tarefas, mas procura analisar nas entrelinhas aquilo que acredita não fazer sentido nas ideologias do Partido. Longe das teletelas, faz suas anotações e registra fatos e observações sobre acontecimentos e pessoas dentro dos ministérios por onde convive. Inicialmente, quando conheceu Júlia, desconfiava que ela poderia estar lhe usando para

futuramente denunciá-lo. Júlia foi fundamental na vida de Winston porque permitiu que ele se tornasse o antagonista da história. A personagem, mesmo trabalhando para o Partido, compactuava com os ideais revolucionários da Irmandade, do então foragido inimigo do Grande Irmão, Emmanuel Goldstein. Júlia é prática, age contra o sistema nas suas lidas diárias: usufrui desde os prazeres do sexo com outros membros dos Ministérios até as barras de chocolate vendidas nos mercados clandestinos. Para ela, não havia Estado que tivesse o direito pleno de controlar seu corpo. Winston, no entanto, é mais receoso, e seu desejo é entender cada vez mais como o sistema onde trabalha se mantém e como os princípios da Irmandade poderiam ser aplicados. Winston tem esperança numa revolução dos proletas em um futuro distante; Júlia transgride nas pequenas atitudes nos nichos ao seu redor.

O poder deste livro reside principalmente em sua capacidade de atrair o leitor para um mundo definido por paranoia, opressão, medo e dor. Aqui, a ficção faz o trabalho de que a história mal pode sonhar. A obra-prima de Orwell horroriza: faz a carne rastejar. Seu anti-herói, Winston Smith, é um fraco, caprichoso, esquecido, uma desagradável figura. Como a maioria dos personagens masculinos centrais de Orwell, e muitas vezes seu criador, ele é habitualmente desanimado e exala fracasso. No entanto, ele se torna nós e nós ele. Sua própria banalidade se torna heróica. Seu desafio ao Grande Irmão se torna a rebelião de cada homem/mulher que já foi esmagado pela vida, pelo amor, pelo trabalho, fragilidade física, gênero, opressão. (CLAEYS, 2017, p. 391, tradução minha³⁵)

O desânimo descrito por Claeys (2017) a respeito da postura de Winston se direciona ao seu executar repetitivo das tarefas do Ministério da Verdade, pois é ao trabalho que cada um dos membros é resumido. Winston é banal porque não tem suas experiências validadas, elas são escassas. Ainda assim, fraqueza não é exatamente um traço que definiria a personagem, mas sim que a limitaria. Winston é uma potência que pouco teve a oportunidade de desenvolver o que viria a ser caso vivesse em liberdade – e aí está o motivo de ele se encontrar em qualquer cidadão “pequeno” perto de uma grande máquina. Trazendo Winston e D-503 em aproximação, pode-se sugerir que o primeiro desde o início da narrativa já demonstra desconfiança e criticidade concernente ao ambiente introduzido, ao

³⁵ The power of this book lies chiefly in its ability to entice the reader into a world defined by paranoia, oppression, fear, and pain. Here, fiction does the work of which history can scarcely dream. Orwell's masterpiece horrifies: it makes the flesh crawl. His anti-hero, Winston Smith, is a weak, whimsical, forgetful, unappealing figure. Like most of Orwell's central male characters, and often their creator, he is habitually despondent, and exudes failure. Yet he becomes us and we him. His very ordinariness becomes heroic. His defiance of Big Brother becomes the rebellion of every (wo)man who was ever crushed by life, by love, by work, physical frailty, gender, oppression.

passo que D-503 deposita confiança absoluta naquele sistema, sente-se pertencente e o exalta. Winston busca certezas por meios racionais e emocionais, enquanto D-503 perde seu rígido controle matemático e organizacional e se deixa levar pelas emoções.

Há outro clássico das distopias da modernidade que também introduz um protagonista prestes a questionar seu papel funcional dentro do sistema. Em *Fahrenheit 451* (1953), de Ray Bradbury, Montag é um dos bombeiros contratados pelo Estado, sendo encarregado de incinerar livros de literatura e de filosofia nas casas (que são à prova de fogo) onde fossem encontrados. O cenário distópico apresenta uma cidade americana onde a leitura é proibida e, mesmo que se saiba ler, o pensamento é inapropriado, subestimado, e o entretenimento dos indivíduos é baseado em novelas na televisão ou em programas de rádio. Sendo assim, a sociedade descrita por Bradbury carrega consigo uma sensação de apatia e entorpecimento provocado pelo império da indústria midiática: trabalhe bastante, descanse assistindo às imagens coloridas e festivas da televisão e seja afortunado com essa eterna rotina.

Montag trabalha na corporação de bombeiros rigidamente liderada por Beatty, o antagonista da trama. Os membros padronizados da equipe possuem seu fardamento bordado com os números 451 e, ao ouvirem ao alarme que soa no quartel, devem incendiar impiedosamente os livros que foram denunciados:

1ª REGRA. Atenda prontamente ao alarme.

2ª REGRA. Comece o fogo rapidamente.

3ª REGRA. Queime tudo.

4ª REGRA. Reporte-se imediatamente aos postos dos bombeiros.

5ª REGRA. Fique sempre alerta a outros alarmes. (BRADBURY, 2012, p. 55)

As ordens são cumpridas sem qualquer questionamento pelos agentes. Quando acionados, os bombeiros vão às casas para eliminar quaisquer possibilidades de leitura – portanto, para que essa rotina se tornasse uma prática comum que não colocasse em risco as casas e seus moradores, as estruturas eram construídas à prova de fogo.

Em consonância com essa inversão em que bombeiros são responsáveis por incêndios, o pensamento e o exercício da linguagem eram completamente ignorados pelos próprios habitantes. Assim como nas distopias anteriormente aqui citadas,

Montag também teve uma epifania despertada por uma personagem feminina. A personagem Clarisse, uma menina que encontra Montag em um dia rotineiro de trabalho, desperta um sentimento de inquietação no bombeiro, ao desabafar suas “ideias malucas” e se mostrar como alguém que “pensa demais”. Na cidade, conversar e contemplar são hábitos vistos com estranheza, que demandam demasiado tempo, e as escolas não desenvolvem tais práticas. No ambiente educativo, a dinâmica envolve esportes e vídeo-aulas extensas, sem estímulo da parte criativa, apenas a reprodução de informações e o distanciamento emocional entre colegas.

Nessa sociedade onde o diálogo e a criticidade não são incentivados na comunidade, facilita-se a formação de um ambiente de completa apatia social, acompanhada de uma rotina acelerada pelo trabalho e pela enxurrada de informações midiáticas. Desse modo, as frustrações do indivíduo e sua falta de individualidade são preenchidas por meio de radioconchas nos ouvidos, por extensas imagens coloridas disponibilizadas nas grandes telas de televisão das residências e nos *outdoors* das cidades, volumes sonoros altíssimos dos programas de entretenimento.

– Eu raramente assisto aos “telões”, nem vou a corridas ou parques de diversão. Acho que é por isso que tenho tempo de sobra para ideias malucas. Já viu os cartazes de sessenta metros no campo, fora da cidade? Sabia que antigamente os outdoors tinham apenas seis metros de comprimento? Mas os carros começaram a passar tão depressa por eles que tiveram de espichar os anúncios para que pudessem ser lidos. (BRADBURY, 2012, p. 27)

A fala da personagem Clarisse para Montag lhe revela o ritmo que rege a vida na cidade: fluidez, rapidez, excesso de informação visual e de empobrecimento cultural – completamente absorvido e representado pela personagem Mildred, esposa de Montag:

Tarde da noite, ele olhou para Mildred. Ela estava acordada. Havia uma minúscula dança melódica no ar, a radioconcha estava novamente enfiada em sua orelha, e ela escutava pessoas distantes em lugares distantes, os olhos arregalados e fixos no abismo negro do teto acima dela. (BRADBURY, 2012, p. 63)

No trecho, se percebe que Mildred representa a sociedade que é controlada pela tirania midiática, vivendo as consequências dos meios de comunicação em massa.

A distopia de *Fahrenheit 451* (1953), apesar de não trazer um cenário apocalíptico e altamente violento – com eventos de execução de condenados pelo Estado, como em *Nós* (1924) e *1984* (1949) – ou inúmeros aparatos científicos e tecnológicos, se faz presente por trazer uma cidade onde a liberdade de pensamento é completamente aniquilada em prol de uma utópica harmonia social, de uma igualdade intelectual inatingível e de uma falsa sensação de felicidade.

No romance, cada indivíduo convive com a autoridade da mídia e seu exército padronizado de bombeiros, responsáveis pela castração literária de uma geração que sacrifica sua liberdade de pensamento. No livro *Ideologia e Utopia* (1954), do sociólogo Karl Mannheim, o pensamento humano é analisado partindo do ponto de coletividade: o pensamento, assim como a linguagem, está engajado ao grupo ao qual o indivíduo faz parte. Sendo assim, o ser humano participa de um pensamento construído por gerações anteriores a sua e, então, passa a elaborar ou adaptar outros modos de pensar diante de novos desafios que vão surgindo. Portanto, cada indivíduo teria um pensamento predeterminado pelo próprio fato de crescer em uma sociedade. Ainda para Mannheim (1954), em um mundo onde há uma vasta variedade de grupos com diferentes ideologias, é somente com a democratização que as camadas inferiores de cada um deles passam a ter suas ideias validadas em posição de confronto com as autoridades superiores. No espaço de *Fahrenheit 451* (1953), não há uma democratização do pensamento, pois seu acesso foi banido para a população e, tendo em vista que o pensamento humano é influenciado pela sociedade à qual o indivíduo pertence, há um ciclo de alienação (praticamente infundável) que inicia no autoritarismo e que acaba por ser naturalizado pela maioria. A ideologia aqui presente parte do princípio de que os livros são responsáveis por uma desigualdade e felicidade na população e, deste modo, o ideal utópico seria sua proibição.

Além do autoritarismo midiático na cidade onde vivem Mildred e Montag, há uma personagem essencial no controle da obediência às regras: Beatty, o chefe da corporação dos bombeiros. Figura rígida e de grande influência, é alguém contraditório porque, ao mesmo tempo em que fiscaliza as casas, comanda a

equipe, ordena os incêndios e carrega um discurso de ódio contra o hábito da leitura. Ademais, Beatty é um cidadão com profunda formação literária que se rebelou contra sua própria biblioteca. A partir disso, usa sua inteligência (provavelmente adquirida pelos livros) para persuadir o próximo e manter a ordem caótica. No romance, é possível afirmar que Beatty é a figura que representa o autoritarismo atroz do Estado: persegue, fiscaliza e utiliza daquilo que nega à população como artifício para se manter no controle – no caso, aqui, o acesso ao conhecimento.

Assim como o engenheiro de *Nós* (1924) e o redator de *1984* (1949), Bradbury nos apresenta um protagonista que igualmente se torna um anti-herói no romance. Montag também trabalha para o Estado e também desempenha uma função que é essencial para a manutenção do sistema. Inicialmente, Winston se sentia acomodado em seu trabalho: cumpria suas tarefas, mas não estava completamente satisfeito num plano geral.

Enquanto os livros se consumiam em redemoinhos de fagulhas e se dissolviam no vento escurecido pela fuligem. Montag abriu o sorriso feroz de todos os homens chamuscados e repelidos pelas chamas. Sabia que quando regressasse ao quartel dos bombeiros faria vista grossa a si mesmo no espelho, um menestrel de cara pintada com rolha queimada. Depois, ao ir para casa, sentiria no escuro o sorriso inflamado ainda preso aos músculos da face. Nunca desaparecia, aquele sorriso, nunca, até onde conseguia se lembrar. (BRADBURY, 2012, p. 22)

Montag se via como apenas mais um a servir o Estado, mas estava confortável quanto a isso. Não mantinha contato direto com os amigos e seu casamento era simbólico, pois ele e a esposa não cultivavam mais laços. Participante da sociedade apática, as chamas de cada queima de livros continuavam presentes em sua mente, como se fossem a única coisa acesa e viva dentro dele. Ainda assim, o comodismo resultante daquela inércia social não permitia que Montag se questionasse sobre a real história da qual fazia parte, até encontrar Clarisse, que lhe acendeu uma chama diferente – a da curiosidade. Em seu primeiro diálogo, ela lhe revela que as casas nem sempre eram à prova de fogo. Mesmo rebatendo a afirmação da menina, Montag não acreditava no próprio argumento e passou a investigar evidências nos livros: a cada ocorrência, salvava alguns dos livros e os levava para sua casa e, a partir disso, passou a ser o anti-herói daquele sistema que era idolatrado por todos os cidadãos. Montag deixa de ser referência na proteção do povo contra a literatura

e passa a ser perseguido pelo Estado por se tornar o grande vilão da busca pelo conhecimento.

Os contextos apresentados por ora trazem o autoritarismo por meio da vigilância e das punições violentas. No entanto, em *Admirável Mundo Novo* (1932), o controle e a castração da subjetividade humana se dão por meio do avanço da tecnologia. Não somente as experiências individuais e a personalidade dos sujeitos são aniquiladas, mas também suas peculiaridades físicas: nessa distopia, humanos são como produtos industriais criados para um determinado fim.

Na história, há uma forte oposição entre o selvagem e o moderno, e a humanidade é geneticamente modificada ao ponto de viver em um sistema social de castas genéticas: Deltas, Ípsilons, Alfas e Gamas possuem estaturas físicas e roupas diferenciadas para facilitar sua categorização: “*Um dos principais instrumentos da estabilidade social*. Homens e mulheres padronizados, em grupos uniformes. Todo o pessoal de uma pequena usina constituído pelos produtos de um único ovo bakanovskizado” (HUXLEY, 2014, p. 26, grifos do autor). O princípio da bakanovskização é fazer nascer, de um único ovário e as gametas de um mesmo homem, até noventa e seis gêmeos idênticos com o objetivo de que um dia possam ter o potencial para atingir a idade madura o mais rápido possível:

Pilkington, em Mombasa, produzira indivíduos que eram sexualmente maduros aos quatro anos e de porte adulto aos seis anos e meio. Um triunfo científico. Mas socialmente inúteis. Homens e mulheres de seis anos e meio eram demasiado estúpidos, mesmo para realizar o trabalho de um Ípsilon. E o processo era do tipo tudo ou nada: ou não se conseguia nenhuma modificação, ou se modificava completamente. Ainda estavam tentando encontrar o meio-termo ideal entre adultos de vinte anos e adultos de seis anos. Até então sem êxito. O sr. Foster suspirou e balançou a cabeça. (HUXLEY, 2014, p. 35)

Henry Foster é um cientista do Centro de Incubação e Condicionamento, onde os indivíduos são produzidos, programados e sentenciados a seu destino já quando estão na fase embrionária. No trecho supra, Forster e o Diretor Thomas Tomakin do centro estão a explicar a um grupo de alunos sobre os processos que envolvem os embriões na fecundação e os objetivos dos projetos ali desenvolvidos. Segundo o discurso pregado pelo Estado Mundial e seguido por todas as instâncias científicas, quanto mais precocemente um indivíduo humano atingisse a maturidade social e

sexual, mais útil seria sua existência para aquela comunidade: a maturidade é necessária para a força de trabalho.

Quanto às castas, cada uma tem sua característica física e capacidade cognitiva definidas já na etapa de incubação. Assim como em *1984* (1949) há grupos sociais que também delimitam o papel de cada indivíduo dentro do sistema (como os proletas e os membros dos ministérios), em *Admirável Mundo Novo* (1932) as classificações são ainda mais acentuadas, pois o controle transcende os limites físicos e chega ao biológico. Os alfas são o topo da pirâmide, com capacidade intelectual e estatura física superior aos demais níveis, sendo seguidos pelos Betas, Gamas, Deltas e Ípsilons. Quanto mais baixa é a casta, menor é a quantidade de oxigênio que seu embrião receberá e, proporcionalmente, menor é a inteligência que o indivíduo desenvolverá: “Tal é a finalidade de todo o condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social de que não podem escapar” (HUXLEY, 2014, p. 36) – explica o Diretor do Centro de Incubação, o qual está ciente e defende que a felicidade de cada sujeito é aceitar e performar seu destino predestinado.

Em sua dissertação de mestrado, Lennon Joanico analisa como os mecanismos de controle se desenrolam no contexto da obra, de modo a sugerir que

[...] verifica-se que o poder em *Admirável Mundo Novo* não é exercido por uma casta específica sobre as demais, mas se dinamiza de forma horizontal; os sujeitos são centros de transmissão atravessados pelo poder. De outra forma, o poder é praticado nas relações mais pormenorizadas, de indivíduo para indivíduo, uma vez que são multilaterais as atitudes de coerção como quando, por exemplo, alguém age de modo heterodoxo ou apenas diferente do preestabelecido. Tanto é assim, que mesmo os Alfas e os Betas, membros de classes altas, não escapam aos procedimentos de condicionamento e controle. (JOANICO, 2016, p. 56)

O autor argumenta que o objetivo desse alinhamento dinâmico de constituição de poder almeja não somente ordenar os passos de cada indivíduo, mas de garantir uma estabilidade social partindo de cada casta específica – até mesmo as classes categorizadas como superiores não conseguem evitar o controle.

Dentre essas castas, destaca-se o protagonista Bernard Marx, psicólogo especialista em hipnopédia que também atua no Centro de Incubação e Condicionamento. O personagem, mesmo sendo um Alfa-mais e, consequentemente, estando no mais alto patamar da pirâmide social da narrativa,

apresenta uma constituição estética diferente dos demais alfas: é mais fraco e mais baixo, tendo sua estrutura corporal comparada a de um Gama. Tal situação ocorreu em virtude de um erro de administração de álcool ainda quando era um embrião em seu processo de incubação. Naquele contexto, os resultados físicos posteriores lhe desencadearam um fracasso ao suprir as expectativas sociais a indivíduos Alfa-mais e, a partir de então, Bernard se tornou uma pessoa insegura e hostil. Ainda assim, foi somente com seu amigo professor Helmholtz Watson que o personagem conseguiu certa identificação. Helmholtz, também um Alfa-mais, se sentia deslocado ao pertencer à grande massa, pois sua capacidade intelectual transcendia os limites estipulados. No entanto, o professor buscava o exílio para libertar seus sentimentos, enquanto Bernard insistia na aceitação social. Foi a partir desses impulsos que decide, então, ir à Reserva Selvagem de Malpaís, uma civilização que, assim como além do Muro Verde de *Nós*, traz um mundo inexplorado e desconhecido, de onde Bernard retorna com John, uma figura de barbárie para a sociedade modernizada.

Os questionamentos de Bernard sobre aquela sociedade são inicialmente provocados por conta de sua inferioridade física, e sua formação profissional contribuiu para uma visão mais aprofundada a respeito de certos mecanismos de controle. Um dos primeiros indícios de que seu pensamento questionador aparece quando o personagem faz menção à Lenina, sua colega no Centro de Incubação e Condicionamento, pela qual é atraído:

“Falam nela como se fosse um pedaço de carne.” Bernard rangeu os dentes. “Experimentá-la assim ou assado! Como se fosse carne de ovelha. Eles a rebaixam à categoria de um pedaço de carne de ovelha.” [...] Ele gostaria de ir lá e esmurra-los – com força, muitas e muitas vezes. (HUXLEY, 2014, p. 68)

No fragmento, Bernard exprime seu descontentamento sobre o modo que os demais homens de seu círculo social se referem à Lenina Crowne – uma Beta-mais, de dezenove anos, que desperta o interesse de todos os homens por ser muito “pneumática”; ou seja, com um corpo atraente e sensual. Lenina já se relacionou com vários homens, mas desafia as convenções sociais ao manter um relacionamento monogâmico com Henry Foster.

– Afinal de contas – o tom de voz de Fanny era persuasivo –, não há nada de doloroso ou desagradável em ter um ou dois homens além de Henry. E, nessas condições, você devia realmente ser mais promíscua... (p. 65)

Na sociedade de *Admirável Mundo Novo* (1932), assim como em *Nós* (1924), a promiscuidade é incentivada, de modo a seguir o lema “cada um pertence a todos” e negando a intimidade nas relações. Inclusive, desde a infância os indivíduos têm sua sexualidade estimulada, conforme a fala de Foster:

Revelou a espantosa verdade. Durante um período muito longo antes de Nosso Ford, e até no decurso de algumas gerações posteriores, os brinquedos eróticos entre as crianças eram considerados anormais (houve uma gargalhada); e não apenas anormais, mas realmente imorais (não!); e eram, portanto, rigorosamente reprimidos. (HUXLEY, 2014, p. 53)

O sexo casual e a proibição dos relacionamentos segue o mesmo propósito exposto na distopia de Zamiátin: evitar a constituição familiar e a instabilidade social. Quando uma família se estrutura, há o desejo de perpetuação da espécie, da criação dos próprios filhos à sua maneira e, se isso ocorre, o Estado perde o controle sobre os indivíduos e a sua padronização. Em *Admirável Mundo Novo* (1932), a gravidez é proibida e todos devem nascer por meio do sistema de fertilização *in vitro* categorizado e predestinado pelas castas. Além dessa premissa, complementa Joanico:

[...] na narrativa de Huxley o sexo adquire a função de entreter as massas, pois os indivíduos precisavam de ocupações para o tempo fora do trabalho. No entanto, o sexo deveria ser mantido de modo coletivo, em outras palavras, a troca constante de pares para o ato sexual não era somente incentivada, mas uma premissa básica das relações daquela sociedade. [...] a questão da liberação do sexo, ilimitada e indistintamente, aprofunda a alienação dos indivíduos, uma vez que a repressão ao desejo sexual é quase que extinta da sociedade retratada pela obra. Assim, tendo implicações psíquicas e fisiológicas bastante singulares ao ser humano, o sexo é incentivado pelo sistema social, pois direciona e entretém toda população. (2016, p. 59-60)

Não somente nesse ponto as distopias dialogam: assim como as figuras do Benfeitor e do Grande Irmão, de *Nós* (1924) e *1984* (1949), a figura de Henry Ford também se torna messiânica, sendo utilizada até mesmo nas expressões de súplica ou alívio, como “Graças a Ford!” ou “Oh, Ford”. Assim como nas demais cerimônias de veneração ao Estado Único e ao Benfeitor, ao Grande Irmão e ao Partido, a figura de Ford também recebe um momento similar ao sacerdócio, quando também se

enaltece a figura do Orgião Espadão em um ritual festivo com música, dança, orgia coletiva e êxtase sexual. A prática se configura em uma oportunidade de satisfação e alívio instantâneo daquela sociedade onde as pessoas estão perdidas em uma falsa liberdade.

Ao se estar preso em um intenso fluxo de vida que segue os ideais de produção e reprodução em massa, trabalho incessante, culto ao corpo, promiscuidade, negação de sentimentos e laços familiares, padronização, falta de pertencimento e de identidade, a alternativa é encontrada no Soma, substância paliativa, em comprimidos, que traz uma sensação de alívio para o estresse, assim como os comprimidos tomados por Mildred, em *Fahrenheit 451* (1953), antes de dormir, para preencher seu vazio existencial.

Assim como Winston, Montag e D-503, Bernard desde o princípio da narrativa já demonstra potencial de diferença dentro daquele sistema, e isso é motivado exclusivamente por conta de sua diferença física dentro da casta à qual é pertencente: questiona as padronizações, o porquê das exigências a que são submetidos, a constante cobrança de superioridade, a exposição demasiada de informações, a falta de afinidades. Tais desconfiças se transformam em questionamentos concretos quando Bernard e Lenina visitam a Reserva de Selvagens e lá conhecem Linda:

A porta abriu-se. Uma mulher loura muito gorda transpôs o umbral e ficou parada, fitando os visitantes com um olhar incrédulo, boquiaberta. Lenina notou com repugnância que lhe faltavam dois dentes da frente. [...] Tão gorda! E todas aquelas rugas no rosto, aquelas carnes moles pendentes, aquelas dobras! E as bochechas caídas, com aquelas manchas arroxeadas [...]. – Ford! Ford! era repugnante demais, ainda um minuto e ela teria náuseas – [...]. (HUXLEY, 2014, p. 147)

Linda é uma Beta-menos que também trabalhava no Centro de Incubação e Condicionamento e que acabou engravidando do Diretor Thomas Tomakin. Visto isso, em uma visita à Reserva, Linda foi abandonada na região e proibida de retornar ao Estado Mundial, pois seria um escândalo caso a sociedade soubesse do caso. O filho de ambos, então, é John, chamado de Selvagem, um homem extremamente inteligente e que apresenta a Bernard o lado natural e questionador do ser humano. A Reserva de Malpaís, para onde vão Bernard e Lenina, pode ser comparada à região visitada por D-503 além do Muro Verde. Nelas, a naturalidade das relações e

dos traços humanos entram em choque e ficam ainda mais em evidência, principalmente por meio de Linda, que nunca se adaptou após ter vindo do Estado Mundial para aquele meio:

– Por exemplo – disse, num murmúrio louco –, veja como os casais se unem aqui. É uma loucura, uma completa loucura. Cada um pertence a todos, não é? [...] Pois bem, aqui - prosseguiu a outra - ninguém pode pertencer a mais de uma pessoa. E se a gente procede como de costume, os outros acham isso imoral e antissocial. (HUXLEY, 2014, p. 150)

Dentre os contrastes extremos de ambos os mundos, o intermédio é estabelecido por John, que não nega sua humanidade, mas que deseja viver em meio à civilização. John e Bernard se tornam grandes amigos e, após retornarem à civilização, Bernard passa a ser considerado importante por ter levado dois selvagens, figuras exóticas a serem estudadas naquela sociedade. Sobre isso, Joanico analisa que

[...] explicita-se a circunstância em que Bernard passa a se sentir inserido no meio social – em razão da amizade com John, O Selvagem –, deixando transparecer certa arrogância em suas atitudes. Nesse momento, o poder modifica-se em relação à sua representatividade, dando a ele uma posição de superioridade. (2016, p. 68)

A ambição toma conta do protagonista e é nesse jogo entre busca por respostas e busca de aceitação por meio do poder que Bernard, assim como Winston, D-503 e Montag, abala a estabilidade da grande máquina onde estão inseridos. A epifania de todas as personagens ocorre por meio do intermédio de uma personagem secundária: D-503 é motivado por sua paixão por I-330 e sua influência, Winston é incentivado por Júlia, a inquietação de Montag se desperta com Clarisse, e Bernard é desafiado por Linda e John. No sistema das grandes máquinas, algumas peças se unem a outras, se soltam e desestabilizam a estrutura principal.

2.2 “Só mais um na multidão”: o sujeito e o esvaziamento de experiências

O sistema de relações políticas coloca o indivíduo em uma posição de prova de vida a todo instante. Há um velado jogo de vigilância e predestinação onde cada participante precisa agir aos moldes do tabuleiro; caso contrário, é sentenciado.

Mas podemos sem dúvida ressaltar esse tema geral de que, em nossas sociedades, os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa “economia política” do corpo: ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos “suaves” de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata – do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão. (FOUCAULT, 1987, p. 25)

Foucault abordou o corpo como objeto de estudo e de vigilância, apontando os interesses a ele direcionados ao passo que foi adquirindo cada vez mais importância histórica. Não somente encarado como matéria biológica, o corpo tem importância política e é diretamente influenciado pelas relações de poder: “[...] elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 1987, p. 25). As relações de poder e dominação sobre o corpo são essenciais para o giro econômico onde um corpo útil é um corpo submisso, e tal observação compõe o cerne das distopias analisadas neste capítulo.

Nos cenários distópicos, as proibições sociais têm suas justificativas baseadas na ordem, na estabilidade, na segurança e na felicidade comum da população. O Estado é caracterizado por ter um monopólio legítimo sobre a sociedade, enquanto as demais instâncias, como as instituições religiosas, privadas ou até mesmo as ilegais, podem ter domínio pela força, mas que dificilmente é validado. O professor e cientista político Ricardo Coelho abordou, em seu estudo sobre os poderes de Estado, Governo e Mercado, os limites de cada uma dessas entidades, destacando que

Quando nos referimos ao Estado, grafado com inicial maiúscula, estamos tratando da organização que exerce o poder supremo sobre o conjunto de indivíduos que ocupam um determinado território. E quando falamos de exercício do poder, estamos nos referindo à capacidade de influenciar decisivamente a ação e o comportamento das pessoas. Estado e poder são, portanto, dois termos indissociáveis. (COELHO, 2012, p. 13)

Ao governo, por meio de subdivisões de funções, compete a garantia de direitos dos cidadãos, como a proteção da integridade física, patrimonial, o recolhimento de impostos, fiscalização de serviços, transformando em atos as vontades do Estado. Nos romances analisados, a figura Estatal designa tais encargos por meio da polícia, dos bombeiros, dos vigias e demais membros e

instituições escolhidas. A partir disso, o Estado fica responsável por gerir o modo de vida de cada cidadão; sua presença é tão influenciável que as relações sociais entre todos são norteadas pelos princípios éticos dessa figura absoluta que, assumindo um papel divino, prega um discurso de proteção e segurança a todos os seus fiéis. Configuram-se a devoção, a alienação, o medo e a necessidade da figura de um herói. Aproveita-se o vazio de experiências e subjetividade da maioria da população para oferecer uma falsa sensação de plenitude e, assim, cada pessoa acredita ter um propósito: a adoração em troca de aceitação.

Um dos primeiros aspectos em que as distopias dialogam entre si diz respeito à falta de privacidade em nome de um ideal que insiste na premissa de que liberdade vai na contramão da felicidade. Em *Nós* (1924), as paredes são de vidro, fechando-se as cortinas apenas nas horas estipuladas para as relações sexuais previamente acordadas entre os envolvidos. Em *1984* (1949), a vigilância ocorre sobre os membros do Partido, monitorados incessantemente pelas teletelas e por demais infiltrados. Na sociedade de *Fahrenheit 451* (1953), os próprios habitantes são os responsáveis pelas denúncias aos bombeiros; em *Admirável Mundo Novo* (1932), a privacidade é violada pela imposição da exibição. Qualquer comportamento que esteja fora do padrão aceito pelo Estado e pela sociedade é investigado e julgado – e os cidadãos estão cientes disso. Aqueles inseridos dentro desses regimes vivem sob constante vigilância dos seus atos: “A vigilância torna-se um operador econômico decisivo, na medida em que é ao mesmo tempo uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar” (FOUCAULT, 1987, p. 147). Nessa máquina onde cada grupo tem sua função pré-determinada, uns ficam responsáveis pelas tarefas materiais, práticas, enquanto outros ficam responsáveis pela fiscalização. Foucault exemplifica ao utilizar a escola e sua equipe de vigilância composta pelos observadores, admonitores, os visitantes, os intendentos e os repetidores - os quais têm o papel pedagógico de promover as atividades de dentro da sala de aula. Para o autor, tal estrutura é dividida com base em uma vigilância hierárquica:

O poder da vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina. E se é verdade que sua organização piramidal lhe dá um “chefe”, é o aparelho inteiro que produz “poder” e distribui os indivíduos nesse campo permanente e contínuo. [...] A disciplina faz “funcionar” um poder

relacional que se auto-sustenta por seus próprios mecanismos [...].
(FOUCAULT, 1987, p. 148)

Onde há uma distribuição de poder por meio de designação de tarefas, o resultado é um aumento no poder de produção e, conseqüentemente, garante-se um ponto para o funcionamento econômico de cada setor. O poder, tecnicamente e mecanicamente espalhado em caráter disciplinar, é capaz de transformar as relações em que cada sujeito é moldado a ser individual, desassociado das relações de intimidade, docilizado, e maximamente utilizado e produtivo. Retomando Pavlovski (2017) ao se referir ao relato de D-503 a respeito das paredes de vidro e aos ambientes demasiadamente iluminados, reitera-se que a intimidade e a individualidade dificultam a vigilância.

Como podemos apreender das palavras do protagonista, o isolamento é entendido como sinal de individualidade, que, por sua vez, é um atentado contra o organicismo do Estado Uno. Na obra de Zamiatin, o olhar do outro supera a tecnologia como mecanismo de controle social. Nesse contexto, a delação mútua se torna um procedimento institucionalizado, de caráter comunal e ritualístico. (PAVLOSKI, 2017, p. 125)

Nesses contextos em que a individualidade é reprimida, o sujeito se faz parte de uma representação ideológica da sociedade onde sensação de medo e segurança se misturam:

Fabulosas estatísticas continuaram saindo da teletela. Em comparação com o ano anterior havia mais comida, mais roupa, mais casas, mais móveis, mais panelas, mais combustível, mais navios, mais helicópteros, mais livros, mais recém nascidos - tudo aumentara, exceto a doença, o crime e a loucura. Ano após ano, minuto após minuto, todo mundo, tudo, tudo o mais ganhava as alturas. (ORWELL, 2009, p. 76)

O trecho traz o cenário de *1984* (1949), onde as teletelas são responsáveis por vigiar cada membro do Partido e seu núcleo familiar, ao mesmo tempo que transmitem notícias de feitos e sucessos do Estado. Tal artifício é planejado para que o cidadão não se oponha em sacrificar sua privacidade em nome de um regime que, ao mesmo tempo em que tira algo, repõe com outros elementos considerados importantes: saúde, segurança, suprimentos, transporte. Desse modo, o discurso promovido pelo Estado³⁶ é de validação da violação da privacidade em troca de uma

³⁶ Cabe ressaltar que as notícias trazidas pelas teletelas são duvidosas, pois fazem parte de um jogo de manipulação midiática onde a história é modificada por meios de registros fotográficos e

qualidade estável de vida da população. É seguindo por essa linha que se percebe o poder disciplinar na vigilância hierárquica: todo indivíduo faz sua parte, renuncia a sua intimidade para que receba de volta os supostos benefícios do Estado, e se mantém vigilante para garantir que os demais indivíduos também o façam. Surgem, então, casos como as delações familiares entre os membros do Partido:

Com crianças daquele tipo, pensou Winston, aquela infeliz mulher deve levar uma vida de terror. Mais um ou dois anos e eles começariam a vigiá-la noite e dia em busca do menor sintoma de inortodoxia. Quase todas as crianças eram horríveis atualmente. O pior de tudo era que, por meio de organizações como a dos Espiões, elas eram transformadas em selvagens incontroláveis de maneira sistemática — e nem assim mostravam a menor inclinação para rebelar-se contra a disciplina do Partido. Pelo contrário, adoravam o Partido e tudo que se relacionasse a ele. As canções, os desfiles, as bandeiras, as marchas, os exercícios com rifles de brinquedo, as palavras de ordem, o culto ao Grande Irmão — tudo isso, para elas, era uma espécie de jogo sensacional. Toda a sua ferocidade era voltada para fora, dirigida contra os inimigos do Estado, contra os estrangeiros, os traidores, os sabotadores, os criminosos do pensamento. Chegava a ser natural que as pessoas com mais de trinta anos temessem os próprios filhos. (ORWELL, 2009, p. 36)

Assim como os próprios filhos denunciam os pais na Oceânia de Orwell, em *Fahrenheit 451*, Mildred denuncia seu próprio esposo por estar armazenando livros em casa. As delações são uma prática comum nestes romances, de modo a zelar pela moral ao invés das relações humanas. Em *Nós*, a personagem U, responsável por entregar os documentos e os envelopes a D-503 endereçados, se apaixona por ele e, movida por seus sentimentos e pela rejeição, denuncia o esquema de rebelião arquitetado pelo engenheiro e sua companheira I-330. No Estado Mundial trazido por Huxley, o próprio Diretor do Centro de Incubação e Condicionamento dispensa e isola Linda, com quem criou uma relação de intimidade, e abandona seu próprio filho, revelando o quanto a vigilância presente naquele ambiente é intensa e como o julgamento social prioriza o status moral, em nome do Estado, no lugar das relações pessoais. Seguindo esse fluxo contínuo de desconfiança e monitoramento desde seu nascimento, cada indivíduo participa ativamente da máquina de vigilância com

documentos jornalísticos. “E se todos os outros aceitassem a mentira imposta pelo Partido — se todos os registros contassem a mesma história —, a mentira tornava-se história e virava verdade. ‘Quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado’, rezava o lema do Partido”. (ORWELL, 2009, p. 47)

tarefas distribuídas e, assim, sustentando a grande máquina política dominada pelos chefes.

Não somente a vigilância auxilia na modelagem de uma sociedade, mas também a imposição de um horário regrado que não permite flexibilidade e ociosidade. Nas distopias, é essencial que os indivíduos tenham uma rotina voltada para o trabalho e tenham seus momentos pessoais limitados e monitorados. Foucault (1987) aborda a importância do controle da atividade para a docilidade dos corpos e, sobre o horário de trabalho, acrescenta:

O tempo medido e pago deve ser um tempo sem impureza nem defeito, um tempo de boa qualidade, e durante todo o seu transcurso o corpo deve ficar aplicado ao seu exercício. A exatidão e a aplicação são, com a regularidade, as virtudes fundamentais do tempo disciplinar. (1987, p. 129)

O que o autor argumenta justifica, de certo modo, os motivos de haver os métodos de “fuga” nas distopias analisadas. As cerimônias solenes em nome do Estado para o Benfeitor, para o Grande Irmão ou ao próprio Orgião-Espadão são horas selecionadas para que os indivíduos possam, de certa maneira, extravasar de forma direcionada seus instintos reprimidos. É preciso que toda a energia acumulada seja gasta nessas ocasiões para que, ao voltar ao trabalho, o indivíduo esteja totalmente entregue a ele, sem nenhuma distração.

As regras são essenciais para a estabilidade do Estado, a liberdade é vista como diretamente inversa à felicidade. O discurso prega que o tempo livre facilita a desorientação dos indivíduos: não é possível permitir que cada um encontre tempo o suficiente para desenvolver preferências, prioridades, autoconhecimento. O trabalho não pode se tornar desgastante: ele deve ser o único propósito humano. A ociosidade abre espaço para a contemplação e observação, o que é perigoso para a estabilidade do Estado e a produção econômica. Por essa razão, é necessário que se utilize uma estratégia de entretenimento que não promova as relações pessoais e que não dê margem a questionamentos. O sexo, por exemplo, tem destaque entre as distopias, sendo concebido de diferentes modos.

Como colocado anteriormente, na distopia de 1984 os relacionamentos entre membros do Partido são estritamente proibidos. Por conta disso, Júlia e Winston

tentam de todas as maneiras realizar seus encontros em locais distantes das teletelas, sendo um dos pontos de encontro um local acima de um antiquário pertencente ao Senhor Charrington, personagem que mantém contato com Winston e parece compartilhar das mesmas ideias revolucionárias. No entanto, Charrington trabalha para o Partido, para a Polícia das Ideias, instalando uma teletela escondida no apartamento e revelando a história de romance e rebelião entre o casal. Nesse caso, novamente a vigilância se faz obrigatória e o Estado é soberano:

“Vocês são os mortos”, repetiu a voz truculenta.
 “Estava atrás do quadro”, sussurrou Julia.
 “Estava atrás do quadro”, disse a voz. “Fiquem exatamente onde estão. Não façam nenhum movimento.”
 Estava enfim começando, estava começando! Não podiam fazer nada além de olhar para os olhos um do outro. Fugir, da o fora dali antes que fosse tarde demais – não lhes ocorria nenhum pensamento dessa natureza. Era impensável desobedecer à voz truculenta que saía da parede. (ORWELL, 2009, p. 261)

A voz na teletela introduz O'Brien, importante membro do Partido, que também traiu Winston, fazendo-o acreditar que compactuava com seus ideais de rebelião. A ameaça autoritária se mostra tão violenta, que Júlia e Winston são cientes de que, mesmo que tentassem uma fuga, a perseguição seria eterna. Desse modo, é importante ressaltar que os dois não somente seriam punidos por estarem conspirando contra o regime político, mas também porque membros do Partido são proibidos de manterem relacionamentos:

A intenção do Partido não era apenas impedir que homens e mulheres desenvolvessem laços de lealdade que eventualmente pudessem escapar de seu controle. O objetivo verdadeiro e não declarado era eliminar todo prazer do ato sexual. O inimigo era menos o amor que o erotismo, tanto dentro como fora do matrimônio. [...] O único propósito do casamento era gerar filhos para servir ao Partido. A relação sexual devia ser encarada como uma operaçãozinha ligeiramente repulsiva, uma espécie de lavagem intestinal. (ORWELL, 2009, p. 83-84)

Segundo Júlia, o objetivo do Partido é proibir o sexo, de modo que se mantenha a histeria e se acumule energia necessária para prosseguir com a veneração ao Grande Irmão, pois a relação sexual é um ato de expurgo:

Quando você faz amor, está consumindo energia; depois se sente feliz e não dá a mínima para coisa nenhuma. E eles não toleram que você se sinta assim. Querem que você esteja estourando de energia o tempo todo. Toda

essa história de marchar para cima e para baixo e ficar aclamando e agitando bandeiras não passa de sexo que azedou. (ORWELL, 2009, p.161)

Há muitas questões ligadas à moral no que diz respeito ao sexo, ao que é correto ou não, partindo de um ponto de vista do indivíduo dentro de determinado contexto. É possível se considerar que os dogmas cristãos influenciaram na criação de padrões monogâmicos dentro das relações, interferindo na construção da moral dos sujeitos no que diz respeito ao sexo. A Bíblia cristã não torna as relações sexuais imorais quando não praticadas com objetivo reprodutivo, mas sim quando fogem do âmbito matrimonial. O sexo fora criado por Deus para ser desfrutado dentro do casamento, nunca fora dele. Portanto, é essencial que o casal busque essa cumplicidade, evitando os demais pecados da luxúria, que são imorais aos olhos de Deus e da sociedade:

- 1 Filho meu, atende à minha sabedoria: à minha inteligência inclina o teu ouvido;
- 2 Para que conserves a discrição, e os teus lábios guardem o conhecimento;
- 3 Porque os lábios da mulher adúltera destilam favos de mal, e as suas palavras são mais suaves do que o azeite;
- 4 Mas o fim dela é amargoso como o absinto, agudo como a espada de dois gumes.
- 5 Os seus pés descem à morte; os seus passos conduzem-na ao inferno.

O texto está presente em Provérbios, capítulo 5 da Bíblia cristã. Nele, está evidente que a lei divina condena o comportamento adúltero, fazendo um apelo: o homem que visa ao sexo extraconjugal está fadado à ruína e a mulher, o demônio, é quem o tenta a pecar. O processo reprodutivo não precisa sempre ser o objetivo da relação, porém, não pode ser impedido. Em Gênesis, há a história de Tamar e seu esposo Er, que é morto por Deus devido sua conduta perversa. Sendo assim, Tamar é entregue ao cunhado Onã para cumprir a descendência do primeiro esposo. Onã se recusa a engravidá-la, praticando o coito interrompido em cada relação sexual: “Isso, porém, que fazia, era mau perante o Senhor, pelo que também a este fez morrer” (38.9-10). Deus não permite o sexo por si só, somente quando seu objetivo é gerar filhos que também seguirão seus ensinamentos. Ao traçar uma linha comparativa, é cabível criar um paralelo ao modelo de relação em voga em 1984 (1949), onde é moralmente tolerável o ato sexual em nome da geração de filhos para servir ao Grande Irmão, ao invés de um ato em busca do livre prazer. Caso a regra seja

transgredida, assim como o Deus punitivo cristão do primeiro testamento, o Partido se responsabiliza pelo julgamento e condenação dos transgressores.

No entanto, enquanto para os membros do Partido o sexo é proibido, para os proletas, abandonados à própria ignorância, ele é visto como um meio de distração, sendo incentivado, proporcionando uma falsa sensação de liberdade. Tal condição resulta em uma parcela da população que não se revolta, pois suas energias estão concentradas em atividades diversas: drogas, prostituição, trabalho intenso.

Em Nós, o sexo segue um ritmo burocrático e de modo imparcial:

E não era um absurdo que o Estado (que se atrevia a chamar-se de Estado!) permitisse a vida sexual sem qualquer controle? Quem, quando e quantas vezes quisessem... Completamente anticientífico, como os animais. E procriavam assim como os animais, às cegas. (ZAMIÁTIN, 2017, p. 32)

Por meio das requisições sexuais, o sexo é supervisionado de modo a evitar que homens e animais estejam no mesmo patamar. Tendo em vista que relacionamentos são proibidos, a constituição familiar é abominada, sendo o controle de natalidade realizado pelo Estado. O resultado é que nenhum indivíduo deve ser criado por uma família e sua existência deve fazer parte de um padrão coletivo numerado e categorizado pelo governo.

Por outro lado, em *Fahrenheit 451* (1953), o sexo está estampado na mídia, a qual é tão incentivada que acaba por se tornar mais interessante que as próprias relações humanas. As telas por si só já suprem todas as necessidades de cada ser humano ali presente, pois cada um abandona a realidade e passa a viver aquilo que está na rede televisiva. O casamento não mais representa uma ameaça, pois o diálogo e o autoconhecimento são tão esquecidos que os casais se desconhecem. No próprio relacionamento de Mildred e Montag, ambos dormem separados, e o casamento é tomado por uma melancolia advinda principalmente de Mildred, que substituiu o contato humano pelos programas de televisão, referindo-se a eles como uma família.

– Você poderia me trazer aspirina e um copo d'água?
 – Você precisa se levantar - disse ela. - É meio dia. Você dormiu cinco horas a mais do que o habitual.
 – Você poderia desligar o som do salão de tevê? - pediu ele.
 – É a minha família.
 – Não pode desligar nem quando estou doente?
 – Vou baixar o volume.
 Ela saiu do quarto, não alterou nada no salão e voltou.

- Assim está melhor?
- Obrigado.
- É o meu programa favorito – disse ela.
- E a minha aspirina?
- Você nunca ficou doente antes. – Ela saiu novamente. (BRADBURY, 2019, p. 71)

Os laços frágeis entre o casal resultam na frieza de Mildred ao lidar com o marido quando ele lhe pede ajuda. A prioridade da personagem não é a saúde do marido, mas seu programa favorito de televisão, o qual merece total atenção de sua parte. Nota-se, por fim, que qualquer contato humano é subestimado nesta distopia.

Em contrapartida, em *Admirável Mundo Novo* (1932), o sexo é incentivado como medida distrativa, como meta norteadora, e o contato humano superficial é somente restrito ao âmbito físico. Quanto mais parceiros e em um curto período de tempo, melhor para o sistema. O resultado são relações humanas baseadas em avaliações de beleza e jamais na subjetividade. Os corpos são objetificados, usados e julgados antes e depois de cada contato. As mulheres são vítimas de comparações e competitividade, e fazem de seu objetivo de vida um maior número de parceiros possível. Quanto menos intimidade as pessoas desenvolverem umas com as outras, menos tempo precisarão ficar juntas, e maior é o tempo restante para o trabalho produtivo. Sendo assim, em nome da estabilidade social e econômica, as pessoas sacrificam seus corpos e usam umas as outras: “Bem, se a coisa é assim – disse Fanny com decisão –, por que você não vai lá e o agarra, simplesmente, quer ele queira ou não?” (HUXLEY, 2014, p. 227). O trecho menciona o diálogo entre Fanny e Lenina, amigas, que conversam sobre a rejeição que Lenina teve por parte de John, o Selvagem. Por ter sido a primeira vez que fora recusada, Lenina não consegue assimilar a situação e compartilha seus sentimentos com a amiga. John não foi criado no mesmo mundo que elas e, para ele, as relações sexuais não precisam ser compulsórias. Por outro lado, percebe-se que o conselho dado por Fanny não preza pelo respeito ao limite imposto pelo outro, mas pela violação humana em nome da moral social.

Seguindo nessa linha argumentativa, recorre-se ao teórico Peter Firchow (2007) que, em seu livro sobre as utopias modernas, traça um paralelo entre as duas principais obras de Orwell, *1984* (1949) e *A revolução dos bichos* (1945), constatando a primeira como uma visão de futuro e a segunda como o passado. A partir disso, aborda as semelhanças da classe operária retratada em ambos os

romances como vulnerável e inapta a grandes mudanças. Em meio ao seu estudo, Firchow levanta hipóteses de obras que venham a ter influenciado a escrita de Orwell ao criar o universo da Oceânia, afirmando que há similaridades nas construções contextuais das personagens. Um exemplo que vem a agregar ao que então aqui se discute é a assimilação do sexo em *1984* (1949) e *Admirável Mundo Novo* (1932), e como, mesmo com entendimentos tão diferentes, ele resulta em mero meio de controle.

Há pelo menos uma cena no romance de Orwell que nos lembra diretamente a de Huxley, a saber, quando Julia e Winston estão prestes a fazer amor pela primeira vez [...]. Em *Admirável Mundo Novo*, é Lenina quem se despe diante de John Savage. [...]. Ao contrário de John, no entanto, que interpreta o comportamento de Lenina (com razão) como prova de sua promiscuidade e passa a insultá-la, Winston se deleita com a evidência da experiência sexual de Julia. [...] Aqui a influência do *Admirável Mundo Novo* é ao mesmo tempo reconhecida e rejeitada. Para Orwell, neste ponto do romance, pelo menos, é o desejo sexual que é o inimigo mais perigoso do poder. Sem dúvida, é por isso que, segundo O'Brien esclarece a Winston, que os neurologistas da Oceania estavam ocupados trabalhando em maneiras de abolir o orgasmo. (FIRCHOW, 2007, p. 112, tradução minha)³⁷

É por meio do trabalho, da mídia, do sexo, do medo de julgamento alheio e tortura, da vigilância, da falsa sensação de segurança e da ausência de perspectivas próprias que o Estado dessas distopias aniquila as experiências subjetivas de seus sujeitos e os modela conforme seus interesses. Os princípios éticos chegam prontos a cada indivíduo, a capacidade reflexiva de cada cidadão se dissolve nas lacunas entre ética e relações sociais.

Retomando Tiburi (2016), a experiência envolve o saber individual, o saber da própria existência e o contato entre corpo e alma. A capacidade em liberdade de observar, sentir e analisar seu papel no mundo é essencial para tomar decisões éticas e ir de encontro ao mal banalizado. No entanto, é impossível que um indivíduo faça isso se está preso em um ambiente mecanizado, de alta produtividade, explorador e consumidor de almas. Dificilmente se encontraria um exemplo tão elucidativo sobre isso como em *Nós* (1924), quando D-503 passa a performar

³⁷ There is at least one scene in Orwell's novel which directly recalls Huxley's, namely, when Julia and Winston are just about to make love for the first time [...]. In *Brave New World*, it is Lenina who disrobes before John Savage. [...]. Unlike John, however, who interprets Lenina's behavior (quite rightly) as evidence of her promiscuity and proceeds to revile her, Winston delights in the evidence of Julia's sexual experience. [...] Here the influence of *Brave New World* is at one and the same time acknowledged and rejected. For Orwell, at this point in the novel at any rate, it is the sex drive that is the most dangerous enemy of the power drive.¹⁸ That, no doubt, is also why, as O'Brien tells Winston later, Oceania's neurologists are busily at work on ways to abolish the orgasm.

comportamentos “estranhos” naquela sociedade: sonhava, tinha insônia, estava apaixonado, passava a analisar os ambientes e os comportamentos alheios. Ao ir ao médico, este lhe fala: “É muito ruim esse seu problema! Pelo visto você desenvolveu uma alma.” (ZAMIÁTIN, 2017, p. 126). Junto à alma, faz-se presente a imaginação, extremamente condenável pelo Estado Único. Aliás, em nenhuma das distopias neste trabalho analisadas a imaginação, a criatividade e a alma são incentivadas, pois representam um perigo para a estabilidade do Estado.

Seguindo nesse raciocínio, toma-se como ponto de análise a arte, a qual está diretamente conectada à alma. Nas obras, não há tempo e espaço para a arte, somente para produtos de entretenimento rápido e instantâneo. Em *Nós* (1924), a poesia é um serviço utilitário, sem subjetividade, e as músicas são odes para as cerimônias estatais. O mesmo ocorre em *1984* (1949), onde a música é filtrada pela teletela e os hinos são promovidos a todo instante. Em *Fahrenheit 451* (1953) e *Admirável Mundo Novo* (1932), a explosão da arte como mero produto comercializado impede que o indivíduo ressignifique a si qualquer elemento artístico. É preciso experiência e autoconhecimento para se deixar tocar pela arte, mas quando os sujeitos são esvaziados de sua subjetividade, quando lhes falta a “alma”, acabam presos no ciclo vicioso da indústria midiática onde dificilmente há possibilidade de crescimento intelectual e pessoal.

É a partir desse cenário de carência, onde o indivíduo está vulnerável e perdido de si mesmo, que o Estado se aproveita para tomar a forma de uma figura divina, responsável por todos, mantenedora, salvadora, acolhedora, louvável. Por outro lado, o indivíduo deve ser merecedor de toda essa benevolência e, caso contrário, o Estado se posiciona como uma entidade punitiva, que corrige o comportamento desvirtuado alheio de modo a servir como um exemplo de salvação e purificação em nome do bem estar de toda a sociedade.

O filósofo Ludwig Feuerbach aborda, em *A essência do cristianismo* (1841), os ideais humanos projetados na religião. Para o autor, o homem possui uma essência, um Eu interior, e este é considerado como seu objeto. O objeto nada mais é do que a autoconsciência do sujeito no mundo: “Consciência é autoconfirmação, auto-afirmação, amor-próprio, contentamento com a própria perfeição. Consciência é a marca característica de um ser perfeito; consciência existe somente num ser satisfeito, completo.” (FEUERBACH, 2007, p. 39). A religião é a contemplação da essência humana, dominando e determinando o homem. As ações divinas, os cultos

ao divino, os templos divinos são, na verdade, obras humanas feitas para humanos: “Deus é o conceito da majestade, a mais alta distinção; o sentimento religioso é o mais alto sentimento de conveniência” (FEUERBACH, 2007, p. 51). No entanto, a ideia de um Deus exterior e à parte é criticada pelo filósofo, a concepção teológica de que a figura divina é absoluta e externa ao ser humano é desfigurada, visto que Deus nada mais é do que o próprio homem e assume características humanizadas: assume características da bondade, da justiça, enquanto características consideradas indignas para o homem são naturalmente desmotivadas. “A religião nega em seguida o bem como uma qualidade da essência humana: o homem é perverso, corrompido, incapaz do bem, mas em compensação somente Deus é bom, o bom ser” (FEUERBACH, 2007, p. 57), e é por esse motivo que, na religião, Deus é necessário e venerado, pois guia seus fiéis: “Assim, o homem só tem uma vista a si mesmo em e através de Deus” (FEUERBACH, 2007, p. 59).

A associação de Deus com o Humano proposta por Feuerbach promove a reflexão sobre o porquê de os indivíduos presentes nas distopias analisadas apresentarem a tendência de venerar religiosamente essas figuras políticas. Dentro de sua vulnerabilidade por sua falta de autoconhecimento, se esquecem de seu objeto e só enxergam no Benfeitor, no Grande Irmão e em Ford, por exemplo, uma essência de magnitude que gostariam de encontrar em si mesmos. Ademais, é nesse ponto que o Estado se aproveita e se apresenta como uma entidade acolhedora, bondosa, justa, mas que dita as suas leis e combate a indignidade humana a partir de seus próprios princípios.

No entanto, em cada uma das distopias analisadas, o Estado traz suas justificativas para impedir a felicidade humana, o desenvolvimento da alma, a liberdade individual e o autoconhecimento: “Permitir que o ‘eu’ possa ter os mesmos ‘direitos’ em relação ao Estado é absolutamente a mesma coisa que permitir que um grama seja equivalente a uma tonelada. Esta é a distribuição: uma tonelada tem direitos, um grama tem deveres” (ZAMIÁTIN, 2017, p. 160). O nome “Nós”, que intitula a distopia de Zamiátin, unifica a ideia da obra e permeia as demais aqui analisadas: a anulação da individualidade em nome do coletivo, a partir da qual o ser humano deixa de ser visto como tal e serve ao papel mecânico da sociedade: “Vocês são perfeitos, vocês são como máquinas, o caminho para a felicidade está cem por cento livre. [...] Viva o Estado Único! Viva o Benfeitor!” (ZAMIÁTIN, 2017, p. 244). Na narrativa, a imaginação é oposta à felicidade, pois ser feliz é produzir o máximo de

tempo possível, é manter-se ocupado executando tarefas propostas pelo sistema e, assim, se sentir útil. Quando o Estado precisa intervir em situações transgressoras, veste uma imagem de entidade divina punitiva, mas, ao mesmo tempo, benevolente.

O próprio Deus cristão e misericordioso queimava lentamente no fogo do inferno todos os insubmissos. Ele não é um carrasco? E não são menos os queimados pelos cristãos nas fogueiras do que os cristãos queimados? E, contudo, compreenda isso, contudo, esse Deus, ao longo dos séculos foi glorificado como o Deus do amor. Absurdo? Não, ao contrário: é uma permissão, escrita com sangue, inerente do juízo humano. (ZAMIÁTIN, 2017, p. 290)

O fragmento é referente ao discurso do Benfeitor a D-503, quando intenta justificar o uso da crueldade como castigo ou correção dos desvios morais humanos. Ao argumentar comparando a si mesmo com o Deus cristão das sociedades passadas de seu contexto, se coloca numa posição de superioridade, defendendo que a crueldade e o amor estão historicamente interligados e atuam juntos em todos os tempos das sociedades. A conclusão dada ao engenheiro é de que, para os antigos, o Paraíso era servir a Deus, assim como a felicidade, no momento, é servir ao Benfeitor.

Seguindo por esse caminho, se tornam perceptíveis as semelhanças das justificativas das medidas proibitivas nos demais contextos distópicos totalitários estudados neste trabalho. Em seu estudo sobre o totalitarismo, Hannah Arendt (1989) destaca que uma das características de um estado totalitário é a capacidade de contar com o apoio das massas e com o fanatismo político despertado em sua ignorância e alienação:

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais. Vindas da sociedade do Estado-nação, que era dominada por classes cujas fissuras haviam sido cimentadas pelo sentimento nacionalista, essas massas, no primeiro desamparo da sua existência, tenderam para um nacionalismo especialmente violento, que os líderes aceitavam por motivos puramente demagógicos, contra seus próprios instintos e finalidades. (ARENDT, 1989 [1951], p. 367)

Os movimentos totalitários exigem a lealdade plena dos seus fiéis e a massa é o público perfeito para tal, pois é composta de indivíduos apáticos, neutros, que

carecem de um “lugar no mundo” e buscam por um sentido na vida. E é por esse motivo que logo os líderes desses regimes encontram um público tão dedicado a venerá-los e a propagar seu discurso político persuasivo. Não faltam exemplos de esvaziamento dos sujeitos que compõem as massas nas narrativas analisadas.

Nos governos totalitários, as punições são meios de fazer com que a lei seja cumprida, visto que seus líderes não são figuras totalmente estáveis e precisam do envolvimento das massas de qualquer modo:

Como tal, o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. [...] O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo”. (ARENDT, 1989 [1951], p. 517)

O terror dita quem possui ou não naturalmente ou historicamente direito de viver na sociedade por onde impera. Em diálogo ao trabalho de Arendt (1989), é possível acrescentar as contribuições do teórico Yi-Fi Tuan, que trabalha a subjetividade do medo com base na experiência e nas questões culturais e geográficas das sociedades. Sobre os espaços de governos autoritários, o autor destaca o medo como gerador e motivador de um sistema repressivo.

Embora os seres humanos criem ordem e sociedade ao agirem cooperativamente, o simples fato de se reunirem no mesmo local desencadeia uma situação que pode resultar em violência. Para governantes e governos, as pessoas em enxames são potencialmente perigosas; como forças da natureza, devem ser controladas. No passado, as autoridades tentavam subjugar as multidões criando deliberadamente uma atmosfera de medo em torno do mecanismo da lei e da justiça. Colocavam pelourinhos e forcas em lugares públicos; eles dramatizavam execuções e estabeleciam uma paisagem altamente visível de punição. (TUAN, 2013, p. 9, tradução minha³⁸)

Tuan descreve um passado que é o presente das distopias totalitárias. Ainda que um indivíduo em sua singularidade não represente grande perigo, em coletividade traz amedrontamento à estabilidade do Estado e, por isso, utiliza-se o corpo como objeto de ameaça. Nas execuções presentes nas distopias, o sacrifício das partes em

³⁸ Although human beings create order and society by acting cooperatively, the mere fact of amassing in the same place sets off a situation that can result in violence. To rulers and governments people in swarms are potentially dangerous; like forces of nature they must be controlled. In the past, authorities attempted to subdue crowds by deliberately fostering an atmosphere of fear around the machinery of law and justice. They put up pillories and gallows at public places; they dramatized executions and established a highly visible landscape of punishment.

nome do todo é uma prática moralmente aceita pela justiça e já previamente ditada pela natureza ou pela história. A individualidade dos homens passa a ser vista, conforme Arendt (1989, p. 519) nomeia, de *Um-Só-Homem*, e o terror se torna uma atividade constante nesses contextos repressivos.

Ao retomar, por exemplo, a obra de *1984* (1949), observa-se que O'Brien também traz o lema de "juntos somos mais fortes" em nome da salvação do indivíduo:

A primeira coisa que precisa entender é que o poder é coletivo. O indivíduo só consegue ter poder na medida em que deixa de ser um indivíduo. Você conhece o lema do Partido: 'Liberdade é escravidão'. Nunca se deu conta de que a frase é reversível? Escravidão é liberdade. Sozinho - livre - o ser humano sempre será derrotado. Assim tem de ser, porque todo ser humano está condenado a morrer, o que é o maior de todos os fracassos. Mas se ele atingir a submissão total e completa, se conseguir abandonar sua própria identidade, se conseguir fundir-se com o Partido a ponto de ser o Partido, então será todo-poderoso e imortal (ORWELL, 2009, p. 309)

A fala de O'Brien pode ser relacionada à ramificação do poder defendida por Foucault (previamente mencionada neste capítulo) em que cada indivíduo passa a ter sua função mecanicamente executada dentro da grande máquina sistêmica onde vive. A ideia de *Um-Só-Homem* ou do próprio título de *Nós* (1924) corrobora com o ideal de enfraquecimento da autopercepção do indivíduo como um ser único, resultando em sujeitos que desconhecem sua subjetividade e que são dependentes uns dos outros para realizarem suas funções, carecendo de uma figura messiânica que dite seus caminhos por onde possam percorrer.

Quando questionado por Winston sobre os métodos punitivos do Partido contra aqueles que o traem, O'Brien esclarece alguns dos princípios que levam o Estado a utilizar da tortura para "corrigir" condutas, defendendo que a dor e o sofrimento são meios de afirmação para que um enfatize seu poder sobre o outro. Tal método, segundo Tuan (2013), é uma herança que se consagrou principalmente durante o Império Romano, a partir da qual

Uma paisagem de medo foi deliberadamente criada porque passou-se a acreditar que a imposição de dor e a morte tinha que ser pública se fosse para servir como um impedimento para potenciais rebeldes e criminosos. (p. 176, tradução minha³⁹)

³⁹A landscape of fear was deliberately created because it came to be believed that the infliction of pain and death had to be public if it was to serve as a deterrent to potential rebels and criminals.

Desse modo, O'Brien explica que o objetivo do Partido por meio da repressão é de que todos os prazeres humanos se extingam e que o mundo seja direcionado a amar e adorar somente ao Grande Irmão, além de temer qualquer outro meio de distração e a odiar qualquer outra figura de poder:

A espionagem, as traições, as prisões, as torturas, as execuções, os desaparecimentos nunca cessarão. Será um mundo de terror, tanto quanto um mundo de triunfo. Quanto mais poderoso for o Partido, menos tolerante será. Quanto mais fraca a oposição, tanto mais severo será o despotismo. Goldstein e suas heresias viverão para sempre. Todos os dias, todos os momentos, eles serão derrotados, desacreditados, ridicularizados. Cuspirão neles - e mesmo assim eles sempre sobreviverão. Este drama em que eu e você estamos atuando há sete anos continuará ocorrendo continuamente [...]. Sempre teremos os hereges aqui, à nossa mercê, gritando de dor, alquebrados, desprezíveis - e, por fim, em total penitência, salvos deles próprios, rastejando a nossos pés por livre e espontânea vontade. (ORWELL, 2009, p. 313)

Nos governos totalitários, é necessário haver uma figura idolatrada ao passo que outras são odiadas. O ódio a Goldstein, tido como um tirano, é incentivado para que proporcionalmente cresça a adoração ao Grande Irmão, o herói. Aqueles que transgridem as regras e pecam contra esse redentor – que lhe assegura uma vida estável, segura, controlada, com direitos básicos garantidos, felicidade, rotina de trabalho e um mundo ideal de se viver – acabam por conhecer a figura punitiva que fica em seu outro lado.

Nós não destruímos o herege porque ele resiste a nós; enquanto ele se mostrar resistente, jamais o destruiremos. Nós o convertemos, capturamos o âmago de sua mente, remodelamos o herege. [...] Antes de eliminá-lo, fazemos com que se torne um de nós. É intolerável para nós a existência, em qualquer parte do mundo, de um pensamento incorreto, por mais secreto e impotente que seja. Antigamente, o herege ia para a fogueira ainda herege, proclamando sua heresia, regozijando-se dela. (ORWELL, 2009, p. 299)

A ideia defendida pelo Partido é de torturar o transgressor até que se converta e confesse sua infidelidade. Ao criticar a prática das torturas nazistas totalitárias, o Partido argumenta que a tortura não pode ser praticada somente pelo castigo antes da execução pois, desse modo, o torturador é tido como tirano e o torturado é tido como mártir. O que o Partido busca é uma confissão verdadeira do crime de culpa, para que o condenado se sinta merecedor da sentença que recebe. Ao fim, quando

o traidor já está esquecido, ele é silenciosamente aniquilado, sem que a notícia se propague e o Estado seja visto como assassino.

A idolatria por um líder carrasco e que promove o terror surge, segundo Arendt (1989 [1951]), por meio de um grupo de indivíduos que impulsiona a origem do totalitarismo: a ralé.

A ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. É isso que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas as camadas sociais. Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada pelo “homem forte”, pelo “grande líder”. Porque a ralé odeia a sociedade da qual é excluída, e odeia o Parlamento onde não é representada (ARENDT, 1998 [1951], p. 129).

A ralé é um subproduto da burguesia, um refugio do capitalismo que se tornou ocioso dentro do sistema de produção ao longo do imperialismo europeu, não se identificando com a política atual que vive. Por tal motivo, a ralé carrega um sentimento de violência à política, tende ao sentimento nacionalista de autovalorização e decide culpar e atacar determinados grupos por sua situação. A partir disso, Arendt (1998) cita o exemplo do antissemitismo: tendo o povo judeu conquistado destaque econômico, firmando parcerias de investimentos com diferentes Estados, a ralé o define como alvo de ataque. Além do mais, o desprendimento e a ausência de qualquer sentimento de nacionalismo ou afinidade com qualquer nação colaborou com tal posicionamento. Ao passo que o imperialismo europeu pós-revolução industrial avança, os judeus perdem o status de utilidade, pois os Estados percebem que podem explorar outras regiões e, desse modo, aumentar seus territórios e lucros. A partir disso, o antissemitismo toma força, o povo judeu é visto como sem mais utilidade para a nação. Desde então, os judeus são perseguidos e concebidos como inimigos da nação – resultando, adiante, na ascensão do ídolo totalitário e popular, apoiado pela ralé, Hitler.

Em *Fahrenheit 451* (1953), também se origina da ralé a opção pela proibição dos livros na sociedade, incentivados por um discurso de campanha em que se pregava a igualdade intelectual entre os cidadãos e que ia de encontro aos conteúdos escritos por intelectuais que não os representavam. Na distopia, o Estado é representado pelo bombeiro Beatty, conforme mencionado previamente neste capítulo, o qual inocenta o Estado e esclarece a Montag que nada foi imposto:

A coisa não veio do governo. Não houve nenhum decreto, nenhuma declaração, nenhuma censura como ponto de partida. Não! A tecnologia, a exploração das massas e a pressão das minorias realizaram a façanha, graças a Deus. (BRADBURY, 2012, p. 81)

Beatty menciona a exploração das massas, e aqui a teoria de Arendt (1998) se materializa e se repete em mais um governo totalitário: as massas são direcionadas, servindo como base para propagação do discurso da rale em prol dessas proibições. A partir de então, a população passou a consumir materiais mais visuais e menos textuais, como consequência da forte influência da tecnologia e da pressão das minorias, que colaboraram com um empobrecimento da literatura, optando por quadrinhos, revistas de sexo em 3-D, periódicos profissionais, manuais de instruções:

Com a escola formando mais corredores, saltadores, fundistas, remendadores, agarradores, detetives, aviadores e nadadores em lugar de examinadores, críticos, conhecedores e criadores imaginativos, a palavra “intelectual”, é claro, tornou-se o palavão que merecia ser. [...] Todos devemos ser iguais. Nem todos nasceram livres e iguais, como diz a Constituição, mas todos se fizeram iguais. Cada homem é a imagem de seu semelhante e, com isso, todos ficam contentes, pois não há nenhuma montanha que os diminua, contra a qual se avaliar. (BRADBURY, 2012, p. 81)

Aproveitando-se da situação, o Estado acusa os livros de serem os responsáveis pelas diferenças – as desigualdades sociais ou de intelecto ficam acentuadas quando um demonstra ser mais inteligente que o outro, aumentando os níveis de superioridades e criando desavenças entre as pessoas.

– Eu lhe digo – disse Beatty, sorrindo diante de suas cartas –. Isso o deixa embriagado por algum tempo. Leia algumas linhas e lá vai você voando pelo precipício. Bum, você está pronto para explodir o mundo, cortar cabeças, esmagar mulheres e crianças, destruir a autoridade. Eu sei, já passei por isso tudo. (BRADBURY, 2012, p. 134)

Em seu discurso proveniente desse movimento, o capitão quer mostrar que o conhecimento é subestimável, desnecessário para a vida prática, que a literatura interfere negativamente no raciocínio humano, dando uma falsa sensação de empoderamento. Ler não combina com o rápido cotidiano daquele sistema e, portanto, o ódio aos livros é incentivado, cultivado e assimilado por cada habitante.

– Acelere o filme, Montag, rápido. *Clique, Fotografe, Olhe, Observe, Filme, Aqui, Ali, Depressa, Passe, Suba, Desça, Entre, Saia, Por Quê, Como, Quem, O Quê, Onde, Hein? Ui! Bum! Tchan! Póin, Pim, Pam, Pum!* Resumos de resumos, resumos de resumos de resumos. Política? Uma coluna, duas frases, uma manchete! Depois, no ar, tudo se dissolve! A mente humana entra em turbilhão sob as mãos dos editores, exploradores, locutores de rádio, tão depressa que a centrífuga joga fora todo pensamento desnecessário, desperdiçador de tempo! (BRADBURY, 2012, p. 78, grifos do autor)

Beatty revela que as pessoas foram dominadas pelo andamento veloz das informações midiáticas. Em suas palavras, há um resumo de como funciona o repasse comunicativo de sua atualidade: não há tempo para textos longos, contenta-se com resumos objetivos, a mente humana é um produto manipulado pelos editores de programas de televisão ou de apresentadores das rádios. As onomatopeias, precedidas por uma sequência rápida de detalhes básicos dos enredos de telenovelas e demais atrações, traduzem um universo de muito barulho, de acúmulo de novidades que, em um breve espaço de tempo, serão esquecidas pela mente, deixadas de lado e jamais armazenadas, pois devem ceder lugar a um novo ciclo de repasses.

Na distopia de *Fahrenheit 451*, a felicidade se traduz em viver a rápida movimentação da rotina de trabalho. Trabalhar e não pensar, ser prático, automático, sem tempo para questionamentos: o ideal é buscar fatos, não criticismos. O passatempo precisa ser sólido, longe do campo imaginativo. Beatty traz uma ideia pessimista acerca da realidade social: “Se o governo é ineficiente, despótico e ávido por impostos, melhor que ele seja tudo isso do que as pessoas se preocuparem com isso” (BRADBURY, 2012, p. 84) – aqui, a utopia de uma sociedade harmônica e feliz é desconstruída, pois traz o sacrifício de uma camada em prol do privilégio de outra, ou seja, o povo é privado de conhecimento para que os dominantes continuem em sua posição beneficiada.

Encha as pessoas com dados incombustíveis, entupa-as tanto com “fatos” que elas se sintam empanzinadas, mas absolutamente “brilhantes” quanto a informações. Assim, elas imaginarão que estão pensando, terão uma sensação de movimento, sem sair do lugar. E ficarão felizes, porque fatos dessa ordem não mudam. Não as coloque em terreno movediço, como filosofia ou sociologia, com que comparar suas experiências. Aí reside a melancolia. (BRADBURY, 2012, p. 84)

O discurso de Beatty apresenta um meio de anestésiar um povo que já não tem mais experiências, que não sabe e nem mais está preparado para lidar com nenhuma

informação que promova a prática da reflexão social ou pessoal, como os terrenos da filosofia ou sociologia. A melancolia é o resultado de se perceber como um ser humano vazio e Montag é um exemplo que ilustra perfeitamente onde Beatty pretende chegar: onde há melancolia, não há trabalho – Montag não quer mais servir ao corpo de bombeiros –, inexistente a alta produtividade porque parte desse tempo é despendida à leitura e ao pensamento, colocando em risco a ordem social.

Assim sendo, é perceptível que tanto em *Fahrenheit 451* (1953) como nas demais distopias aqui analisadas, o Estado distorce a apatia social ao rotulá-la como algo positivo: harmonia, felicidade, estabilidade, ordem. Tal estratégia de entorpecimento dos sujeitos faz parte da aniquilação da experiência, a qual é diretamente ligada ao espaço onde vive o indivíduo:

A experiência está voltada para o mundo exterior. Ver e pensar claramente vão além do eu. [...] a experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experimentar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento. (TUAN, 1983, p. 11)

Para o geógrafo Yi-Fu Tuan, os atos de ver o espaço e o de pensar sobre ele estão diretamente interligados, estando a experiência constituída de sentimentos e pensamentos, memória, intuições. Ademais, experimentar é se aventurar, conhecer algo novo, se arriscar em perigos. Visto isso, a experiência é oposta à ordem e à obediência e, portanto, a pacificidade entre os indivíduos no espaço distópico de *Fahrenheit 451* não é resultado de respeito mútuo entre eles, mas sim de uma castração literária que tem princípio antes mesmo da fase escolar de cada cidadão. Em um universo onde não há objeto de criticismo, não há como criar posicionamentos, parcialidades, argumentar sobre preferências, dialogar, perceber afinidades. Cria-se uma ilusão de que, ao invés de seguir um caminho de conhecimento, discussão, respeito ou consenso, o ideal é que embates sequer tenham chance de serem oportunizados. Quando todos estão em paz, não há margens para reivindicações; sem revoltas, não há mudanças; e o império midiático e estatal continua dominando uma felicidade utópica da população.

Assim como em outros governos totalitários, os habitantes são dominados pelo terror, se tornando vigilantes uns dos outros. Ao menor sinal de estranheza, o Estado é acionado e se inicia a perseguição, como aconteceu com a personagem

idosa que se deixou ser queimada junto com seus livros – o que levou Montag a um estado de espanto e despertou seu questionamento sobre o porquê alguém morreria pelo direito de poder ler. Nesse momento da narrativa, a crueldade de Beatty representa a frieza do Estado: “-- Precisamos voltar para o posto. Além disso, esses fanáticos sempre tentam o suicídio. Estamos cansados de saber disso.” (BRADBURY, 2012, p. 60). É evidente que as vidas humanas nestas distopias não são consideradas quando em contraponto às normas do Estado, e isso ocorre desde o momento das denúncias até as punições.

Ademais, faz-se necessário trazer à tona a súbita morte de Clarisse na narrativa, a qual passou a vida sendo marginalizada pelo sistema.

Em suma, embora a autoridade conheça profundamente Clarisse e sua influência, eles não optam por puni-la. A única coisa que fazem é observar e esperar pelas consequências. A autoridade não toma atitudes para resgatá-la e evitar que seja uma estranha, de modo a incluí-la no sistema. Portanto, podemos dizer que o sistema tem uma postura excludente em direção a Clarisse McClellan. Ela é simplesmente ignorada pela autoridade. (YILMAZ, 2015, p. 35, tradução minha⁴⁰)

Ao abordar “o outro” em seus estudos, o pesquisador Recep Yilmaz aponta as personagens que destoam dentro de *Fahrenheit 451* (1953), sendo Clarisse uma delas.

A garota? Era uma bomba-relógio. A família vinha alimentando seu subconsciente. Estou certo disso, a partir do que vi de seu histórico escolar. Ela não queria saber como uma coisa era feita, mas *por quê*. Isso pode ser embaraçoso. Você pergunta o *porquê* de muitas coisas e, se insistir, acaba se tornando realmente muito infeliz. A coitada da garota está morta, e foi melhor para ela. (BRADBURY, 2012, p 84, grifos do autor)

Conforme afirma Beatty, a menina sempre fora observada por causa de seu histórico familiar. Retomando a noção de melancolia, é acusada de ser a própria responsável por sua exclusão e tristeza, pois procurava questionar os conhecimentos que lhe eram passados, sofrendo suas consequências. Sendo assim, seguindo a linha de raciocínio de Beatty, o sistema, apesar de punitivo, é visto como inocente e fica imune de qualquer culpa por sua infelicidade e destino. Contudo, apesar de não

⁴⁰ In brief, although the authority knows Clarisse and her influence around her very well, they do not choose to punish her. The only thing that they do is to watch and wait for the consequences. The authority does not do anything to rescue her from being an outcast and to include her into the system. Therefore, we can say that the system has an exclusionist attitude towards Clarisse McClellan. She is just ignored by the authority.

estar mais presente fisicamente, Clarisse continuou sendo uma personagem presente por meio das reflexões de Montag até o final da narrativa.

Partindo para *Admirável Mundo Novo* (1932), a figura máxima seguida pelo Estado e todos os seus “fiéis” é Ford. Em seu nome, a manipulação genética e o pré-condicionamento dos indivíduos iniciam já desde que são embriões, por meio da hipnopédia - quando são induzidos, durante o sono, a performar uma série de comportamentos desejados pelos administradores do Estado Mundial. Dentre as técnicas reprodutivas, os menos afortunados são os Ípsilons, os quais herdam a mesma aparência, a falta de inteligência e recebem as mais árduas tarefas de servidão ao Estado. Aqui, o totalitarismo se manifesta não por meio do terror, mas por meio da tecnologia antes mesmo do nascimento de cada sujeito e, por ser um fator limitante genético, é consideravelmente mais difícil se perceber dentro daquele sistema.

As justificativas e as invenções do Estado Mundial são repassadas e reproduzidas diretamente por um de seus representantes a todos os jovens estudantes, logo no início da narrativa:

Sua Fordeza Mustafá Mond! Os olhos dos estudantes que o saudaram quase saltavam das órbitas. Mustafá Mond! O Administrador Residente da Europa Ocidental! Um dos Dez Administradores Mundiais! Um dos Dez... e ele sentara-se no banco com o D.I.C, ia ficar ali, sim, ficar e falar com eles, até... O saber ia chegar a eles diretamente da fonte! Diretamente da boca do próprio Ford! (HUXLEY, 2014, p. 55)

Ford é uma figura messiânica materializada em seus Dez Administradores Mundiais que propagam sua palavra. Assim como o Grande Irmão e o Benfeitor, Ford é visto como uma divindade cujo saber é a fonte nata para o conhecimento de todos.

– Lembram-se todos - disse o Administrador, com sua voz forte e profunda -, lembram-se todos, suponho, daquelas belas e inspiradas palavras de Nosso Ford: “A História é uma farsa”. A História - repetiu pausadamente - é uma farsa. (HUXLEY, 2014, p. 55)

Assim como nas demais distopias, a história real da sociedade é modificada, os livros são escondidos da população e só o que se conhece é o que é repassado pelos administradores. Em suas palestras, os administradores praticam um método comparativo entre a cultura “antiga” e a atual, sempre enfatizando o quanto o modelo de vida aderido e incentivado pelo Estado é um sucesso:

– Mãe, monogamia, romantismo. A fonte jorra bem alto; o jato é impetuoso e branco de espuma. O impulso não tem mais que uma saída. Não é de admirar que esses pobres pré-modernos fossem loucos, perversos e infelizes. Seu mundo não lhes permitia aceitar as coisas naturalmente, não os deixava ser sadios de espírito, virtuosos, felizes. Com suas mães e seus amantes; com suas proibições, para as quais não estavam condicionados; com suas tentações e seus remorsos solitários; com todas as suas doenças e intermináveis dores que os isolava; com suas incertezas e sua pobreza - eram forçados a sentir as coisas intensamente. E, sentindo-as intensamente (intensamente e, além disso, em solidão, no isolamento irremediavelmente individual), como poderiam ter estabilidade? (HUXLEY, 2014, p. 63)

O parágrafo em destaque resume brevemente as justificativas que baseiam a ideologia do Estado concernente à sociedade. A propaganda feita pelos representantes é de que a estabilidade leva à felicidade: a intimidade é vista como solidão, os laços afetivos são vistos como prisões, o adultério é visto como um passo para o autoflagelo, as doenças, a loucura e o suicídio são consequências de um mundo onde as sensações não são controladas, resultando numa instabilidade social que gera o caos. Os estudantes, em fase de desenvolvimento do exercício de pensar, escutam, repetem e internalizam cada princípio que lhes é passado por seus diretores.

Somente a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo; as massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda. [...] Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias. (ARENDT, 1998, p. 390)

Arendt (1998) argumenta que a propaganda é necessária para convencer o público que ainda não é totalitário: pode ser aquele externo ao país onde se instaurou o totalitarismo ou àqueles que ainda não estão completamente doutrinados pelos representantes do movimento. É uma manobra de doutrinação que varia conforme o grau do movimento e da pressão externa: quanto menor é o movimento, mais necessária é a propaganda. Após completamente instaurado o totalitarismo, a propaganda cede espaço ao terror como forma de controle.

Em outras palavras, o método da predição infalível, mais que qualquer outro expediente da propaganda totalitária, revela seu objetivo último da conquista mundial, pois somente num mundo inteiramente sob seu controle pode o governante totalitário dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias. (ARENDT, 1998, p. 399)

O método citado pela autora aborda o uso da história e das leis naturais para deturpar a ciência na criação de profecias: o totalitário adequa a realidade às suas mentiras – como é o exemplo da eugenia nazista, na qual o argumento da genética era utilizado para atingir a chamada pureza racial. Nos ideais do Estado Mundial, utiliza-se de estudos da genética para defender um ideal de padronização humana em divisão de classes, predestinando suas condições físicas, mentais e sociais sem permitir qualquer opção de escolha ou de desvio dessas categorias.

No idealismo totalitário, após a doutrina completa, as convicções são tão impregnadas que os indivíduos não a abandonam, mesmo quando se tornam suas vítimas. O *status* de pertencimento ao movimento é mais respeitado do que a integridade da experiência pessoal, e tal característica pode ser relacionada às duas personagens em destaque em *Admirável Mundo Novo*: Bernard e John, que são dois dos poucos que conseguiram analisar criticamente a ideologia daquele sistema. Ao início da narrativa, Bernard apresenta ímpetos de questionamentos sobre a objetificação dos corpos, a explosão diária de informações midiáticas, a falta de intimidade, o uso da hipnopédia e o abuso do soma. No entanto, essa capacidade só é possível devido aos problemas ocorridos no momento de sua fertilização, interferindo em sua constituição biológica e lhe conferindo uma conjuntura de deslocamento de sua classe. A partir do sentimento de angústia, insegurança e revolta, acaba por se questionar os motivos de não estar nos padrões exigidos e por que eles existem. Similarmente, John também tem uma postura questionadora e um comportamento completamente diferenciado do mundo novo, sendo reconhecido como Selvagem. Ao trazer certo equilíbrio entre os dois universos, o da Reserva – onde o ser humano se desenvolve acompanhando seu ritmo natural, seguindo seus instintos e com regras completamente opostas da artificialidade do Estado Mundial – e o do mundo de Linda, sua mãe, que o criou seguindo os princípios da civilização –, John consegue perceber os exageros dos dois pólos de onde foi originado, não ficando condicionado somente a um deles. Um indivíduo com outras realidades e com o autoconhecimento de suas experiências tem menos chances de ser absorvido por uma ideologia indiretamente imposta. A partir disso, verifica-se que Bernard, após alcançar parte de seu reconhecimento desejado, mesmo com seu potencial crítico, renuncia sua subjetividade para novamente se enquadrar na ideologia pregada pelo Estado. Por outro lado, John, com sua frustração e impossibilidade de

adaptação a nenhum dos mundos, é engolido pelo terror da máquina totalitária e abre mão de sua própria existência. Sendo assim, é notável que o sistema aqui, como o das demais distopias, foi estrategicamente instaurado e propagado e passa a ser impossível de ser combatido.

2.3 Estado e sociedade: o poder estatal e o controle da liberdade

Nos contextos descritos nas distopias analisadas, é perceptível a presença de algumas características em comum no que diz respeito à relação Estado-indivíduo. A primeira delas é o *status* da personagem protagonista em inércia, o qual é alterado por uma força externa, sendo esta movida por uma outra personagem ou um conflito. É como se o protagonista entrasse em uma epifania e compreendesse sua real posição dentro do sistema onde se encontra, procurando meios para mudar tal situação. Em *Nós* (1924), é I-330; em *1984* (1949), Júlia; em *Fahrenheit 451* (1953), Clarisse; em *Admirável Mundo Novo* (1932), é a visita de Bernard à Reserva de Malpais e sua convivência com John.

Ademais, dentro do ambiente totalitário, os protagonistas põem em xeque as suas ideologias outrora absorvidas e passam a buscar respostas em outras fontes: desvendam outras realidades, se juntam com outros indivíduos, vão à procura de apoio para validar suas novas teorias e buscar fortalecimento. Nesse meio tempo, o terror é tão intenso que em alguns momentos o indivíduo duvida de si mesmo dentro desse processo, mas persiste no caminho do autorreconhecimento onde reavalia os ideais a que anteriormente se identificara. Coincidentemente, é somente nesse estágio que as personagens passam a se ver como humanas – e não como seres mecanizados – e entendem que carregam em si um potencial de subjetividade que foi aniquilado por alguém maior. A partir de então, passam a se permitir a viver (ainda que clandestinamente) momentos que se transformam em experiências – o amor, o prazer sexual, a leitura, o diálogo, a intimidade, o descanso, o silêncio, os laços – que são essenciais para o desenvolvimento da subjetividade e identidade. Em seu estudo sobre o poder e a resistência na obra de *1984* (1949), James Tyner também traz uma abordagem de *1984* (1949) baseada nos conceitos foucaultianos de poder, propondo uma leitura por vezes autobiográfica de Orwell como Winston. Em seu texto, o autor menciona os proletas:

No romance, Winston descobre que é o proletariado que não perdeu de vista sua humanidade ou individualidade. Os proletários, conclui Winston, permaneceram humanos. A resistência, portanto, se manifesta como um meio de permanecer humano dentro de um ambiente desumanizador. Consequentemente, as ações de Winston são direcionadas em primeiro lugar para uma libertação pessoal e não para uma revolução completa⁴¹ (TYNER, 2004, p. 142, tradução minha)

Viver sua própria humanidade é gatilho para emanar um sentimento individual de libertação pessoal. Tendo em vista que os regimes totalitários pretendem excluir qualquer relato pessoal que revele a aversão do indivíduo a tal contexto de ordem, a resistência em nome da liberdade é uma forma de rebelião.

A resistência, portanto, se manifesta como um meio de permanecer humano dentro de um ambiente desumanizador. Consequentemente, as ações de Winston são direcionadas em primeiro lugar para uma libertação pessoal e não para uma revolução completa.⁴² (TYNER, 2004, p. 142, tradução minha)

Nesses romances, os traços humanos responsáveis pela naturalidade e subjetividade individual são abafados. É por esse motivo que, segundo Winston, os proletas seriam a esperança de uma mudança, porque não tinham suas vontades reprimidas: eram “livres”. Também, ao pensarmos nas outras personalidades –John, I-330, Clarisse –, entendemos que, por meio de sua subjetividade, influenciam as demais personagens a encontrar sua humanidade em meio a maquinização.

No entanto, o ato de resistência mais significativo contido em 1984, argumento, é encontrado na discussão do diário de Winston. Certamente, o simples ato de compra e posse de um diário constitui um delito punível e, portanto, pode ser lido como um ato de resistência. No entanto, o diário – escrito dentro dos espaços de um romance – sugere um significado mais profundo de resistência aos sistemas totalitários.⁴³ (TYNER, 2004, p. 144, tradução minha)

⁴¹ In the novel Winston discovers that it is the proletariat who have not lost sight of their humanity or individuality. The proles, Winston concludes, had stayed human. Resistance, therefore, is manifest as a means to stay human within a de-humanizing environment. Consequently, the actions of Winston are directed firstly towards a personal liberation rather than a complete revolution.

⁴² Resistance, therefore, is manifest as a means to stay human within a de-humanizing environment. Consequently, the actions of Winston are directed firstly towards a personal liberation rather than a complete revolution.

⁴³ However, the most significant act of resistance contained in 1984, I argue, is found within the discussion of Winston's diary. Certainly, the simple act of purchasing and possession of a diary constitutes a punishable offence and thus may be read as an act of resistance. However, the diary—written within the spaces of a novel—hint at a deeper meaning of resistance to totalitarian systems.

Como já mencionado anteriormente, ainda que os protagonistas dessas distopias tenham se percebido como indivíduos por meio de terceiros, há em cada um deles uma desconfiança já manifestada através da curiosidade e da observação. O diário de Winston ou até mesmo de D-503 é um registro precioso porque se inscreve como uma mensagem para o futuro. Sua proibição confirma sua relevância especialmente porque quem o escreve arrisca sua segurança em nome do testemunho. E nada é mais humano, pessoal e personalizado do que um diário, pois o ato de narrar é diretamente ligado à concretização da experiência.

Não somente por meio de relatos escritos, mas também pelo testemunho oral que se reafirma a individualidade humana. Mesmo sob a pressão de um sistema que categoriza e rotula sujeitos, há mais exemplos de que a revolução pessoal, de uma única peça dessa grande engrenagem totalitária, por vezes é mais potente que uma máquina inteira. Tal situação é exemplificada em *Fahrenheit 451* (1953):

A parte final de *Fahrenheit* apropria-se dessa dimensão [atômica], já que, ao concretizar a sua fuga da cidade, Montag assiste ainda à destruição desta por uma bomba, testemunhando igualmente a morte da sua mulher, Mildred, expressão e vítima do próprio sistema. Este recurso final oferece ainda outras perspectivas de leitura, uma vez que o regime, o sistema, a maioria, resistem ao indivíduo – este é bem sucedido na fuga e na criação de uma alternativa, mas não os derrota; eles são, antes, destruídos por um factor endógeno, a bomba. Ou seja, o criador é vítima da sua criação e, como no mito de Frankenstein, soçobra ao monstro que criou. Em última análise, enfatiza-se assim uma perspectiva didáctica relativamente aos perigos que minam a sociedade da época, com a bomba e os riscos de uma guerra. (FENEJA, 2005, p. 141)

Em seu trabalho, Fernanda Feneja propõe uma leitura de autodestruição do sistema punitivo. Ainda que o indivíduo não tenha força suficiente para derrotar o totalitarismo, sua humanidade resiste para acompanhar a própria ruína do perverso. A modernidade trouxe a violência, as guerras e as bombas que, adotadas pelo Estado, foram as responsáveis por sua autoaniquilação.

No final de *Fahrenheit*, contrariamente a *Brave New World* e a *1984*, o protagonista conquista a liberdade e a felicidade individual, ainda que sacrificadas à clandestinidade. Os dissidentes encontram refúgio no meio rural, no contacto com a natureza, uma espécie de paraíso perdido que convoca o mito da Arcádia, e transferem para si próprios o conteúdo dos livros que não podem ter existência física: cada pessoa memoriza um livro, cada pessoa é um livro. Este final confere a *Fahrenheit* uma dimensão utópica que questiona o pendor distópico de toda a narrativa. (FENEJA, 2005, p. 141)

Feneja propõe uma visão positiva acerca do desfecho de *Fahrenheit 451* (1953), que, ao contrário do cenário distópico e pessimista das demais obras, apresenta um sentimento de esperança por meio das realizações individuais dos personagens. Novamente é possível notar que a manifestação da subjetividade se sobressai ao poder de um sistema que produtifica e desumaniza seus integrantes. Quando sozinho, o indivíduo em lampejos de liberdade, ainda que temporariamente, consegue afetar o totalitarismo.

Sendo assim, entende-se que, nessas distopias, os sujeitos aniquilados e categorizados dentro da grande coletividade passam de diferentes modos a se perceberem como seres individuais que não se identificam mais com aquele coletivo. Em nome disso, lutam intrinsecamente contra a máquina do Estado totalitário para que não retrocedam nesse processo de descoberta de si próprios, e essa movimentação traz uma proporcionalidade inversa: quanto mais refletem e se tornam críticos, menos concordam com o que antes acreditavam. Indignam-se com a falta de privacidade, com as medidas punitivas, com a necessidade de se enquadrar em classes, com a frieza das relações humanas, com a vigilância e com as delações praticadas pelo povo em nome do Estado – esperam fidelidade daqueles com quem têm laços e passam a considerar como uma traição o ato de entregar um parceiro ao Estado em nome de um sistema que não considera a dignidade dos seus integrantes.

No entanto, configura-se um paradoxo de ideais entre a visão de ambos os protagonistas: o Estado, que faz um papel de herói da nação, é desafiado pelos anti-heróis da narrativa. A posição de benevolência faz parte do discurso ético do sistema, que se faz mais valioso no verbo do que na vida prática. Ainda que, partindo do princípio de que a ética vai ao encontro do respeito individual e da boa convivência coletiva, observa-se que o Estado deixa de ser ético ao desolar a autonomia do indivíduo e impedir sua capacidade de desenvolvimento pessoal. A alegação é alicerçada na teoria da estabilidade social, na segurança dos cidadãos, na garantia de um ideal construído de felicidade e, em nome disso, a ética é distorcida por uma ideologia do trabalho, da fidelidade ao sistema e da espera por um retorno de satisfação pessoal que nunca chega. A moral é baseada no que o Estado dita como aceito ou não conforme as diferentes realidades de produtividade das massas que comanda – se para determinada sociedade a promiscuidade pode auxiliar na obtenção de altos níveis de eficiência para a circulação de capital, esta

será incentivada como uma prática moral; por outro lado, tudo que estiver na contramão dessa atividade será concebido com caráter de imoralidade. Caso um companheiro aja de modo a transgredir alguma norma social, o cidadão é levado a acreditar que delatá-lo é uma ação ética, pois está agindo conforme a moral construída por aquele sistema. No entanto, retomando os conceitos de Tiburi (2016) sobre ética na vida prática, é difícil que um sujeito esvaziado de experiências consiga refletir sobre seus atos e ponderar sobre qual o melhor caminho a ser seguido, como pensar suas escolhas sem destituir a dignidade do outro com quem convive.

Dentro da bolha arquitetada aos indivíduos, o Estado atua como mártir e coloca qualquer um que o desafia como um vilão passível de julgamento por todos ao seu redor. Nesse processo, por mais cruel que seja, o recondicionamento dos “traidores” é necessário para que o Estado mantenha sua posição heróica – ironicamente ele é benevolente e concede uma segunda chance. Entretanto, é importante analisar que tal teatro é pensado para manter os indivíduos em atividade, como nos casos de D-503, Winston e Júlia, por exemplo, que sofrem um *reset* cerebral e retornam ainda mais alienados, mas ainda em cargo de seu trabalho habitual. Ainda que sejam assimilados como parte de uma coletividade, são peças importantes para o desempenho geral da máquina totalitária e, por isso, não são executados.

Igual necessidade se apresenta na situação de Montag que, ao se tornar um alvo do Estado, foi perseguido pela máquina mortífera Sabujo por estar portando livros em sua própria residência. Porém, Montag consegue sobreviver e se unir a um grupo de intelectuais, a partir do qual conhece Grange, um escritor que apresenta um meio esperançoso de perpetuar a leitura: “Lemos os livros e os queimamos, por medo que sejam encontrados” (BRADBURY, 2012, p. 185). Sendo assim, essas pessoas cultivam a leitura em sua memória, pois o conhecimento não materializado jamais poderá ser destruído, e os livros podem ser lidos, assimilados e, apesar de eliminados, serão compartilhados por meio oral, sem que provas sejam criadas: “Passaremos os livros adiante a nossos filhos, de boca em boca, e deixaremos que nossos filhos, por sua vez, sirvam a outras pessoas” (BRADBURY, 2012, p. 186). Por outro lado, o sistema não desiste de Montag. Mesmo que o alvo tenha fugido, não há possibilidade de que o Estado admita falhas. Portanto, a mídia simula que o criminoso fora capturado e executado, de modo a ensinar à população que a

rebeldia seria sempre contida pelo governo. A mídia não só distrai os indivíduos, mas também é autora de inverdades – no entanto, curiosamente essa corrupção jamais é criticada. Nesse sentido, o Estado simula um nível de excelência ao fazer valer suas leis, mas o paradoxo da existência de Montag persiste, sendo uma eterna via de mão dupla: sem os livros, não haveria bombeiros. A corporação só existe porque há poucos que se arriscam em praticar a leitura, então Montag e os demais leitores são, de certa forma, necessários para fazer a engrenagem girar.

Em *Admirável Mundo Novo* (1932), Bernard e Helmholtz são condenados ao exílio fora do Estado Mundial, na Islândia. Ao receber a sentença, Bernard não pensa duas vezes antes de colocar a culpa dos conflitos ocorridos a partir da chegada do Selvagem em seus parceiros, de modo a tentar se eximir de qualquer responsabilidade sobre o estado psicológico de seu amigo John e o futuro de Helmholtz. A apelação pelo acolhimento daquela sociedade e pelo enquadramento moral se tornou prioridade em relação a seu caráter de honestidade. Ainda assim, seus pedidos foram completamente ignorados, e o Administrador Mond os consola:

Ao passo que, se tivesse a mínima parcela de bom senso, compreenderia que esse castigo é na realidade uma recompensa. Vai ser mandado para uma ilha, isto é, para um lugar onde conhecerá o mais interessante conjunto de homens e mulheres existentes em qualquer parte do mundo. Todas as pessoas que, por esta ou aquela razão, adquiriram demasiada consciência de sua individualidade para poderem adaptar-se à vida comunitária; todas as pessoas a quem a ortodoxia não satisfaz, que têm ideias próprias e independentes; todos aqueles, numa palavra, que são alguém. (HUXLEY, 2014, p. 272)

No ideal do Estado Mundial, a estabilidade é uma prioridade, e Bernard e Helmholtz, ao desestabilizarem o funcionamento do sistema, são designados ao mundo selvagem. Nas palavras de Mond, somente aquele que tem consciência de sua subjetividade consegue ver nessa sentença uma nova oportunidade de adaptação; no entanto, assim como Linda, Bernard passara a vida tentando buscar reconhecimento social para se encaixar nos ideais padronizados daquela sociedade, desconhecendo e se distanciando do seu processo de autoconhecimento, o que dificilmente resultaria em um fácil processo de recomeço. Sendo assim, o Estado precisa de exemplos desses casos de indivíduos desviados que, no mundo selvagem, não conseguem se adaptar, que imploram para um retorno à civilização, de modo que possa utilizar tais relatos como meio de defender que a estabilidade e a civilização do Estado Mundial é a melhor alternativa para a felicidade de seu povo.

Nas quatro narrativas analisadas, visualiza-se a grande dimensão e complexidade da máquina do Estado, a qual coloca o indivíduo em uma posição de vulnerabilidade, incapaz de mudar sua situação. Nessa dinâmica, se estabelece um eterno jogo de sobrevivência entre dois times em disposições completamente desequilibradas, onde o lado do totalitarismo é consideravelmente mais poderoso. Nesses cenários distópicos, onde não há espaço para a criticidade e o livre pensar, pode-se dizer que não há espaço para o exercício da ética. O medo é quem define as ações individuais e coletivas, baseando-se nos princípios morais estabelecidos por um poder centralizado e voltado para sua supremacia. A partir das narrativas, é possível afirmar que há uma supremacia ética ditada por um Estado que anuncia seu governo em um discurso que prega a harmonia social, mas que em sua prática cotidiana exclui o ser humano na sua individualidade. Este equilíbrio da sociedade nada mais é do que o controle por meio da violência física ou psicológica justificada por um discurso ideológico que distorce o ideal de ética em prol de seu benefício próprio. O cenário firmado é de uma utopia Estatal voltada para a ordem, à busca da produtividade e do enriquecimento do Estado. Aqueles raros indivíduos que conseguem despertar para uma possível alternativa além da que se encontram acabam por entrar em conflito entre seu processo de autoconhecimento, o respeito ao próximo ou àquele que o governa. A partir disso, se percebem como pequenas peças de uma forte engrenagem – quando desgarradas, são enfraquecidas; porém, dentro da funcionalidade da grande máquina, são necessárias. Esse eterno ciclo de despertar, se rebelar, falhar e se recondicionar pode vir a prosseguir, abrindo possibilidades para um terreno caótico da humanidade: nele, trabalha-se com a hipótese de sujeitos em esgotamento, perdidos em mundos deteriorados ou em processo de autodestruição. Ademais, surgem novos contextos de distopias em que, seguindo os passos rápidos da industrialização, trazem uma remodelação da figura Estatal e de sua influência no indivíduo como sujeito em coletividade. Nas narrativas analisadas no próximo capítulo, será analisado como a ética se reorganiza quando uma sociedade passa por um processo de desestatização governamental e ascensão de um novo papel de Estado que também oscila entre a utopia e a distopia.

CAPÍTULO 3

CORPOS SOB A ÉTICA ECONÔMICA CAPITALISTA

A cegueira também é isto, viver num mundo onde se tenha acabado a esperança. (SARAMAGO, 2021 [1995], p. 204)

Como abordado nos capítulos anteriores, os personagens das distopias analisadas estão introduzidos em um contexto em que se reconhecem como sujeitos a partir dos princípios éticos reforçados em uma hegemonia Estatal totalitária, aniquilando possibilidades de um desenvolvimento de experiências críticas ao longo da vida privada dos cidadãos em nome de um ideal coletivista. Essa dinâmica se perpetua por meio de um esvaziamento de subjetividade e pela imposição de uma identidade ancorada em ideais nacionalistas. O artifício que o Estado encontra para que esse sistema permaneça fundamentado é o trabalho, visando manter seus cidadãos sempre ocupados e sem tempo de perceber que lhes são impostas diversas proibições.

Nas obras a serem analisadas no presente capítulo, situam-se diferentes indivíduos em novos universos, mas ainda pertencentes a um sistema alimentado pelo trabalho e movimentado pela alienação. Diferentemente dos romances anteriores, as distopias *A Parábola do Semeador* (1993), *Não me abandone jamais* (2005), *Jogos Vorazes* (2008), e a trilogia composta por *Oryx e Crake* (2003), *O Ano do Dilúvio* (2009) e *Maddaddão* (2013) expõem determinadas características contextuais de uma segunda virada distópica que traz um mundo oriundo das transformações do capitalismo financeiro a sua expansão desde a Segunda Guerra Mundial, o que possibilita uma readequação para o contexto de Estado, seu papel nas vidas dos personagens e as noções éticas que o sustentam.

3.1 As transformações do capitalismo e a utopia da liberdade

O sistema capitalista, assim como outros sistemas, sofre transformações ao longo do tempo e carrega consigo questionamentos éticos em cada uma delas, pois atinge um amplo território de diferentes nações ao redor do globo. No entanto, é possível afirmar que, em suas metamorfoses, o trabalho se faz presente como

impulsor da máquina sistemática. Em sua obra *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, Nancy Fraser e Rahel Jaeggi trazem à tona questionamentos atrelados aos diferentes conceitos já existentes de capitalismo, apontando que há uma dificuldade em se encontrar um denominador comum com relação aos seus conceitos porque esse sistema varia conforme as diferentes sociedades em que está impregnado:

Existem diferenças tremendas entre as configurações anteriores do capitalismo e o capitalismo atual, e poderíamos perguntar se ainda é um bom movimento teórico chamar todas elas de “capitalismo”. Como podemos igualar ou relacionar os estágios iniciais do capitalismo industrial com o capitalismo moderno neoliberal e global?⁴⁴ (FRASER e JAEGLI, 2018, p. 14, tradução minha).

Ao referido argumento, Fraser acrescenta que o capitalismo é intrinsecamente histórico. Por exemplo, no século XIX, a competição intercapitalista foi um fator essencial para o desenvolvimento da época, sendo superada pelo monopólio capitalista do século XX. “Enquanto o capital financeiro parecia desempenhar um papel auxiliar na era fordista, tornou-se uma grande força motriz do neoliberalismo” (FRASER e JAEGLI, 2018, p. 14, tradução minha⁴⁵).

A partir disso, faz-se preciso destacar que a fase pós-segunda guerra mundial configura uma ascensão do período capitalista propulsionada pelo crescente poder econômico dos Estados Unidos, que liberou empréstimos aos demais países capitalistas da Europa e Ásia e estabeleceu o modelo de vida americano como ideal para a sociedade industrial capitalista. O chamado capitalismo de estado objetivou, em tese, o bem-estar social (*welfare*) e promoveu financiamento à atividade privada, regulamentou relações econômicas e criou políticas de assistência social. De certo modo, tal prosperidade após um cenário de devastação decorrente de seis anos de guerra gerou um atenuamento de reivindicações sociais, o que acabou permitindo que o capitalismo se expandisse ainda mais.

Outro elemento essencial para o desenvolvimento desse sistema foi a expansão da tecnologia e o investimento no setor industrial, exigindo um aperfeiçoamento dos métodos de produção e gerando maior competitividade entre

⁴⁴ There are tremendous differences between earlier configurations of capitalism and present-day capitalism, and we could ask whether it's still a good theoretical move to call all of them “capitalism.” How can we equate or relate the early stages of industrial capitalism with modern neoliberal and global capitalism?

⁴⁵ [...] whereas finance capital seemed to play an auxiliary role in the Fordist era, it has become a major driving force in neoliberalism.

empresas exigidas de grande aporte financeiro para monopolizar o capital. Assim, segundo Fraser e Jaeggi (2018), com a intensificação do mercado competitivo e com o surgimento dos sistemas de produção, o capitalismo financeiro (que integrou o setor industrial ao lucro dos grandes bancos) entrou como um elemento auxiliar na competição entre as grandes empresas e como fator essencial para as privatizações neoliberais contemporâneas.

Os bancos tiveram um papel importante durante o capitalismo financeiro porque se tornaram os maiores financiadores de empresas por meio de empréstimos e demais investimentos. Algumas empresas passam a ser comercializadas como ações, havendo um processo em que empresas maiores compram empresas menores. A economia se fez centrada na especulação monetária, então a Bolsa de Valores passa a ser o grande núcleo do capitalismo e algumas empresas passam a monopolizar o capital. O capitalismo financeiro surgiu como um resultado das alterações econômicas advindas da revolução industrial, a qual exigia cada vez mais inovações tecnológicas e investimentos que só estavam ao alcance de determinadas empresas maiores e de maior concentração de capital. Com o poder econômico das grandes empresas somado à influência do Liberalismo, o Estado fica mais afastado da economia e da regulamentação das dinâmicas empresariais.

O capitalismo financeiro característico do fim do século XX também carrega a característica de uma economia controlada não mais somente pelos grandes patrões, mas pelos convênios financeiros. Os capitalistas mantinham altos valores monetários como fundos para os seguros do proletariado, de modo a manter a sequência do sistema até então instaurado. Dando seguimento, passam a gastar toda essa reserva com a reprodução da classe trabalhadora, resultando em trabalhadores atuantes no sistema produtivo monetário. Diante disso, Antonio Negri, Michael Hardt e Sandro Mezzadra destacam um novo modelo de trabalhador da classe operária:

Há muitos anos, o agricultor veio à fábrica e foi informado do que fazer: a cooperação era construída pelo patrão ou seu servo. Agora a cooperação social é algo infinitamente mais complexo e se desenvolve em sistemas de gestão e governança de empresas extremamente complicados; porque na sociedade está subsumida essa desordem organizacional que, por um lado, intriga a capacidade de exploração capitalista, mas, por outro, aumenta seu

nível. Isso é extremamente importante e deve ser levado em consideração. (2013, p. 15, tradução minha⁴⁶)

Para os autores, há uma mudança de concepção com relação ao domínio do capitalismo que se instaurava nas décadas de 60 e 70. O capitalismo financeiro promoveu maior autonomia ao trabalhador que vendia seu trabalho em um modelo braçal, cumpria uma carga horária intensa em uma fábrica e que era subordinado à uma colaboração hierárquica. Com o capitalismo financeiro, a oferta de diferentes tipos de mão de obra se tornou mais variada, ressignificando o conceito de trabalho e permitindo uma valorização do trabalho cognitivo.

Os trabalhadores diziam: o pouco de dinheiro que tenho eu uso para que meus filhos estudem; não quero que vivam como eu, porque é uma vida horrível: passar cinquenta anos fazendo sempre a mesma função. (NEGRI, HARDT, MEZZADRA, 2013, p. 26, tradução minha⁴⁷)

Os autores argumentam que, nessa fase, os trabalhadores percebem sua individualidade, o que também pode estar conectado aos movimentos sociais contra a ordem disciplinar, a rigidez laboral, a exploração hierárquica, trazendo para a época o avanço do feminismo, a emergência do movimento negro, as lutas anticoloniais, e os movimentos pacifistas.

Peixoto Junior (2011) dedica sua tese de doutorado a estudar o capitalismo e a subjetividade na obra de determinados autores pós-estruturalistas da pós-modernidade. Sobre a obra de Negri e Hardt, ele interpreta:

Para os autores, trata-se, portanto, da ressonância de acontecimentos, de ações constituintes, provocando um desvio no determinismo histórico, uma mutação nos esquemas de ação e percepção que permite, através da emergência de novas subjetividades coletivas, desestabilizar os mecanismos de comando. (PEIXOTO JUNIOR, 2011, p. 92)

A subjetividade dá margem para uma revolução intelectual na busca por uma libertação da mão de obra estilo colonial. Em um mundo onde a circulação produtiva

⁴⁶ Hace muchos años el campesino llegaba a la fábrica y se le decía lo que tenía que hacer: la cooperación la construía el patrón o su siervo. Ahora la cooperación social es algo infinitamente más compleja y se juega en sistemas de gobernanza y dirección de empresa extremadamente complicadas; porque en la sociedad se subsume este desorden organizativo que, por un lado, intriga la capacidad capitalista de explotación pero, por el otro, aumenta su nivel. Eso es extremadamente importante y hay que tomarlo en cuenta.

⁴⁷ Los obreros decían: “La poca plata que tengo la uso para que mis hijos estudien; no quiero que vivan como yo, porque es una vida horrible: pasar cincuenta años haciendo siempre la misma operación”.

não fica diretamente centralizada na mão de obra industrial e se dissipa entre autônomos por meio do trabalho cognitivo, a subjetividade do indivíduo acaba por colaborar com um não-lugar da exploração capitalista, havendo uma dificuldade de mensurar o lugar de produção.

Na subsunção real, também, derrubam-se progressivamente os muros disciplinares das fábricas fordistas e tayloristas: o desejo subjetivo, expresso nas diversas lutas dos anos 60, de maior invenção laboral, de menos rigidez e hierarquia nos processos produtivos, força o capital a recompor o processo técnico de produção. E, ao mesmo tempo em que acolhe esta demanda subjetiva, intensifica sua exploração sobre a capacidade produtiva. Quanto mais as subjetividades tornam-se capazes de produzir fora das coordenadas repetitivas do paradigma disciplinar do taylorismo, enriquecendo sua produção segundo qualidades cada vez mais imateriais, cognitivas e afetivas, mais o capital intensifica sua exploração da vida. O biopoder, estendendo-se para fora dos muros fabris e Estatais, abrange toda a sociedade, tornando, no limite, indistinta a fronteira entre produção e reprodução, entre vida e trabalho. (PEIXOTO JUNIOR, 2011, p. 110)

O capitalismo financeiro foi palco de movimentos identitários possivelmente oriundos de uma descoberta de subjetividade de indivíduos que se descobriram dentro de um sistema histórico de exploração entre patrão e empregado. No entanto, ao descobrirem uma alternativa ao significado de trabalho, buscando comercializar o trabalho cognitivo, o capitalismo se propaga ainda mais ao atravessar fronteiras: deixa de se restringir ao setor industrial e atinge a vida privada dos trabalhadores, o que garante maior empoderamento do sistema sobre seus integrantes.

Retomando o panorama traçado, o capitalismo financeiro deu vazão para que multinacionais se sobressaíssem em relação ao poder Estatal e buscassem maior liberdade de mercado, impulsionando o chamado movimento neoliberal já em prática no fim do século XX. Com a globalização em expansão, o Estado passou a se limitar somente ao controle inflacionário com interferência mínima na economia, apelando para a entrega de serviços públicos ao setor privado. Michael Walonen (2016), em sua obra sobre o neoliberalismo em narrativas ficcionais da contemporaneidade, realiza apontamentos sobre as características do regime neoliberalista:

Na prática econômica, isso envolve: desregulamentação, a redução do papel protecionista do governo na supervisão e controle das maquinções dos bancos e da indústria; privatização, a venda de bens públicos acumulados ao longo do tempo a interesses privados; a internacionalização, a intensificação dos fluxos transnacionais de capital e trabalho e a redução das tarifas protecionistas do comércio; e, no mundo desenvolvido, talvez como uma consequência não intencional, a financeirização, a mudança do

capital da produção de bens e serviços para várias formas de investimento especulativo. (WALONEN, 2016, p. 4, tradução minha⁴⁸)

O autor também salienta pontos negativos do regime neoliberal, o qual suprimiu, em parte, determinadas participações democráticas que fossem de encontro à agenda econômica dos países que o adotaram, resultando em determinados graus de estado de violência para impor doutrinas economistas em parceria com estados de direita, ocasionando conflitos com grupos de resistência. No entanto, aos poucos, foi ganhando um “consentimento” da população e expandindo seus domínios:

Embora sirva claramente à agenda socioeconômica da elite endinheirada em todo o mundo, [o neoliberalismo] provou ser tão bem-sucedido em fazê-lo, reunindo o consentimento “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à direção geral imposta à vida social pelo grupo” que Antonio Gramsci denomina hegemonia. (WALONEN, 2016, p. 7, tradução minha⁴⁹)

O autor defende que tal sucesso tomou corpo porque um grupo subordinado (classes mais vulneráveis) compra as ideias fracassadas do grupo dominante, com a esperança de que suas necessidades serão atendidas. A propaganda é de que a prosperidade econômica, afastada do domínio governamental, chega para todos e permitirá que qualquer indivíduo possa usufruir de fortunas e atingir um patamar de vida próximo ao modelo de sonho americano. Entretanto, o ideal de emancipação do sujeito é uma armadilha, pois aqueles em situação de vulnerabilidade se encontram em coerção pelo próprio sistema, submetendo-se a sua própria dessubjetivação em busca da sobrevivência – fator essencial para a instauração da crise ética nas distopias nesta seção analisadas.

3.2 As crises éticas do capitalismo

⁴⁸ In economic practice this involves: deregulation, the reduction of government's protectionist role in overseeing and controlling the machinations of banking and industry; privatization, the selling-off of public assets accumulated over time to private interests; internationalization, the intensification of transnational flows of capital and labor and the lowering of protective trade tariffs; and, in the developed world as perhaps an unintended consequence, financialization, the shift of capital from the production of goods and services to various forms of speculative investment.

⁴⁹ While it clearly serves the socio-economic agenda of the moneyed elite across the globe, it has proven so successful at doing so by garnering the “spontaneous” consent given by the great masses of the population to the general direction imposed on social life by the dominant fundamental group’ that Antonio Gramsci terms hegemony.

Na obra de Atwood, *Oryx e Crake* (2003), as multinacionais comandam a sociedade e crescem às custas da exploração dos trabalhadores e também das falsas promessas às massas ao utilizá-las como cobaias para a ciência, objetivando lucro. Em *Oryx e Crake* (2003), o personagem Jimmy, conhecido como Homem das Neves, relembra da história que levou a sociedade onde vivia à completa destruição, deixando-o sozinho em meio a um cenário pós-apocalíptico que o obriga a dividir espaço com uma comunidade de pós-humanos, os *crakers*, fruto de um projeto criado por seu amigo de faculdade, Crake. Narrada sob a ótica de Jimmy, o personagem reflete sobre acontecimentos de seu passado, incluindo sua complexa estrutura familiar. Seu pai, genógrafo, trabalhava para as fazendas OrganInc e, entusiasmado, contava ao filho sobre os projetos elaborados pela ciência à humanidade. A mãe de Jimmy era microbiologista da mesma companhia, mas, depressiva, não compactuava com os caminhos que as empresas percorriam, o que seguidamente resultava em discussões familiares entre o casal. Usualmente, os projetos das companhias pretendiam envolver o público com promessas apelativas de estética e desempenho sexual:

O retorno financeiro em caso de sucesso seria enorme, o pai de Jimmy explicou [...]. Qual a pessoa bem-sucedida – que um dia fora jovem e bonita e agora se entupia de hormônios e vitaminas, mas vivia ameaçada pelo implacável espelho – que não venderia a casa, os filhos e a alma para recuperar o vigor sexual? NooSkins para voltar aos Velhos Tempos, dizia a propaganda (ATWOOD, 2018, p. 59).

O exemplo trazido pelo pai de Jimmy é referente a uma das biotecnologias propostas pela engenharia genética que, em seu processo de desenvolvimento, recrutava voluntários para processo de testagem, os quais acabavam com a saúde comprometida e sem forças para acionar a companhia na justiça. Por discordar dos processos antiéticos da empresa, a mãe de Jimmy se afasta desse ramo e passa a criticar as ações do marido. Em uma das vezes em que o pai de Jimmy relata à esposa o sucesso de uma experiência de um projeto de neurorregeneração na empresa, ela rebate:

– Atitude positiva em relação a quê? Ao fato de você ter inventado mais uma maneira de arrancar até o último tostão de gente desesperada? [...] Vocês fazem um estardalhaço dos seus produtos e tiram todo o dinheiro delas, aí elas ficam sem dinheiro e não recebem mais tratamento. Para você e seus amigos, não importa que elas apodreçam” (ATWOOD, 2018, p. 60).

Categorizada pela mãe de Jimmy como uma conduta antiética da empresa e da equipe, a personagem se torna apática e depressiva pois, segundo o marido, cabe a ela a aceitação, tendo em vista que o emprego da corporação é o que garante o sustento da família. O discurso do pai de Jimmy versa que os produtos da empresa são responsáveis por garantir a esperança dos clientes, por fazê-los se sentirem motivados a buscar melhorias nas áreas da estética, da performance pessoal e da saúde e que, mesmo que resultados não sejam alcançados, a esperança é tida como válida.

O fato é que as grandes multinacionais presentes em *Oryx e Crake* (2003) se expandem e se consolidam por meio de um discurso que garanta a compra e a venda de produtos para manutenção de capital. Aproveitando-se da realidade de vulnerabilidade de uma sociedade cansada e carente de experiência subjetiva, utilizam da frustração alheia para alimentar o adoecimento desses indivíduos. Crake, amigo de Jimmy, também a serviço de umas das inúmeras corporações, revela o jogo que alimenta o fluxo econômico:

– As melhores doenças, sob o ponto de vista comercial – continuou Crake –, seriam aquelas que causassem enfermidade prolongadas. O ideal – isto é, para se obter o máximo de lucro – é que o paciente fique curado ou morra antes de o seu dinheiro acabar completamente. É um cálculo refinado. (p. 200).

Crake explica que um dos métodos de lucro da grande corporação HelthWyzer é adoecer a população da plebelândia por meio da inserção de vírus hostis em pílulas de vitaminas comumente vendidas, esperar sua propagação e, posteriormente, fazer a venda de antídotos. Assim, por meio da exploração da marginalidade desses indivíduos, as grandes corporações se propagam, adquirindo cada vez mais força e poder.

Retomando Walonen (2016) ainda para esse contexto, o autor também analisa que o capitalismo neoliberal é focado no individualismo, visualizando o consumismo como o bem maior a ser buscado por cada um, tornando-se um capitalismo “sem freios”. Esse modelo se alimenta do enriquecimento desenfreado de nações poderosas e do empobrecimento das nações vulneráveis por meio da globalização. A utopia vendida pelo capitalismo neoliberal traz uma marginalização consequencial e, sendo assim, em algumas regiões, a revolta com esse patamar

colabora com a ascensão de movimentos reacionários, como neofascismo, totalitarismo e fundamentalismo religioso.

A imagem agregada que emerge de um mundo do século XXI estruturado socioeconomicamente por políticas neoliberais e hegemonia nos níveis local, nacional e transnacional é sombrio: é de uma vasta transferência de poder e recursos do governo para empresa privada, de vida cívica cada vez menor substituída por consumismo, de uma classe oligárquica rentista emergente, de grandes segmentos da população confrontada com escassas condições materiais de existência e poucas perspectivas de mobilidade socioeconômica, e de um sentimento de um futuro próximo dominado por novos colapsos econômicos e crescentes conflitos sociais. (WALONEN, 2016, p. 11, tradução minha⁵⁰)

O empobrecimento de nações ou parcelas da comunidade é necessário para sustentar o sistema capitalista, pois é preciso que a classe marginalizada continue a se submeter à classe dominante, mesmo que esta última também seja dependente de seu trabalho. É por meio de um enfraquecimento alienatório que esvazia os sujeitos de sua experiência que as camadas exploradas não conseguem encontrar uma libertação dessa mazela. Nesse ciclo, à procura de sobrevivência, indivíduos usam seus próprios corpos também como mercadoria. A personagem Oryx, por exemplo, em *Oryx e Crake* (2003) – que se tornou companheira de Crake após ter sido contratada para trabalhar com ele no completo RejoovenEsense – é uma mulher asiática, atraente, que foi vítima de abusos sexuais desde a infância.

Às vezes as mães choravam e as crianças também, mas as mães diziam às crianças que o que elas estavam fazendo era bom, que estavam ajudando suas famílias, e que deviam ir com o homem e fazer tudo que ele mandasse. As mães diziam que depois de trabalharem por algum tempo na cidade, as crianças poderiam voltar para a aldeia. (Nenhuma criança jamais voltou.) [...] No entanto, depois que o homem partia, as mães que haviam vendido seus filhos sentiam-se vazias e tristes. Elas tinham a sensação de que aquele ato, cometido livremente por elas [...], não havia sido cometido voluntariamente. Elas também se sentiam enganadas, como se o preço tivesse sido muito baixo. Por que elas não tinham pedido mais? E no entanto, as mães diziam a si mesmas, elas não tiveram escolha. (ATWOOD, 2018, p. 118)

⁵⁰ The aggregate picture that emerges of a twenty-first century world structured socio-economically by neoliberal policies and hegemony at the local, national, and transnational levels is bleak: it is one of a vast handing-off of power and resources from government to politically connected private enterprise, of dwindling civic life replaced by rising consumerism, of an emerging oligarchic rentier class, of large segments of population faced with meager material conditions of existence and few prospects of socio-economic mobility, and of a looming sense of a near future dominated by further economic collapses and mounting social strife.

No fragmento, há o relato de como Oryx foi introduzida no mundo da prostituição e da pornografia infantil. Nascida de uma aldeia pobre, de analfabetos, em uma nação empobrecida pela globalização capitalista, foi vendida pela mãe em troca de uma quantia barata de dinheiro. As mães, mesmo não tendo sido literalmente obrigadas a fazer a venda de seus filhos, sentem que aquela é a única alternativa restante para sobrevivência própria, o que também configura certa imposição do sistema.

Ainda nessa problemática da vulnerabilidade, o sexo é elemento importante nas distopias analisadas neste trabalho, sendo frequentemente abordado, na vida das personagens, em diferentes teores: proibição, restrição, libertação, distração. A indústria do sexo e o corpo feminino são produtos lucrativos para o sistema capitalista, pois a mão de obra é barata. Nas áreas marginalizadas – plebelândias – estão as mulheres que se submetem à exploração sexual, sendo a zona um palco de visita dos mais ricos.

Depois eles foram a alguns outros lugares e terminaram em um bar que exibia sexo oral em trapézios, e Jimmy bebeu algo cor de laranja que brilhava no escuro, e repetiu o mesmo drink duas vezes. [...] Depois eles estavam em outro lugar, em uma enorme cama de cetim verde, trepando com duas garotas cobertas dos pés à cabeça de lantejoulas grudadas na pele e que brilhavam como escamas de um peixe virtual. Jimmy nunca tinha conhecido uma garota que soubesse contorcer-se daquele jeito. (ATWOOD, 2018, p. 273)

Sendo o trecho supracitado um exemplo de uma visita de Jimmy e Crake à plebelândia, é possível observar que a prostituição é usual e incentivada nessas comunidades, assim como na plebelândia de *1984* (1949), de Orwell. É um meio de distração das massas e de sobrevivência dessas mulheres. No entanto, na distopia de Atwood, a indústria sexual tem uma proporção maior, pois a pornografia atingiu um grau de tamanho entretenimento que acabou por agravar ainda mais o processo de dehumanização e objetificação dessas mulheres.

Por estar isolado das atrocidades nas plebelândias e apenas exposto ao ambiente artificial dos complexos em que viveu, Jimmy nunca aprendeu a diferença entre a realidade e o que foi reproduzido. Mesmo depois de ouvir o que Oryx teve que suportar e ver ele mesmo assistindo aos filmes pornográficos, ele ainda não parece ser capaz de aceitar a realidade da indústria. (GOOSSENS, 2018, p. 44, tradução minha⁵¹)

⁵¹ By being isolated from the atrocities in the Pleeblands and only being exposed to the artificial environment of the Compounds he has lived in, Jimmy was never taught the difference between reality and what had been reproduced. Even after hearing what Oryx had to endure and seeing it himself while watching HottTotts, he still does not seem to be able to accept the reality of the industry.

Em sua dissertação de mestrado acerca da pornografia e da política do poder sexual na distopia de *Oryx e Crake*, Joice Gossens argumenta que Jimmy representa aquela parcela da sociedade que vive nos complexos, financia a exploração promovida pelas empresas e não reconhece a realidade abusiva deixada àqueles em condições de miséria. Somente após conhecer Oryx e se apaixonar por ela, Jimmy se abre para entender o que se passa fora dos muros que protegem os complexos das multinacionais. A violência é tão brutal, que Jimmy não acredita, perguntando a Oryx “– Nos filmes. Era só encenação. Não era?” (ATWOOD, 2018, p. 138) e recebendo a resposta “– Mas, Jimmy, você devia saber. Todo sexo é real” (IBIDEM).

Desse modo, a expansão das grandes corporações da distopia de *Oryx e Crake* (2003) se deu por conta de promessas não cumpridas que culminaram na servidão de determinada parcela da sociedade. Aproveitando-se do desamparo dos mais pobres e desinformados, expandiram seus domínios por meio da propagação de doenças, da venda de medicamentos, da imposição estética, da exploração sexual, da banalização da violência como entretenimento às camadas privilegiadas. Isso é um resultado do descontrole da política neoliberal de biopoder dessas companhias e seus interesses em controlar as ações humanas na sociedade. Ao tratar-se de capitalismo e suas diferentes fases, o regime neoliberal promove uma filosofia de autonomia econômica, o que libertaria os indivíduos. No entanto, essa emancipação tem uma problemática a ser questionada, pois nesse sistema de compra e venda de força de trabalho ainda há uma regulamentação que restringe benefícios e garante regalias de maneira parcial.

Para acrescentar à discussão, retomam-se as ideias de Fraser e Jaeggi (2018) acerca das problemáticas dos capitalismos em seus diferentes momentos e sociedades. Primeiramente, é interessante retomar a ideologia que carrega esse sistema, a qual promove a liberdade de trabalho. Para os autores, a força de trabalho no capitalismo é tratada como um produto em contrato. A ideia, então, seria escolher no que trabalhar dentro de seus limites das condições humanas e materiais. Consumidores e produtores são livres para escolher diferentes opções de compra e venda de produtos, da inserção e admissão da força humana de trabalho. No entanto, tal liberdade é questionada, porque aqueles que não conseguem participação neste contrato de venda de força de trabalho acabam sucumbindo à

miséria. Também esses trabalhadores, quando incluídos no contrato, muitas vezes acabam sem acesso aos meios de produção que desempenham:

As sociedades capitalistas, como as conhecemos, têm a intenção de abolir o trabalho não-livre do tipo encontrado nas sociedades feudais. Eles institucionalizam o trabalho livre na suposição de que os trabalhadores são livres e iguais. Esta é a versão oficial, pelo menos, mas é contrariada na realidade pela coexistência do capitalismo por mais de dois séculos com a escravidão do Novo Mundo. Mas, tirando isso, a força de trabalho dos “trabalhadores livres” é tratada como um bem, o qual é vendido pelo trabalhador à outra parte (o capitalista-empregador). (FRASER e JAEGLI, 2018, p. 16, tradução minha⁵²)

Sobre essa relação de compra e venda do trabalho, Negri, Hardt e Mezzadra (2013) também fazem apontamentos:

O capital financeiro é capital: não é uma realidade parasitária ou um simples conjunto de instrumentos de cálculo. O capital financeiro é uma figura do capital, sob qualquer conceito, exatamente como continuam a ser o Estado e o capital industrial e infinitas outras formas de sociedade, propriedade, histórico, domínio ou formas abandonadas durante o desenvolvimento econômico e a luta de classes. Assim, o próprio capital financeiro é uma relação social. Não é capital parasita que encara e explode, agarra e suga o que sai dos bons trabalhadores do campo, por aqui e ali. Não. É uma relação específica de produção de domínio; mas então entre quem este relacionamento é estabelecido? Porque, se for um relacionamento, deve haver pelo menos dois sujeitos. Por tanto devemos tentar entender o que significa essa relação entre a realidade do mercado, extremamente organizado através de sistemas bancários, bolsas de valores e demais mecanismos que constituem o mundo capitalista das finanças. Por outro lado, temos de identificar aqueles que são explorados, na medida em que participam de uma sociedade produtiva e, portanto, produzem valor nas fábricas, seja trabalhando cognitivamente nos serviços e de todas as formas que constituem a cooperação social. (2013, p 28, tradução minha⁵³)

⁵² Capitalist societies, as we know them, have tended to abolish unfree labor of the sort found in feudal societies. They institutionalize free labor on the assumption that the workers are free and equal. This is the official version, at least, but it is contradicted in reality by capitalism's coexistence for over two centuries with New World slavery. But this aside, the labor power of “free workers” is treated as a good that one party to a legal contract (the worker) owns and sells to the other party (the employer-capitalist)

⁵³ El capital financiero es capital: no es una realidad parasitaria o un simple conjunto de instrumentos de cálculo. El capital financiero es una figura del capital, bajo cualquier concepto, exactamente como el Estado y como siguen siendo el capital industrial e infinitas otras formas de la propiedad, históricas, de dominio o formas abandonadas durante el desarrollo económico y la lucha de clases. Entonces, el capital financiero es de por sí una relación social. No es el capital parasitario que se queda mirando y explota, coge y chupa lo que salga de los buenos trabajadores del campo, por aquí y por allá. No. Es una relación específica de producción de dominio; pero entonces, ¿entre quién se establece relación? Porque, si es una relación, debe haber por lo menos dos sujetos. Por tanto debemos tratar de entender qué quiere decir esta relación que hay entre la realidad del mercado, extremadamente organizada a través de sistemas bancarios, bolsas y el resto de los mecanismos que constituyen el mundo capitalista de las finanzas. Por otro lado, tenemos que identificar a aquellos que son explotados, en cuanto participan en una sociedad productiva y que, entonces, producen valor sea en las fábricas, sea trabajando de manera cognitiva en los servicios y en todas las formas que

Essa relação entre os sujeitos explorador e explorado é apresentada, para os autores, como uma forma estabelecida de comunicação social no regime capitalista. Nela, a cooperação social se faz injusta no momento em que uma parte se beneficia da outra, ainda que não haja uma relação direta de subordinação. Esse entrave permite um questionamento ético sobre os caminhos percorridos pelos diferentes capitalismoos:

Pode-se também argumentar que a crítica moral independente nunca é realmente capaz de atribuir as injustiças que identifica ao capitalismo. Claro, o capitalismo é explorador e injusto. Mas o mesmo acontecia com a antiga sociedade escravista, assim como o feudalismo. A menos que alguém diga mais sobre as maneiras específicas pelas quais o capitalismo explora e é injusto, não podemos ter certeza de que o que está sendo reivindicado é realmente sobre o capitalismo. Não podemos saber se é realmente uma crítica ao capitalismo em si. (FRASER e JAEGGI, 2018, p. 122, tradução minha⁵⁴)

Jaeggi argumenta que as colocações de que o capitalismo traz resultados moralmente indefensáveis não explicam se tal sistema é o único responsável pelas injustiças por ele acarretadas ou se é apenas uma outra versão dessas injustiças que podem vir a ser encontradas em demais sociedades que seguem outros modelos econômicos. Tanto Jaeggi quanto Fraser (2018), ao debaterem sobre a moral e a ética do capitalismo, entram em consenso de que o termo justiça é o mais adequado para tratar da moral do capitalismo, apontando como um de seus problemas a injustiça do excedente (*surplus*), o qual é produzido pelo trabalhador e que lhe é roubado pelo capitalista, configurando algo imoral:

O motivo não é o trabalhador individual ser roubado do que é seu por direito, mas o capitalista tomar como sua propriedade privada o que é realmente a riqueza produzida coletivamente pela sociedade. E eu diria que é uma forma de roubo, embora em um nível diferente. Não é roubar dos indivíduos, mas da sociedade como tal. (FRASER e JAEGGI, 2018, p. 126, tradução minha⁵⁵)

constituyen la cooperación social. Está claro, por ejemplo, que el trabajo de las mujeres se vuelve absolutamente esencial en este ámbito de captación de valor social propio del capital financiero.

⁵⁴One could also make the case that freestanding moral critique is never really able to pin the injustices it identifies on capitalism. Of course, capitalism is exploitative and unfair. But so was ancient slave society, and so was feudalism. Unless one says more about the specific ways in which capitalism exploits and is unfair, we can't be sure that what is being claimed is really about capitalism at all. We can't know whether it's really a critique of capitalism per se.

⁵⁵The reason is not that the individual worker is robbed of what's rightfully hers, but that the capitalist takes as his own private property what is really the collectively produced wealth of society. And I'd say that is a form of stealing, albeit at a different level. It's not stealing from individuals but from society as such.

A crítica ética ao capitalismo referente às mudanças drásticas que ele ocasiona na vida dos indivíduos está relacionada à alienação da vida, de modo a desconectar o indivíduo de sua personalidade por conta de um vazio existencial. No entanto, os autores questionam se tais afirmações são realmente produto do capitalismo ou da modernidade em si. Fraser e Jaeggi destacam a ideia marxista de que o capitalismo proporciona uma liberdade negativa de normalizar formas tradicionais de dominação:

O capital se torna o sujeito, e eles se tornam seus servos, embora tenham sido eles que criaram o capital [...] há algo de perverso na sociedade capitalista, na medida em que transforma o sujeito em objeto e o objeto em sujeito. (FRASER e JAEGLI, 2018, p. 129, tradução minha⁵⁶)

Desse modo, ao retomar a ideia de comunicação e cooperação social que Negri, Hardt e Mezzadra elencaram (2013), é possível, com base nos apontamentos de Fraser e Jaeggi (2018), entender que determinadas associações estabelecidas no capitalismo podem ser entendidas como negativas, pois a comunicação ocorrida entre o sujeito e o capital nem sempre terá, por parte do capital, a resposta que o sujeito procura. Os pontos negativos do capitalismo estão associados às divisões nele enraizadas, as quais separam a sociedade da natureza, a produção da reprodução social (condições que mantêm o conjunto da vida social, como garantia de qualidade de vida e sobrevivência do ser humano: descanso, alimentação, higiene, vida doméstica). A jornada de trabalho do proletariado é maior do que o tempo necessário para sua reprodução social. O tempo de sua reprodução social não garante lucro para o trabalhador, mas para o patrão, tendo em vista que o dinheiro que ganha com sua produção é investido em mercadorias que garantam sua reprodução social. É nesse ínterim que surge o lucro do sistema capitalista, por meio da injustiça da alienação e se distanciando de uma relação ética, pois o agente da produção se afasta do produto final, não conseguindo acessá-lo. Sobre isso, o filósofo Louis Althusser (1980) também faz críticas ao relacionar o sistema capitalista como uma reprodução de poder do Estado:

O Estado é uma máquina de repressão que permite às classes dominantes (no século XIX à classe burguesa e à classe dos proprietários de terras) assegurar a sua dominação sobre a classe operária para a submeter ao

⁵⁶ Capital becomes the subject, and they become its servants, even though it is they who have created capital [...] there is something perverse about capitalist society, in that it turns the subject into the object and the object into the subject.

processo de extorsão da mais-valia (quer dizer, à exploração capitalista). (ALTHUSSER, 1980, p. 31)

A lógica da desigualdade faz parte do sistema de exploração que fundamenta o capital e que reduz o tempo de reprodução social do trabalhador. Isso corrobora com a crítica ética que Fraser e Jaeggi (2018) direcionam ao capitalismo sobre transformar um produto advindo do coletivo como sua propriedade, além de reafirmar o que Negri, Hardt e Mezzadra (2013) defendem quanto à injustiça desse sistema de cooperação social.

Na obra de Suzanne Collins, *Jogos Vorazes* (2008), há um exemplo claro da injustiça na dinâmica do trabalho cooperativo capitalista. Estando o país Panem dividido em doze distritos, a personagem Katniss narra seu percurso como moradora do décimo segundo distrito, sendo finalista do maior evento nacional que movimenta a economia da capital, os Jogos Vorazes. Seguindo os princípios de um *reality show*, seu sucesso se dá por meio da exploração de crianças e adolescentes de cada distrito, que se submetem a um sorteio de seleção em troca de moedas para sustento familiar. O jogo é baseado nos princípios de sobrevivência, em que vinte e quatro jovens, denominados tributos, são distribuídos em uma arena e devem matar uns aos outros. O último sobrevivente restante é o vencedor, levando ao seu distrito prosperidade e recursos para melhor qualidade de vida. No entanto, a dinâmica das regras é baseada no princípio da meritocracia: distritos mais pobres têm menos chances de sucesso, pois são escassos os investimentos e patrocínios aos participantes. Os distritos mais ricos inscrevem jovens que foram treinados desde a infância para uma estreia vitoriosa. Nesse raciocínio, a lógica meritocrática prejudica os distritos com a mão de obra mais explorada pela capital, pois são carentes de provimentos básicos.

A personagem Katniss, nascida e criada em família pobre, utiliza a caça para complementar a alimentação familiar. Seu distrito, Doze, é o mais pobre dos treze distritos da nação de Panem, sendo sustentado pela mão de obra da mineração de carvão:

A parte em que vivemos no Distrito 12, apelidada de Costura, nesta hora do dia está normalmente apinhada de mineiros se dirigindo ao turno matinal. Homens e mulheres com os ombros caídos e as juntas inchadas, muitos dos quais há tempo desistiram de limpar a fuligem negra de suas unhas quebradas e de apagar as profundas rugas de seus rostos. (COLLINS, 2010, p. 10)

Toda a produção dos distritos de Panem é enviada para a Capital, cujo governo é totalitário. O grande controle sobre a população é baseado na privação de recursos e nos Jogos, os quais são lançados e televisionados como um meio de lembrar os Dias Escuros, cerca de setenta anos antes, quando os habitantes do distrito treze impulsionaram uma tentativa de revolução contra a Capital, sendo derrotados e excluídos da nação. Além da demonstração de poder do Estado, a lógica segue o fluxo do entretenimento, promovendo a violência real como meio de diversão à comunidade.

A desigualdade entre os distritos é também uma estratégia de empoderamento da Capital. Dotada das maiores riquezas e recursos tecnológicos, a capital confisca a maior parte do lucro das atividades econômicas dos distritos. Ao deixá-los em privação e em situação de rivalidade, torna-se mais difícil uma união organizada para possíveis novas rebeliões. Dessa maneira, incentiva-se a meritocracia para os Jogos Vorazes: o sucesso depende unicamente do esforço de cada tributo, ideia que movimenta até mesmo apostas financeiras entre os mais ricos da Capital. Analisando a meritocracia como meio de ascensão social e econômica da classe média alta em países capitalistas, Michael Wayne e Vinícius Cabral corroboram com esse argumento ao afirmarem que, “Entre as elites e a classe média alta, a melhoria geral das condições de vida das classes trabalhadoras cria uma atmosfera de ameaça aos seus privilégios. É a ameaça ao status quo que leva as elites a apoiarem um político de extrema direita [...]” (WAYNE e CABRAL, 2021, p. 11). Assim sendo, a manutenção de privilégios é a motivação geradora dos apoiadores da Capital, que são seus próprios habitantes e os distritos mais ricos, Um e Dois. Fruto da miséria deixada pela Capital, Katniss e Peeta, ambos tributos dos Distrito Doze, iniciam sua participação nos Jogos Vorazes sem nenhum recurso financiador, apenas com as habilidades de sobrevivência que obrigatoriamente desenvolveram para resistir à precariedade de onde vivem. Por esse motivo, os jogos se tornam um entretenimento ainda mais interessante aos telespectadores, pois “A meritocracia é a obsessão em supervalorizar os processos de individualização e os símbolos do esforço individual ilusório” (WAYNE e CABRAL, 2021, p. 15), tornando Katniss e Peeta exceções talentosas na arena de combate. Nesse fluxo de jogo, o casal só recebeu patrocínios porque foram merecedores de cativar o público mais rico.

A pesquisadora Maria Amália Lied compara (2019), em seu estudo sobre a trilogia de *Jogos Vorazes* (2008), a sociedade de Panem com o sistema capitalista desde o feudalismo – pois nos distritos mais pobres a troca de mercadorias no mercado clandestino, principalmente para angariar alimentos, é uma ação corriqueira de sobrevivência. Já sobre o Distrito Onze, onde a base econômica é a agricultura, Lied (2009) propõe que

[...] podemos conectar esse tipo de relação com aquilo que Marx descreve como “mais-valia”, pois se trata de um distrito que vive à miséria, mas que produz os alimentos para a Capital. Ou seja, a produção desse valor de troca, no caso, a quantidade que enriquece a Capital, deixando o trabalhador do Distrito 11 morrendo de fome, com o mínimo para sobreviver, uma vez que a Capital é a detentora dos meios de produção, além de reprimir violentamente aqueles que não cumprem com o seu trabalho. Assim, esse trabalhador, no caso da trilogia, morador dos distritos, labora sob o controle do capitalista, o governo totalitário, que é detentor de seu trabalho. (p. 61)

O controle realizado por este governo totalitário, assim como nas distopias analisadas no Capítulo Dois desta tese, ocorre também por meio da repressão direta violenta. Na linha histórica do sistema capitalista, há uma complexa esquematização consolidada e sustentada pela ordem e obediência, quando o Estado, em consonância com a burguesia do século XVIII, abriu repressivamente seu espaço para outras instituições cumprirem papel de aparelhagem ideológica, de modo a reproduzir a força de trabalho e colaborar com seu poder de manutenção social. Nesse ritmo, configura-se como essencial a disponibilidade do corpo para seguimento do fluxo político e econômico capitalista.

No romance *Jogos Vorazes* (2008), o controle dos cidadãos se dá por meio da exploração laboral, da garantia de desigualdade social e, principalmente, pela ameaça e violência aos corpos. Os pacificadores, agentes garantidores da ordem, trabalham pela Capital, aplicando punições severas àqueles que a desafiam. Seu encargo é semelhante ao dos Guardiões, em *Nós* (1924), aos bombeiros, em *Fahrenheit 451* (1953), e à Polícia das Ideias, em *1984* (1949). Uma das punições aplicadas pelos Pacificadores é cortar a língua de traidores ou fugitivos da Capital, transformando-os em escravos Avox (termo que, em latim, significa Sem Voz). Também há penalidades em público, a serem noticiadas como ferramenta de ameaça aos demais cidadãos. No Distrito Onze, os agricultores não têm permissão para consumir os alimentos cultivados por eles e, se o fizerem, são chicoteados

pelos Pacificadores em frente à população. Tal exemplo ilustra o que foi discutido nos parágrafos prévios sobre as injustiças do capitalismo no círculo de cooperação social: o produtor não consegue ter acesso ao fruto de sua produção, e seu corpo é explorado para mão de obra e utilizado como ferramenta de contenção.

Ao ser objeto de exploração na força de trabalho, o corpo está diretamente associado ao que se chama de biopoder – essencial para o capitalismo. Para esclarecer o termo, recorre-se novamente a Michel Foucault, o precursor do tema. Em um de seus seminários realizados em 1978, o filósofo define o termo como “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais, vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (2008 [1978], p. 3).

Reavendo a ideia de uso dos corpos para a força de trabalho por meio de uma alienação ideológica e de esvaziamento de experiências, há uma forte conexão da dominância capitalista com os tipos de controle e poder sobre o corpo, os quais são minuciosamente analisados por Foucault. Um deles é o adestramento, utilizando a docilidade e a extorsão de suas forças, a ameaça à vida através da morte como medida punitiva. O outro é por meio do controle da vida, situando-se como uma estratégia de controle biopolítico da população. Essa dinâmica foi indispensável para o desenvolvimento do capitalismo na medida em que os corpos vivos eram controlados e aprimorados para melhor aproveitamento no sistema de produção e reprodução. Houve, segundo o autor, ao longo do sistema capitalista e seus desdobramentos, uma desqualificação do corpo ao inserir a vida e os fenômenos biológicos da espécie na esfera do poder, sendo este um agente da vida humana. A política, área fora da existência biológica, passa a influenciá-la ao interferir na saúde humana, na alimentação, moradia e sexualidade.

Centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar. (FOUCAULT, 1988, p. 132)

Foucault aborda a repressão, principalmente sexual, do corpo vivo como necessária para a manutenção do capitalismo. A partir do século XIX, na era vitoriana, toda energia corporal deveria ser direcionada ao trabalho ético de início do capitalismo, como forma de assegurar a produção. Segundo os pesquisadores Hubert Dreyfus e

Paul Rabinow, estudiosos da obra de Michel Foucault, “[...] a repressão é a forma geral da dominação no capitalismo” (1995, p. 143). Ademais, o poder é diretamente ligado ao limite e à dominação: “Tudo o que ele pode fazer é proibir, e tudo o que pode exigir é a obediência. O poder, enfim, é a repressão; a repressão é a imposição da lei; a lei demanda a submissão” (1995, p. 144). A monarquia e o Estado foram importantes figuras de poder que colaboraram com a implementação de instituições instrumentalizadas para a disciplina dos corpos vivos, chegando ao modelo atual de controle e submissão exploratórios.

Na crescente arena do Estado moderno e do seu aparelho administrativo, os seres humanos, num dado domínio, eram considerados um recurso. O indivíduo interessava na medida em que podia contribuir para a força do Estado. As vidas, as mortes, as atividades, os trabalhos, as misérias e as alegrias dos indivíduos eram importantes por constituírem preocupações cotidianas que se tornavam politicamente úteis. Às vezes, aquilo que o indivíduo tinha que fazer, do ponto de vista do Estado, era viver, trabalhar e produzir de algum modo; às vezes, ele tinha que morrer a fim de incrementar a força do Estado. (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 153)

Neste enquadramento onde há um suporte instrumental em que o corpo vivo já está docilizado e destinado ao trabalho, se alimenta o capitalismo, que conta com um suporte infraestrutural que possibilita o desenvolvimento de indústrias palco da exploração de mão-de-obra rentável e a propulsão da circulação de capital.

Desse modo, partindo de um panorama de diferentes capitalismos, é possível perceber que, por mais que tenham características variadas conforme o tempo e a sociedade em que se inserem, procuram o trabalho produtivo dos corpos como meio de sua manutenção e expansão. Por meio dele, há uma relação entre compra e venda do trabalho baseada na promessa de prosperidade e liberdade financeira aos sujeitos. No entanto, conforme as discussões apresentadas, o regime capitalista somente sobreviveu porque houve uma parte que cedeu sua mão de obra e outra que cresceu sobre e por meio dela, também acarretando conflitos sociais negativos de marginalização, revoltas reacionárias e reivindicação de grupos identitários. Ainda que algumas revoltas ocorram, o processo de docilização de corpos segue seu fluxo a partir das instituições ideológicas estatais que alimentam essa rede. O controle biológico, exercido pela repressão, garante a soberania das classes dominantes e a submissão das classes vulnerabilizadas.

Assim como nas distopias analisadas no capítulo antecedente, os referentes romances desta seção também demonstram determinados sintomas, mas agora, de

um novo cenário onde a figura estatal como governo assume uma postura descentralizada de poder, se posiciona em retaguarda e cede espaço para instituições privadas. Entretanto, assim como na configuração anterior o Estado manteve seu status de empoderamento por meio de uma fundamentação ética baseada em sua doutrina ideológica e por coerções violentas repressivas, essa atual dimensão, agora descentralizada, também precisou firmar suas raízes através de um discurso ético que justificasse seu desenvolvimento, mesmo que utilizando da objetificação de sujeitos como meras engrenagens da grande máquina capitalista.

CAPÍTULO 4

IDEOLOGIA E UTOPIA DOS APARELHOS DE ESTADO

Se queres ser cego, sê-lo-ás. (SARAMAGO, 2021 [1995], p. 129)

4.1 A ética da religiosidade por meio de uma ideologia moral

Como já discutido na introdução deste trabalho, por muito tempo o cristianismo, em consonância com o Estado, teve sua importância na construção moral das sociedades ocidentais. Mesmo em países considerados seculares, os parâmetros de adequação ainda sofrem influência por dogmas basilares cristãos. Em estados teocráticos, por exemplo, não há como fugir de uma formação moral ditada pelas doutrinas religiosas que interfere na subjetividade dos indivíduos, pois há uma imposição de conduta sobre seus habitantes.

Além disso, muitos são os debates envolvendo a inegável presença da religião e da religiosidade sobre o ser humano. Nos romances previamente analisados, não há uma conexão explícita de determinada religião e seus fiéis, mas figuras do próprio Estado em posição divina perante o povo. A ausência de um “Deus-Todo-Poderoso” reforça sua importância pois, se ele se fizesse presente, certamente desviaria a dedicação plena dos cidadãos devotos àqueles sistemas totalitários.

Nesta seção, as distopias selecionadas *A Parábola do Semeador* (1993) e *O ano do dilúvio* (2009), diferentemente das anteriores, levam o leitor a conhecer profundamente diferentes religiões, seus fiéis, seus pregadores, suas motivações, seu funcionamento e sua modelagem do coletivo, mostrando que o exercício dessa religiosidade pode ser traduzido como uma necessidade inata da organização humana em resposta ao que cenário que vive.

4.1.1 Semente da Terra e Jardineiros de Deus

As religiões são obra humana e, portanto, não é surpreendente que sua fundamentação seja marcada por expectativas do homem. Sobre isso, o filósofo

Feuerbach (2007), já mencionado anteriormente neste estudo, trata da essência religiosa com foco no cristianismo, destacando seu objetivo principal:

O estágio essencial da religião é o prático, i. e., aqui o subjetivo. A meta da religião é o bem, a salvação, a felicidade do homem; a relação do homem com Deus nada mais é que a relação do mesmo com a sua salvação, a felicidade do homem. A religião cristã se distingue das outras religiões exatamente pelo fato de nenhuma ter salientado tão enfaticamente como ela a salvação do homem. (FEUERBACH, 2007, p. 191)

O ato de crer em um Deus é associado à felicidade humana, enquanto a descrença é associada à infelicidade e à desorientação. Há uma apelação ao medo e à esperança que se enraízam na vida prática, depositando em Deus uma responsabilidade pelo livre arbítrio predestinado a cada cidadão. Em *A Parábola do Semeador* (1993), a protagonista Lauren Olamina é uma adolescente periférica estadunidense que vivencia um momento caótico da sociedade americana: seca, escassez de recursos naturais, inflação, fome, violência, drogadição extrema, negligência e corrupção governamental. Desse modo, o mundo de Lauren é baseado na luta pela sobrevivência diária, e a menina é um alvo vulnerável em meio à barbárie: as mulheres ficam à mercê dos estupros, os pobres à fome e ao abandono, os negros à violência policial.

Lauren é órfã de mãe, a qual era usuária de drogas, e vive com seu irmão e com seu pai, ministro batista, o qual realiza missas em uma igreja longe dos muros de proteção que cercam a vizinhança onde vivem. Entre todos, a protagonista é a única dos personagens a apresentar a síndrome da hiperempatia, fazendo com que sua sensibilidade de dividir sensações de prazer e dor lhe cause ainda maior vulnerabilidade nesse universo arruinado.

A presença da religiosidade no núcleo familiar de Lauren é marcante mas, mesmo assim, a jovem faz determinadas críticas ao modo como os fiéis constroem seu entendimento sobre Deus:

Muitas pessoas parecem acreditar em um Deus-paizão, em um Deus-tira-tudão ou em um Deus-rei-supremo. Elas acreditam em uma espécie de superpessoa. Algumas acreditam que Deus é outra palavra para natureza. E a natureza acaba sendo qualquer coisa que por acaso elas não compreendem ou sobre a qual não sentem controle. Algumas pessoas dizem que Deus é um espírito, uma força, uma realidade maior. Pergunte a sete pessoas o que tudo isso significa e receberá sete respostas diferentes. Então, o que é Deus? Só mais um nome para seja lá o que faça você se sentir especial e protegido? (BUTLER, 2018, p. 26)

Lauren critica que, por maior que seja o número de pessoas e os significados atribuídos à figura de Deus, majoritariamente se encaminham para um ideal de Deus paternal, observador, responsável e benevolente, de modo a projetarem, em uma figura misteriosa, as suas expectativas.

A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem o finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem é pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. (FEUERBACH, 2007, p. 63)

O filósofo discorre que a visão da perfeição divina nada mais é do que o produto da inteligência humana. A razão é fundamentada em si mesma, restrita ao divino, a passionalidade fica restringida à imperfeição do homem. No romance de Butler, a protagonista também estabelece a Deus o sentido de verdade absoluta, um ser que representa Mudança, digno de respeito, de seguidores, uma figura impessoal de transformação que exige constante aprendizado. Segundo ela, a Mudança é um fenômeno poderoso e inevitável, que chega para todos, cabendo aos humanos somente modelar os impactos que ela ocasionará e como irão recebê-la. A partir desse ponto, sem conseguir encontrar um caminho para dedicar sua fé, decide criar sua própria religião com o objetivo de expandi-la para além da Terra.

A Semente da Terra é difundida com o objetivo de convencer os outros de que, de um modo ou de outro, seria necessário enfrentar a realidade fora dos muros da vizinhança e buscar melhorias, que essa mudança uma hora chegaria e que caberia às pessoas estarem preparadas para enfrentá-la. Por isso, Lauren estudava sobre plantas, métodos de sobrevivência e de defesa e *kits* emergenciais, e ficava inconformada que os demais negavam a realidade ao alegarem que aquele contexto caótico não pioraria: “Tem que haver mais que possamos fazer, um destino melhor que possamos moldar. Outro lugar. Outro jeito. Alguma coisa!” (BUTLER, 2018, p. 99), e somente a Semente da Terra poderia guiá-los para um novo percurso transformacional.

A religiosidade de Lauren está enraizada em uma ideia que conecta Deus aos processos de transformação humana com o meio em que vivem, uma modelagem, estreitando o distanciamento do homem com a figura divina. A ligação da natureza

com a religiosidade também se faz presente no romance *O Ano do Dilúvio* (2009), segundo livro da trilogia *MaddAddão* (2013), de Margaret Atwood, o qual traz a história que precedeu o evento do Dilúvio Seco, que foi a tentativa de extinção da humanidade provocada pelo protagonista Crake no primeiro romance da trilogia, *Oryx e Crake* (2003). Diferentemente do primeiro livro, que se passa na segurança dos grandes complexos científicos, este segundo romance tem seu espaço fora da área protegida e privilegiada da sociedade, tendo como foco a população periférica – onde vivem os chamados “ratos da plebe”. Desse modo, prostitutas, ladrões, bêbados, mendigos, a fome, a miséria, a sujeira e a violência convivem diariamente e, no meio deles, destacam-se duas protagonistas, Toby e Ren, que compartilham de algo em comum: a religião dos Jardineiros de Deus.

A história de Toby parte de uma família simples, pequenos trabalhadores que serviam à grande corporação HelthWyzer. Sua mãe faleceu vítima de uma doença propositalmente introduzida às escondidas em pílulas de suplementos vitamínicos vendidos pela própria corporação, que visava o lucro com o tratamento. A família ficou sem dinheiro para finalizar o tratamento de saúde e, após o falecimento da esposa, o pai de Toby perdeu sua pequena propriedade onde viviam. Na sequência desses acontecimentos, Toby perde seu pai, vítima de suicídio, por meio de uma arma proibida pela corporação e, com medo de ser perseguida e responsabilizada por porte ilegal de armas e suspeita de assassinato do pai, Toby foge. Sem dinheiro para finalizar seus estudos, Toby precisou desistir da faculdade e trabalhar numa empresa alimentícia, chamada *Secret Burgers*, onde foi vítima de violência física e sexual do seu chefe, Blanco. Por segurança, apesar de nunca ter sido religiosa, encontrou refúgio e proteção em meio aos Jardineiros de Deus – e então começa sua trajetória no mundo da religião.

A história de Ren se inicia no complexo de HelthWyzer, onde seu pai trabalhava. Sua mãe, Lucerne, tem um caso com Zeb, ex-trabalhador e atual foragido da grande empresa CorpSeCorps, pois era membro do grupo MaddAddão, que tinha como objetivo atacar e destruir corporações dominantes. Quando Zeb foi reconhecido pela mãe de Ren, que sabia de seu antigo emprego, a seduz e a distrai com o objetivo de fugir e levá-la ao refúgio dos Jardineiros de Deus, onde vivem por anos um relacionamento infeliz. Obrigada a deixar sua vida no complexo, Ren é conduzida por Lucerne e introduzida na religiosidade dos jardineiros, vivendo uma nova realidade de restrições e sem contato com o pai. No entanto, com o término de

seu relacionamento, a mãe de Ren decide retornar ao complexo onde viviam e ordena que Ren a acompanhe para que ambas consigam autorização de acesso interno à antiga casa. Em meio a essas mudanças, o pai biológico de Ren é sequestrado e morto por uma corporação rival. Sem condições financeiras e motivos para se manter no complexo, Ren decide abandonar sua vida e iniciar uma nova carreira, longe das corporações, trabalhando como dançarina de um bordel luxuoso e longe de qualquer contexto religioso que outrora vivenciou quando mais nova.

O cenário distópico do romance de Atwood de onde as protagonistas surgem se assemelha ao caos vivenciado por Lauren, em *A Parábola do Semeador* (1993). Violência, marginalidade, guerra entre corporações, abandono estatal, prostituição, todos esses elementos configuram perigo iminente para os cidadãos mais vulneráveis, especialmente às mulheres mais pobres. Assim como a Semente da Terra é uma utopia para a qual seus seguidores se destinam, os Jardineiros de Deus também se apresentam como um lugar de refúgio ou salvação àqueles que querem se desligar da barbárie da civilização. Toby e Ren são protagonistas que, assim como Lauren, também sofreram com a perda da figura paterna e se viram sozinhas em uma situação de total desordem social. No entanto, ainda que as duas tenham compartilhado a vivência ao lado dos Jardineiros, a experiência da religiosidade para cada uma delas é completamente diferente.

A filosofia dos Jardineiros de Deus é baseada na preservação ambiental e na integração entre homem e natureza. Liderados por Adão Um, os seguidores participam de sermões, hinos e festividades baseados em figuras importantes para a religião, como determinadas personalidades ou animais louvados em sua filosofia, momentos significativos que vivenciam e reafirmação de regras de conduta.

Oremos, então, para não cairmos no erro do orgulho e nos considerarmos excepcionais, os únicos da Criação que possuem alma. E que não imaginemos que somos superiores a todos os demais e que podemos destruí-los, ao nosso bel-prazer, sem sermos punidos. Nós Vos agradecemos, ó Deus, por nos ter criado de maneira a não nos esquecermos de que não somos apenas inferiores aos anjos, mas também atados pelos laços do DNA e RNA a nossas queridas criaturas. (ATWOOD, 2011, p. 69)

Adão Um prega que a ambição humana é o motivo para sua própria ruína, responsabilizando o homem pelas catástrofes ambientais, pela violência social e pelo Dilúvio Seco, nome dado pelos Jardineiros ao fenômeno apocalíptico por eles

previsto, o qual extinguiria os seres humanos da face da Terra. A catástrofe, ocasionada pelo personagem Crake no primeiro romance, é um elemento central na trilogia, sendo explorado em *O ano do dilúvio* (2009) por uma perspectiva religiosa e simbólica.

Como anteriormente mencionado, a experiência da religiosidade foi diferente entre Ren e Toby. Para pertencer aos Jardineiros, é necessário seguir uma série de regras e renunciar a hábitos que por eles são considerados supérfluos. Na teoria, o uso de cosméticos, roupas e acessórios da moda, eletrônicos, o consumo de carne, de produtos transgênicos e de medicamentos da indústria hospitalar são proibidos. Além disso, cada membro tem sua função dentro do grupo, devendo respeitar determinada hierarquia, sendo a posição máxima os títulos de Adão e Eva. Toby é encarregada de lidar com as abelhas, mas também tem ciência do uso medicinal de plantas para elaborar poções. Sua maturidade permitiu alto desempenho nas tarefas diárias e sabedoria nas relações pessoais, concedendo-lhe a posição de Eva Seis. Por outro lado, Ren é muito jovem e, ao contrário de Toby, foi levada aos Jardineiros contra sua vontade, sendo obrigada a renunciar a um estilo de vida para se adaptar a outro completamente excêntrico. Durante sua adolescência, tem suas vontades e curiosidades reprimidas, sem desenvolver sentimento de pertencimento aos lugares onde viveu. Desse modo, a religião dos Jardineiros de Deus, para Toby, representa refúgio, recomeço, ressignificação da existência, enquanto para Ren, representa o desconforto, a repressão, um ambiente com o qual ela não se identifica.

Ambas as religiões, Semente da Terra e Jardineiro de Deus, têm como objetivo o envolvimento dos seus seguidores com os princípios doutrinadores. Para isso, são estabelecidas funções aos membros, uma rotina que os direcione e os ocupe com uma perpetuação ideológica.

O conceito da atividade, do fazer, do criar é em e por si um conceito divino; por isso é irrefletidamente aplicado em Deus. No ativo o homem se sente livre, ilimitado, feliz; no passivo limitado, oprimido, infeliz. Atividade é sentimento positivo de si mesmo. Positivo é em geral tudo aquilo que no homem vem acompanhado de uma alegria - Deus é, portanto, como já dissemos acima, o conceito da alegria pura, ilimitada. (FEUERBACH, 2007, p. 220)

O comprometimento com a ideologia é fundamental na vida prática dessas religiões e, para ser pertencente a tal comunidade, são exigidas dos fiéis a aceitação, adequação às normas e a participação ativa na rotina religiosa. Para isso, utiliza-se

da propaganda como uma estratégia, a qual promete trazer sentido à vida humana, principalmente àqueles que buscam refúgio e um propósito de vida. Sendo assim, a motivação é a garantia de um futuro utópico, mas atingível.

4.1.2 Religião e a promessa de utopia

A religião é uma transcendência a um espaço alternativo ao que se vive, uma espécie de libertação para um lugar melhor, onde o ser humano não se sinta limitado em sua própria existência e que lhe seja proporcionada uma vida que faça sentido. Em outras palavras, é plausível relacionar a religião a um espaço de utopia.

Em um de seus artigos publicados tratando de sua trilogia, a escritora Margaret Atwood (2011) propõe o gênero *Utopia* como sendo uma junção dos gêneros distopia e utopia. Para chegar a essa classificação, Atwood discute diferentes gêneros literários, como por exemplo a ficção científica (*sci-fi*), defendendo que sua obra não pode ser classificada como *sci-fi* porque tal gênero engloba situações que não são possíveis de acontecer no real presente de sua autoria. A autora abandona esse conceito para propor a *Utopia*, que é um espaço que combina Utopia e Distopia – onde há um mundo perfeito e seu oposto, tudo em um só lugar. Um exemplo que Atwood cita em seu texto é sua obra *O conto da aia* (1985), na qual o passado do enredo é a utopia da distopia, que é o presente vivenciado pelos personagens. Para cada distopia há uma utopia, sendo gêneros que se complementam. Sobre *O Ano do Dilúvio* (2009), Atwood (2011) destaca que, diferentemente do primeiro romance, os personagens protagonistas não são aqueles privilegiados socioeconomicamente, mas sim os que vivem em situação de extrema vulnerabilidade:

O Ano do Dilúvio acontece no espaço fora desses enclaves, bem no fundo da pilha social. Sua trama pré-desastre se desenrola em bairros onde as forças de segurança – agora fundidas com corporações – nem se preocupam com patrulhamento, deixando-os para gangues criminosas e à violência anárquica. (ATWOOD, 2011), p. 1, tradução minha⁵⁷)

⁵⁷ *The Year of the Flood* takes place in the space outside such enclaves, at the very bottom of the social heap. Its pre-disaster plot unfolds in neighbourhoods that the security forces – now melded with corporations – don't even bother to patrol, leaving them to criminal gangs and anarchic violence.

Neste lugar distópico, onde há um domínio da tecnologia, das corporações, e um consequente abandono de determinadas classes sociais à violência brutal, alguns indivíduos buscam refúgio em uma realidade paralela ao que vivem:

Este livro também tem uma utopia em uma distopia, representada pelos Jardineiros de Deus, um pequeno culto religioso ambiental dedicado ao elemento sagrado em toda a criação. Seus membros cultivam vegetais nos telhados das favelas, cantam hinos da natureza sagrada e evitam dispositivos de comunicação de alta tecnologia, como telefones celulares e computadores, alegando que podem ser usados para espionar você – o que é inteiramente verdade. (ATWOOD, 2011, p. 1, tradução minha)⁵⁸

Desse modo, a religião proposta pelos Jardineiros de Deus se configura, na obra, como um espaço de utopia que tem como princípio o abandono de um cenário real de violência decorrente da expansão capitalista para um retorno à vida natural, à interconexão humano-natureza, dando início ao exercício de uma visão eco-religiosa. Ao se propor uma análise do ponto de vista das protagonistas, os Jardineiros de Deus não representam para Ren um ponto de acolhimento, mas sim para Toby, a qual foi resgatada do caos da marginalidade para um novo espaço de ordem, rotina, segurança e ressignificação de sua identidade. Em meio à religiosidade, a personagem conseguiu descobrir novas habilidades, pois não temia mais as ameaças diárias. Ao perguntar para Adão Um o motivo de os Jardineiros de Deus não serem atacados pelas grandes corporações, ele justifica:

Seria ruim para a imagem deles estripar qualquer coisa que esteja envolvida com o nome de Deus [...] As corporações não aprovariam isso, considerando que recebem influência dos petrobatistas e dos frutos conhecidos. Eles proclamam o respeito ao espírito e à tolerância religiosa, desde que as religiões não cometam excessos. O que eles não suportam é a destruição da propriedade privada. [...] Eles acham que não passamos de uns loucos fanáticos que misturam um nutricionismo extremista com um tipo de pensamento fora de moda e uma atitude puritana frente ao consumismo. Mas não temos nada que interesse a eles e por isso não somos qualificados de terroristas. Durma tranquila, querida Toby. Você está protegida pelos anjos. (ATWOOD, 2011, p. 63)

Em seu discurso, Adão Um menciona os petrobatistas, religiosos da sua família que cultuam o petróleo como algo precioso e divino a ser incorporado na vida prática da sociedade, um grupo de classe econômica alta que está relacionado à

⁵⁸ This book, too, has a utopia embedded within a dystopia; it's represented by the God's Gardeners, a small environmental religious cult dedicated to the sacred element in all creation. Its members grow vegetables on slum rooftops, sing sacred-nature hymns, and avoid hi-tech communications devices such as cellphones and computers on the grounds that they can be used to spy on you – which is entirely true.

CorpSeCorps. Sendo os Jardineiros um grupo pequeno, ridicularizado e estigmatizado, não representa ameaça e não é alvo de ataques (mesmo com a presença de seu irmão Zeb, que esteve envolvido com grupos de conflito nas grandes empresas privadas, caindo posteriormente em esquecimento). Desse modo, tudo aquilo que é visto como negativo naquela sociedade – exploração dos corpos pela indústria cosmética, alienação pelo domínio da tecnologia, marginalidade e violência – fica distante dos Jardineiros de Deus, fazendo desse espaço uma utopia na obra.

Em *A Parábola do Semeador* (1993), Lauren tem ciência da situação perturbadora que sua comunidade presencia e, por isso, tem pressa de deixá-la para buscar um futuro melhor. Assim, deposita suas esperanças na Semente da Terra, apresentando a ideologia de sua religião também como uma alternativa àqueles problemas, uma proposta de utopia para os indivíduos. Persistindo na ideia, argumenta que a Semente da Terra terá comunidades além do planeta que vivem:

— O Destino da Semente da Terra é criar raízes entre as estrelas - falei. É o maior objetivo da Semente da Terra e a maior mudança do ser humano, com exceção da morte. É um destino que devemos buscar se quisermos ser qualquer outra coisa que não dinossauros de pele lisa: aqui hoje, mas amanhã não mais, nossos ossos misturados com os de nossas cidades e suas cinzas, e então? (BUTLER, 2018, p. 275)

No trecho supracitado, Lauren esclarece o objetivo de sua religião e reitera sua importância ao afirmar que, sem ela, os indivíduos estarão reduzidos à sua própria extinção ao continuar vivendo naquele espaço caótico. Ainda, acrescenta: “[...] Afinal, meu paraíso existe de verdade, e não é preciso morrer para alcançá-lo” (BUTLER, 2018, p. 276). Ao citar o paraíso, Lauren faz uma crítica à religião católica de que o ser humano só vai ao encontro da redenção após sua morte, não podendo usufruir de seus benefícios durante a vida. A jovem defende que há sim como viver algo melhor durante sua existência e que a Semente da Terra pode proporcionar isso. Seu objetivo é transcender a vida terrena, partindo da criação de comunidades neste planeta para uma expansão além de Marte. É provável que essa filosofia de perpetuação pelo universo tenha sido baseada na astronauta Alicia Catalina, profissional que Olamina admirava, a qual, desde o início do romance, se faz presente na narrativa da personagem. A astronauta morreu ao chegar em Marte, após um problema com sua roupa de proteção. Além da decepção de sua morte,

Lauren demonstra indignação ao saber que o corpo da astronauta seria trazido de volta à Terra para seu funeral: “E fico triste que aquela astronauta será tirada do paraíso que escolheu. [...] Eu pretendo me lembrar dela. Acho que pode ser uma espécie de modelo para mim” (BUTLER, 2018, p. 33). Portanto, difundir a Semente da Terra também pode ser um meio de concluir o que a astronauta não conseguiu, que foi sua permanência em Marte.

Vicente Souza e Anda Cláudia Martins (2020), pesquisadores da área literária, dedicaram seus estudos a analisar os elementos distópicos em contraste com a utopia na obra de Butler. Segundo os autores,

A substância utópica nos trabalhos de Butler está entrelaçada ao pensamento distópico, sendo a utopia uma esfera invisível que possibilita visões distópicas. Assim, suas distopias críticas nos levam a trabalhar com o distópico antes de iniciar o esforço para imaginar um mundo melhor. A viagem em direção ao norte feita pela comunidade Semente da Terra, idealizada e liderada por Lauren, constitui uma luta darwiniana para sobreviver. (SOUZA e MARTINS, 2020, p. 173)

Os autores observam que, nesse percurso de Lauren e seus seguidores em busca da sobrevivência, há utopia e distopia caminhando lado a lado. No caso, há uma relação de troca e complementação: Lauren, de certo modo, precisa que haja o caos e o utiliza em seu discurso para fomentar a importância de sua religião. Ademais, é necessário que exista a esperança para que os companheiros de Lauren continuem a seguir seu trajeto rumo a condições melhores, que é ir para o norte do continente, em direção ao Canadá.

Assim sendo, a religião nessas obras participa de um processo de ponte entre distopia e utopia. Em *A Parábola do Semeador* (1993), o plano de chegada ao Canadá é somente uma etapa para algo maior: a ambição se expande para além da vida terráquea. Em *O Ano do Dilúvio* (2009), o objetivo é deixar o espaço das corporações e retornar ao estado de natureza.

O homem contemporâneo se vê bombardeado pela desrazão, pela falta de paradigmas seguros em que se apoiar, turbilhonado com mudanças estonteantes: espiral de crescimento da população mundial e das cidades; triunfo do capitalismo e da economia de mercado, com o aprofundamento das desigualdades sociais que separam os sempre ricos dos cada vez mais pobres, com suas consequências agravadas nos países periféricos ou em desenvolvimento, como por exemplo, a violência, a criminalidade, o descontrole em relação ao tráfico de drogas e armamento dos civis, o descrédito da população na justiça e demais poderes constituídos; revoluções tecnológicas possibilitando velocidade das informações;

facilidades de comunicação que produzem também o isolamento dos indivíduos em seus espaços protegidos do contato direto pessoal; transformação constante do conhecimento; alterações na expressão da religiosidade e da fé, com o crescimento dos “fundamentalismos” do islamismo ou do hinduísmo, das seitas, das Igrejas Evangélicas, bem como o recrudescimento das paixões étnicas. (ROCHA, 2009, p. 6)

Em estudo comparativo entre as obras de Pepetela e Saramago, Iraci Rocha (2009) também utiliza o tema da utopia para nortear sua linha de pesquisa, partindo da noção de contemporaneidade como um tempo e espaço em destruição. Nele, a autora argumenta que há uma cultura de diferenças que, mesmo reafirmando uma potencialidade de grupos hegemônicos, dá espaço para culturas minoritárias afirmarem núcleos de resistência. Aqui, a noção de utopia entra como “uma chama de esperança que impulsiona os indivíduos ao sonho e à crença de que podem mudar a sua realidade” (ROCHA, 2009, p. 7), operando transformações partindo de um mesmo lugar.

Esse processo de transição sugerido por Olamina na *Semente da Terra* através de um Deus e sua modelagem é apresentado aos fiéis por meio de uma catequização:

Deus é seu primeiro
e seu último professor.
Deus é o professor mais rígido:
sutil,
exigente.
Aprenda ou morra. (BUTLER, 2018, p. 347)

Nas escrituras da religião, *Semente da Terra: os livros dos vivos*, Lauren utiliza da catequização para uma estratégia de colonização de outros espaços, argumentando que a única alternativa à morte é juntar-se à sua religião. A estratégia da catequização de Lauren e da *Semente da Terra* é semelhante à própria Parábola do Semeador, que deu título ao romance, cuja semente é a palavra divina.

Este é o sentido da parábola: A semente é a palavra de Deus. A que caiu à beira do caminho são os que a ouviram, vem a seguir o diabo e arrebatam-lhes do coração a palavra, para não suceder que, crendo, sejam salvos. [...] A que caiu na boa terra são os que, tendo ouvido de bom e reto coração, retêm a palavra; estes frutificam com perseverança. (BÍBLIA, Lucas, 8, 11-15).

Assim como nas palavras de Lauren o argumento é de que o caminho divino é a salvação, o mesmo é encontrado no texto da Bíblia Sagrada, no qual o desvio da

palavra religiosa está diretamente relacionado a algo negativo, ao diabólico, à condenação humana. Deus escolhe os pregadores de sua palavra, os quais têm como função propagá-la visando mais seguidores religiosos e Lauren vê em si tal propósito.

Em *O ano do dilúvio* (2009), o responsável pela pregação religiosa é Adão Um, em seus sermões em datas festivas. Neles, há uma criticidade presente que justifica a ressignificação da figura de Deus, a qual difere daquela retratada na Bíblia Sagrada, que faz do homem um ser em domínio da natureza:

Pavor e medo de vós virão sobre todos os animais da terra, e sobre todas as aves dos céus; tudo o que se move sobre a terra, e todos os peixes do mar, nas vossas mãos serão entregues. Tudo o que se move, e vive, ser-vos-á para alimento; como vos dei a erva verde, tudo vos dou agora. (GÊNESIS, 9, 2-3)

Adão Um é enfático ao criticar a teoria do Criacionismo, na qual o mundo é criado em seis dias como se fosse um processo rápido e literal, em que a dimensão de tempo divino é idêntica à humana. Para os Jardineiros, a criação é um processo que está sempre a acontecer, o qual coloca o homem em eterno reconhecimento e acolhimento em meio à natureza e demais seres vivos. Em sua catequização, Adão Um argumenta que o ensinamento tradicional sobre o processo de criação do homem e da natureza fez com que a conduta humana levasse as demais espécies ao caminho da destruição, sendo necessário manter o homem no exercício da meditação e da autorrestauração.

A dinâmica da pregação de Adão Um é finalizada com um canto do Hinário Oral dos Jardineiros de Deus, que segue uma prática comum nas religiões e celebrações litúrgicas. O canto de liturgia é um ato de adoração que precede ou conclui determinados momentos de cultos, missas e sessões, possibilitando a participação de todos os fiéis para reafirmação da fé.

Assim, nos encontros em que os membros ouvem o “sermão” de Adão Um, geralmente inspirado em algum momento que a seita passa, por exemplo, falta de alimentos, conflitos com gangues ou membros capturados pela força de segurança privada CorpSeCorps, há a execução de um hino. Estes hinos também servem como um estatuto oral contendo as regras de conduta dos membros, uma vez que a escrita é proibida, pois são registros físicos e, portanto, vulneráveis à investigação da implacável CorpSeCorps, a onipresente companhia de segurança privada que é a força armada das corporações. Tais hinos são louvores às criaturas de Deus e às coisas que

os Jardineiros têm que o permitem viver a vida de acordo com a sua filosofia. (CÁCERES, 2021, p. 201)

O pesquisador Luciano Cáceres estuda as letras e as referências presentes no Hinário Oral dos Jardineiros de Deus. O autor salienta outro elemento importante no papel dos cantos nas celebrações dos Jardineiros, que é a propagação ideológica da religião, mantendo uma tradição oral forte e segura de ataques.

É notável que a religião é um espaço apresentado por determinados personagens como uma alternativa de utopia dentro da distopia em que vivem. Entretanto, esses espaços convivem em mutualidade e, ao posicionarem-se como uma oposição ao estado capitalista e suas consequências caóticas, reforçam a existência da distopia, pois precisam dela para se manter. Sendo assim, as religiões se fundamentam em ideologia semelhante à materialização do capitalismo, seja como nação ou organização.

4.1.3 Religião como um aparelho ideológico

A ideologia religiosa precisa de um amparo ético para firmar sua estrutura e envolver mais seguidores. Com isso, se estabelece, seja por escrituras ou por tradição oral, um código de conduta entre os membros, baseado em princípios dicotômicos de certo e errado, sagrado e profano, bem e mal: “O que interessa é o ensinamento moral da própria religião. As escrituras e os líderes da Igreja são vistos como autoridades. Se alguém acredita de verdade, ele tem de aceitar o que eles dizem” (RACHELS; RACHELS; 2013, p. 69). Os filósofos Stuart Rachels e James Rachels criticam a moralidade construída com base em mandamentos religiosos apoiados na figura divina.

Cristãos, judeus e muçulmanos acreditam que Deus nos disse para obedecer a certas regras de conduta. Deus não impõe essas regras a nós. Ele nos criou como agentes livres, portanto, nós podemos escolher o que fazer. Mas, se vivemos como deveríamos viver, então teríamos que seguir as leis de Deus. Essa ideia foi explicada por uma teoria conhecida como a teoria do mandamento divino. A ideia básica é que Deus decide o que é certo e o que é errado. As ações que Deus comanda são moralmente requeridas; as ações que Deus proíbe são moralmente erradas [...]. (RACHELS; RACHELS; 2013, p. 63)

A ideia de livre arbítrio é relativa porque o fiel, apesar de ter a escolha de quais ações tomar, é ameaçado com um discurso negativo quando fora do caminho de Deus. Os filósofos são contrários ao que chamam de teoria do mandamento divino, em que as noções de certo e errado são atribuídas pela religião. Assim, argumentam que o aceitável e não aceitável são prévios aos mandamentos divinos e que as considerações religiosas não são soluções aos problemas morais vividos pela humanidade ao longo das gerações, sendo religião e moral elementos que devem andar separados. Por fim, a moralidade é uma questão de razão e de consciência.

O filósofo Louis Althusser (1980) colabora com essa discussão por meio de sua teoria sobre Estado e aparelhos ideológicos, definindo a Igreja e a religião como parte do processo. O autor discorre sobre como se propaga a ideologia entre grupos dominantes e dominados, e como o Estado se expande por meio de seus aparelhos ideológicos na esfera privada, definindo a trajetória dos sujeitos através de doutrinação. Para isso, faz-se necessário entender que o processo de descentralização Estatal consequente de um modelo neoliberal econômico reforçou o Estado como uma instituição poderosa ideológica. O aparelho de Estado (onde estão presentes as instituições que trabalham em seu nome, como a polícia, as prisões, o judiciário, o exército e os membros da parte administrativa, como os governantes) tende a permanecer intacto mesmo quando há a tomada ou troca de seu poder. Esses aparelhos são entendidos como repressivos, pois utilizam da violência (física ou não) para manutenção de suas necessidades. Por outro lado, as instituições que não possuem um estatuto público são compreendidas como aparelhos ideológicos do Estado:

[...] podemos constatar que enquanto o aparelho (repressivo) de Estado, unificado, pertence inteiramente ao domínio público, a maioria dos Aparelhos Ideológicos de Estado (na sua dispersão aparente) releva pelo contrário do domínio privado. Privadas são as Igrejas, os Partidos, os sindicatos, as famílias, algumas escolas, a maioria dos jornais, as empresas culturais, etc. (ALTHUSSER, 1980, p. 45)

Tais aparelhos não funcionam pela violência, mas por meio da ideologia. No entanto, cabe constatar que nenhum aparelho funciona com um meio massivamente prevalente. Os aparelhos repressivos são secundariamente influenciados pela ideologia, e os aparelhos ideológicos são autônomos, e lidam com sanções, exclusões e censuras para manter seu funcionamento. A ideologia da classe

dominante vai ser a responsável por manter a "harmonia" entre os aparelhos de estado e os aparelhos ideológicos de estado, pois ela contém o poder de estado. Todos esses aparelhos vão concorrer à reprodução dos meios de exploração capitalista.

Althusser (1980) apresenta duas teses sobre a ideologia. A primeira é de que "A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência" (p. 87). Essas diferentes "concepções de mundo" não são correspondentes à realidade, mas bastaria interpretá-las para encontrar sua representação na realidade. A ideologia surge da relação dos homens com sua condição de existência. A segunda tese é de que essas ideias e representações surgem de um mundo material. Do esquema da ideologia, afirma o autor:

[...] verificamos, portanto que a representação ideológica da ideologia é obrigada a reconhecer que todo o sujeito, dotado de uma consciência e crendo nas ideias que a sua consciência lhe inspira e que aceita livremente, deve agir segundo as suas ideias, deve portanto inscrever nos atos da sua prática material as suas próprias ideias de sujeito livre. Se não faz, as coisas não estão bem. (ALTHUSSER, 1980, p. 87)

O autor faz uma relação da ideologia como algo inevitável dentro da abstração dos sujeitos. Antes mesmo de nascer, um indivíduo já carrega as expectativas ideológicas de seu núcleo familiar. Em cada esfera que frequentará, o indivíduo será transpassado por uma carga ideológica que lhe afeta. Sem sujeitos, não há ideologias, um depende do outro em sua existência.

Como a ideologia é eterna, vamos suprimir a forma da temporalidade na qual representamos o funcionamento da ideologia e afirmar: a ideologia sempre-já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que nos leva a precisar que os indivíduos são sempre-já interpelados pela ideologia como sujeitos, e nos conduz necessariamente a uma última proposição: os indivíduos são sempre-já sujeitos. Portanto, os indivíduos são abstractos relativamente aos sujeitos que sempre-já são. (ALTHUSSER, 1980, p. 102)

O autor infere que é impossível um indivíduo não ter contato com a ideologia. Durante a vida, é transpassado por inúmeras ideologias de diferentes instituições, sendo sua subjetividade um resultado desse processo. Nesse caminho em que o Estado se descentraliza entre entidades privadas que, de certo modo, reproduzem sua ideologia, o indivíduo tem uma liberdade paradoxal: tem liberdade para uma escolha de identificação ideológica, mas já frequenta lugares com forte influência

sobre ele, quase caracterizada como uma imposição indireta. Althusser (1980) define essa condição como o paradoxo da livre subjetividade dos sujeitos: há a liberdade de andar sozinho, tomar suas iniciativas, ser autor e responsável por suas escolhas; mas, por outro lado, há um ser submetido a uma autoridade, a um Sujeito superior, que desproverá o sujeito vulgar de sua liberdade ao fazê-lo aceitar sua submissão pela ideologia. Nessa relação, o autor exemplifica a ideologia cristã, onde há um Sujeito (Deus) que precisa dos demais sujeitos, ainda que pecadores, para sua existência, mas que neles aposta para que vivam sozinhos seguindo sua ideologia suprema em troca da vida eterna.

[...] os sujeitos andam, *andam sozinhos* na imensa maioria dos casos, com exceção dos *maus sujeitos*, que provocam a intervenção deste ou daquele destacamento de aparelho (repressivo) de Estado. Mas a imensa maioria dos (bons) sujeitos anda bem sozinha, isto é, pela ideologia (cujas formas concretas são realizadas nos Aparelhos Ideológicos de Estado). Inserem-se nas práticas regidas pelos rituais dos AIE. *Reconhecem* o estado de coisas existente, que é verdade que é assim e não de outra maneira, que é preciso obedecer a Deus, à voz da consciência, ao padre, a de Gaulle, ao patrão, ao engenheiro, que é preciso amar o próximo como a si mesmo, etc. A conduta concreta, material desta maioria não é mais que a inscrição na vida das admiráveis palavras da sua oração: *Assim seja!* (ALTHUSSER, 1980, p. 113, grifos do autor)

Ao afirmar que os sujeitos andam sozinhos, o filósofo reitera o sentido ambíguo do termo. O primeiro diz respeito a um centro de iniciativas, um ser responsável por seus atos, enquanto o segundo trata de um ser sujeito a outro, desprovido de liberdade e submetido a uma autoridade. Desse modo, ele é induzido a se colocar como submisso e, sozinho, faz a escolha do ato de submissão, transformando a frase “Assim seja” em “É preciso que seja assim”.

Nós evoluímos para acreditar em deuses, então essa nossa inclinação para acreditar deve conferir uma vantagem evolucionária. Para a maioria de nós a visão estritamente materialista de que o homem é uma experiência com uma proteína animal que se fez sozinha... é muito sombria e solitária e conduz ao niilismo. Por isso, nós precisamos impulsionar o sentimento popular no sentido de uma biosfera amistosa, apontando os perigos que ameaçam a todos quando violamos a confiança que Deus deposita em nossa gestão e o aborrecemos. (ATWOOD, 2011, p. 269)

Ainda nessa linha, a dicotomia entre bom e mau sujeito também diz respeito a tal escolha. Adão Um, no trecho supracitado, assume que a religião aproveita da insegurança humana para abordar o livre arbítrio por meio do medo. Ao tratar da figura do padre, por exemplo, Althusser (1980) o coloca como representação da

instituição cristã, que defende a ideia do livre arbítrio como benefício divino concedido aos homens, deixando a eles a responsabilidade de escolher entre o caminho do bem (quando inseridos na ideologia dos aparelhos do Estado) e do mal (quando, desvirtuados, provocam uma punição por parte dos aparelhos repressivos de domínio público).

Esse sistema mostra como as instituições privadas atuam em consonância com a máquina pública, funcionando por alinhamento. O Estado favorece um cenário seguro que permite que os demais aparelhos possam se apropriar de um método de dominação de sujeitos treinados, obedientes, capazes de servir a um superior, de seguir o fluxo ordenado do trabalho capitalista. Assim, uma esfera precisa da outra para se manter em vigor e manter os sujeitos em situação de submissão. No caso da Igreja, os indivíduos são induzidos a aceitar, respeitar, servir, obrar e esperar uma compensação final.

Como a estrutura formal de qualquer ideologia é sempre a mesma, vamos contentar-nos com analisar um único exemplo, acessível a todos, o da ideologia religiosa, precisando que a mesma demonstração pode ser reproduzida a propósito da ideologia moral, jurídica, política, estética, etc. Consideremos portanto a ideologia religiosa cristã. Vamos empregar uma figura de retórica e *fazê-la falar*, isto é, reunir num discurso fictício o que ela *diz* não só nos seus Testamentos, nos seus teólogos, nos seus Sermões, mas também nas suas práticas, nos seus rituais, nas suas cerimônias e nos seus sacramentos. A ideologia religiosa cristã diz mais ou menos isso. (ALTHUSSER, 1980, p. 105, grifos do autor).

Nas religiões Semente da Terra e Jardineiros de Deus, a mensagem de Deus é propagada por determinadas personagens, como Laura e Adão Um, figuras centrais da religiosidade. Em *A Parábola do Semeador* (1993), a retórica se materializa nos escritos organizados por Lauren, os quais são baseados na ideologia do respeito e do trabalho:

Respeite Deus:
Ore trabalhando.
Ore aprendendo,
planejado,
fazendo.
Ore criando,
ensinando,
ajudando.
Ore trabalhando.
Ore para focar seus pensamentos,
parar seus medos,
fortalecer seu propósito.
Respeite Deus.

Molde Deus.
Ore trabalhando. (BUTLER, 2018, p. 365)

A ideologia do trabalho coincidentemente também se faz presente nos Jardineiros de Deus, sendo reafirmada nos sermões e no Hinário Oral dos jardineiros. Cada membro daquela comunidade tem uma função de trabalho a ser desempenhada de acordo com suas classificações de Evas, Adões, irmãos e irmãs (costurar, cuidar das plantas, das abelhas, do preparo de alimentos, confecção de objetos, entre outros), as quais carregam uma carga hierárquica simbólica. No cristianismo, a visão do trabalho na religião é importante por uma série de motivos – desenvolvimento coletivo, realização pessoal, ocupação do pensamento e do espírito, prevenção ou remissão de pecados, controle e ordem dos fiéis. Ainda que nas religiões das obras aqui analisadas o propósito do trabalho não seja o fluxo de capital ou a permanência de um totalitarismo, a filosofia é semelhante às distopias do capítulo anterior, nas quais há um sistema totalitário que se encarrega de manter os cidadãos ocupados em uma rotina que não permite desvios, com o objetivo de impedir o tempo livre para questionamentos. Sobre o trabalho, retoma-se a ideia de Althusser (1980) ao destacar que os aparelhos ideológicos que passaram a surgir na esfera privada colaboram com o cenário capitalista no que diz respeito ao preparo de seus seguidores para o ritmo produtivo de servir e obedecer. Sendo assim, o espaço religioso, assim como no domínio público ou privado, também é uma instituição que utiliza o esforço do indivíduo para manter a estrutura e o fortalecimento de sua máquina.

Assim, reitera-se que a religião tem como histórico a influência na moral humana, influenciando sua vida pessoal e a construção da moral social e política. Não há sociedade que não tenha religiões e, com base no cristianismo, conectar-se a Deus e seguir seus princípios está diretamente associado ao bem, ao correto, ao moralmente aceito. Do contrário, a transgressão é vista como um mau caminho, como o errado, o desvirtuado. A religião traz o preceito do livre-arbítrio, mas, na comunidade religiosa cristã, o sujeito é induzido a crer e a seguir aquela ideologia, estando sujeito à punição.

Nas distopias deste capítulo, o Estado se descentraliza em aparelhos ideológicos de vida privada. A Igreja (aqui, no caso, relacionada às religiões Semente da Terra e Jardineiros de Deus) são aparelhos que pregam sua ideologia por meio de escrituras, sermões, cultos e hinos. O indivíduo que entra para a

comunidade religiosa não precisa somente crer em seu Deus, mas trabalhar em prol daquilo que acredita.

Assim sendo, a organização das religiões nas obras é similar à estruturação sistêmica do Estado e de sua administração indireta. Cria-se uma figura central (na religião, Deus) a ser adorada, para a qual todos trabalham. Ela é a detentora do saber e a ditadora do que é correto e incorreto. Aqueles que não respeitam seus ensinamentos ou que não se enquadram nos moldes do sistema não são bem-vindos na comunidade. Algo similar ocorre nas distopias totalitárias: adora-se ao Grande Irmão, Ford e Benfeitor, pois se apresentam como figuras messiânicas.

A utopia das religiões surge como uma alternativa à situação de desordem instaurada como consequência de um colapso ambiental, violência, desigualdade social e imperialismo de grandes corporações. Em seu discurso, também visam o bem-estar coletivo e pessoal moldado no princípio ético divino. Deus dita o caminho do bem e salva os vulneráveis, mas que para isso seja atingido, é preciso que os fiéis permaneçam em fidelidade, trabalhem para que seu poder se mantenha, e ajudem no crescimento da instituição. Interessante notar que, nesse contexto religioso, surgem algumas figuras de liderança: Adão Um e Lauren são figuras que encabeçam o movimento religioso, estando hierarquicamente numa posição de superioridade responsável pelos demais membros e pela propagação da palavra do grande líder – Deus.

Desse modo, as religiões Semente da Terra e Jardineiros de Deus se apresentam em potencial de crescimento em meio à sociedade, pois surgem em um cenário de distopia em que indivíduos se encontram sem paradigmas, desamparados na miséria, solitários, sem apoio social e perdidos em sua identidade, abraçando-os, direcionando-os e lhes dando um propósito para seguir em frente.

4.2 Ideologia e moral na instituição escolar

A educação é entendida como espaço importante no caminho da formação humana, atendendo a diferentes interesses, sejam eles sociais ou de estado. Desde a infância, os sujeitos são introduzidos no ambiente escolar com o propósito de complementar a educação vivenciada no meio familiar. Conforme já abordado anteriormente, segundo Althusser (1980), a escola é um dos aparelhos do Estado

que também induz ideologias aos sujeitos, de forma a prepará-los para um sistema de produção que seja útil ao capitalismo. No ambiente escolar, o saber é colocado em um jogo sistemático em prol de um modelo econômico que necessita de indivíduos preparados para uma relação de trabalho e produção. Das distopias elencadas para esta Tese, destacam-se *Oryx e Crake* (2003) e *Não me abandone jamais* (2005) no que diz respeito a diferentes papéis de instituições de ensino na vida de personagens que vivem em uma utopia.

Seguindo a linha argumentativa de Althusser (1980), a educação é um instrumento disponibilizado pelo Estado para condicionamento dos sujeitos, formando indivíduos subordinados e dispostos a servir um sistema produtivo que fortifique e sustente o capitalismo vigente. O professor e pesquisador João Carlos Silva (2011), ao estudar o sistema educacional de um ponto de vista político marxista, relaciona o conhecimento adquirido na escola ao trabalho operário: “O produto do trabalhador, assim como o conhecimento adquirido pelos alunos é com frequência estranho e limitado, especializado, não relacionado e abstrato. O aluno não tem controle sobre o que faz, ou o que é feito do produto final.” (SILVA, 2011, p. 73). Dessa maneira, na escola, o aluno apenas é instruído ao que deve fazer, além de seguir o fluxo curricular que lhe é apresentado, o que o leva a um estado de alienação. Silva (2011) explica que, na era do capitalismo industrial, o propósito escolar fugiu do princípio de igualdade que perpetuava na esfera educacional, seguindo uma ideologia de ensino que priorizava os interesses da burguesia, baseados no princípio economicista de tornar a escola uma extensão das fábricas. O poder burguês, no período de ascensão da industrialização, culminou no afastamento da Igreja católica dos currículos escolares, introduzindo a mais-valia como um objetivo educacional, a gratuidade do ensino e a libertação dos estabelecimentos escolares da tutela absoluta governamental.

A burguesia, ao organizar uma ordem para si, buscou no ideário da democracia, justificativa, para exercer controle mais efetivo, pois a verdade burguesa constitui-se uma falsa consciência ao proletariado, uma representação distorcida da realidade. Para conciliar trabalho nas indústrias, a instrução pública foi organizada para difundir uma formação rápida, bem como propagar as virtudes do cidadão, ensinando-lhe o valor do trabalho. É nesta lógica que temos o processo de universalização da escola burguesa, de crença na escola. (SILVA, 2011, p. 78)

Dessa maneira, Silva (2011) aponta que a burguesia trabalha com uma ideia falha de igualdade, pois proporciona ao proletariado uma educação direcionada ao sistema de produção, da venda da força de trabalho, com a falsa ilusão de uma emancipação de classe. O foco, então, era manter um domínio da mão-de-obra proporcionando aos trabalhadores e seus filhos uma educação pública e gratuita que os mantivesse no mundo do trabalho.

O tempo livre da criança ao sentar em um banco escolar na sociedade capitalista transformou-se em um pesadelo, pois mesmo fora da fábrica, o processo escolar tornou-se extensão do trabalho fabril, reforçando formas de controle político ideológico, estando a serviço da produção da mais valia. A escola capitalista não visa atender ao tempo livre, na medida em que a mesma se transformou em uma instituição social de manutenção da ordem burguesa, difundindo em seus conteúdos o “mundo maravilhoso” das mercadorias, da produtividade, da competição e do individualismo tanto aos filhos da burguesia como aos filhos dos operários. (SILVA, 2011, p. 79)

A ideia do mundo idealizado defendida na escola burguesa não esclarece à classe proletária que o produto final do seu trabalho nem sempre é acessível e que o capitalista é o principal beneficiário no esquema de produção. A partir de então, à medida que as décadas passam, a escola prossegue com o propósito de preparar o alunado para o mundo do trabalho, e isso se estendeu até as universidades públicas, visto que o Estado lida com a pressão de firmar um currículo voltado a atender demandas do mercado neoliberal. Um exemplo desse fenômeno é o corte de gastos, por parte governamental, de projetos de pesquisa e extensão universitária nas instituições públicas de ensino superior. Nas faculdades privadas, a principal motivação é o ensino para inserção no mercado de trabalho.

Partindo dessa contextualização de ensino e ideologia, é possível traçar um paralelo com o romance *Não me abandone jamais*, que divide clones e humanos em uma questão ética em que tais classificações encaminham o destino de cada indivíduo. Publicada em 2005, a história é narrada pela protagonista Kathy, que apresenta sua trajetória no internato de Hailsham junto a seus amigos Tommy e Ruth, no fim da década de noventa. Todas as crianças do internato, cenário principal da obra, são produtos de clonagem reprodutiva e vivem ali isoladas da sociedade. Propriedade do internato e servos da ciência, a esses indivíduos é designada a função de doação de órgãos, ainda em vida, para seres humanos que apresentam comorbidades severas.

O internato de Hailsham, diferentemente da escola burguesa, não promove um ensino voltado à industrialização e produção em massa, mas sim, a valorização das habilidades artísticas. No entanto, servindo ao sistema, a doutrinação parte da arte como meio de romantização do internato como um universo ilusório, idílico, distante e alienado da real sociedade.

Espero que saibam dar o devido valor ao que nós podemos garantir para vocês. Olhe só para os dois, agora! Tiveram uma vida boa, receberam educação e instrução. Pena que não conseguimos mais do que isso, mas vocês têm que entender que, antes, as coisas eram muito piores. (ISHIGURO, 2016, p. 312)

Neste trecho do romance, a diretora do internato de Hailsham utiliza o argumento de que os clones são privilegiados por ali estudarem e viverem e que precisam conceder devido reconhecimento a isso. O contraponto é que, nos demais internatos, clones são tratados como subumanos, como escravos a servirem às experiências da ciência. Entretanto, tal colocação pretende velar o fato de que os clones têm sua liberdade de decisões, sua autonomia e sua construção de identidade tomadas pelas ideologias de uma classe dominante.

O processo de doação de órgãos é introduzido aos clones desde a infância. Aos poucos, as crianças desenvolvem ciência de que são clones e que, conforme vão crescendo, podem se tornar doadoras ou, antes disso, cuidadoras. A pregação ideológica do internato é tão influente que os alunos assumem como objetivo de vida realizar o número máximo de doações, ainda em vida, antes de sua conclusão – a morte. Não há indignações, revoltas ou questionamentos sobre isso, somente uma geral resignação. Tal configuração faz o romance *Não me abandone jamais* (2005) destoar dos demais aqui analisados, nos quais há violentas rebeliões e contestações de personagens.

“Acho que eu fui uma cuidadora até que bem decente. Mas cinco anos foram mais que suficientes para mim. Eu era como você, Tommy. Estava muito bem preparada, quando me tornei doadora. Parecia a coisa certa a fazer. Afinal de contas, é o que se espera que a gente faça, não é?” (ISHIGURO, 2016, p. 272)

A fala da personagem Ruth, amiga da narradora, confirma que os clones assumem o compromisso de realizar um número máximo de doações e se orgulham disso. Esse posicionamento é resultado de um isolamento afetivo e social a que os clones foram

submetidos, pois não tiveram, desde seu princípio, outro modelo de referência institucional que não fosse o internato de Hailsham. Antes mesmo de seu nascimento, um indivíduo humano tem a sua família como modelo ideológico já instaurado para seu recebimento. É inevitável, portanto, que o sujeito – constantemente sujeito “a” – absorva parte da ideologia dessa rede. Após atingir idade para frequentar a escola e demais espaços de socialização, a criança passa a ter influência de outros vieses ideológicos, o que colabora com a formação da sua própria identidade. Visto que as crianças de Hailsham não possuem família, o internato é o único ponto de referência que as crianças convivem. Assim, são levadas a acreditar que são especiais por fazerem parte daquela comunidade, privilegiadas, e que, em troca, desempenham um importante papel de servir à sociedade. Qualquer desvio comportamental é visto como uma traição à lealdade a ser dedicada ao internato, e isso faz parte de um esquema de chantagem emocional e manipulação em que esses clones se encontram.

“Indignos de privilégios” e “mau uso das oportunidades”: essas eram duas frases constantes das quais Ruth e eu nos lembramos, quando começamos a rememorar tudo, em seu quarto no centro de Dover. O tom geral era bastante claro: éramos, todos nós, muito especiais, sendo alunos de Hailsham, e justamente por esse motivo a decepção era maior quando nos comportávamos mal. (ISHIGURO, 2016, p. 58)

O trecho supracitado exemplifica os efeitos do isolamento desses clones sobre cada aluno de Hailsham. Em uma situação de carência, a escola e cada guardião (os professores e demais funcionários da escola) são vistos como uma figura paterna ou materna para os clones, desencadeando uma eterna dívida de submissão.

Retomando as ideias de Althusser (1980) sobre o papel escolar na reprodução de Estado, entende-se a submissão como papel fundamental para perpetuação da lógica capitalista de servidão. Nessas instituições aparelhadas com o Estado, utiliza-se do discurso para introduzir uma ideia de que há uma classificação ordenada a ser seguida: alguns estão nos papéis de dominação ou de dominados dentro de suas classes, sendo fundamental o respeito pelas divisões trabalhistas da ordem, da boa moral, do servir, do mandar e obedecer, do bom desempenho de funções delegadas, da responsabilidade profissional. A partir de então, configura-se a reprodução dessa ideologia entre todos os agentes e, no

internato de Hailsham, a divisão de funções entre mandar e obedecer está fortemente estabelecida entre clones, guardiões e direção.

[...] diremos que a reprodução da força e trabalho exige não só uma reprodução da qualificação desta, mas, ao mesmo tempo, uma reprodução da submissão desta às regras da ordem estabelecida, isto é, uma reprodução da submissão desta à ideologia dominante para os operários e uma reprodução da capacidade para manejar bem a ideologia dominante para agentes da exploração e da repressão, a fim de que possam assegurar também, pela palavra, a dominação da classe dominante. Por outras palavras, a Escola (mas também outras instituições de Estado como a Igreja ou outros aparelhos como o Exército) ensinam saberes práticos, mas em moldes que asseguram a sujeição à ideologia dominante ou o manejo da prática desta. (ALTHUSSER, 1980, p. 22)

A Escola lida com indivíduos desde sua idade de maior vulnerabilidade: a infância. Por conta disso, o autor classifica tal instituição como um aparelho ideológico de extremo poder, complementando: “Neste concerto, há um Aparelho Ideológico de Estado que desempenha incontestavelmente o papel dominante, embora nem sempre se preste muita atenção à sua música: ela é de tal maneira silenciosa! Trata-se da Escola. (ALTHUSSER, 1980, p. 64)”. Silenciosamente a Escola vai aos poucos doutrinando indivíduos e preparando-os ao longo de anos para uma inserção pré-determinada no mercado de trabalho. Ao final da adolescência, forma indivíduos que podem diretamente se inserir no massivo quadro de operários, ou que continuam os estudos para atingir um posto mediano de trabalhador, pequeno e médio empregado ou burguês. Uma minoria consegue atingir o cume de se tornar agente da exploração (*managers*, capitalistas) ou da repressão (militar, político, administrador governamental). Posto isto, a Escola, em seu ambiente acolhedor, dificilmente tem em sua estrutura organizacional um modelo que revolucione o sistema ideológico vigente.

Hailsham é um recanto artístico, e a doutrinação não se passa por meio de trabalho massivo, mas artístico. Os clones ali produzem e apreciam poesia, música e pintura, trabalhando com a racionalidade, a expressão e a materialização de sentimentos. O internato é descrito como um ambiente artístico onde não há violência repressiva, estrutura física precária ou escassez de suprimentos: pelo contrário, as crianças têm brinquedos, material escolar, todas as refeições disponíveis, momento de lazer, praticam esportes, etc. Nessa configuração, dificulta-se o surgimento de qualquer impulso revolucionário e dificilmente há espaço para uma libertação, pois seu futuro já é desenhado e encaminhado. Em Hailsham,

os clones são produtos esvaziados de qualquer importância que não seja a servidão a uma parcela daquela sociedade que os exila.

A questão da arte é um elo que liga o internado de Hailsham à Academia Martha Graham, em *Oryx e Crake* (2003), para a qual Jimmy, o protagonista da obra, foi aceito. Martha Graham é uma faculdade de artes que recebe os alunos medianos, enquanto os de prestígio, dedicados à ciência e à tecnologia – como o personagem Crake – são admitidos nos melhores Complexos Educacionais, com investimento diferencial em sua carreira e sucesso garantido de emprego.

Após quatro conturbados anos, Jimmy deixou a Martha Graham com o seu diplomazinho vagabundo em Problemática. Ele não esperava conseguir emprego imediatamente, e nisso não se enganou. Durante semanas enviou currículos, recebeu-os de volta depressa demais, às vezes com manchas de gordura e impressões digitais de algum subalterno que os havia examinado durante o almoço. Aí ele substituiu as páginas sujas e tornava a enviá-los. (ATWOOD, 2018, p. 229)

A desvalorização da arte em um mundo tomado pelo crescimento transumanista da ciência é uma seara de enfoque na obra. Em Hailsham, a arte serve como uma distração para os clones, desvirtuando-os de sentimento de revolta e importando somente a eles. Em *Oryx e Crake* (2003), ela também não representa ameaças, pois fica restrita à Martha Graham e, ao ser levada a discussões, é vista como dispensável quando fora daquele universo. Jimmy a defende para Crake:

– Quando uma civilização se transforma em cinzas – ele disse –, tudo o que resta é a arte. Imagens, palavras, música. Estruturas imaginativas. O significado... quer dizer, o significado humano... é definido por elas. Você tem que admitir isso.

– Isso não é tudo que resta – disse Crake. [...] As pessoas podem divertir-se da maneira que quiserem. Se quiserem fazer brincadeiras em público, se quiserem exhibir-se com rabiscos, garatujas e frivolidades, por mim tudo bem. De todo modo, isso atende a um objetivo biológico. [...] A arte para o artista é isso – disse Crake. – Um cano vazio. Um amplificador. Uma forma de conseguir trepar. (ATWOOD, 2018, p. 160)

Sendo Crake um personagem representante da ciência e do campo das mais poderosas corporações, a ideia que discorre sobre arte é semelhante à posição que ela ocupa em Hailsham: é o campo da exibição, distração ou mera diversão, pequena e inofensiva diante do tamanho econômico que as corporações vêm ocupando por meio da expansão da engenharia genética. No entanto, no trecho sobredito, Jimmy toca em um ponto que dialoga com uma questão evidenciada pelos

diretores de Hailsham, que é a arte como diretamente ligada à definição de ser humano.

Há dois pontos que divergem nas obras: o ser humano assim o é por produzir arte e manifestar subjetividade – ideia defendida pelo internato de Hailsham, em *Não me abandone jamais* (2005), e por Jimmy, em *Oryx e Crake* (2003) –; o ser humano é mero agente biológico em produção econômica – ideia com a qual compactuam os cientistas na obra de Ishiguro e Crake na obra de Atwood. Assim sendo, esses diferentes pontos de vista são providenciais para o desdobramento da ética, a qual se manifesta nas obras como uma ciência humana válida somente a humanos.

Diante do exposto, neste capítulo percebeu-se a ética no caminho ideológico de instituições que visam fortalecer um status de dominância sobre os indivíduos. Através da distopia social, afirmam suas fundamentações morais em nome de um ideal utópico de salvação e bem-estar da coletividade. O discurso catequizador, presente nas religiões Semente da Terra (*A Parábola do Semeador* - 1993) e Jardineiros de Deus (*O Ano do Dilúvio* - 2009), exige do sujeito dedicação e entrega ao fazer religioso em troca de uma alternativa à vida em meio ao caos. Ademais, a mesma organização se faz presente no romance *Não me abandone jamais* (2005), no qual a instituição escolar Hailsham também promove uma ideologia utópica de sacrifício de seus internos – clones propositalmente alienados – em nome da saúde humana. Além do mais, as discussões de subjetividade e humanidade presentes em *Oryx e Crake* (2003) e *Não me abandone jamais* (2005) são pensadamente tendenciosas ao definir o que se entende por humano, de modo a deliberar, a partir de então, a quem a ética deve servir. Desse modo, o capítulo que segue se propõe a entender como um pensar ético se (re)organiza em uma nova configuração de sociedade onde a noção de ser humano é projetada pelos interesses neoliberais que vão pensar no corpo humano como algo ilimitado.

CAPÍTULO 5

A ÉTICA DO TRANSUMANISMO

Mas quando a aflição aperta, quando o corpo se nos desmanda de dor e angústia, então é que se vê o animalzinho que somos. (SARAMAGO, 2021 [1995], p. 243)

Nas distopias, ainda que se tratando de humanos e sua humanidade, algumas vidas carregam menor importância que outras. A desigualdade, seja ela econômica ou social, é um elemento característico do gênero, e tal situação geralmente se fundamenta através de uma justificativa ética para os processos da ciência e sua evolução. Neste capítulo, será abordado o rumo do transumanismo e de seu embasamento ideológico em busca da superação da organicidade humana, estando o ser humano em um papel de criador e gestor de seus próprios universos. Assim, as distopias a serem analisadas nesta seção são *Não me abandone jamais* (2005), de Kazuo Ishiguro, *Oryx e Crake* (2003) e *Maddaddão* (2013), ambas da trilogia de Margaret Atwood, de modo a entender como o transumanismo atingiu uma proporção tão considerável nestas sociedades distópicas ao se aproveitar da maleabilidade humana para servir à ciência e a um grupo seletivo da população.

5.1 O ser (ou não) humano e o discurso ético do transumanismo

No romance *Oryx e Crake* (2003), além de ligar a arte a uma produção que eterniza a existência humana, o personagem Jimmy sugere que a capacidade artística está relacionada à essência do indivíduo e sua definição de sujeito no mundo. Tais ideias também estão acolhidas pelos diretores do orfanato de Hailsham, que conectam a arte à noção de alma. Na narrativa, a arte é colocada como manifestação e prova de que há existência de alma em cada indivíduo. A equipe diretiva de Hailsham solicita as pinturas produzidas pelos clones para defender aos cientistas a ideia de que os clones possuem alma, evidência que os aproximaria de seres humanos:

Você disse que era porque a arte revelaria como vocês eram. Como vocês eram por dentro. Foi isso que você disse, não foi? Bem, pois saiba que não está muito distante da verdade. Nós levávamos seus trabalhos porque

achávamos que eles revelariam a alma de vocês. Ou, para esclarecer melhor a questão, fazíamos isso para provar que vocês tinham uma alma. (ISHIGURO, 2016, p. 311).

Conforme o discurso da diretora do orfanato para Kathy, a arte é colocada como manifestação e prova de que há existência de alma em cada indivíduo. Desse modo, a direção de Hailsham solicita trabalhos de pinturas aos clones para defender aos cientistas a ideia de que a alma é uma evidência importante que os aproxima de seres humanos.

A noção de humano se faz essencial para a sustentação dos princípios éticos das distopias. Em Hailsham, há um debate sobre o tratamento e a predestinação dos corpos naquele internato. Como já abordado neste trabalho, tal narrativa apresenta um sacrifício de determinados corpos em nome de outros, consequência da falha das propostas utópicas.

De repente lá estavam todas aquelas possibilidades à disposição, todas aquelas novas formas de cura para tantas doenças até então incuráveis. Foi nisso que o mundo mais reparou, era o que o mundo mais queria. E durante muito tempo as pessoas preferiam acreditar que esses órgãos surgiam do nada ou, no máximo, que cresciam numa espécie de vácuo. Sim, havia debates. Mas até o cidadão comum se preocupar com... com os alunos [...] já era tarde demais. [...] Como é que você pode pedir a um mundo que passou a olhar o câncer como moléstia curável, como você pode pedir a um mundo desses que recolha essa cura, que volte aos dias de trevas? (ISHIGURO, 2016, p. 314)

O fragmento anterior diz respeito a uma das justificativas dadas aos clones sobre o seu uso no trâmite de transplante de órgãos. Mesmo visto como algo cruel, é justificado, aceito e tido como necessário porque, de certa forma, beneficia uma parcela da sociedade que precisa desesperadamente desse sistema. Desse modo, há um redimensionamento da noção de humano que define, a partir de uma linha tênue, o que é aceitável ou não eticamente. Para isso, faz-se necessário recorrer aos princípios transumanistas, os quais apresentam – além de outras propostas – o sistema da clonagem reprodutiva como alternativa benéfica à saúde humana.

A busca pela superação dos limites biológicos humanos faz parte da ideia de pós-humano do filósofo transumanista Max More (2013), o qual defende que o ideal do pós-humanismo traz consigo a transcendência de alguns contrapontos naturais que restringem as condições humanas, como doenças, más condições de vida e a própria morte:

Os transumanistas consideram a natureza humana não como um fim em si mesma, nem como perfeita, e não como tendo qualquer direito à nossa lealdade. Pelo contrário, é apenas um ponto ao longo de um caminho evolutivo no qual podemos aprender a remodelar nossa própria natureza de maneiras que consideramos desejáveis e valiosas. Ao aplicar a tecnologia de maneira pensativa, cuidadosa e, ainda assim, ousada, podemos nos tornar algo que não é mais descrito precisamente como humano – podemos nos tornar pós-humanos. Tornar-se pós-humano significa superar as limitações que definem os aspectos menos desejáveis da "condição humana". Os seres pós-humanos não sofreriam mais com doenças, envelhecimento e morte inevitável (mas provavelmente enfrentariam outros desafios). (MORE, 2013, p. 4, tradução minha)⁵⁹

Para os transumanistas, a natureza é apenas uma etapa do caminho humano. Por meio da tecnologia, o indivíduo pode reformular sua própria condição biológica através da interdisciplinaridade de diferentes áreas tecnológicas que integram as ciências sociais e físicas. Assim, o foco é garantir melhor qualidade de vida por intermédio do melhoramento humano, assegurando a otimização de emoções, capacidades cognitivas, adaptabilidade, saúde física e mental com a colaboração de métodos da ciência da computação, engenharia genética, neurociência, inteligência artificial, medicina regenerativa e nanotecnologia. De acordo com a filósofa Francesca Ferrando (2019):

O melhoramento humano se refere à tentativa de superar as limitações biológicas do corpo humano, bem como desafiar as fronteiras do que a espécie humana tem historicamente sido considerada capaz de fazer nos níveis cognitivos e físicos, por exemplo. (2019, p. 133, tradução minha)⁶⁰

É em meio a essa linha argumentativa que se adota o uso de clones, em Hailsham, para garantir a sobrevivência de seres humanos com doenças incuráveis, como o câncer. No entanto, Ferrando (2019) parte de uma visão pós-humanista que problematiza as concepções transumanas sobre o que é ser humano. Ao retomar os ideais iluministas de progresso e método científico do humanismo, a autora o

⁵⁹ Transhumanists regard human nature not as an end in itself, not as perfect, and not as having any claim on our allegiance. Rather, it is just one point along an evolutionary pathway and we can learn to reshape our own nature in ways we deem desirable and valuable. By thoughtfully, carefully, and yet boldly applying technology to ourselves, we can become something no longer accurately described as human – we can become posthuman. Becoming posthuman means exceeding the limitations that define the less desirable aspects of the “human condition.” Posthuman beings would no longer suffer from disease, aging, and inevitable death (but they are likely to face other challenges).

⁶⁰ Human enhancement refers to the attempt to overcome the biological limitations of the human body, and to challenge the borders of what the human species has historically been considered capable of, for instance, on a cognitive and physical level.

compara aos princípios de racionalidade humana das linhas transumanistas, questionando que ambos os movimentos carregam uma visão semelhante sobre o que é ser humano, fazendo do transumanismo um movimento de ultra-humanismo.

Outra noção que tem sido pressuposta na tradição transumanista é a "razão". Ainda assim, as áreas de estudos raciais, feministas e animais, entre outros campos, demonstraram claramente o quanto a ênfase no humano como um animal racional tem sido uma ferramenta discursiva poderosa para escravizar, maltratar e dominar historicamente determinados indivíduos e a maioria dos animais não humanos. Por exemplo, mulheres e escravos foram historicamente definidos como "irracionais", "emocionais" e "naturais" (em contraposição ao adjetivo "cultural"); a noção de animal racional não se aplicaria a eles, mas se referiria a categorias privilegiadas de homens (como machos adultos em sociedades patriarcais e senhores/proprietários em economias escravistas). Tal discurso, longe de ser neutro, sustentaria e justificaria desigualdades sociais, discriminações políticas e violência legalizada. De uma perspectiva pós-humanista, o Transumanismo se beneficiaria com a implementação de uma abordagem crítica substancial não apenas ao paradigma humanista, mas também à noção de tecnologia, que está no cerne da era do Transumanismo. (2019, p. 34, tradução minha)⁶¹

Ferrando também aponta para a relativização do conceito de progresso que, após a Segunda Guerra Mundial, foi amplamente criticada – algumas tecnologias abraçam determinadas sociedades às quais o progresso é destinado, excluindo comunidades subalternas. Ao analisar a ideia de humano, a filósofa elenca algumas categorias que foram desumanizadas ao longo da história, sendo elas as figuras femininas (como as bruxas), as figuras monstruosas, os corpos deformados, os escravos e os homossexuais. A partir da polarização humano e não humano, prepara-se uma possível fase de extermínio, na qual corpos são aniquilados em nome da dualidade humano-animal e por meio do estranhamento do Outro. Na perspectiva pós-humanista da autora, é necessário que esses indivíduos se percebam dentro da noção de humano e que as noções não-hegemônicas de humano sejam abraçadas e reconsideradas dentro dos estudos que constroem o pós-humano. Ao tratar-se da

⁶¹ Another notion that has been taken for granted within the transhumanist tradition is "reason." And still, critical race studies, feminism, and animal studies, among other fields, have clearly demonstrated how the emphasis on the human as a rational animal has been a powerful discursive tool to historically enslave, mistreat, and dominate some humans and most nonhuman animals. For instance, women and slaves have been historically defined as "irrational," "emotional," and "natural" (in contraposition to "cultural"); the notion of rational animal would not apply to them, but would refer to privileged categories of men (such as adult males in patriarchal societies and masters/owners in slave economies).⁶ Such a discourse, far from being neutral, would generate, sustain, and justify social inequalities, political discriminations, and legal violence. From a posthumanist perspective, Transhumanism would benefit from implementing a substantial critical approach not only to the humanist paradigm but also to the notion of technology, which is at the core of the age of Transhumanism.

leitura de *Não me abandone jamais* (2005), possibilita-se um questionamento ético acerca da linha tênue entre clones e humanos que, dentro daquele universo, está propositalmente demarcada de modo a sustentar os trâmites científicos em voga envolvendo transplantes de órgãos. Tal indagação ocorre porque os protagonistas, que são clones, performam o comportamento humano ao decorrer de toda a narrativa, permitindo uma reflexão do que faz um indivíduo ser ou não humano.

Ao abordar questões morais e éticas, os transumanistas geralmente adotam um padrão universal baseado não na participação na espécie humana, mas nas qualidades de cada ser. Criaturas com nível semelhante de sapiência, sentiência e personalidade recebem status semelhante, não importa se são humanos, animais, ciborgues, inteligências de máquina ou alienígenas. (MORE, 2013, p. 13, tradução minha)⁶²

Seguindo as ideias de More (2013), os clones são semelhantes aos seres humanos, ou seja, da mesma espécie. No entanto, aproximando-se novamente das problematizações de Ferrando (2019), é possível desconfiar que, mesmo com as qualidades humanas, o *status* de semelhança abre margem para a não equidade entre ambas as espécies. Ainda assim, o filósofo Nick Bostrom (2008), em *Transhumanist Values*, garante:

Como alternativa, às vezes é insinuado que os clones não seriam totalmente humanos ou não teriam algum aspecto da dignidade humana. Essa é uma visão que os transumanistas rejeitam veementemente. Um clone teria os mesmos direitos e dignidade que qualquer gêmeo geneticamente idêntico ou como outro ser humano. Devemos julgar as pessoas com base no que são e no que fazem, não com base nos mecanismos causais (que, em qualquer caso, estavam além de seu controle) que determinaram como vieram à existência. (BOSTROM, 2008, p. 1, tradução minha)⁶³

Bostrom (2008) também defende a visão do transumanismo de que clones apresentam dignidade humana e o que faz cada indivíduo o ser não depende do meio que veio a existir, mas no que ele consiste e como atua. Porém, percebe-se que os clones de Hailsham não são concebidos com tais ideais éticos de equidade.

⁶² In addressing moral and ethical concerns, transhumanists typically adopt a universal standard based not on membership in the human species but on the qualities of each being. Creatures with similar levels of sapience, sentience, and personhood are accorded similar status no matter whether they are humans, animals, cyborgs, machine intelligences, or aliens.

⁶³ Alternatively, it is sometimes insinuated that clones would not be fully human or would lack some aspect of human dignity. That is a view that transhumanists strongly reject. A clone would have the same rights and dignity as any genetically identical twin or other human being. We should judge people on the basis of what they are and what they do, not on the basis of the causal mechanisms (which were in any case beyond their control) that determined how they came to into existence.

Se nos atentarmos para os princípios básicos da bioética (fundamentados pelos filósofos Tom Beauchamp e James Childress) e os relacionarmos ao universo de Hailsham, é possível apontar que o princípio da autonomia é infringido durante o processo.

Para este fim, começamos com o que consideramos ser essencial para a autonomia pessoal, em contraste com o autogoverno político: o governo pessoal de si mesmo que é livre de interferências de controle de outros e de limitações pessoais que impedem escolhas significativas, como compreensão inadequada. (BEAUCHAMP, CHILDRESS, 1994, p. 121, tradução minha)⁶⁴

Entende-se que a autonomia é o foco para cada indivíduo envolvido em qualquer procedimento da ciência médica, de modo que lhe seja garantido o direito à liberdade de escolha e ao entendimento de seu papel no que tange aos próximos passos de seu envolvimento em qualquer tratamento, tanto como paciente quanto colaborador. Tal direito deve ser assegurado sem o controle de terceiros ou sem o abuso de vulnerabilidade desse sujeito, principalmente dos indivíduos com autonomia diminuída - que é o caso dos clones de Hailsham.

A noção de humano em *Não me abandone jamais* (2005) é determinante para definição de ética. Os cientistas responsáveis pela reprodução dos clones os distanciam de uma humanização para moralizar a condição de alienação desses seres. Um dos fatores desumanizantes principais é torná-los estéreis:

De todo modo, o que eu fazia na hora era me balançar de lá para cá bem devagar, no ritmo da música, segurando um bebê imaginário no colo. Na verdade, para tornar as coisas ainda mais embaraçosas, foi uma daquelas vezes em que peguei um travesseiro para fazer de bebê e fiquei rodopiando num bailado lento, de olhos fechados, acompanhando baixinho a letra toda vez que o refrão dizia: “Oh, baby, baby, não me abandone jamais...” (ISHIGURO, 2016, p. 91)

O fragmento em destaque traz a origem do título do romance, em que Kathy, a narradora, relembra quando estava em seu quarto ouvindo uma música, abraçada em um travesseiro, embalando-o como se fosse uma criança e cantando uma canção que adorava. Conforme vão crescendo e amadurecendo, os clones tomam consciência de que são incapazes de se reproduzirem e, a partir disso, constituir uma família – o que já os distancia dos demais seres humanos. “Nenhum de nós,

⁶⁴ Toward this end, we start with what we take to be essential to personal autonomy, as distinguished from political self-rule: personal rule of the self that is free from both controlling interferences by others and from personal limitations that prevent meaningful choice, such as inadequate understanding.

por falar nisso, ficou especialmente aborrecido com a notícia; na verdade, lembro-me que houve gente satisfeita de saber que poderíamos fazer sexo sem ter de nos preocupar com as consequências” (ISHIGURO, 2016, p. 93). Mesmo nessas condições impostas, os clones não demonstram nenhuma resistência dentro de seu papel social. No trecho anterior, percebemos que alguns ainda conseguem visualizar pontos positivos em um ambiente onde certa desvantagem já se inicia desde o nascimento de cada um deles. Ainda que o fato de serem estéreis possa ser classificado como um ponto de distanciamento entre clones e humanos, nota-se que a atmosfera de conformismo persiste entre eles.

No processo constante de desumanização dos clones humanos, é possível se questionar se os humanos que recebem órgãos clonados passam a continuar sendo humanos. Ao assumir um órgão que se diz ser de uma criatura, a pessoa abriga parte de tal ser consigo; portanto, o distanciamento entre elas deveria ser diminuído. Entretanto, mesmo interligadas, reforça-se o distanciamento para que a prática de transplantes continue ocorrendo. Caso tais barreiras caíam, o único elemento que assegura a questão ética dos procedimentos de doações seria rebatido. No romance, a clonagem reprodutiva com o objetivo de transplante de órgãos é ética, desde que envolva única e exclusivamente o benefício humano. Nesse caso, a clonagem somente provocaria controvérsias se houvesse malefícios a humanos e não a criaturas vistas como produtos de laboratório. Tal argumento se comprova quando há um embate entre a diretora de Hailsham e o corpo científico, que tem como consequência o encerramento das atividades do internato. A Senhora Emily fracassa ao convencer a comunidade científica de que os clones carregam humanidade ao produzirem arte e terem alma; ao passo que os demais cientistas da época os resumem como cobaias e não aceitam tais considerações.

Por mais desconfortáveis que as pessoas se sentissem a respeito da existência de vocês, a preocupação suprema delas era que filhos, cônjuges, pais e amigos não morressem de câncer, esclerose amiotrófica, de doenças do coração. Por esse motivo, durante algum tempo vocês foram mantidos nas sombras e as pessoas faziam o possível para não pensar no assunto. Quando pensavam, tentavam se convencer de que vocês não eram de fato como nós. Que vocês eram menos que humanos, de modo que não tinha importância. E assim permaneceu a nossa situação até surgir o nosso movimentozinho. (ISHIGURO, 2016, p. 314)

Hailsham e o movimento de Senhora Emily se encerram após o escândalo do cientista James Morningdale que, na Escócia, divulgou sua pesquisa sobre o

melhoramento humano de novos indivíduos com inteligência e capacidade atléticas superiores às gerações atuais. Tal estudo representava uma ameaça para a humanidade: “Crianças comprovadamente superiores a todos? Ah, não. Isso assustou as pessoas. Essa possibilidade foi rejeitada” (ISHIGURO, 2016, p. 316, grifos do autor). A partir de então, as empresas e os políticos patrocinadores do movimento de Hailsham encerraram suas contribuições para qualquer ideal que fosse ameaçar seu status de superioridade e, como consequência, qualquer aposta que fosse comprovar a humanidade dos clones seria completamente ignorada e banida de debate.

Portanto, ao tratar-se do bem-estar humano, o sacrifício de corpos não humanos é moralmente aceito por conta dos benefícios conseguintes. No entanto, jamais se aceitaria que o mesmo ocorresse explicitamente com seres humanos. O romance apresenta uma configuração na qual o que define o limite ético é a dualidade entre humano e não humano. Quando questionados sobre a humanidade dos clones, os cientistas e os demais beneficiários envolvidos no processo rejeitaram as evidências de humanidade existentes. Assim, mesmo com a divulgação dos resultados de que os alunos de Hailsham produziam arte, construía laços afetivos, tinham habilidades sociais e desenvolviam sua identidade, a comunidade preferiu defender que os órgãos que dali saíam eram de criaturas quaisquer.

Desse modo, no contexto dos clones de Hailsham, é possível perceber que ignora-se que o que define um sujeito como humano é sua construção identitária, pertencimento, relações afetivas e sociais, capacidade de externalizar sentimentos e sua produção racional. Constrói-se um processo de desumanização proposital dos clones e há um apego à forma que os clones são concebidos e às suas condições estéreis reprodutivas. Assim, o limite ético no espaço da obra se restringe à definição de humano como reduzida às condições intrínsecas ao corpo humano natural, como origem e propagação da espécie.

5.2 Utopia pós-humanista e a tentativa de distanciamento da humanidade

O ideal da aceleração tecnológica está em descompasso com a evolução orgânica humana, estando essa última em desvantagem sob o olhar transumanista.

Ao ter-se o corpo físico como objeto foco da ciência, não se considera o fator principal do caráter de humanidade, que garante a experiência humana – a subjetividade. A subjetividade humana está diretamente relacionada à complexidade de cada indivíduo, o que compromete o exercício ético dos ideais transumanistas da obra. Em diálogo com *Oryx e Crake* (2003), o ideal da subjetividade humana é visto sob uma ótica negativa e, em vista disso, ao criar a população dos crakers, o personagem Crake visa a dessubjetivação humana em nome de unicamente preservar suas condições biológicas.

Os Crakers, como criaturas da bioengenharia, podem ser vistos como pós-humanos, mas, uma vez despojados dos elementos culturais que, segundo Crake, são a essência da humanidade, podem ser vistos como pré-humanos. Além disso, eles não podem interagir com a tecnologia, pois não há nenhuma em seu mundo, e sua curta vida útil é o oposto da eternidade ideal buscada pelo transumanismo. O projeto de transumanismo de Atwood é, também (e ao mesmo tempo), pós-humano e pré-humano. (MARQUES, 2017, p. 185)⁶⁵

No fragmento supracitado, Eduardo Marques (2017) aponta para um paradoxo na constituição dos crakers, tendo em vista que, apesar de terem sido criados a partir da genética humana, não carregam consigo uma característica inata da humanidade e sua subjetividade: a capacidade de produzir cultura. Para Crake, a subjetividade é a responsável pelos defeitos da raça humana, pois gera sentimentos, complexidades, possibilidade para atritos. A longevidade — elemento foco do transumanismo — é algo a ser eliminado na geração dos crakers, tendo em vista que o propósito da existência é a mera sobrevivência e reprodução. Ademais, a interação com a tecnologia, também em mau uso pela geração de Jimmy e Crake, é desconhecida pelos crakers. Portanto, jamais teriam contato com situação que outrora foram vivenciadas por Crake e Jimmy, como assistir a assassinatos virtuais, pornografia infantil, invasões *online* e roubo de dados: “O projeto de extinção humana de Crake é definitivamente contrário ao capitalismo tecnológico tardio e às desigualdades que ele cria” (MARQUES, 2017, p. 195)⁶⁶.

⁶⁵ The Crakers, as bioengineered creatures, can be seen as posthuman but, once they are stripped of the cultural elements that, according to Crake, are the essence of humanity, they can be seen as pre-human. Also, they cannot interact with technology as there is none in their world, and their short lifespan is in the polar opposite of the ideal eternity sought after by transhumanism. Atwood's transhumanism project is, also (and at the same time), post-human and pre-human.

⁶⁶ Crake's project of human's extinction is, ultimately, against late technological capitalism and the inequalities it creates.

Para Crake, o retorno à naturalidade biológica humana em condição de pré-humano é o caminho para um recomeço em meio ao fenômeno do Antropoceno, argumentado por Marques (2017) como momento em que o capitalismo atinge seu ápice de destruição ambiental, desigualdade, miséria, impactando todos os ecossistemas.

Oryx and Crake é distópico quando toda a raça humana é aniquilada. Antes disso, a mesma se dividia em duas partes: uma tecnocracia e uma anarquia. E, fiel à forma, também há uma pequena tentativa de utopia: um grupo de quase-humanos que foram geneticamente modificados para que nunca sofressem dos males que assolam o Homo sapiens sapiens. (ATWOOD, 2011, p.1, tradução minha)⁶⁷

Margaret Atwood (2011) analisa os contextos de sua obra quando aponta para os momentos que viviam a humanidade antes do apocalipse provocado por Crake. A ciência transumanista, apoiada no capitalismo, castiga as camadas mais pobres da sociedade, resultando em grupos sociais abandonados à própria sorte. Os chamados “ratos da plebe”, na plebelândia fora dos complexos, vivem em anarquia porque foram também negligenciados pelo Estado. A esperança da utopia – de modo a se tornar uma ustopia – está nos crakers. Ao contrário da condição de pós-humano, o objetivo de Crake ao projetar esses seres é retornar ao estado anterior ao humano, pois, em diálogo com Atwood (2011), os problemas sociais e ambientais provocados pelo capitalismo econômico são fruto exclusivamente da condição de humanidade. A condição de naturalidade da qual o humano se distancia em sua subjetividade é justamente a única alternativa para evitar problemas como perversão, crimes passionais, poluição e consumismo. Tal ideia está em conexão com o que Atwood (2011) sugere quando defende que sua trilogia não é apocalíptica, visto que em mundos apocalípticos tudo é destruído, ao passo que no mundo destruído por Crake somente a raça humana é (quase) aniquilada. A visão proposta pela autora é de que a distopia do livro, na verdade, é a raça humana que ameaça a vida utópica e serena dos crakers em sua naturalidade.

A expansão da engenharia genética e da bioengenharia, ambas ligadas à força do sistema capitalista de modelo neoliberal, é um fator em comum com as obras desta seção do trabalho, trazendo questionamentos da essência humana.

⁶⁷ Oryx and Crake is dystopic in that almost the entire human race is annihilated, before which it has split into two parts: a technocracy and an anarchy. And, true to form, there is a little attempt at utopia in it as well: a group of quasi-humans who have been genetically engineered so that they will never suffer from the ills that plague Homo sapiens sapiens.

[...] o neoliberalismo também está proliferando novas tecnologias que prometem borrar a fronteira natureza/humano – basta pensar em novas tecnologias reprodutivas, a bioengenharia de sementes estéreis e os vários “ciborgues” sobre os quais Donna Haraway escreveu. Longe de oferecer uma “reconciliação” com a natureza, esses desenvolvimentos intensificam a mercantilização-anexação do capitalismo. (FRASER e JAEGGI, 2018, p. 37, tradução minha⁶⁸).

Em consonância com o cenário dessas distopias, os autores argumentam que o capitalismo cada vez mais se afasta da natureza. Um dos problemas gerados pelo capitalismo é o afastamento humano do natural. Nesse caso, diferentemente da visão de *Crake*, não é o “humano” o fator problematizador, mas o próprio sistema em que ele está inserido. Um dos exemplos citados por Fraser e Jaeggi (2018) quanto ao tema é a mercantilização de recursos naturais dos processos da engenharia genética, como a tecnologia Terminator, criada por grandes laboratórios e que, em tese, é utilizada para impulsionar a propagação de organismos transgênicos e a monopolização de multinacionais. A partir disso, essas grandes empresas passam a vender sementes até aos grandes produtores (gerando discordância entre agricultores porque se tornam reféns da compra anual dessas sementes). Sobre isso, conclui-se que há um fluxo imposto de compra e venda dessas sementes, implantado por empresas potentes.

O exemplo ilustrado pelos autores do capitalismo neoliberal em corroboração com a engenharia genética dialoga com o cenário de *Oryx e Crake* (2003). A pílula BlyssPluss, vendida pela companhia HelthWyzer, é lançamento de mercado com aposta de lucros por meio de exportação internacional. Os objetivos do artefato seriam a melhora no desempenho sexual, prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, eliminação de sentimentos de insegurança e baixa autoestima e, principalmente, o prolongamento da juventude. Para isso, assim como em *Não me abandone jamais* (2005), faz-se uso da ciência em prol de determinada parcela da sociedade por meio do sacrifício de outra:

– Onde você consegue as cobaias para os testes clínicos? [pergunta Jimmy]
Crake riu. – Nos países mais pobres. Basta dar a eles alguns dólares e eles nem sabem o que estão tomando. Clínicas de sexo, é claro. Ficam felizes

⁶⁸[...] neoliberalism is also proliferating new technologies that promise to blur the nature/human boundary – just think of new reproductive technologies, the bioengineering of sterile seeds, and the various “cyborgs” that Donna Haraway has written about. Far from offering a “reconciliation” with nature, however, these developments intensify capitalism’s commodification-cum-annexation of it.

em ajudar. Prostíbulos. Prisões. E nas fileiras dos desesperados, como sempre. (ATWOOD, 2018, p. 280)

Sabe-se que o uso dessas pílulas vinha a matar a população silenciosamente, induzindo os consumidores a arcar com despesas médicas, enriquecendo duplamente as corporações.

Em *Jogos Vorazes* (2008), a presença da engenharia genética também é forte e atuante no auxílio à Capital. Seus habitantes se diferem dos demais distritos, principalmente dos mais pobres. As modificações genéticas na aparência, beirando à extravagância, estão diretamente ligadas ao poder aquisitivo, sendo um meio de ostentação social.

Caesar Flickerman, o homem que apresenta as entrevistas há mais de quarenta anos, sobe ao palco. É um pouco assustador porque a aparência dele sempre foi rigorosamente a mesma durante todos esses anos. A mesma cara debaixo de uma camada de maquiagem branca. O mesmo cabelo que ele tingiu com uma cor diferente a cada edição dos Jogos Vorazes. O mesmo traje cerimonial azul-marinho com milhares de pequenas lâmpadas que brilham como estrelas. Na Capital, as pessoas fazem cirurgias para parecerem mais jovens e magras. No Distrito 12, parecer velho significa mais uma conquista já que tantas pessoas morrem cedo. Você vê uma pessoa mais velha e deseja logo congratulá-la pela longevidade, sente vontade de perguntar a ela o segredo da sobrevivência. Uma pessoa rechonchuda é invejada porque não está ralando como a maioria de nós. Mas aqui a coisa é diferente. Rugas não são desejáveis. Uma barriga pronunciada não é sinal de sucesso. (COLLINS, 2010, p. 136-137)

No fragmento supracitado, o transumanismo atua com caráter taxativo, diferenciando as condições sociais dos habitantes de Panem. Além disso, as transformações em busca da fuga do natural humano são observadas a partir de diferentes pontos de vista. Onde há fome, necessidade, busca pela sobrevivência, as marcas de longevidade são vistas como de sucesso, a gordura é vista como fartura. Em contrapartida, na Capital, foge-se dos efeitos do tempo sob o corpo humano em busca de um ideal pós-humano. Em um quesito definitivo, o corpo humano natural é diretamente relacionado à sua condição de precariedade, estando subalternizado em relação à nobreza da Capital.

Outro exemplo de funcionamento da engenharia genética em *Jogos Vorazes* (2008) é com relação ao pássaro tordo, símbolo de Katniss Everdeen, por ser utilizado na sua rebelião contra a Capital.

Esses pássaros são engraçados e a ideia funciona como um tapa na cara da Capital. Durante a rebelião, a Capital criou animais geneticamente modificados para serem usados como arma. O termo usual para eles era bestantes, que às vezes era substituído por bestas, simplesmente. Um deles era um pássaro especial, conhecido como gaio tagarela, que tinha a habilidade de memorizar e repetir conversas humanas em sua totalidade. Eram pássaros que retornavam ao lar, exclusivamente machos, e que eram lançados nas regiões em que se sabia que os inimigos da Capital estavam escondidos. Depois que os pássaros juntavam as palavras, eles voavam de volta aos centros para que o conteúdo fosse gravado. Demorou um tempo até que as pessoas se dessem conta do que estava acontecendo nos distritos, de como conversas particulares estavam sendo transmitidas. Aí, é claro, os rebeldes começaram a fornecer à Capital as mais diversas mentiras, e essa era a piada. Então, os centros foram fechados e os pássaros foram abandonados na natureza para morrer. (COLLINS, 2010, p. 50).

Esses pássaros não foram eliminados, pois se reproduziram com outra espécie, dando início à vida dos tordos, um pássaro sonoro que tem o poder de imitar melodias e timbres humanos. Tendo em vista que o objetivo desses pássaros falhou, a Capital não encontrou mais utilidade e apelou para seu descarte irresponsável na natureza, revelando não pensar que tal ato traria como consequência o surgimento de um novo híbrido de organismo geneticamente modificado.

A engenharia genética permeia e restringe o destino da vida das personagens e seus espaços sociais nas distopias analisadas, estando diretamente associada a um grupo seletivo de indivíduos que a maneja com determinados objetivos e justificativas. Com relação a isso, os pesquisadores ingleses Michael Reiss, biólogo, e Roger Straughan, filósofo, argumentam (1996) que há dois tipos de referências no que concerne à ética e à moral da engenharia genética, extrínsecas e intrínsecas. Estas últimas (as mais poderosas), ao contrário das primeiras, baseiam-se na concepção divina de natureza, não relevando argumentações extrínsecas, as quais ponderam consequências futuras (ainda que imprevisíveis) de determinados atos. Assim, a engenharia genética deve levar em consideração uma linha extrínseca de pensamento:

Mesmo que se chegue a um acordo sobre as consequências prováveis (o que, como veremos, é raro), isso não responde automaticamente às questões morais e éticas. Ainda temos que perguntar o que é bom ou ruim, certo ou errado, sobre essas consequências e examinar as afirmações e suposições morais que as cercam. Nunca há apenas uma consequência para qualquer atividade, mas todo um conjunto de consequências, muitas

vezes ocorrendo em momentos diferentes. (REISS, STRAUGHAN, 1996, p. 51, tradução minha⁶⁹)

Em seu trabalho, os pesquisadores esclarecem o papel da moral e da ética a respeito da engenharia genética, entendendo por moral um conjunto de valores de certo e errado para determinados indivíduos e a ética um exercício de pensamento a analisar e justificar os princípios apresentados pela moral. Desse modo, a linha da engenharia genética deve seguir um pensamento ético na prática da moral ao levantar os valores de certas consequências possíveis a cada procedimento científico a ser praticado. No exercício da ética, cai-se no relativismo, pois depende de determinado ponto de vista:

A ética não pode, então, oferecer respostas conclusivas sobre a correção ou incorreção da engenharia genética, pois a ética não pode fornecer a “prova” final desse tipo. [...] Os julgamentos morais podem ser argumentados a favor ou contra, criticados ou defendidos e mostrados como mais ou menos racionais e informados, mas sua correção ou incorreção nunca pode ser estabelecida de forma abrangente. (REISS, STRAUGHAN, 1996, p. 48, tradução minha⁷⁰)

Desse modo, ao pensar-se que o exercício da ética no movimento da engenharia genética leva ao relativismo conforme ponto de vista e de que dificilmente haverá um posicionamento pleno e absoluto do que é certo ou errado, é necessário, segundo os autores, apelar para a prática da comparação de riscos e seguranças para as partes envolvidas.

Mas como exatamente podem ser feitos julgamentos éticos sobre questões como risco e segurança? Resultados perigosos são apenas uma das possíveis consequências da engenharia genética; outros podem incluir o alívio da fome mundial ou a exploração de indivíduos e países economicamente vulneráveis. Qualquer avaliação ética da tecnologia em termos de suas possíveis consequências, então, terá que tentar pesar os custos e benefícios potenciais de alguma forma. Esses custos e benefícios não podem, entretanto, ser puramente ou mesmo predominantemente econômicos ou financeiros, pois a ética não pode ser equiparada à contabilidade. Os custos e benefícios devem estar relacionados a uma

⁶⁹Even if agreement is reached about likely consequences (which, as we shall see, is rare) this does not automatically answer the moral and ethical questions. We still have to ask what is good or bad, right or wrong, about those consequences and examine the moral claims and assumptions surrounding them. There is never just one consequence to any activity but a whole set of consequences, often occurring at different times.

⁷⁰Ethics cannot, then, offer conclusive answers about the rightness or wrongness of genetic engineering for ethics cannot provide final ‘proof’ of this kind. One cannot prove that the hungry ought to be fed in the same way that one can prove that lack of food causes death. Moral judgments may be argued for or against, criticised or defended, and shown to be more or less rational and informed, but their rightness or wrongness can never be comprehensively established.

gama mais ampla de considerações e, embora não haja consenso filosófico sobre a natureza e a extensão precisas, geralmente se pensa que incluem coisas como o bem-estar, os interesses, os direitos e as necessidades dos seres humanos (e talvez também de outros animais). (REISS, STRAUGHAN, 1996, p. 58, tradução minha⁷¹)

Os autores relacionam a ética ao bem-estar, ao suprimento das necessidades humanas e ao direito individual dos seres, destacando que o ser humano, em sua racionalidade, se constitui da capacidade de exercer a ética, podendo ou não estendê-la aos demais animais. Nos exemplos citados pelos autores, ponderam-se dois elementos, o trabalho contra a fome mundial e, por outro lado, a exploração de países em subalternidade. Desse modo, a tomada de decisões baseada nessas reflexões fica nas mãos daqueles que têm maior poder econômico e social – e, portanto, o certo e o errado são fundamentados e praticados por uma parcela privilegiada. Em *Jogos Vorazes* (2008), por exemplo, as camadas mais pobres dos distritos não têm voz no julgamento moral exercido pela Capital. Simplesmente os mais pobres trabalham em condições miseráveis para sustentar os investimentos tecnológicos da Capital de modo que sua supremacia continue – como ocorreu com a criação dos Tordos, manipulação genética financiada para benefício próprio da Capital. A exclusão é proposital para que sejam considerados somente os interesses próprios de uma cota privilegiada.

O pesquisador Gilberto Dupas (2001) questiona a ideia relativa de progresso que acompanha os efeitos do capitalismo, trazendo a ética para a discussão ao abordar as consequências negativas para a sociedade. Para isso, analisa o século XX no contexto da Modernidade e o discurso de sucesso que acompanhava as transformações capitalistas no período. Segundo o autor, as considerações éticas dedicadas a políticas públicas passaram a pertencer a um grupo hegemônico de grandes empresas e seus interesses econômicos.

Parte significativa dos cientistas nos laboratórios de pesquisa internacionais atualmente se dedica ao desenvolvimento de tecnologia para as grandes

⁷¹But how exactly can ethical judgments be made about such issues as risk and safety? Dangerous outcomes are but one of the possible consequences of genetic engineering; others might include the alleviation of world hunger or the exploitation of economically vulnerable individuals and countries. Any ethical assessment of the technology in terms of its possible consequences, then, will have to attempt to weigh the potential costs and benefits in some way. These costs and benefits cannot, however, be purely or even predominantly economic or financial, for ethics cannot be equated with accountancy. The costs and benefits must relate to a wider range of considerations, and while there is no philosophical consensus over the precise nature and extent of these, they are usually thought to include such things as the welfare, interests, rights and needs of human beings (and perhaps also of other animals).

corporações globais, que, se de um lado respondem a demandas do mercado, de outro têm a obrigação de eleger a taxa de retorno do investimento dos seus acionistas como critério central na definição de seus objetivos. Se a consequência desse desenvolvimento for, por exemplo, um maciço aumento do desemprego por conta da radical automação, este ônus passa a ser transferido para a sociedade, tenha ela ou não estrutura para lidar com a questão. (DUPAS, 2001, p. 118)

Dupas destaca que a ciência e as novas tecnologias da manipulação genética provocaram no homem um estado de vazio ético, gerando novos valores para a sociedade. Um dos exemplos que o autor sugere é o prolongamento da vida humana, argumentando que não haveria benefícios para tal quando a morte é um estímulo para pleno aproveitamento da vida enquanto se vive. Junto a isso, sobreleva o enfraquecimento do Estado em virtude do liberalismo, configurando-se um novo referencial ético controlado pela ciência e pelas grandes corporações. A consequência, então, é a exclusão social alimentada pelo crescimento de uma camada social sobre a outra. Quanto a isso, o autor defende que é necessária a reconstrução de um Estado que possa garantir aos povos políticas públicas que assegurem total benefício da ciência e que a vida sobre a terra seja autenticamente humana.

Ademais, a discussão sobre o que é ético e verdadeiro dentro do mito de progresso científico carrega um *status* de seletividade, a partir da qual a dualidade de certo e errado resulta num foco na produção e investimento na performance científica como produção que financia um sistema de lucro das grandes corporações capitalistas. Justamente em consonância com esse argumento, encontra-se a decisão de Crake, na trilogia de Margaret Atwood aqui analisada, quando o mesmo, em situação de superioridade social por ser um cientista no Projeto Paradise, discute com seus colegas e inicia um projeto audacioso de criar, por meio da manipulação genética, uma nova espécie de pós-humanos sobre a terra.

No início, vocês viviam dentro do Ovo. Foi quando Crake criou vocês. [...] E o caos rodeava o Ovo, com muitas, muitas pessoas que não eram igual a vocês. [...] E muitas eram pessoas más que praticavam crueldade e causavam dor umas nas outras, e também nos animais. [...] E fora do Ovo o caos estava em toda parte. Mas dentro do Ovo não havia o caos. Lá dentro era tranquilo. (ATWOOD, 2019, p. 19)

O fragmento citado diz respeito à narração de Barba Negra, um representante da espécie dos crackers, responsável por perpetuar a história da origem e propagação

de sua população às demais gerações. Os crakers são uma espécie de pós-humano fruto do Projeto Paradise, cujo objetivo era eliminar a humanidade e todos os seus males, perpetuando somente as características positivas. Fisicamente são altos, resistentes às intempéries da natureza, como a luz solar e a escassez de alimentos, e são vegetarianos. Os crakers não carregam consigo a parte subjetiva amorosa, portanto, o ato sexual é puramente reprodutivo e periódico, com rituais de acasalamento. As relações conjugais e monogâmicas são abolidas da espécie pois são consideradas impulso para emoções negativas e passionais de violência. Além disso, em sua ideologia, os crakers não teriam religião ou cultura, marca essencial do ser humano. No entanto, tal situação se redesenha por conta de seu contato diário com Jimmy - O Homem das Neves.

Os crakers são movidos pela curiosidade que, mesmo não sendo uma característica unicamente humana, leva-os a desenvolver traços típicos de humanidade. Ao apresentar-se como Homem das Neves, Jimmy lhes conta histórias de seu surgimento, atribuindo a elas um caráter mitológico que omite a real brutalidade envolvida. Desse modo, surge uma das primeiras marcas culturais dos crakers, que é a conformação de um ritual no qual, em troca de uma história contada, o Homem das Neves recebe dos crakers um peixe. A partir de então, passam a desenvolver traços de religiosidade, manifestando devoção a deuses, estando Crake na posição de deus criador e Oryx como deusa responsável por todos os animais.

Essa conexão com a religião e a cultura aproxima os crakers à condição de humano, questionando as limitações a que foram criados. Marques (2015) defende que a situação pós-apocalíptica é uma consequência que vai além do projeto de Crake de extinguir a humanidade, mas um resultado do capitalismo e seu assolamento, para a qual a população de crakers serviria como um retorno à natureza, de caráter utópico. Ainda assim, no projeto de repopulação da terra, os crakers não teriam contato com seres humanos, pois estariam preparados para viver em sua própria comunidade. No entanto, ao estabelecerem contato com humanos, o projeto segue outro rumo e ambas as espécies encontram afinidades, consolidando-se uma linha sutil que as separa.

Jimmy permite a entrada dos Crakers no mundo simbólico da cultura e, assim, um retorno humanidade (ou humanismo), cujos traços Crake tentou apagar em sua criação. A linguagem é, portanto, tanto restauradora quanto

criativa, pois cria os mitos de origem dos crakers e, ao fazê-lo, restaura sua posição humana. (MARQUES, 2015, p. 140, tradução minha⁷²)

A tenuidade fica ainda mais evidente quando entra a participação de Toby nesse processo, introduzindo e consolidando a escrita na vida de Barba Negra, criança craker na obra *MaddAddão* (2013). Sabendo que a linguagem é uma ferramenta que liga o passado ao presente e futuro da humanidade, destaca-se tal elemento como uma característica nata do ser humano, diferenciando-o dos demais animais. Seguindo os passos de Jimmy, Toby é percebida como uma figura importante para os crakers pois, além de representar força e sabedoria, também faz contação de histórias. Ao ensinar Barba Negra a ler e escrever, vislumbra um futuro desafiador, sabendo que, a partir da linguagem, as gerações de crakers se transformariam completamente, formando uma nova sociedade que talvez coabitaria com a sua.

Mais tarde, após a chuva, após o final da chuva, ela o encontra na caixa de areia [Barba Negra]. Ele segura uma vareta e o papel. O nome dele está escrito na areia. As outras crianças assistem. Todas cantam. O que fiz agora?, ela pensa. Abri uma lata de minhocas? São tão rápidas essas crianças: vão pegar isso e transmitir para todos os outros. O que virá depois? Regras, dogmas, leis? Testamento de Crake? Quanto tempo até que eles sintam que devem obedecer a textos antigos que se esqueceram de como interpretar? Será que os arruinei? (ATWOOD, 2019, p. 242)

O receio de Toby também é com seus próprios registros, preocupando-se se seriam lidos e tomados como verdade sobre sua origem, pois alimentava um diário com todos os relatos sobre a história do apocalipse e os primórdios dos crakers. Além do mais, Toby possivelmente enxerga os crakers como humanizados, pois já projeta um futuro estruturado nos moldes de sua sociedade. No fragmento citado, Barba Negra representa a aptidão da aprendizagem, em um papel de aculturação, enquanto Oryx, Toby e Jimmy transferem hierarquicamente seus conhecimentos. Posteriormente, transgredindo os objetivos iniciais do projeto de Crake, Barba Negra se torna o primeiro craker a desenvolver a escrita, resgatando a história de seu povo e a incorporá-la em cultos: “E agora acrescentei as Palavras, e coloquei as coisas que aconteceram depois que Toby deixou de fazer qualquer Escrita e as coloquei no

⁷² Jimmy allows the Crakers' entry into the symbolic world of culture and, thus, a return to humanity (or humanism), the very traces of which Crake tried to erase in his creation. Language is, thus, both restorative and creative, as it creates the Crakers' myths of origin and, by doing that, restores their human position.

Livro. E fiz isso para que todos saibam dela, e de como começamos a existir” (ATWOOD, 2019, p. 439). Desse modo, firma-se uma característica cultural e religiosa, em que Barba Negra narra as histórias do seu povo e eles encerram tal momento por meio de cantoria.

O uso da linguagem para construção e intercâmbio cultural é uma habilidade nata do ser humano, atribuindo-lhe, assim, marcas identitárias que lhe conferem subjetividade. Ainda que os crakers tenham sido arquitetados com genes humanoides, suas características animais provocam estranheza e repulsa aos humanos em um primeiro contato. Ademais, ainda que os momentos entre Toby, Jimmy e os crakers tenham sido de trocas de experiências, também houve episódios conflituosos que levantam questionamentos éticos entre essas duas espécies.

Assim como em *Não me abandone jamais* (2005), levantar a discussão sobre esses seres, produtos do transumanismo, serem ou não considerados humanos faz toda a diferença para interpretar determinados conflitos éticos. Em *MaddAddão* (2013), Amanda, melhor amiga de Ren, descobre estar grávida e encara tal situação como um problema, pois foi recorrentemente violentada por Painballers (ex-prisioneiros das grandes corporações, que eram forçados a lutar uns contra os outros até a morte, em nome de entretenimento) e, também, em um episódio isolado e desorientado, foi alvo de ritual de acasalamento de um grupo de crakers. Quando Amanda é resgatada por Toby e Ren e levada até o acampamento com os demais humanos sobreviventes, inicia-se um trabalho de readaptação, pois a vítima está em choque. Posteriormente, após um teste positivo de gravidez, insiste que não deseja manter a gestação porque o bebê seria fruto de violência de um Painballer ou de uma relação sexual com um ser de outra espécie.

Pobre Amanda. Quem podia esperar que ela tivesse o filho de um assassino de criança? Um filho dos estupradores, dos torturadores dela? Embora seja possível uma paternidade diferente. Toby se lembra das flores, do cantinho, do amontoado entusiasmado de crakers à luz da fogueira naquela caótica noite de santa Juliana. E se Amanda carrega um bebê craker? Será possível? Sim, a menos que eles sejam de uma espécie completamente diferente. Mas, se é assim, não seria perigoso? As crianças crakers possuem um relógio de desenvolvimento diferente, elas crescem muito rápido. E se o bebê crescer demais e com muita rapidez e não conseguir sair? E agora não existem mais hospitais. Nem médicos. E sem instalações adequadas será como um parto dentro de uma caverna. (ATWOOD, 2019, p. 254)

Os crackers, ao chegarem perto de Amanda, percebem que ela está gerando uma criança, afirmando que sua “caverna de osso” não está mais vazia, e que isso é gratificante. A interpretação da situação de Amanda por parte dos crackers é antagônica às similaridades que eles apresentam com os humanos no que concerne à religiosidade, aquisição de linguagem e desenvolvimento cultural. Entretanto, sua parte biológica e instintiva é animalesca, assimilando que uma mulher craker ou humana (devido às correlações genéticas) em período de ovulação está automaticamente pronta para copular. Desse modo, conforme as memórias de Toby no fragmento anteriormente citado, para os crackers o sexo nada mais é que algo natural e reprodutivo, sem mais intenções. Segundo Marques (2015), apesar da aquisição de linguagem e desenvolvimento cultural, os crackers não conseguem se desvencilhar de seu lado instintivo biológico animal, havendo, assim, um mal-entendido entre as espécies.

É importante mencionar, porém, que em momento algum a palavra estupro é usada ao longo da narrativa para descrever o ato sexual, o que é irônico por dois motivos. Primeiro, porque transmite o entendimento de que ambas as partes precisam saber (como em ter o conhecimento cultural) de estupro para que uma relação sexual forçada possa ser considerado tal; em segundo lugar, porque o estupro é uma das práticas que Crake usa como exemplo de coisas para erradicar através da criação de criaturas desprovidas de cultura. (MARQUES, 2015, p. 142, tradução minha⁷³).

Os crackers foram planejados para resistir a qualquer sentimento de poder hierárquico que acompanha a constituição humana. É sabido que a relação de estupro não está diretamente associada ao desejo, mas à necessidade de autoafirmação de poder sobre corpos mais vulneráveis. Desse modo, deixa de estar associada ao instinto, mas ao âmbito cultural, sendo uma prática de violência exclusivamente humana.

Acima das expectativas e conhecimento acerca do tema, o estupro é muito mais difundido do que temos notícia, sendo praticado por homens, em sua grande maioria, que possuem plenas faculdades mentais de escolher praticá-lo ou não, e incentivado por uma série de mecanismos culturais. (SOUZA, 2017, p. 11).

⁷³ It is important to mention, though, that not once is the word rape used throughout the narrative to describe the sex act, which is ironic for two reasons. First, because it conveys the understanding that both parties need to know (as in have the cultural knowledge) of rape so that a forced sexual intercourse can be deemed such; secondly, because rape is one of the very practices Crake uses as an example of things to eradicate via the creation of creatures devoid of culture.

A pesquisadora Renata Souza dedica seu estudo a entender como o estupro é promovido culturalmente pela mídia e como resulta de manifestações de violência simbólica, permeando em países ocidentais e orientais. Assim, conclui que o estupro é fruto de uma divisão hierárquica patriarcal entre homens e mulheres em sociedades nas quais o corpo feminino é visto como objeto tolerante de livre acesso – ideia cultivada desde cedo, quando a criança passa a entender e internalizar a separação socialmente imposta dos gêneros feminino e masculino.

Desse modo, dificilmente se pode atribuir aos crakers um caráter antiético pela relação sexual com Amanda, tendo em vista que foi fruto de uma incompatibilidade cultural e de não reconhecimento como humanos. A prática do estupro, advinda das relações hierárquicas de poder, subordinação e de banalização da violência também se associa à crise ética sobre a qual se estabeleceram as diferenças nas construções sociais da humanidade. Estando a ética concatenada à reflexão em nome do respeito e da boa vida, é uma investigação humana que trata de questionar sua própria conduta, não se estendendo ao julgamento de outras espécies.

Em contrapartida, o julgamento ético é aplicável aos Painballers que, na obra, diferentemente dos crakers, são nomeados estupradores: “Pobre Amanda. Quem podia esperar que ela tivesse o filho de um assassino de criança? Um filho dos estupradores, dos torturadores dela?” (ATWOOD, 2019, p. 254). Sendo o estupro um fruto da violência humana, é utilizado por esses homens como modo de reafirmação de sua posição de força e poder em um ambiente hostil de busca pela sobrevivência num contexto pós-apocalíptico. Posto isto, após serem capturados pelo grupo de Amanda, inicia-se uma discussão entre os membros sobre o destino dos estupradores, estando a pena de morte em uma das opções.

Os prisioneiros não estão presentes. Nem precisam estar: o que fizeram não está em questão. O julgamento é apenas sobre o veredicto.

– Então, estamos aqui para decidir o destino deles – diz Zeb. – Que azar não termos podido acabar com eles no calor da jornada, mas já que é assim precisamos tomar algumas decisões a sangue-frio. Votar agora, alguma discussão?

– Eles são prisioneiros comuns? – diz Toby. – Ou prisioneiros de guerra? Isso é diferente, não é? – Ela de alguma forma sente-se impelida a defendê-los, mas por quê? Simplesmente porque eles não têm um advogado?

– Que tal acabar de vez com esses neurolixos? – sugere Rebecca.

– Eles são seres humanos como nós – retruca White Sedge – Embora isso por si só não seja uma defesa.

– Eles mataram nosso irmão – diz Shackleton.

- Escória de merda – diz Crozier.
- Estupradores e assassinos – diz Amanda.
- Atiraram em Jimmy – diz Ren chorando. (ATWOOD, 2019, p. 419)

Mesmo em contexto pós-apocalíptico, utiliza-se do sistema democrático para decidir o destino dos Painballers, dividido entre uma prisão improvisada ou execução. Na votação, Toby se sente pensativa sobre as circunstâncias que os fizeram violentos: simplesmente máquinas delineadas pelo sistema capitalista, tornando-os também uma vítima. Também White Sedge, outra participante da votação, argumenta que toda a agressividade dos Painballers é um resultado do tratamento ao qual foram submetidos na vida, acrescentando: “– É repreensível tirar a vida em quaisquer circunstâncias – diz White Sedge. – Não podemos deixar que nossos próprios padrões morais vacilem [...]” (ATWOOD, 2019, p. 420). Ademais, a autora sugere: “– Poderíamos tentar a reabilitação – diz White Sedge serenamente. – Introduzi-los na comunidade, mantê-los num lugar seguro durante a noite, deixá-los ajudar. Às vezes, quando as pessoas colaboram, isso contribui para uma verdadeira mudança...” (ATWOOD, 2019, p. 421), sendo rapidamente rebatida pelos demais quando argumentam que ela não havia percebido que não viviam mais na mesma sociedade pré-apocalíptica, que os padrões morais que antes os regiam agora precisavam ser repensados e readaptados. Interessante notar que, para julgar esses humanos, foram convidados, também, os porções (seres geneticamente melhorados com tecido humano), os quais se comunicavam com os crakers e que também se sentiam ameaçados pelos Painballers. À vista disso, sabendo que a partir daquele momento se configuraria uma nova comunidade em que crakers, porções e humanos conviveriam juntos, estipulou-se como justa a participação de todos.

O debate em torno da pena de morte confere ao Estado a responsabilidade de decisão soberana sobre um indivíduo a ele subordinado. É paradoxal quando uma instituição, a qual tem o dever de garantir a vida, acaba por deliberar quando ela termina. Um dos argumentos contrários à pena de morte é que, se o Estado não pode prover a vida, ele não tem o direito de tirá-la. Além do mais, posiciona-se como desmedida e antiética a decisão a partir de um entrave entre a nação e o cidadão-alvo. Ainda que a pena de morte elimine um indivíduo em específico, não diminuiria os índices de criminalidade que este representa, além de carregar consigo uma bagagem emocional populista. Entretanto, o cenário que aqui se encontra é atípico: não há Estado. Há a instauração de uma nova comunidade que se desenha

entre humanos e não humanos, mas que considera e valida princípios morais da vivência social pré-apocalíptica da sociedade. Desse modo, no cenário de medo e sobrevivência, caos e ruína, em que inexiste qualquer possibilidade de reabilitação social dos criminosos, se torna difícil categorizar como antiética a decisão posterior aos votos dos personagens do romance.

O psicanalista Bernard Miodownik (2020) trata das relações entre sujeitos nos contextos pós-apocalípticos, sugerindo que esse tipo de interação, em que há uma relação de respeito e convivência, é positiva para os caminhos éticos.

Quero chamar a atenção para outro enredo mais otimista. O grupo de sobreviventes que, apesar de conviver com emoções conflitantes entre tendências emocionais individuais e coletivas, consegue estabelecer uma situação grupal de cooperação mútua entre os integrantes. O que tenta ser mais “esperto” que os outros e quer se safar sozinho geralmente é o primeiro a sumir do mapa. Assim como se consome energia para fugir de zumbis ou caçá-los depois do apocalipse, também é preciso muito esforço para manter os padrões de convivência, colaboração, solidariedade e preservação coletiva para evitar a catástrofe do fim do mundo. (MIODOWNNIK, 2020, p. 144)

Desse modo, colabora-se para um ambiente harmonioso em que a necessidade do outro é sobreposta aos seus desejos narcísicos. Segundo o autor, esse é um dos desafios para a ética de todos os séculos, principalmente na do século XXI, em que sujeitos em esvaziamento, em procura de um preenchimento desse vazio, ainda aprendam, por meio das relações com o próximo, a se desenvolverem pessoalmente por meio da política de respeito e alteridade.

Enfim, neste capítulo foi possível observar que a subjetividade humana é essencial para guiar os caminhos da ética no percurso do transumanismo. Ao tratar-se da engenharia genética, conclui-se que ela tem um papel primordial nas distopias analisadas, sendo ferramenta de clonagem para procedimentos médicos, melhoramento humano na questão estética e de performance sexual, vigilância e alienação política, criação de novas espécies. Ainda assim, a ética no transumanismo está escorada sobre um leque de relativizações acerca do que se entende sobre o que é ser humano, sua subjetividade e até que ponto isso se torna conveniente ou não à ciência e seus beneficiários em um processo de alteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização desta pesquisa partiu da tese de que há uma crise ética nos espaços de distopia por conta de instituições que se utilizam da dessubjetivação e massificação dos sujeitos para gerenciar seu *status* de poder por meio de uma ideologia moral tendenciosa. Assim, o objetivo foi entender o processo de formação crise ética no universo distópico e de que modo as lacunas do pensar ético passam a ser preenchidas. Para isso, selecionou-se um corpus literário pré-definido dividido entre distopias da primeira e da segunda metades do século XX, partindo de um critério cronológico de publicação das obras, o qual é fundamentado nas características do gênero e suas transformações ao longo do tempo.

As distopias da primeira metade do século XX foram selecionadas por apresentarem similaridades como um pessimismo advindo do contexto pós-guerra, resultando em uma tentativa de equiparação social que culmina num governo totalitário, que utiliza de seu poder para manutenção da ordem e vice-versa. Ademais, os indivíduos são categorizados e coletivizados, sem possibilidade de experienciar vivências e refletir sobre si e seu espaço, acreditando em uma falsa sensação de felicidade consequente das promessas de garantia de provimentos básicos em nome do bem comum da sociedade.

As demais distopias, datadas a partir da segunda metade do século XX, se configuram no contexto da intensificação da manipulação tecnológica e da expansão do sistema capitalista junto a um Estado enfraquecido pelo domínio das grandes corporações. Fatores advindos desse crescimento do capitalismo rumo ao liberalismo englobam maior desigualdade social, destruição e escassez dos recursos naturais, violência, rebeliões e ascensão de movimentos de extrema direita. Nesse ínterim, surgem as promessas do movimento transumanista como uma tentativa utópica de conceber o corpo humano além de sua organicidade e rumo ao seu melhoramento, de modo a conferir diferentes valores a determinados corpos em relação a outros.

Isto posto, reitera-se o objetivo da utopia ao propor um ideal de sociedade alicerçada na plena harmonia entre os indivíduos. No entanto, há uma incongruência nesse sistema, visto que os meios para esse fim abarcam problemas de desvantagens de grupos sociais mais vulneráveis em nome de grupos privilegiados. Tal conflito resulta em situações por vezes catastróficas, cedendo espaço para a

irmã gêmea da utopia, a distopia – vista como uma utopia negativa. A distopia se baseia em um discurso utópico que se envereda ao totalitarismo ou ao progresso científico e tecnológico, extrapolando, na prática, determinados limites. Nesse ponto, entrou em destaque o foco desta pesquisa, que foi entender como a ética se desdobra nesta linha tênue que separa e, ao mesmo tempo, relaciona uma utopia a uma distopia.

Para tal, foi necessário um breve panorama teórico de determinados autores que discutem a ética dentro dos séculos. Feito isso, concluiu-se como necessário destacar alguns pontos fundamentais que conferem atribuições à ética e à moral na filosofia, frequentemente em conjunto nos objetos de estudo. A ética é um ramo da filosofia que trata da reflexão da conduta humana, buscando analisar os valores positivos ou negativos – conforme determinado ponto de vista – de suas ações. Dividida entre social e individual, a ética busca explicações dos fatos morais das diferentes comunidades, com o objetivo de praticar a justiça e o respeito mútuo. A moral busca utilidade à sociedade ao ser estabelecida por meio de regras e direitos em lei. Representa a virtude, instituindo conselhos comportamentais e preceitos do que é certo e errado, adequado e inadequado conforme o lugar em que se ajusta.

Desse modo, confere-se à ética o exercício do indivíduo de refletir sobre seus atos de vontade e de arcar com suas responsabilidades. Assim sendo, a ética (assim como a moral), apesar de ser uma prática em universalidade, não é estática, mas contextual – construída conforme diferentes culturas e tempos, caindo na instância da subjetividade. A práxis da ética é fundamental para a boa convivência entre indivíduos, pois frequentemente exige-se que as pessoas reflitam o mínimo possível sobre suas ações em círculos sociais e aqueles que atrapalham a harmonia desse fluxo são naturalmente afastados. Ademais, os processos de validação ética perpetuam um caminho de imposição ou direcionamento de determinados grupos institucionais e, aos poucos, passam a se naturalizar, dando forma às tradições e constituindo uma moral social.

A ética parte de um fazer responsável advindo da relação entre Estado e cidadãos e também de indivíduo para indivíduo. Para agir dentro da eticidade, o Estado tem a responsabilidade de respeitar seus cidadãos, garantindo-lhes o direito à vida, a autonomia e seu bem-estar na sociedade. Paralelo a isso, o ideal ético ultrapassa fronteiras por meio da mídia e da globalização. Os valores éticos de uma nação não necessariamente dependem de uma conexão cultural de pertencimento:

a prática da alteridade deve se estender para além de uma comunidade, demonstrando um desprendimento do indivíduo de seu eu narcísico.

A partir disso, afirma-se que reflexões éticas resultam em ações éticas e, estando a ética no campo da subjetividade, conclui-se que há, nos romances distópicos analisados neste trabalho, uma crise nessa temática porque os indivíduos dentro desses universos vivem em uma situação de esvaziamento de pensamento. Estando a ética constituída e dependente da alteridade e do reconhecimento, há uma falha em seu exercício quando o reconhecer do Outro não acontece, resultando na ausência do respeito e interferindo na integridade do sujeito em diferentes situações.

Ao se tratar do segundo capítulo, o qual aborda os romances da primeira metade do século XX, percebe-se que a ética se encontra distorcida em ambientes de totalitarismo. Neles, os indivíduos são constantemente dessubjetivados por meio de um sistema que os maquinifica, docilizando seus corpos a partir das relações de poder. Assim, o corpo se torna um objeto de vigilância, punição, sujeição e servidão. Para sustentar um Estado poderoso, é necessário que haja corpos úteis e submissos, predestinados a tal condicionamento desde o nascimento. O sujeito não tem autonomia sobre seu corpo e sua própria identidade e, para que isso se mantenha, o Estado cerceia todos os meios que possibilita o exercício do livre pensamento e da reflexão⁷⁴. Acerca disso, se fez notável que os grandes beneficiários desse fluxo são os que têm a concentração do poder, os chefes de Estado.

Nestes enquadramentos distópicos, são várias as maneiras utilizadas pelo Estado – nas obras, protagonizado pelo Estado Único (*Nós*), Estado Mundial (*Admirável Mundo Novo*), Partido da Oceânia (1984) e Corporação de Bombeiros (*Fahrenheit 451*) – para uma dessubjetivação dos sujeitos, sendo elas a censura, restrição da privacidade, intimidação física e verbal, retaliações em público, sobrecarga de trabalho, bombardeio de distrações fúteis, incentivo à promiscuidade e objetificação sexual dos corpos, vigilância, exposição, deturpação de dados de informação e privação do acesso ao conhecimento, proibição de constituição familiar e da liberdade de escolha no que diz respeito à vida afetiva e relações pessoais,

⁷⁴ Tal situação conferiu o título desta tese, partindo do lema do Partido da Oceânia, “*Guerra é Paz; Liberdade é Escravidão; Ignorância é Força*”, de modo a sugerir que a ignorância do povo, no sentido de desconhecimento, carência de experiência e cultural, é o que dá força ao sistema totalitário do Estado.

manipulação genética, categorização e padronização dos indivíduos por nome, castas e características fenotípicas. A partir disso, institui-se um conjunto de regras com o intuito de estabelecer ordem, estando tudo sob justificativa do Estado de que é um meio necessário para a garantia de felicidade da sociedade. Além disso, a supervisão, a alienação e o controle desses indivíduos também contam com o suporte de aliados do Estado, como a mídia, as escolas e as figuras messiânicas e liderantes – responsáveis por utilizar de momentos ritualísticos para expurgar e canalizar qualquer sentimento passional de revolta que possa provocar alguma revolta na população.

Desse modo, conclui-se que o exercício da ética no universo dessas distopias se deturpa, pois a ética se desenha em um discurso moral direcionado a partir da ideologia das instituições do Estado, interferindo nas relações interpessoais dos indivíduos. Os sujeitos dedicam sua vida a servir ao Estado e o exercício do respeito é baseado na obediência – os grupos subordinados compram as ideias dos grupos dominantes, pois sua autonomia crítica lhes foi tirada. Não se questionam sobre descumprir alguma regra, pois convivem com a ideia de que desequilibrar tal sistema é antiético, ferindo a integridade de uma nação inteira e sua ideologia. A esse sentimento é conferido um teor nacionalista, afetando diretamente na subjetividade dos cidadãos, tendo em vista que sacrificam sua autonomia identitária em nome de uma identidade já a eles atribuída pelo Estado.

Seguindo por esse caminho, os indivíduos não refletem sobre suas relações pessoais, somente se percebem como membros de um coletivismo. Assim, tornam-se vigilantes uns dos outros, praticam a delação de amigos e familiares e nome da ideologia nacionalista e partidária, buscando o mínimo de reconhecimento. Banalizam as ações de violência, compactuam com ações de truculência e são coniventes com a subordinação e exploração. Agem e não pensam sobre suas ações e, esvaziados de desejo e experiências, vivem uma situação de entorpecimento por um propósito ideológico. Ainda assim, o Estado, responsável por essa esquematização, é visto como mártir, figura benevolente que pune, mas que oferece aos cidadãos transgressores uma segunda chance para se redimirem pelos seus atos falhos, expondo-os também como um exemplo a não ser adotado. Portanto, na política de “os fins justificam os meios”, o Estado se desenha em uma imagem ética, posicionando-se como figura de poder que preza pela ordem e

bem-estar social, mesmo que, para isso, seja necessário explorar, subalternizar e sacrificar determinados grupos em nome da perpetuação de poder.

O terceiro capítulo desta tese, diferentemente do contexto de distopia analisado naquele que o antecede, trata de um momento distópico que advém de uma expansão do capitalismo financeiro e suas transformações, adequando o papel do Estado ao redistribuir suas funções em um movimento de descentralização. O processo histórico do capitalismo se deu a partir de um alto financiamento das atividades privadas consequente da revolução industrial e sua relevância nas alterações econômicas. Surge a intensificação de livre mercado, maior exigência de inovações tecnológicas e uma ressignificação do conceito de trabalho – deixando de ser concebido somente como braçal e assumindo também um caráter cognitivo e mais autônomo.

Dessa maneira, o trabalhador passa a perceber sua individualidade dentro do sistema trabalhista e surgem os primeiros movimentos revolucionários da intelectualidade, destacando-se os identitários. O conceito de trabalho migra de dentro dos muros das fábricas e passa a invadir a vida privada dos indivíduos. A autonomia das grandes empresas se fortalece, crescendo a influência das grandes multinacionais. Ao Estado, resta o controle inflacionário.

Como consequência desse *boom* capitalista e suas transformações rumo ao neoliberalismo, há uma acentuação na marginalização e na exploração dos indivíduos, pois se estabelece um mercado de competitividade e individualismo. O sistema se amplia sobre a dinâmica do consumismo, empobrecimento de nações subalternas e enriquecimento de nações hegemônicas. Surgem, além dos movimentos identitários, os grupos reacionários, dando palco ao neofascismo, apelo ao totalitarismo e fundamentalismo religioso.

Observa-se a ideologia utópica do capitalismo baseada no discurso de autonomia de produção, consumo e troca de serviço dos indivíduos, escondendo o lado obscuro de que, com um Estado menos participativo, serviços básicos de sobrevivência e qualidade de vida deixam de ser direito e também passam a ser mercadoria. Portanto, a fim de sustentar a pirâmide de marginalização desse sistema, alguns indivíduos se afundam em uma situação de enfraquecimento alienatório e se submetem à exploração dos seus próprios corpos em troca de sobrevivência. Enfim, novamente o corpo passa a ser percebido como um

instrumento útil ao sistema, o individualismo leva à banalização do mal e, conseqüentemente, sobram lacunas no exercício da ética.

Seguindo por essa linha argumentativa, o capitalismo se alimenta do vazio existencial dos sujeitos, o qual surge da injustiça no processo de troca de serviço entre empregador e empregado. Observa-se uma dificuldade da ética em se instalar nesse processo, visto que o excedente produzido pelos indivíduos lhe é tirado e entregue como propriedade privada dos grandes capitalistas. Ao trabalhador, pouco sobra para viver com dignidade e seu dinheiro é propositalmente destinado a investir em recursos básicos necessários à reprodução social e financiando a riqueza das grandes marcas e empresas. Não há respeito nessa relação de trocas, pois um lado do contrato acaba prejudicado em nome do bem-estar do outro.

Tal relação de exploração entre empresa e empregado é similar ao contexto de submissão no regime totalitário, pois o capitalismo passa a ser uma reprodução do Estado, mas apoiado na alienação de um falso discurso libertário. Um exemplo dessa dinâmica de trabalho cooperativo capitalista encontra-se no romance *Jogos Vorazes* (2008), no qual a Capital se empodera por meio da exploração e do empobrecimento dos demais distritos, tirando-lhes quaisquer recursos para uma possível ascensão que ponha em risco o poder da Capital. Ademais, os jogos são um entretenimento e uma ferramenta de controle baseada na meritocracia, através da qual o vencedor é aquele com mais recursos e financiamento de grandes patrocinadores.

Assim como o Estado totalitário, o capitalismo também precisa de corpos docilizados para se manter. Desse modo, o Estado em sua descentralização contou com o apoio de aparelhos ideológicos que preparam os indivíduos para o trabalho – cabe reiterar, aqui, que o trabalho é um elemento importante norteador nas distopias, pois é por meio dele que se mantêm os indivíduos em ocupação.

Um desses aparelhos ideológicos presentes nos romances distópicos é a religiosidade. Por vezes, a religião culturalmente participou da formação moral das comunidades. Do ponto de vista da utopia, a religião é encarada como o bem, a salvação. Nos cenários distópicos neste trabalho analisados – marginalização, banalização do mal, miséria –, a religião é o caminho para o refúgio, para o acolhimento. Entretanto, há algo tendencioso neste percurso, pois a Deus fica estabelecido o sentido de verdade absoluta.

Nos romances aqui elencados, destacam-se as religiões Semente da Terra, em *A Parábola do Semeador* (1993), e os Jardineiros de Deus, em *O Ano do Dilúvio* (2009). Como as demais instituições religiosas, docilizam os corpos, canalizam sentimentos, promovem a ordem, a obediência e a servidão. Também pregam regras determinantes do certo e do errado àqueles que almejam ser acolhidos por tal comunidade. Um dos objetivos destas religiões, além de promover o acolhimento, é envolver certo número de fiéis em sua doutrina ideológica por meio de uma catequização, aproveitando-se da vulnerabilidade da situação em que esses sujeitos se encontram. Portanto, é possível entender que o caos é necessário para alimentar a utopia religiosa.

Ainda sobre os aparelhos ideológicos do Estado, ressalta-se a importância da Escola, também presente nas distopias. A Escola é um poderoso aparelho ideológico do Estado, pois condiciona os sujeitos desde a infância, inserindo-os no mundo do trabalho. A partir dela, prepara-se um quadro massivo de operários, do qual poucos conseguem se destacar a ponto de ascender às classes sociais prestigiadas.

Na obra *Não me abandone jamais* (2005), os clones que estudam no internato de Hailsham são doutrinados a servir seus órgãos à ciência, perdendo o direito sobre seus próprios corpos. Ainda assim, o internato em que se encontram é um ambiente educacional de atmosfera idílica e utópica de um mundo artístico de exploração.

No capítulo final desta tese, explorou-se os caminhos da ética no transumanismo. É característico da distopia haver uma desvalorização de corpos em nome do benefício de outros. Com a expansão das inovações tecnológicas, as exigências sobre o corpo e a noção de humano ganharam maior foco, fomentando a noção utópica do melhoramento, distanciando os corpos de sua organicidade.

Nesse espaço, a noção de humano se distorce e se faz definitiva para a discussão da ética. Em *Não me abandone jamais* (2005), por exemplo, é necessário lidar com a desumanização de clones para seguir utilizando-os no comércio de órgãos. Ao abordar, em *MaddAddão* (2013), a discussão do estupro da personagem Amanda, os julgamentos não recaíram sobre os crackers, pois também são desumanizados. Sendo assim, nesses momentos, a dualidade humano e não humano é o que define os caminhos da ética em algumas situações, possibilitando definir o que é ou não moralmente aceito na sociedade.

A subjetividade humana também ganha destaque nas discussões sobre as distopias datadas da segunda metade do século XX. Em *Oryx e Crake* (2003), a subjetividade humana é entendida como o cerne das mazelas da humanidade. As condições puramente biológicas, longe da racionalidade, não se aproximam do capitalismo, da exploração, da diminuição de indivíduos, da destruição ambiental, da violência, da passionalidade, pois estão longe da esfera da complexidade.

No que concerne ao plano da engenharia genética, tomam destaque nas obras alguns produtos que prometem melhorias à vida humana, mas que visam principalmente o lucro por meio da submissão de indivíduos vulnerabilizados a serem cobaias para testes químicos e enriquecimento dos grandes laboratórios – situação presente na trilogia *Oryx e Crake* (2003). Também ganham destaque, na distopia de *Jogos Vorazes* (2008), as modificações taxativas na aparência: quanto mais o corpo humano se distancia de sua naturalidade, maior sua ostentação – visto que os indivíduos da Capital e dos distritos mais ricos são os mais fisicamente modificados.

Por fim, o transumanismo e o exercício da ética caem na mesma problemática na qual o exercício ético é analisar os fins, os meios e as consequências, utilizando tal embasamento como justificativa do que é ou não moralmente aceito para cada situação. Entretanto, havendo sacrifício de corpos em minoria, conclui-se que dificilmente há espaço para o exercício verdadeiro da ética, pois se exclui a prática do reconhecimento do Outro na alteridade e toma-se como base a concepção dual de humano e não humano para proceder com suas ações.

A partir das análises deste estudo, foi possível concluir que tanto nas distopias publicadas dentro da primeira metade do século vinte quanto nas distopias datadas a partir da segunda metade do mesmo século, a ética enfrentou caminhos tortuosos, nos quais os sujeitos são designados ao seu esvaziamento por meio de discurso e alienação ideológica provocada por instituições de poder. Compreende-se que, independente do contexto distópico, seja ele um cenário de totalitarismo, seja ele um cenário de Estado enfraquecido, o Estado e seus aparelhos ideológicos utilizarão do seu poder institucional para manter uma moral ideológica que preenche lacunas deixadas na vida desses sujeitos vazios de experiências. Propositamente, dificulta-se o pensar ético, o qual é reconfigurado em uma concepção tendenciosa de aceitação do certo e errado baseada em ideologias, administrada por meio da banalização da violência, do individualismo e da servidão.

Para tanto, cabe pensar nesse cenário para além das distopias, trazendo a discussão da ética para um cenário contemporâneo. Como estão os sujeitos da contemporaneidade diante de seus cenários políticos e econômicos? As projeções de mal estar, pessimismo e desumanização, presentes na distopia, atingiram a verossimilhança na atualidade? Os sociólogos Fortunato, Galeno e França (2012) observam um esgotamento do sujeito contemporâneo, anestesiado perante as consequências decorrentes do sistema capitalista – inconsistência política, esgotamento ecológico, aculturação, imperialismo cultural, crises econômicas. No modelo de vida em vigor, os sujeitos ainda se encontram assujeitados ao trabalho e recompensados com mercadorias idealizadas do mercado globalizado, tendo sua subjetividade moldada na maquinização. Portanto, o segredo do capitalismo ainda é focado no despertar do desejo, na força do sujeito e sua movimentação, com o objetivo de manter a produção e reprodução do capital.

Desse modo, os autores focam na temática do assujeitamento. É necessário que o sujeito pense e aja conforme as necessidades e vontades do Estado e do mercado. O assujeitamento ocorre de modo que o indivíduo passe a se comportar conforme o que ele pode representar moralmente, fazendo disso constituição de sua identidade:

Se tomarmos como exemplo um professor no contexto atual, vamos perceber que ele adentra um agenciamento escola para executar programas estabelecidos nas ementas e nos planos de ensino, conforme o projeto político pedagógico da instituição, cujos temas e assuntos já estão definidos de antemão, de modo que lhe cabe tão somente operar subjetividades parciais dotadas de determinadas competências, tais como oratória, domínio de conteúdo, expressão adequada aos alunos etc., características que funcionam como requisitos para que a peça “professor” possa funcionar na máquina escola, independentemente do que a pessoa que desempenha essa função acredite que seja, sua identidade (prova disso é que a “peça” pode ser substituída). (FORTUNATO; GALENO; FRANÇA, 2012, p. 74).

Os autores defendem que, na contemporaneidade, o modelo que propulsiona o capitalismo é o *do-it-yourself*, de modo a responsabilizar o indivíduo pelo pagamento de recursos desde seu nascimento até sua morte. Tal dinâmica surte efeito de falsa sensação de liberdade pois, embora, o discurso meritocrata pregue a livre escolha de preferências por comida e moradia, por exemplo, instaura-se a dependência dos indivíduos ao mercado.

Os sociólogos afirmam que o estilo contemporâneo e capitalista de vida, em que há um “salve-se quem puder”, é insustentável,

De modo que o ideal da subjetividade neoliberal que se imagina como a consumação da riqueza e do sucesso resulta para a grande massa como corolário, no plano político e social, da proposição filosófica “o homem é o lobo do homem”, o que sem dúvida gera um ambiente instável semelhante a um estado de guerra de todos contra todos, no qual cada um só depende de si mesmo para viver, resistir ou morrer lutando. (FORTUNATO; GALENO; FRANÇA, 2012, p. 76)

Assim, para combater as subjetividades que não o convêm, o capitalismo contemporâneo também aposta na truculência e no bombardeio midiático para garantir a decadência cultural da população – nas palavras dos autores, o “apocalipse de milhões de seres”. Tal fala permite se conferir à distopia um caráter metafórico da sociedade atual, em que as situações de anestesia dos sujeitos, sua falsa sensação de felicidade – bem como a destruição ambiental, a marginalidade e a ascensão de movimentos reacionários – se aproximam cada vez mais da realidade da contemporaneidade.

Em adendo à discussão, o sociólogo Maurizio Lazzarato (2010) também aponta a sujeição social e a servidão maquínica no que concerne ao capitalismo contemporâneo. O primeiro ponto conversa com as sugestões de Fortunato, França e Galeno (2012), quando tratam do assujeitamento moral do indivíduo com relação à função que desempenha na sociedade. Para Lazzarato (2010), a sujeição social assinala identidades e distribui papéis e lugares aos indivíduos, fazendo dele um “sujeito individuado”: “Todas as funções, todos os lugares que a sujeição distribui, devem ser assumidos como funções e lugares que nós escolhemos e nos quais nos realizaremos ao investir, como todo bom empresário, a integralidade de nossa vida” (2010, p. 168). Já na servidão maquínica, o sujeito deixa de ser visto como individualizado e passa a ser visto como peça de um coletivo agenciado para movimentar uma determinada máquina, como propulsor de uma empresa. Sobre as técnicas de sujeição social, o autor destaca:

Cabe a elas modelizar, formatar, modular e reconfigurar os processos de subjetivação, recentrando-os sobre o “sujeito individual”, operação cujo fracasso sistemático sempre desembocou e desemboca no contrário do individualismo, o “coletivismo” do nacionalismo, da raça, do fascismo, do nazismo, do maquinismo etc. (LAZZARATO, 2010, p. 176)

O discurso do sistema capitalista contemporâneo molda sujeitos conforme seus interesses. Nesse processo, fomenta-se o individualismo ao mesmo tempo que se promove uma aglutinação de massas, dando margem aos sentimentos coletivistas. Criam-se sujeitos perdidos, que não conseguem aceitar mínimas diferenças quando em contato com elas. Eventualmente as massas, desamparadas, acabam por se identificar com líderes narcísicos que ocupam o lugar do *eu* no sujeito aniquilado – dando início, enfim, a um processo praticamente irreversível de alienação do conhecimento, como por exemplo o fanatismo religioso e político. Tal discussão foi previamente levantada nesta tese, quando se destacaram as figuras de adoração das obras, lideradas por religiosos, movimentos sociais reacionários ou por membros dos estados.

Ainda assim, mesmo seguindo por um cenário negativo similar aos períodos de publicação das distopias aqui analisadas, é possível afirmar que o sujeito da contemporaneidade ainda encontra esperança. Para Fortunato, Galeno e França (2012), é através das resistências micropolíticas que há uma esperança de potência para uma resistência contra a subjetivação capitalista neoliberal, pois a contemporaneidade não lida com um sujeito fixo, mas sim com uma multiplicação de identidades que trabalham com a arte, com a sensibilidade, com as diferenças culturais e com a despadronização do mercado. As distopias aqui analisadas contaram com personagens de resistência, os quais, apesar de se desenvolverem em ambientes impregnados de uma ideologia tendenciosa, conseguiram despertar para a necessidade de experienciar sua subjetividade.

(...) os “heróis⁷⁵” são os personagens que se recusam a ter a subjetividade aniquilada e a se conformar com o lugar que lhes é imposto tiranicamente. Lutam pela preservação da capacidade de sonhar e de desejar. Nos cenários distópicos, em geral pessimistas, o que predomina é somente um mal-estar sem as gratificações simbólicas substitutivas que o processo civilizatório conquistou. (MIODOWNIK, 2020, p. 143)

Desse modo, é através da singularidade que se encontra esperança para o preenchimento das lacunas da ética. Com esse movimento, possibilita-se uma abertura de mudanças para a liberdade do pensamento e para a reflexão das ações humanas. Ao retomar Tiburi (2016, p. 112), reitera-se que “A maior parte de nossos

⁷⁵ Cabe ressaltar que o referido termo não é utilizado nesta discussão com o intuito de ressaltar figuras míticas, mas de trazer a importância do sujeito ordinário. A esperança para a ética está no exercício da experiência, encontrado na livre subjetividade do indivíduo.

atos está ligada a pensamentos não refletidos” e, por isso, o poder da autorreflexão é imprescindível para combater o vazio da linguagem, a mera repetição de discurso ideológico e a insensibilidade nas relações. A singularidade do sujeito depende de um resgate de experiência e, para tanto, é fundamental o papel da linguagem, do ato de narrar, do falar de si – que requer autopercepção e autoconhecimento. Mediante o exposto, acredita-se ser interessante o prosseguimento deste tema para pesquisas futuras, procurando analisar os caminhos da ética nas distopias contemporâneas, estabelecendo relações entre os processos de assujeitamento, narrativas, ideologias, e demais elementos que venham a corroborar com uma crise ética ou caminhos para sua retomada.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi et al. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Tradução: Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013 [1963].
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1951].
- ATWOOD, Margaret. **MaddAddão**. Tradução: Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Rocco, 2019 [2013].
- ATWOOD, Margaret. **O ano do dilúvio**. Tradução: Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Rocco, 2011 [2009].
- ATWOOD, Margaret. **Oryx e Crake**. Tradução: Léa Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 2018 [2003].
- ATWOOD, Margaret. Margaret Atwood: the road to Ustopia. **The Guardian**, Londres, 14 Out 2011. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2011/oct/14/margaret-atwood-road-to-ustopia>. Acesso em 10 março 2022.
- BARTON, Riven. Dystopia and Promethean Nightmare. In: DEMERJIAN, Louisa MacKay (Ed.). **The Age of Dystopia: Our Genre, Our Fears, and Our Future**. Cambridge: Newcastle upon Tyne, 2016, p. 5-18.
- BEAUCHAMP, T.; CHILDRESS, J. **Principles of biomedical ethics**. 4 ed. New York: Oxford University Press, 1994.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. In: Obras escolhidas, Vol. 1. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Editora EP Ltda, 1961.

BLACKBURN, Simon. **Ethics: a very short introduction**. NewYork: Oxford, 2001.

BOSTROM, N. **Transhumanist Values**. Nick Bostrom, 2008. Disponível em: Acesso em: 15/maio/2021.

BRADBURY, Ray. **Fahrenheit 451**. Tradução: Cid Knipel. 2 ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2002 [1953].

BROCHADO, Mariá. Ética e as relações entre Estado, política e cidadania.

Cadernos da Escola do Legislativo. Belo Horizonte, v. 12, n. 19, p. 57-82, Julho/dezembro 2010.

BRUGGER, Walter. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. 4 ed. São Paulo: EPU, 1987.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Octavia. **A Parábola do Semeador**. Tradução: Carolina Caires Coelho. São Paulo: Editora Morro Branco, 2018 [1993].

CÁCERES, Luciano. Análise da tradução dos hinos dos Jardineiros de Deus em O Ano Do Dilúvio, de Margaret Atwood. **Qorpus**. v. 11, n. 3, nov 21. pp: 200-213.

CHIAPPINI, Ligia. **O foco narrativo**. 10 ed. São Paulo: Ática, 1985.

CLAEYS, Gregory. **Dystopia: A Natural History**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

COELHO, Ricardo Corrêa. **Estado, governo e mercado**. 2 ed. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração/UFSC, 2012.

COLLINS, Suzanne. **Jogos Vorazes**. Tradução: Alexandre D'Elia. Rio de Janeiro: Rocco Jovens Leitores, 2010 [2008].

DA ROCHA, Iraci Simões. Utopia e Práxis: esperança e ação em Saramago e Pepetela. **Revista Recôncavos**, v. 1, n. 3, p. 5-15, 2009.

DA SILVA, João Carlos. A questão educacional em Marx: alguns apontamentos. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, v. 3, n. 1, p. 72-81, 2011.

DE MARQUES, Eduardo Marks. Human After All? Neo-Transhumanism and the Post-Anthropocene Debate in Margaret Atwood's MaddAddam Trilogy. **REVELL: Revista de Estudos Literários da UEMS**, v. 3, n. 17, p. 178-190, 2017.

DE MARQUES, Eduardo Marks. Human after all? Neo-transhumanism and the post-Anthropocene debate in Margaret Atwood's MaddAddam trilogy. **REVELL: Revista de Estudos Literários da UEMS**, v. 3, n. 17, p. 178-190, 2017.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUPAS, Gilberto. Ética e poder na sociedade da informação: revendo o mito do progresso. **Revista brasileira de Educação**, p. 117-122, 2001.

FENEJA, Fernanda Luísa da Silva. **A ficção utópica como representação - negação da realidade histórica: Fahrenheit 451, de Ray Bradbury**. In

COLÓQUIO LITERATURA E HISTÓRIA : PARA UMA PRÁTICA INTERDISCIPLINAR, Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 137-144.

FERRANDO, Francesca. **Philosophical Posthumanism**. London: Bloomsbury Academic, 2019.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FIRCHOW, Peter. **Modern utopian fictions: from H. G. Wells to Iris Murdoch**. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2007.

FORTUNATO, Lucas; GALENO, Alex; FRANÇA, Fagner. PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO. **Revista Cronos**, v. 13, n. 2, p. 67-81, 2012.

FOUCAULT, M. Conversa com Michel Foucault. In: MOTTA, M. B. (org.). **Repensar a Política: ditos e escritos VI**. Tradução Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Tradução: Eduardo Brandão e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1978].

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução: Raquel Ramalheite. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1987 [1975].

FRASER, Nancy; JAEGLI, Rahel. **Capitalism: a conversation in critical theory**. Medford: Polity, 2018.

FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico. Tradução: Fábio Fonseca de Melo. **Revista USP**. São Paulo, n. 53, p. 166-182, março/maio 2002.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Pequeno dicionário de filosofia contemporânea**. São Paulo: Publifolha, 2006.

GOOSSENS, Joyce. **Pornography, Sexual Power Politics. Sexuality And Gender In Margaret Atwood's Oryx And Crake**. 2018. Tese de Doutorado. Ghent University.

Goossens, Joyce. **Sexuality and Gender in Margaret Atwood's Oryx and Crake: Pornography, Sexual Power Politics and Motherhood as Symptoms of the Dystopian Society**. 2018. Dissertação de Mestrado - Universidade de Ghent, GHENT.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Tradução: Vidal de Oliveira. 22 ed. São Paulo: Globo, 2014 [1932].

ISHIGURO, Kazuo. **Não me abandone jamais**. 2 ed. Tradução: Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2016 [2005].

JOANICO, Lennon Moraes. **Idílio ou pesadelo? A genealogia do poder em Admirável Mundo Novo de Aldous Huxley**. 2016. 82 f. Dissertação (Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade) - Universidade Estadual De Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.

KUMAR, Krishan. Aspects of the Western Utopian Tradition. In: **Thinking Utopia: Steps into Other Worlds**. New York: Berghahn Books, 2005.

KWIATKOWSKI, Niko. Zamyatin and “The Other”: The Ethics of Revolution. In: **Nomad**, v. 5. Eugenia: University of Oregon, 2006. p. 8 - 18.

LAZZARATO, Maurizio. Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo. **Cadernos de subjetividade**, n. 12, p. 168-179, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LIED, Maria Amália. **A política e a economia na Sociedade Distópica dos Jogos Vorazes, de Suzanne Collin**. 2019. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas.

MANNHEIM, Karl. **Ideology and Utopia**. London: Harcourt, Brace & Co, 1957.

MARQUES, Eduardo Marks de. Da centralidade política à centralidade do corpo transumano: movimentos da terceira virada distópica na literatura. **Anuário de Literatura**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 10-29, 2014.

MARQUES DE MARQUES, Eduardo. I Sing the Body Dystopic: Utopia and Posthuman Corporeality in P.D. James's The Children of Men. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, n.65, p.29-48, jul/dez 2013b.

MARQUES, Eduardo Marks de. Children of Oryx, Children of Crake, Children of Men: Redefining the Post/Transhuman in Margaret Atwood's “ustopian” MaddAddam Trilogy. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, v. 25, n. 3, p. 133-146, 2015.

MARQUES, Eduardo Marks de. Da centralidade política à centralidade do corpo transumano: movimentos da terceira virada distópica na literatura. **Anuário de literatura: Publicação do Curso de Pós-Graduação em Letras, Literatura Brasileira e Teoria Literária**, v. 19, n. 1, p. 10-29, 2014.

MARQUES, Eduardo Marks de. I Sing the Body Dystopic: Utopia and Posthuman Corporeality in PD James's The Children of Men. **Ilha do Desterro**, p. 29-48, 2013.

MATOS, Andityas. Utopias, distopias e o jogo da criação de mundos. **Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, p. 40-59, jan./dez. 2017.

MEDEIROS FILHO, Félix Antônio. Ética e Estado. **Carta Potiguar**, Rio Grande do Norte, 19 jul. de 2012. Disponível em:

<<http://www.cartapotiguar.com.br/2012/07/19/etica-e-estado/>>. Acesso em 08 maio de 2020.

MIODOWNIK, Bernard. A ética psicanalítica, o eu e o mundo. **Revista Brasileira de Psicanálise**. Volume 54, n. 4, 141-147, 2020.

MORE, M. The Philosophy of transhumanism. In: **The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future**. Oxford: Wiley Blackwell, 2013. p. 3-17.

MOYLAN, Tom. Prefácio. **Scraps of the untainted sky: science fiction, utopia, dystopia**. Boulder: Westview Press, 2000.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael; MEZZADRA, Sandro. **Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales**. Quito: FLACSO, 2013.

ORWELL, George. **1984**. Tradução: Alexandre Hubner, Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1949].

PARRINDER, Patrick. **Utopian Literature and Science: From the Scientific Revolution to Brave New World and Beyond**. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

PAVLOSKI, Evanir. Da revolução ao totalitarismo: a herança de Nós, de Eugene Zamiatin, para as distopias do século XX. **Morus-Utopia e Renascimento**, v. 12, p. 115-136, 2017.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. **Capitalismo e produção de subjetividade no mundo contemporâneo: uma leitura crítica**. 2011. Tese de Doutorado. PUC-Rio.

- PLATÃO. **Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton**. Tradução, introdução e notas de José Trindade dos Santos. 4 ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993.
- RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **Os elementos da filosofia moral**. Delamar José Volpato Dutra. – 7. ed. Porto Alegre: AMGH, 2013.
- REISS, Michael; STRAUGHAN, Roger. **Improving nature? - The science and ethics of genetic engineering**. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- SILVA, Willy Nascimento et al. **Poder e discurso na ficção científica distópica: o regime de verdade de Fahrenheit 451**. 116f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, 2022.
- SOUSA, Renata Floriano de. Cultura do estupro - a prática implícita de incitação à violência sexual contra mulheres. **Rev. Estud. Fem.** [online]. 2017, vol.25, n.1, pp.9-29. ISSN 1806-9584.
- SOUZA, Vicente Pedro de; MARTINS, Ana Claudia Servilha. Utopias e distopias em A Parábola do Semeador, de Octavia E. Butler. **Instrumento Crítico**, v.6, n.6, 2020, p.166-179.
- TAVARES, Débora Reis. **A revolta contra o totalitarismo em 1984 de George Orwell, a formação do herói degradado**. 2013. 139f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.
- TIBURI, Marcia. **Filosofia prática: ética, vida cotidiana, vida virtual**. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. (Trad. Livia de Oliveira) São Paulo: Difel, 1983. 249p

TUAN, Yi-Fu. **Landscapes of fear**. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2013.

TYNER, James A. Self and space, resistance and discipline: a Foucauldian reading of George Orwell's 1984. **Social & Cultural Geography**, v. 5, n. 1, p. 129-149, 2004.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

VIEIRA, Fátima. The concept of Utopia. In: CLAEYS, Gregory (Ed.). **The Cambridge Companion to Utopian Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 3-27.

WALONEN, Michael. **Contemporary World Narrative Fiction and the Spaces of Neoliberalism**. Florida: Palgrave Macmillan, 2016.

WAYNE, Michael; CABRAL, Vinícius Neves de. Capitalismo, Classe e Meritocracia: um estudo transnacional entre o Reino Unido e o Brasil. **Educação & Realidade**, v. 46, 2021.

YILMAZ, Recep. A Study of "The Other" in Ray Bradbury's Fahrenheit 451. **International Journal of Media Culture and Literature**. Ano 1, nº 2, 2015, pp. 27-44.

ZAMIÁTIN, Ievguêni Ivánovitch. **Nós**. Tradução: Gabriela Soares. São Paulo: Aleph, 2017 [1924].