

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO**



Tese de Doutorado

**A ficção científica como crítica das alianças entre capitalismo, colonialismo e
ciência moderna:**

Uma proposta de epistemologia regenerativa para um mundo em crise, de *Frankenstein*
ao *Solarpunk*

Jade Bueno Arbo

Pelotas, 2025

Jade Bueno Arbo

A ficção científica como crítica das alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna:

Uma proposta de epistemologia regenerativa para um mundo em crise, de *Frankenstein* ao *Solarpunk*

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.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Marks de Marques

Pelotas, 2025

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

A664f Arbo, Jade Bueno

A ficção científica como crítica das alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna [recurso eletrônico] : uma proposta de epistemologia regenerativa para um mundo em crise, de Frankenstein ao Solarpunk / Jade Bueno Arbo ; Eduardo Marks de Marques, orientador. — Pelotas, 2025.
352 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, 2025.

1. Ficção científica. 2. Literatura e Ciência. 3. Regeneração. 4. Epistemologia regenerativa. I. Marques, Eduardo Marks de, orient. II. Título.

CDD 469.5

Jade Bueno Arbo

A ficção científica como crítica das alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna: Uma proposta de epistemologia regenerativa para um mundo em crise, de *Frankenstein ao Solarpunk*

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 12/09/2025

Banca examinadora:

Prof. Dr. Eduardo Marks de Marques. Doutor em Australian Literature and Cultural History pela University of Queensland. (Orientador)

Profa. Dra. Ana Rüsche. Doutora na área de Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela Universidade Federal de São Paulo.

Prof. Dr. Pedro Bravo de Souza. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

Profa. Dra. Marina Pereira Penteado. Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense.

Prof. Dr. Alfeu Sparemberger, Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo.

Agradecimentos

“Nenhum sujeito é seu próprio ponto de partida; e a fantasia de que o seja só pode desconhecer suas relações constitutivas” – Judith Butler, 1998

Não desejo guardar a fantasia de ser meu próprio ponto de partida, portanto inicio agradecendo a Prof^a. Taís Bopp da Silva pela orientação durante a pesquisa de graduação em Letras que resultou no trabalho de conclusão de curso intitulado “Processos de Generificação sob a perspectiva da Teoria dos Atos de Fala”, defendido em 2016. Essa primeira incursão interdisciplinar possibilitou todas as que se seguiram.

Agradeço também a Prof^a. Flávia Carvalho Chagas pela orientação no mestrado em Filosofia que resultou na dissertação “O Feminismo em outros termos: da crítica ao sujeito fundacional feminista à ética da precariedade em Judith Butler”. Sua confiança na minha capacidade de lidar com os problemas de gênero me preparou para enfrentar muitos outros. Pelo mesmo motivo, agradeço ao Prof. Eduardo Marks de Marques, cuja orientação e incentivo possibilitaram a materialização deste trabalho com o escopo e extensão no qual se encontra, o que se mostrou indispensável para a realização das conexões teóricas que passarão a informar a minha pesquisa daqui em diante.

Outros mestres foram também essenciais nesse percurso: Chris Pak, Judith Rauscher, Marina Pereira Penteado, Alfeu Sparemberger, Ana Rüsche, Fabio Scarano e Pedro Bravo. Suas intervenções tiveram impacto direto no produto apresentado aqui. O mesmo é verdade para os amigos que, com paciência e abertura, acompanharam meu processo de elaboração desta pesquisa, dentre os quais destaco Helena Ramires, Carmelina Correa e Anderson Brum.

Agradeço também aos diversos afetos que me constituem, e, ao me constituírem, constituem também esta tese: Salete Canto Bueno, Carla Canto Bueno, Joana Bueno Lima, Maria Emília Rodrigues, Solange Canto Loguércio, Francisco Molina. O cuidado com o outro – humano e mais-que-humano – me é ensinado por eles diariamente.

Por fim, à minha companheira de vida, Lara Azevedo, que há quase uma década caminha ao meu lado, com generosidade e firmeza, a cada passo ambicioso e apaixonado que dou ao tentar pensar e viver um mundo melhor, deixo meu agradecimento mais profundo por sua presença constante e inabalável.

À medida que nosso futuro passa a depender cada vez mais do que consideramos que as ciências nos dizem, torna-se cada vez mais importante submeter seus aspectos sociais e políticos à investigação filosófica. – Helen Longino, 2002.

Se a percepção criativa determina a existência, então é justo dizer que o romance é tão real quanto uma teoria científica – ambos são construtos da imaginação humana para dar forma ao caos da nossa experiência. – Charles E. Robinson, 2017.

Um ponto de vista é limitado em si mesmo. Ele nos entrega uma visão singular da paisagem. Apenas quando se combinam olhares complementares sobre a mesma realidade podemos ter um acesso mais complexo ao saber das coisas. Quanto mais complexo for o que queremos apreender, mais importante é ter diferentes pares de olhos, para que esses feixes de luz convirjam e possamos ver o Um através do múltiplo. Essa é a natureza de uma verdadeira visão: une os pontos de vista já conhecidos e mostra outros que eram ignorados até então, permitindo que entendamos que todos são, de fato, parte da mesma coisa. – Alexander Grothendieck, 1983.

ARBO, Jade Bueno. **A ficção científica como crítica das alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna:** Uma proposta de epistemologia regenerativa para um mundo em crise, de *Frankenstein* ao *Solarpunk*. Orientadora: Eduardo Marks de Marques. 2025. 350f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025.

A modernidade ocidental instituiu uma série de cisões fundantes – natureza/cultura, razão/emoção, sujeito/objeto, humano/não humano – que moldaram as formas dominantes de conhecer e habitar o mundo. Tais separações foram historicamente aprofundadas por três mecanismos interligados: o capitalismo, que instrumentaliza a vida por meio da expropriação e do extrativismo; o colonialismo, que impõe uma lógica de domínio geográfico e epistêmico; e a ciência moderna, que, ao buscar prever e controlar, reduz o mundo a objeto de manipulação. Essas dinâmicas de separação manifestam-se nas crises contemporâneas – climática, social, política e epistêmica – que têm em comum a fragmentação como sintoma estrutural. Partindo deste diagnóstico, esta tese propõe compreender a ficção científica como uma ferramenta crítica das alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna por sua capacidade de evidenciar e tensionar os dualismos que promovem. Este trabalho argumenta que sua própria estrutura narrativa – marcada pelo estranhamento e pelo exercício cognitivo – inspira um modo específico de conceber práticas “regenerativas” de produção de conhecimento. A partir da convergência entre a epistemologia social e feminista de Helen Longino (2002) com a “regeneração” proposta por Fabio Scarano no contexto da sustentabilidade planetária, proponho a concepção de uma “epistemologia regenerativa” como uma forma de conhecer que não apenas expõe, mas busca reparar as feridas abertas pelas cisões modernas, promovendo práticas de conhecimento situadas, relacionais e sensíveis à alteridade. Com esse fim, a tese realiza um percurso panorâmico pelas obras de ficção científica anglófona, do século XIX ao XXI, analisando como o gênero responde às transformações históricas das alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna. O corpus analisado inclui: *Frankenstein* (1818/1831), de Mary Shelley; *A Máquina do Tempo* (1895), de H. G. Wells; *Terra das Mulheres* (1915), de Charlotte Perkins Gilman; *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley; *Duna* (1965), de Frank Herbert; *Os Despossuídos* (1974), de Ursula K. Le Guin; *A Parábola do Semeador* (1993), de Octavia Butler; *Aniquilação* (2014), de Jeff VanderMeer; *To Be Taught if Fortunate* (2019), de Becky Chambers; e a duologia *Monge e Robô* (2021-2022), também de Becky Chambers. A análise dessas obras permite verificar como a ficção científica expõe as lógicas de expropriação, controle e assimilação que sustentam as alianças entre esses três elementos, ao mesmo tempo em que buscam propor formas alternativas de relação com a natureza e a diferença, respondendo a um mundo em crise ao fornecer um espaço de experimentação e reinvenção das nossas formas de conhecer e habitar o mundo.

Palavras-Chave: Ficção Científica, Literatura e Ciência, Regeneração, Epistemologia Regenerativa

ARBO, Jade Bueno. **Science Fiction as a Critique of the Alliances between Capitalism, Colonialism, and Modern Science: A Regenerative Epistemology for a World in Crisis, from *Frankenstein* to *Solarpunk***. Advisor: Eduardo Marks de Marques. 2025. 350 pages. Doctoral Thesis (PhD in Literature) – Center for Letters and Communication, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2025.

Western modernity has instituted a series of foundational separations – nature/culture, reason/emotion, subject/object, human/non-human – that have shaped the dominant ways of knowing and inhabiting the world. These separations have been historically deepened by three interlinked mechanisms: capitalism, which instrumentalizes life through expropriation and extractivism; colonialism, which imposes a logic of geographical and epistemic domination; and modern science, which, in its drive to predict and control, reduces the world to an object of manipulation. These dynamics of separation manifest today in multiple contemporary crises – climatic, social, political, and epistemic – which share fragmentation as a structural symptom. Starting from this diagnosis, this dissertation proposes to understand science fiction as a critical tool for analyzing the alliances between capitalism, colonialism, and modern science, due to its ability to expose and challenge the dualisms they promote. This work argues that the narrative structure of science fiction itself – marked by estrangement and cognitive engagement – inspires a specific way of conceiving “regenerative” knowledge practices. Drawing on the convergence between Helen Longino’s (2002) social and feminist epistemology and Fabio Scarano’s notion of “regeneration” in the context of planetary sustainability, I propose the concept of a “regenerative epistemology” as a mode of knowing that not only exposes but seeks to repair the wounds opened by modern separations, promoting situated, relational, and alterity-sensitive knowledge practices. With this aim, the dissertation conducts a panoramic analysis of Anglophone science fiction literature from the 19th to the 21st century, examining how the genre responds to the historical transformations of the alliances between capitalism, colonialism, and modern science. The analyzed corpus includes: *Frankenstein* (1818/1831) by Mary Shelley; *The Time Machine* (1895) by H. G. Wells; *Herland* (1915) by Charlotte Perkins Gilman; *Brave New World* (1932) by Aldous Huxley; *Dune* (1965) by Frank Herbert; *The Dispossessed* (1974) by Ursula K. Le Guin; *Parable of the Sower* (1993) by Octavia Butler; *Annihilation* (2014) by Jeff VanderMeer; *To Be Taught if Fortunate* (2019) by Becky Chambers; and the *Monk & Robot* duology (2021-2022), also by Becky Chambers. The analysis of these works reveals how science fiction exposes the logics of expropriation, control, and assimilation that sustain the entanglements of these three forces, while simultaneously proposing alternative ways of relating to nature and difference. By challenging the foundational separations of modernity and the alliances between science, capitalism, and colonialism, science fiction responds to a world in crisis by providing a space for experimenting with and reinventing the ways we know and inhabit the world.

Keywords: Science Fiction, Literature and Science, Regeneration, Regenerative Epistemology

Sumário

Introdução	9
1 Como fazer coisas com palavras	17
1.1 Literatura e ciência: uma história de duas culturas?	17
1.2 Ficção Científica e suas (in)definições	35
1.3 Capitalismo como ordem social institucionalizada	50
1.4 Colonialismo e suas narrativas	62
1.5 Rumo a uma epistemologia regenerativa	69
2 O Prometeu moderno: capitalismo, colonialismo e ciência em <i>Frankenstein</i> (1818/1831)	80
2.1 Frankenstein e a exploração polar: o nascimento da ciência colonial	83
2.2 Dualismo em Frankenstein: subvertendo a estrutura lógica da colonização	89
2.2.1 Adentrando a cidadela da natureza, ou natureza e ciência	94
2.2.2 Conhecer e deixar-se conhecer, ou observação e interferência	98
2.2.3 Morrer para saber, ou paixão e autoabnegação	102
2.2.4 O mais irreparável dos males, ou vulnerabilidade e invulnerabilidade	106
2.2.5 Rumo ao norte, ou progresso e retrocesso	110
2.3 Criador, criatura e Capital: Frankenstein na fronteira entre o capitalismo mercantil e o capitalismo liberal	118
2.4 A epistemologia do Prometeu moderno: ler SF e ler o mundo	130
3 Espectros do progresso: evolução, utopia e controle social no fim do século XIX e início do século XX	139
3.1 Utopias e Distopias na transição entre capitalismo liberal e capitalismo organizado pelo Estado	145
3.1.1 O controle da vida: produção, reprodução e evolução	152
3.1.2 Dominação e assimilação: articulações da natureza humana e não humana	167
3.1.3 Gestão da escassez e instabilidade manufaturada	178
3.2 Pesadelos do controle estatal através da tecnociência: uma nota sobre as distopias do século XX	184
4 Fantasias coloniais: ficção científica na segunda metade do século XX	191
4.1 Duna, Os Despossuídos e A Parábola do Semeador: um panorama	197
4.1.1 “Vejo no futuro o que via no passado”: desafios à lógica narrativa do progresso	209
4.1.2 O ambientalismo do descobridor: a colonização de espaços “vazios”	224

4.1.3 Sementes em solos férteis: a gestão da reprodução da vida	240
4.1.4 Fósseis vivos e os desafios à agência subalterna	252
4.2 Diferença, Diáspora e o Mundo: Ficção Científica e deslocamento humano	265
5 Conhecimento e Dominação: disputas epistemológicas do século XXI	275
5.1 O Estranho e o Desconhecido: Aniquilação, de Jeff VanderMeer	284
5.2 Outras formas de conhecer o mundo: To Be Taught if Fortunate, de Becky Chambers	299
5.3 Outras formas de ocupar o mundo: Duologia Monge e Robô, de Becky Chambers	317
Rumo ao Sul: Considerações finais	331
Referências	341

Introdução

Em sua introdução à segunda edição de *Frankenstein*, Mary Shelley, apropriando-se das palavras de Sancho Pança em Dom Quixote, nos diz: “Tudo deve ter um começo; e esse começo deve estar ligado a alguma coisa que veio antes.” (Shelley, 2015, p. 69). Shelley inaugura o gênero literário que é tema desta tese e, no entanto, entende-se não como seu próprio ponto de partida, mas como conectada a uma miríade de atravessamentos, acasos, influências e historicidades que a precederam e que a formaram, e as quais compõem o pano de fundo de sua obra. Meu desejo é seguir seu exemplo de forma a relatar o que precede o ponto de partida no qual se configura esta introdução, explicitando os caminhos teóricos e reflexivos que possibilitaram a análise a ser realizada no decorrer deste trabalho. Para além de um registro biográfico de uma trajetória de pesquisa, o que busco é situar os saberes de fundo os quais, embora não sejam corpus teórico central da discussão que faremos aqui, subjazem e informam aqueles que são.

Meu primeiro encontro com a palavra e seu poder de ação se deu a partir do campo linguístico da Pragmática durante a graduação, em específico com a teoria dos atos de fala de John Langshaw Austin. Austin, ao lançar um olhar à linguagem como um fazer, como forma de agir no mundo, propõe, em um primeiro momento, que alguns enunciados não afirmam, mas performam aquilo que afirmam, e, em um segundo momento, estende essa noção performativa para toda a linguagem. Ao fazê-lo, abre novas possibilidades para os estudos da linguagem ao mesmo tempo que gera tensões ao não delinear fronteiras claras entre filosofia e linguística e ao colocar critérios formais em segundo plano em uma análise da linguagem devido ao caráter convencional – ou seja, social –, e não puramente gramatical, dessa performatividade.

Austin nos permite refletir que o fazer através do dizer não se limita a um ato ilocucionário explícito, mas também permeia o uso da linguagem como um todo através de convenções partilhadas ou variantes entre os sujeitos envolvidos na interação. As dimensões locucionária, ilocucionária e perlocucionária – em resumo e respectivamente, o conteúdo linguístico, performativo e o desdobramento de cada ato de fala – estão

conectadas em uma relação complexa entre locutor, interlocutor e seus atravessamentos sociais, históricos, políticos e econômicos.

A obra que funda a teoria dos atos de fala e que dá nome ao primeiro capítulo desta tese, *How to do things with words* (1962), abriu para mim caminhos metodológicos e epistemológicos que irão permear a execução do presente trabalho, em especial na atenção à capacidade performativa da linguagem também na literatura. Ao considerarmos que a linguagem age, de fato, sobre o mundo, – ou seja, é capaz de constituir a realidade – cabe a questão crítica de quais mundos estão sendo projetados por determinado falar-como-agir e por quais motivos. Desvendar o ato de fala acontece através da busca por explicitar de que forma elementos implícitos, convencionais e sociais constituem a força ilocucionária de um proferimento, e quais são os efeitos e consequências dessa força ilocucionária, ou seja, seu efeito perlocucionário. Nesse sentido, não há nada mais afeito à crítica e à teoria literária do que aquilo que nos diz Danilo Marcondes sobre a análise dos atos de fala austinianos: “nenhuma análise pode jamais pretender esgotar o ato em toda a sua complexidade. O seu alcance dependerá do enfoque adotado, e nada impede que outros aspectos do ato realizado sejam analisados” (Marcondes, 2017, p. 89). Além da inesgotabilidade do texto, tal observação faz uma asserção epistemológica importante: as interlocuções realizadas e categorias de análise desenvolvidas para o estudo da linguagem como ato de fala estão intimamente conectadas ao aspecto de interesse do pesquisador, seja questões de raça, classe, gênero etc.

Essa visão da linguagem e de seu estudo é constitutiva do meu olhar de pesquisadora, apesar dos diferentes objetos de análise para os quais voltei este olhar até aqui, e das novas referências que adotei durante esse percurso. Quando me aproximei de Austin, meu interesse era no dizer como um fazer especificamente relacionado ao problema de como o que é dito sobre mulheres se torna uma verdade socialmente institucionalizada. Já nesse meu primeiro objeto de estudo, aquilo que é específico e individual está intimamente conectado ao coletivo, aos aspectos sócio-econômico-políticos que me circundavam. Para compreender o campo do gênero, envolvi – e fui envolvida – por Judith Butler, unindo dois filósofos que, ao invés de resolver problemas, assumem a tarefa de causá-los.

Problemas de Gênero (2016), publicado pela primeira vez em 1990, inicia sua discussão a partir do reconhecimento de que a questão da indeterminação do gênero parecia ameaçar a luta feminista ao ameaçar seu sujeito fundacional: a mulher. Sua maior crítica àquele momento de terceira onda feminista era a dependência do feminismo da estabilidade da categoria “gênero”, e, por consequência, das categorias “homem” e “mulher”, historicamente buscadas pelo feminismo como ponto de partida, como fundação, para a sua ação e teorização. Essa base compartilhada comum, cujas problemáticas foram tema central da minha dissertação de mestrado, parecia ser necessária para a construção de uma ação política suficientemente abrangente, pois denotava certa universalidade às demandas feministas, sendo assim teoricamente, capaz de despertar uma solidariedade geral que pudesse levar a ações políticas mais poderosas e revolucionárias. Foi meu interesse principal durante minha passagem pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia compreender os problemas que uma desestabilização da categoria “gênero” geraria para a teoria feminista e como resolvê-los. Fui recebida por Butler nessa empreitada com o aviso de que “problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los” (Butler, 2016, p. 7).

Minha dissertação de mestrado acerca dos desafios de se pensar o feminismo para além do gênero foi, para mim, um processo de formação feminista das minhas lentes de pesquisadora, a partir de um entendimento de feminismo como um movimento necessariamente amplo de luta contra a opressão e a exploração. Dessa forma, me utilizo, como já fiz algumas vezes em trabalhos anteriores, das palavras da filósofa Margaret Urban Walker (2007), na introdução ao seu livro *Moral understandings: a feminist study in ethics*, para traduzir a forma como a presente tese se pretende inequivocamente feminista:

Os capítulos deste livro são “feministas” não porque tratam de mulheres, ou porque eu sou feminista, ou porque os chamo de “feministas”. Eles são feministas porque estão impregnados de percepções, compromissos e técnicas críticas e interpretativas oriundas das teorias feministas elaboradas por muitas mulheres nas últimas décadas. *Eu não saberia olhar para as coisas dessa maneira se não tivesse estudado por muitos anos esse corpo de trabalho criativo, cooperativo e voluntarioso de mulheres, animado por amor e raiva.*¹ (p. 20, ênfase minha).

¹ Tradução minha. No original: The chapters in this book are “feminist” not because they are about women, or because I am a feminist, or because I call them “feminist.” They are feminist because they are imbued

Embora o feminismo em si não seja o tema central do trabalho que desejo realizar nesta tese, o estudo a ser elaborado no decorrer dessas páginas existe a serviço de um feminismo amplo, e responde a uma demanda feminista por imaginação. Pensar o feminismo em outros termos representa um desafio tanto para o feminismo quanto para mim, mas esse é um movimento necessário se queremos ser capazes de pensar não apenas *o que é* – em termos ontológicos –, e não apenas o que *deve ser* – em termos normativos –, mas o que *pode ser*, no sentido de permitir ressignificações de nossa forma de vida que são por vezes inesperadas e inesperáveis. Da mesma forma, precisamos ser capazes de dar conta das diversas imbricações materiais e discursivas que circundam não apenas o gênero, mas nossa existência conjunta na Terra.

No momento em que Butler propõe uma ontologia do corpo com base na vulnerabilidade como característica constitutiva de toda a vida, em oposição a uma ontologia do sujeito que delimita categorias de existência e critérios fixos aos quais um sujeito deve atender para pertencer a elas, a filósofa sinaliza um caminho para uma política de coalizão aberta entre sujeitos múltiplos em busca de uma vida passível de ser vivida. Imaginar alianças nesses termos possibilitaria uma busca conjunta por uma vida boa para sujeitos humanos e não humanos dos quais nossa vida depende e com os quais estamos inextricavelmente conectados.

Foi em *A mão esquerda da escuridão*, de Ursula K. Le Guin, que encontrei não apenas uma exemplificação presciente dos *insights* de Butler sobre o gênero, sua constituição social, e os limites imaginativos instaurados sobre ele, mas também a resposta para a pergunta ao final dos meus estudos de mestrado, naquele momento em que, ao perceber-me mais acompanhada de problemas do que quando os começara, pergunto-me: para onde ir agora? O alienígena Estraven diz ao narrador-antropólogo Genly:

Opor-se a algo significa mantê-lo. Dizem que “todos os caminhos levam a Mishnory”. De fato, se você der as costas para Mishnory e seguir na direção contrária, ainda estará no caminho para Mishnory. (...) Deve-se ir a outro lugar; deve-se ter outro objetivo; só então, trilha-se um caminho diferente. (Le Guin, 2018, p. 156-157)

with insights, commitments, and critical and interpretive techniques of feminist theories made by many women in the past several decades. I would not have known how to look at things this way had I not studied for many years this creative, cooperative, and willful body of women's work animated by love and anger.

A reflexão incitada por Le Guin no contexto imaginativo de uma obra de ficção científica é a de que a libertação não se dá através de um caminho apenas contrário àquilo que se deseja, pois tal caminho ainda é dominado, pautado e definido pela linguagem daquilo a que tentamos nos opor. Estaríamos, ainda assim, nas palavras de Estraven, no caminho para Mishnory, atrelados para sempre àquilo do que desejamos nos emancipar. Deve-se ir a outro lugar. Deve-se construir outros lugares. E, para construí-los, é preciso imaginá-los.

Nesse sentido, proponho nesta tese o conceito de “epistemologia regenerativa” como uma forma de conhecer que não apenas evidencia e denuncia, mas busca reparar as cisões promovidas pela modernidade ocidental. Tais cisões – entre natureza e cultura, razão e emoção, sujeito e objeto, humano e não humano, entre outras – foram historicamente instituídas e aprofundadas por três grandes mecanismos interligados: o capitalismo, que instrumentaliza o mundo a partir da expropriação e do extrativismo; o colonialismo, domínio geográfico eurocêntrico que também existe e resiste de formas não geográficas; e a ciência moderna, que, respondendo ao ímpeto humano de conhecer e prever, utiliza as ferramentas da modernidade de forma a reduzir o mundo a objeto. Este último elemento, em contraste com os outros dois, pode e deve ser repensado em outros termos como parte desse esforço regenerativo, como buscarei propor principalmente no último capítulo.

Esses três sistemas operam por separação: separam o objeto do seu ambiente, a produção do cuidado, a vida da sua sustentação. Por isso, suas consequências hoje se manifestam em múltiplas crises – climática, epistêmica, política, social – que têm em comum a fragmentação. Desde suas origens, a ficção científica expõe e problematiza os dualismos que estruturam a modernidade – natureza e cultura, humano e não-humano, razão e emoção, ciência e mito, sujeito e objeto. Ao tornar visíveis essas cisões e tensionar as fronteiras que as sustentam, o gênero se configura como um espaço epistemológico fértil, capaz de acolher formas de pensamento que desestabilizam os regimes de separação fundados pelo colonialismo, pelo capitalismo e pela ciência moderna.

Mais do que reconhecer o valor epistêmico da ficção científica – isto é, sua capacidade de estimular reflexão crítica sobre ciência, tecnologia e sociedade –, esta tese propõe que sua própria estrutura, marcada pelo estranhamento e pelo deslocamento imaginativo, inspira uma maneira específica de conceber e praticar o conhecimento. Trata-se de uma epistemologia forjada no entrelaçamento entre imaginação e crítica, sensibilidade e objetividade, que chamo aqui de epistemologia regenerativa. Dessa forma, com o objetivo de redimensionar o entendimento da ficção científica e evidenciar seu caráter de estratégia crítica de análise do presente e de projeção de futuros outros – capacidade que proponho ser concebida como tanto epistemológica quanto regenerativa –, buscarei realizar uma análise panorâmica das obras literárias que o compõem, abrangendo a literatura de ficção científica anglófona a partir do século XIX até o século XXI.

O primeiro capítulo, intitulado “Como fazer coisas com palavras”, tem como objetivo esclarecer meu entendimento sobre os elementos que busquei explicitar no título como sendo os centrais para a tese que desejo propor. Entender a ficção científica como crítica das alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna exige que exploremos a relação entre ciência e literatura, o que podemos conceber como ficção científica, e as concepções de capitalismo, colonialismo, epistemologia e regeneração que serão mobilizadas no decorrer desta tese. Os capítulos seguintes percorrerão o caminho de *Frankenstein*, de Mary Shelley, publicado pela primeira vez no século XIX, ao subgênero narrativo que podemos chamar de *Solarpunk*, que surge como um movimento discernível na segunda metade do século XXI, de forma a explicitar no corpus literário selecionado para esta tese a maneira potencialmente regenerativa com que expõem e tensionam os dualismos modernos.

O Capítulo 2, “O Prometeu moderno: capitalismo, colonialismo e ciência em *Frankenstein* (1818/1831)” localiza o romance de Mary Shelley no contexto da primeira metade do século XIX, traçando paralelos entre o enquadramento de exploração polar da narrativa e o nascimento de uma ciência colonial capitalista. A leitura de *Frankenstein* como nosso ponto de partida escolhido permite com que identifiquemos a ficção científica como um gênero que nasce das confluências entre capitalismo, colonialismo e ciência

moderna configurando-se como um modo crítico dos dualismos produzidos por essas alianças.

O Capítulo 3, “Espectros do progresso: evolução, utopia e controle social no fim do século XIX e início do século XX, aprofunda a análise das intersecções entre capitalismo, ciência e colonialismo na passagem do capitalismo liberal ao capitalismo organizado pelo Estado. A partir da leitura de *A Máquina do Tempo* (1895), de H. G. Wells, *Terra das Mulheres* (1915), de Charlotte Perkins Gilman, e *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley, examinamos como as utopias e distopias científico-ficcionais produzidas nesse período representam e criticam ideias dominantes sobre progresso, evolução, controle populacional e gestão da escassez. Esse mapeamento permite observar como a ficção científica opera, nesse período, com atenção às promessas de futuro que se articulam com o disciplinamento da vida e a homogeneização da diferença.

O Capítulo 4, “Fantasias coloniais: ficção científica na segunda metade do século XX”, propõe um percurso por três obras centrais – *Duna* (1965), de Frank Herbert, *Os Despossuídos* (1974), de Ursula K. Le Guin, e *A Parábola do Semeador* (1993), de Octavia Butler – para examinar como a ficção científica responde aos processos de transformações geopolíticas e impactos ecológicos desse período. Através da observação de como a ficção científica operacionaliza as fantasias coloniais características de sua linguagem com objetivos críticos, busco evidenciar como essas obras confrontam questões como o ambientalismo colonizador, a gestão da reprodução da vida, os desafios à agência de sujeitos subalternizados e os deslocamentos humanos em contextos de crise. Assim, essas obras abrem espaço para pensar as tensões entre apropriação e resistência, desejo e opressão, diferença e assimilação.

O Capítulo 5, “Conhecimento e dominação: disputas epistemológicas do século XXI”, concentra-se em quatro obras – um romance, *Aniquilação* (2014), de Jeff VanderMeer, e três novelas de Becky Chambers, *To Be Taught if Fortunate* (2019) e a duologia *Monge e Robô* (2021-2022), de Becky Chambers – com foco específico em como pensar o conhecimento e a ciência de maneiras que desafiem os dualismos modernos, coloniais e capitalistas. Essas obras são lidas como proposições epistêmicas regenerativas que questionam a centralidade da racionalidade moderna, da dominação e da expropriação na produção de conhecimento, propondo formas de conhecer que

sejam situadas, relacionais e sensíveis à alteridade, e que resultem em novas formas de habitar o mundo em companhia de seres mais-que-humanos.

O corpus selecionado para esta tese, composto por obras anglófonas oriundas do Norte Global – em específico do Reino Unido e dos Estados Unidos –, não se apresenta como particularmente controverso ou inovador. Em um contexto acadêmico cada vez mais atento à necessidade de descentralização epistêmica e de valorização de vozes plurais, tal recorte pode parecer limitado, sobretudo diante da urgência de imaginar futuros que escapem às estruturas do pensamento ocidental hegemônico. Por isso, nas “Considerações finais: Rumo ao Sul”, reconheço e elaboro os limites deste estudo e a necessidade de ampliarmos a análise das possibilidades regenerativas da ficção científica por meio de obras e saberes oriundos do Sul Global, cujas formas de imaginar e habitar o mundo oferecem contribuições fundamentais para a construção de horizontes mais plurais, éticos e sustentáveis. Ao retomar os principais argumentos da tese com o propósito de reforçar a hipótese de que o gesto regenerativo da ficção científica reside não apenas em sua capacidade de imaginar futuros alternativos, mas também – e talvez principalmente – em seu potencial de evidenciar e tensionar os dualismos estruturantes da modernidade, justifico minha escolha por trabalhar com um conjunto relativamente canônico de obras de ficção científica com o intuito de oferecer uma leitura crítica que, embora ancorada em obras amplamente estudadas, possa propor uma abordagem analítica renovada. Ao acompanhar o percurso que vai de *Frankenstein* ao *Solarpunk* para mostrar como a ficção científica pode operar como uma forma de leitura regenerativa do mundo que nos convida a pensar *com* e *a partir* da diferença, desejo contribuir para os debates contemporâneos sobre a potência da literatura científico-ficcional. Espero que o enquadramento teórico desenvolvido aqui possa sustentar, com a devida permeabilidade por outras formas de narrar, desdobramentos futuros mais localizados.

1 Como fazer coisas com palavras

1.1 *Literatura e ciência: uma história de duas culturas?*

Perguntarmo-nos o que faz a literatura pode levantar certa suspeita. Pensar o literário como possuindo capacidade de agir sobre o mundo e de produzir um efeito ameaça enquadrar a literatura em uma visão produtivista, que exige resultados tangíveis para que o estudo do literário seja válido, digno de fomento e visto como um fazer científico importante. Ao mesmo tempo, fugir à questão de “o que pode a literatura?” ou, mais especificamente, “como a literatura faz coisas com palavras e quais coisas são essas?”, limita o entendimento do que pode acontecer em encontros entre leitor e literatura e, mais especificamente, o que produz o encontro do leitor com os mundos a serem analisados no decorrer desta tese, o tipo de pensar e agir que acontece na medida em que facilitam reflexões que acabam por gerar um olhar diferente do leitor sobre o mundo.

William Marx (2018), em *The hatred of literature*, chama a atenção para o fato de que, em primeiro lugar, nosso ato de nomeação de certos fenômenos como “literatura” – em geral em referência ao romance, teatro e ensaios – é um esforço relativamente recente para agrupar um corpus bastante heterogêneo de textos que, antes do século XVIII, pareciam não depender de tal nomeação para o seu reconhecimento. O fenômeno da escrita, segundo Marx (2018), acontecia sem que houvesse “um termo geral para se referir a tantos textos diferentes como um grupo claramente identificável: à época, pensava-se o escrever como fazendo parte a diferentes categorias, e incluíam as ciências”² (p. 186). A ocorrência desse fenômeno que chamamos de literatura se dava, portanto, de forma difusa, e manifestava-se inclusive na filosofia e na ciência³. No

² Tradução minha. No original: general term to refer to so many different kinds of texts as a clearly identified group: at the time, writing was thought of as falling into distinct categories, or genres, and included the science

³ Marx (2018) traz o exemplo de Empédocles, filósofo e naturalista pré-socrático, e Heródoto com suas Histórias: ambos escreviam em verso, mas seus objetivos misturavam o científico/histórico e o literário sem necessidade de separação.

momento em que diferentes campos do saber surgiam e reivindicavam espaço, tornou-se necessário nomear “aquilo que antes não possuía um nome real”⁴ (p. 187)

No século XVIII, introduz-se a palavra em Latim *litteratura*, que significa “escrita”, para se referir àquilo que se denominava como “ciência da escrita”, ou seja, a gramática ou a filologia. Marx (2018) explica que, nessa época, esse significado se estendeu para expressar “aquilo que havia sido escrito ou aquilo que poderia ser derivado de um texto escrito – em outras palavras, conhecimento e erudição, incluindo as ciências”⁵ (p. 187). Tal entendimento teria perdurado até a modernidade, e “literatura” permaneceu um termo tão abrangente que sequer carregava as mesmas delimitações do termo que o precedera, as *belles-lettres*, que enfatizava a dimensão estética e certo consenso sobre o aquilo que é considerado belo.

Com esse histórico, não é de se surpreender que se mostre extremamente difícil definir a literatura de uma forma positiva. Para Marx (2018), ela é “o resultado de um histórico específico percorrido desde seu advento, o qual pode ser resumido como um compromisso que é perpetuamente renovado através da desposseção”⁶ (p. 187). Marx quer dizer com isso que a empreitada da literatura existe, persiste e se renova a partir de sua denegação, e se delimita justamente a partir das fronteiras que lhes são colocadas por outros campos. Dessa forma, a literatura e o literário tomam contornos de uma negatividade durante as tentativas de definição, tanto por definir-se pelo que não é quanto por, em cada binômio que forma, acabar sendo aquele menos valorizado.

O argumento de Marx é, então, o de que a literatura vem sendo definida pelo discurso antiliterário, o qual nega à literatura o acesso aos domínios da autoridade – para colocar outras autoridades no lugar da literatura –, da verdade – pois a literatura não teria valor nenhum comparada à ciência –, da moralidade – a literatura representa um perigo a todo o tipo de norma – e da sociedade – autores de textos literários não podem ser sujeitos localizados e falar do seu lugar social (Marx, 2018). Em *The hatred of literature*,

⁴ Tradução minha. No original: what did not have a real name.

⁵ Tradução minha. No original: it also referred to what had been put down in writing or what could be drawn from a written text—in other words, knowledge and erudition, including the sciences.

⁶ Tradução minha. No original: It is the result of the particular history it has followed since its very beginnings, which can be summed up as an enterprise that is perpetually renewed through dispossession

Marx analisa cuidadosamente esses quatro litígios contra a literatura, quatro acusações que se utilizam da literatura como contraponto àquilo que se busca enaltecer.

Dois desses litígios, o de que a literatura não possuiria autoridade e o de que a literatura não carrega a verdade, são importantes para a discussão a ser feita nesta seção e estão intimamente conectados um ao outro, pois a gênese daquilo que chamamos de literatura se dá justamente no momento em que esta começa a gerar problemas, e problemas especificamente graves no que se refere à noção de quem deveria reter a autoridade de falar sobre a realidade, ou seja, a quem seria dado o privilégio epistêmico de relatar o mundo. Para Marx, o marco desse “problema da literatura” se encontra em uma das utopias mais antigas, a República de Platão, com os poetas sendo expulsos daquilo que deveria constituir a cidade perfeita. Como descreve Marx:

[Os poetas] descreviam o mundo, os deuses, os heróis, não por si mesmos, como coisas as quais sabiam que sabiam, da forma como eu sei por experiência (...), mas através do efeito de um conhecimento inato, um conhecimento sem consciência e sem prova, o conhecimento que as Musas presenteiam aos seus fiéis servos⁷ (Marx, 2018, p. 24).

Parecia sair das palavras dos poetas um tipo de conhecimento diferente do conhecimento empírico, um conhecimento intuitivo sobre o mundo e que era atribuído às Musas, de forma que a origem desse conhecimento não poderia ser traçada, identificada, falseada. A primeira acusação contra a literatura é, portanto, a de que esse conhecimento é apenas uma aparência de conhecimento, abrindo espaço para que os detentores daquele conhecimento verdadeiro, os filósofos, se estabelecessem como possuidores da autoridade de desenvolver relatos fidedignos sobre o mundo compartilhado. Assim, a literatura é, pela primeira vez, um objeto em si mesmo quando é separada para que então seja exilada, cedendo a autoridade e o poder político aos filósofos, melhores candidatos para a gestão dessa cidade perfeita.

A extirpação da autoridade do poeta viria, nesse momento fundacional, segundo Marx (2018), por duas características principais de sua criação e de seu criador. A atribuição de sua obra à inspiração divina das musas faz com que o poeta perca uma

⁷ Tradução minha. No original: poets: they described the world, the gods, the heroes—not on their own, as things they knew that they knew, the way I know from experience (...) but through the effect of an innate knowledge, a knowledge without consciousness and without proof, the knowledge that the Muses lavish upon their faithful servants.

propriedade essencial aos seres humanos, que é a razão. A racionalidade, tendo sido colocada como marca distintiva entre o discurso do filósofo e o discurso do poeta, garante que o poeta não possui autoridade por não possuir controle racional sobre a sua obra, e assim “não são capazes de responder pelas consequências de suas histórias”⁸ (Marx, 2018, p. 33).

Tão grave quanto a falta de racionalidade é a falta de individualidade:

Por sua habilidade de falar por diversas entidades uma após a outra, de incorporar inúmeros personagens e de literalmente ‘se tornar todo o tipo de coisa’ (*pandapon gignesthai*), o poeta, de forma inquietante, evita a unidade e a coerência que é a sina dos meros mortais: ele é o variado, o ondulante, o transformista enganoso, sempre um estranho tanto para os outros quanto para ele mesmo. Como poderia uma cidade aceitar tais palavras de outro lugar, sem autoria ou autoridade?⁹ (Marx, 2018, p. 34).

Polifonia e ambiguidade ameaçavam, assim, invalidar o que Marx chama de “a utopia de uma república autossuficiente fechada em si mesma e organizada como um sistema de defesa contra o mundo externo”¹⁰ (p. 35). Que a literatura tenha sido considerada uma ameaça tão grande já é, em si, evidência de seu poder, e razão pela qual litígios são constantemente levantados contra ela de forma cíclica.

Quanto a isso, Marx (2018) alerta para o fato de que a reação de Platão à literatura pode nos parecer exagerada por dois motivos: nosso anacronismo e nossa cegueira. O anacronismo nos faz desconsiderar o fato de que a poesia possuía de fato poder e uma virtude educativa quando Platão delineia sua cidade perfeita – tanto que permite de volta em sua utopia aqueles poetas moderados que respondam à autoridade do Estado. A cegueira é direcionada ao nosso próprio tempo e ao fato de que, segundo ele, vivemos no mundo com o qual Platão sonhou: “uma sociedade cujos membros apenas abrem um livro para os prazeres gratuitos da imaginação; um mundo no qual a literatura perdeu

⁸ Tradução minha. No original: they are unable to vouch for the consequences of their tales.

⁹ Tradução minha. No original: By being able to speak for several entities in succession, to embody numerous characters, and literally “to become all sorts of things” (*pantodapon gignesthai*), the poet, in a disquieting way, avoids the unity and coherence that is the lot of ordinary mortals: he is the various, the undulating, the elusive transformist, always a stranger both to others and to himself. How could a city accept such words from elsewhere, without author or authority?

¹⁰ Tradução minha. No original: he utopia of a self-sufficient republic closed in on itself and set up as a system of defense against the outside world.

quase todo o poder e a autoridade (...)”¹¹(Marx, 2018, p. 42). Nesse sentido, faz-se necessário lembrar que “poetas são banidos pelo único motivo de serem uma ameaça à ordem totalitária”¹² (p. 42). Resgatar essa potência disruptiva, identificando e amplificando suas ocorrências, é, acredito, o trabalho da crítica e da teoria politicamente engajada e politicamente produtiva que almejo neste trabalho.

É interessante que se perceba que contida na retirada de autoridade do poeta de falar sobre o(s) mundo(s) está a assunção de que a literatura não é *capaz* de uma representação acurada da realidade: por trás da acusação de que o poeta é tanto um sujeito irracional quando difuso, está a idealização de um sujeito conhecedor que traz consigo a racionalidade e a individualidade desejada para a descoberta e apresentação da Verdade. Na medida em que, como argumentado por Marx (2018), a literatura toma a forma de uma negatividade tanto por definir-se pelo que não é quanto por, em cada binômio que forma, acabar sendo aquele menor valorado, quando se trata de quem detém a verdade, de forma que a literatura ganha a alcunha de mentira. A Literatura se vê, então, envolvida no debate científico e também instrumentalizada para elevar a ciência de maneira a valorizá-la em detrimento do seu oposto, incorporado no bode expiatório do literário.

Para discutir o julgamento da Verdade contra a Literatura, Marx (2018) coloca em cena o famoso ensaio de Charles Percy Snow, sob o título de *The Two Cultures and the Scientific Revolution* ([1959]1998), o qual ecoou muito do sentimento antiliterário da época. A tese principal de Snow (1998), expressa por ele, é a de que a vida intelectual de toda a sociedade ocidental estaria cada vez mais dividida entre dois grupos:

de um lado nós temos os intelectuais literatos, que, enquanto ninguém estava olhando, denominaram-se “intelectuais” como se não houvesse outros. (...) Do outro, cientistas, e como seus maiores representantes os cientistas físicos. Entre ambos há um abismo de incompreensão mútua. (...) Os não cientistas têm uma impressão arraigada de que os cientistas são superficialmente otimistas, ignorantes quanto à condição do Homem. Por outro lado, os cientistas acreditam que os intelectuais literatos não possuem qualquer senso de perspectiva, peculiarmente despreocupados com seus irmãos, anti-intelectuais de forma

¹¹ Tradução minha. No original: a society whose members only ever open a book to experience the purely gratuitous pleasures of the imagination; a world in which literature has lost nearly all power and authority

¹² Tradução minha. No original: Poets are only banished because they are a threat to the totalitarian order.

profunda, ansiosos para restringir tanto a arte quanto o pensamento ao momento existencial¹³ (Snow, 1998, p. 4-5).

Aqui, Snow (1998) faz uma divisão entre aquilo que denomina “cultura científica” e o que ele denominou como “cultura tradicional”. Ao criar esse binômio, o crítico cultural diagnostica um abismo entre a comunidade científica e quem ele chama de “intelectuais literatos”. Esses literatos seriam a fonte disso que concebe como “cultura tradicional”, hoje conhecida como o campo mais geral das “humanidades” ou “ciências humanas”.

Marx (2018) salienta que não é o caso de Snow delinear a existência de duas culturas separadas, mas que devem aprender uma com a outra para que se tenha uma cultura mais unificada de forma a permitir a participação de uma mesma pessoa em diferentes esferas da produção de conhecimento. Embora esse possa parecer o objetivo de Snow no início de sua análise, à medida que reforça a dicotomia entre ciência e literatura, entre cultura científica e cultura tradicional, ele o faz de forma a elevar uma em detrimento da outra. Sua descrição da cultura científica em comparação à cultura tradicional é explicitamente diferencial em termos de valoração:

[Cientistas] têm sua própria cultura, intensa, rigorosa e constantemente em ação. Essa cultura contém uma grande quantidade de argumentos, geralmente muito mais rigorosos e quase sempre de um nível conceitual mais alto do que os argumentos dos literatos – mesmo que cientistas usem alegremente palavras as quais os literatos não reconhecem, os sentidos são exatos, e quando falam sobre “subjetivo”, “objetivo”, “filosofia” ou “progressivo”, eles sabem o que querem dizer, mesmo que não seja os outros estão acostumados a esperar¹⁴ (Snow, 1998, p. 12-13).

Ecoando os litígios daqueles que visavam livrar a cidade perfeita dos poetas, Snow (1998) constrói aqui uma figura do cientista como carregando aquelas mesmas virtudes que teriam levado o filósofo a obter a autoridade em detrimento dos poetas: racionalidade

¹³ Tradução minha. No original: at one pole we have the literary intellectuals who incidentally while no one was looking took to referring to themselves as 'intellectuals' as though there were no others.(...) at the other scientists, and as the most representative, the physical scientists. Between the two a gulf of mutual incomprehension (...) The non-scientists have a rooted impression that the scientists are shallowly optimistic., unaware of man's condition. On the other hand. the scientists believe that the literary intellectuals are totally lacking in foresight peculiarly unconcerned with their brother men, in a deep sense anti-intellectual, anxious to restrict both art and thought to the existential moment.

¹⁴ Tradução minha. No original: They have their own culture, intensive, rigorous, and constantly in action. This culture contains a great deal of argument, usually much more rigorous, and almost always at a higher conceptual level, than literary persons' arguments-even though the scientists do cheerfully use words in senses which literary persons don't recognise, the senses are exact ones, and when they talk about 'subjective', 'objective', 'philosophy' or 'progressive', they know what they mean even though it isn't what one is accustomed to expect.

e precisão de sujeitos contidos em si mesmos: estas são as marcas daquele capaz de falar sobre o mundo e, neste caso, falar sobre o mundo seria terreno da ciência.

Snow (1998) também faz alusão às conversas que tinha com seus colegas cientistas para demonstrar como ambas as culturas – a científica e a “tradicional”, a literária – estariam afastadas uma da outra, e chama atenção para uma troca específica com um sujeito que, por sua bravura, Snow chama de herói. Snow teria perguntado a ele quais livros ele lia, e teria recebido a seguinte resposta: “Livros? Prefiro usar meus livros como ferramentas”¹⁵ (p. 13). Sobre isso, Snow (1998) observa: “Foi muito difícil não deixar a mente vagar – que tipo de ferramenta seriam os livros? Talvez um martelo? Um instrumento primitivo de escavação?”¹⁶ (p. 13).

A anedota de Snow parece ilustrar o desdém dos cientistas quanto à cultura tradicional, ou seja, quanto à literatura. Mas Snow justifica: o fato de os cientistas não serem grandes leitores não poderia ser atribuído a uma falta de interesse na vida social e moral – ele salienta que, inclusive, cientistas seriam o grupo de intelectuais com o melhor senso moral que há, afinal, existiria “um componente moral no cerne da ciência em si”¹⁷ (Snow, 1998, p. 13) Segundo Snow (1998):

Não é que lhes faltam os interesses. É muito mais que o todo da literatura da cultura tradicional não lhes parece relevante aos seus interesses. Eles estão, é claro, completamente errados. Como resultado, sua compreensão imaginativa é menor do que poderia ser. Eles estão autoempobrecidos ¹⁸(Snow, 1998, p. 14-15).

Pode parecer, aqui, que Snow oferece aos literatos uma trégua, reconhecendo que o desconhecimento por parte dos cientistas da relevância da literatura é de fato uma perda, e uma perda imaginativa. No entanto, o empobrecimento do outro lado, do lado da cultura tradicional, é, para Snow, ainda mais intenso, pois, além de desconhecem as ciências da mesma forma que os cientistas desconhecem a literatura, os intelectuais literatos se orgulhariam de sua ignorância. Snow prossegue (1998):

¹⁵ Tradução minha. No original: Books? I prefer to use my books as tools.'

¹⁶ Tradução minha. No original: was very hard not to let the mind wander-what sort of tool would a book make? Perhaps a hammer? A primitive digging instrument?

¹⁷ Tradução minha. No original: there is a moral component right in the grain of science itself.

¹⁸ Tradução minha. No original: It isn't that they lack the interests. It is much more that the whole literature of the traditional culture doesn't seem to them relevant to those interests. They are, of course, dead wrong. As a result, their imaginative understanding is less than it could be. They are self-impoverished.

[Os literatos] ainda gostam de fingir que a cultura tradicional é o todo da “cultura”, como se a ordem natural não existisse. Como se a exploração da ordem natural fosse algo sem interesse, seja pelo seu próprio valor ou por suas consequências. Como se o edifício científico do mundo material não fosse, em sua profundidade intelectual, complexidade e articulação, *o trabalho coletivo mais belo e maravilhoso conhecido pelo homem* ¹⁹(Snow, 1998, p. 15, grifos meus).

Por um lado, então, cientistas deixam de desenvolver sua compreensão imaginativa tanto quanto poderiam; por outro, os literatos vivem na ignorância quanto ao mais belo e maravilhoso edifício erigido pela humanidade: a ciência.

Vemos a literatura ocupar um lugar de subserviência no relato de Snow (1998), que prossegue em seu ensaio descrevendo a cultura científica como otimista, racional, como abraçando o futuro e os ideais de progresso, enquanto a cultura literária é relativista, sentimentalista, nostálgica por um passado pré-revolução industrial, aversa àquilo que é novo, e como possuindo uma retórica anti-científica. A análise de Marx (2018) sobre esse ensaio salienta, também, a associação que Snow faz da masculinidade à categoria por ele mais valorizada, o científico, enquanto o literário é feminizado. Essa é mais uma ilustração dessa valoração diferencial, atribuindo virtudes das mais elevadas aos cientistas, virtudes essas das quais a comunidade da “cultura tradicional” – as ciências humanas em geral e a área da Literatura em específico – é privada pelo que Snow aponta como orgulho e vaidade.

Na avaliação de Marx (2018):

O mais interessante sobre esse episódio é o sucesso global o qual a proposta de Snow encontrou nos meses que se seguiram a sua palestra, a despeito de todas as suas aproximações, simplificações, absurdos e inverdades. É como se o mundo estivesse esperando exatamente por isso: um discurso opondo radicalmente princípios literários e princípios científicos e elevando este em detrimento daquele. (...) Dotada de uma verdade e uma efetividade que faltava à literatura, a ciência havia vencido de uma vez por todas. Esse credo era a coisa mais vastamente compartilhada do mundo, e Snow era seu profeta²⁰ (Marx, 2018, p. 67-68).

¹⁹ Tradução minha. No original: They still like to pretend that the traditional culture is the whole of culture', as though the natural order didn't exist. **As** though the exploration of the natural order was of no interest either in its own value or its consequences. As though the scientific edifice of the physical world was not, in its intellectual depth, complexity and articulation, the most beautiful and wonderful collective work of the mind of man.

²⁰ Tradução minha. No original: The most interesting thing about this episode is the global success with which Snow's proposition was met in the few months following the lecture, despite all its approximations, oversimplifications, absurdities, and untruths. It is as if the world had been waiting for exactly that: a discourse radically opposing literary principles and scientific principles and elevating the value of the latter at the expense of the former. Endowed with a truth and an effectiveness that literature was lacking, science

A literatura parecia ter se provado incompatível com o progresso, com a produção de conhecimento e com o melhoramento efetivo, material e moral da vida humana na terra. Esse lugar seria, dali para frente, da ciência, e a literatura seria usada como depósito de tudo aquilo que a ciência não era.

Em sua introdução para a edição de 1998 do ensaio, o crítico literário Stefan Collini contextualiza a fala de Snow, assinalando sua relevância como a culminação desse “espírito do tempo” também identificado por Marx, a partir do qual a classe científica buscava afirmar seu espaço e reivindicar seu lugar nas instituições de ensino. Ao mesmo tempo, Collini mostra as maneiras pelas quais a dicotomia delimitada por Snow pode ser considerada ultrapassada. Para os propósitos deste trabalho, a relação entre literatura e ciência e as formas pelas quais se busca manter sua separação rígida será importante tanto para explicitarmos a visão de literatura operacionalizada nesta tese quanto para a discussão acerca daquilo que veio a ser denominada como “ficção científica”.

Segundo Collini (1998), a preocupação com uma noção de duas culturas e a divisão entre elas se inicia do século XIX, herdeira da revolução científica do século XVII, a partir da qual o estudo do mundo natural acaba por “definir novos padrões para o que poderia contar como conhecimento genuíno, e a partir disso os métodos utilizados pelos ‘filósofos da natureza’ (como ainda eram denominados) desfrutavam uma autoridade cultural especial”²¹ (Collini, 1998, p. x). Em consequência disso, muitos dos estudos das questões humanas eram também entendidos como um contínuo do entendimento do mundo natural, buscando também o desenvolvimento de métodos semelhantes. Não se via, nesse momento, uma divisão clara entre as ciências e as humanidades, como seria proposto mais tarde.

É a partir do período Romântico ao final do século XVIII e início do século XIX, como descreve Collini (2018), que surge a ansiedade quanto a uma possível divisão entre diferentes tipos de conhecimento. Nesse momento, a preocupação maior acerca dessa

had won, once and for all. This creed was the most widely shared thing in the world, and Snow was its prophet.

²¹ Tradução minha. No original: setting new standards for what could count as genuine knowledge, and thereafter the methods employed by the 'natural philosophers' (as they were still termed) enjoyed a special cultural authority.

divisão, e que será importante para as seções seguintes, é principalmente com a possibilidade de que “o cálculo e a medição pudesse estar deslocando a cultura e a compaixão”²² (Collini, 2018, p. xi). Especificamente da Grã-Bretanha, a preocupação com essa divisão, e a divisão em si mesma, aparece principalmente no contexto de evolução das instituições sociais responsáveis pela educação e pela pesquisa. O termo “cientista” surge nesse período, buscando endereçar a necessidade de descrever “estudiosos do conhecimento do mundo material”²³ (p. xiii).

Em meados do século XIX, em virtude da estrutura de educação das grandes instituições de ensino da Inglaterra, que privilegiavam uma educação clássica²⁴, o ensino de ciências precisou lutar por um lugar no currículo, e o primeiro curso de ciências naturais em Cambridge, estabelecido em 1850, é um marco dessa conquista. Nesse momento na história e nesse local específico, a ciência era a desfavorecida, e essa batalha entre duas culturas – a educação clássica (ou seja, a cultura tradicional) e a recém fundada ciência – possuía também contornos de classe, já que uma educação clássica, ou seja, o contato com a literatura e as humanidades, era marca do privilégio das castas mais abastadas, enquanto o cientista, à época, era visto como fruto de uma educação técnica e prática com foco à especialização, mas que tal educação não produzia um homem erudito (Collini, 1998). Nesse contexto, a cultura tradicional estava intimamente relacionada às elites, enquanto os *outsiders* eram os cientistas.

No século seguinte, à luz do pós-guerra, “[Snow] via a ciência como a grande esperança em um mundo o qual as elites tradicionais haviam gerido mal e levado à depressão econômica e à beira de uma segunda guerra devastadora”²⁵ (Collini, 1998, p. xxiii). Para Snow, um desafio à ordem estabelecida, ou seja, aos intelectuais literatos, significava abrir caminho ao progresso estagnado pelo privilégio que negava a real

²² Tradução minha. No original: that calculation and measurement generally might be displacing cultivation and compassion

²³ Tradução minha. No original: students of the knowledge of the material world

²⁴ A educação clássica era um modelo educacional que se baseava fortemente nos estudos das culturas e línguas clássicas da Grécia e Roma antigas. Este tipo de educação tinha raízes na tradição da Antiguidade clássica. Seus contornos elitistas – aspecto que também influencia a “luta de classes” educacional nesta época – da educação clássica podem ser atribuídos ao conceito de *Paideia* que guiava uma formação clássica. Este princípio objetivava o cultivo de virtudes aristocráticas de forma a produzir homens ideais à polis, capazes de conduzi-la. Ver Miller, 2007.

²⁵ Tradução minha. No original: He saw science as the great hope in a world which the traditional elites had mismanaged and led into economic depression and to the brink of a second devastating war.

meritocracia a qual a ciência representava. Talvez tenha sido por esse histórico específico que, como relatam tanto Collini (1998) quanto Marx (2018), as ideias e o ressentimento de Snow com relação à literatura tenha encontrado tanto eco nos anos subsequentes à sua palestra e à publicação de seu ensaio, em 1959.

No entanto, uma crítica contundente à posição de Snow vem em 1962, com a resposta do crítico literário Frank Raymond Leavis, que defende uma reflexividade específica da literatura que não pode ser substituída pela ciência (Marx, 2018). Segundo Marx (2018), Leavis reconheceu que, de fato, a ciência ajuda a tornar nossas ações mais fáceis e eficazes, mas é incapaz de pensar sobre o propósito dessas ações. Seria, portanto, impossível comparar ciência e literatura ou ignorar a importância da literatura para a vida social. A criação do mundo humano, incluindo a linguagem, não seria, para Leavis, algo que poderíamos apontar na história como um feito passado, uma materialidade ou uma descoberta, como faziam os cientistas com seus objetos:

É no estudo da literatura (...) que se vem a reconhecer a natureza e prioridade de um terceiro reino (...), o reino daquilo que não é nem meramente privado e pessoal nem público no sentido de que pode ser trazido ao laboratório e apontado. Não se pode apontar para um poema; ele está “lá” apenas na resposta re-criativa de mentes individuais às marcas pretas na página. No entanto – e isso é uma fé necessária – é algo no qual mentes podem se encontrar²⁶ (Leavis, 1962, p. 303 *apud* Marx, 2018, p. 73).

A literatura parece ser, para Leavis, ao invés de o reino da objetividade, o reino da intersubjetividade, onde mentes se encontram e na qual é baseada a possibilidade da vida pública.

É importante salientar que a visão de Leavis, embora produtiva, não se referia originalmente a todo o tipo de literatura. Podemos acrescentar à descrição de Marx (2018) das ideias de Leavis a observação de Collini (1998) de que “sua crítica [a Snow] havia tentado defender a reivindicação da ‘grande’ literatura (ele não estava interessado em qualquer outro tipo) de ser um repositório único e vivo das mais vitais, em todos os

²⁶ Tradução minha. No original: It is in the study of literature (...) that one comes to recognize the nature and priority of the third realm (...), the realm of that which is neither merely private and personal nor public in the sense that it can be brought into the laboratory or pointed to. You cannot point to the poem; it is “there” only in the re-creative response of individual minds to the black marks on the page. But—a necessary faith—it is something in which minds can meet.

sentidos, respostas humanas”²⁷ (Collini, 1998, p. xxxiii). O fato de que Leavis via Snow como um tecnocrata que acreditava que a tecnologia, e não o cultivo das virtudes humanas, seriam capazes de salvar o mundo, demonstra o que Collini (1998) aponta como uma “re-encenação de um embate familiar na história cultural inglesa – o Romântico versus o Utilitário”²⁸ (p. xxxv). É igualmente relevante destacarmos o papel político de se nomear algo como científico ou não científico, bem como tradicional ou não tradicional. Se para Snow conferir à ciência as qualidades positivas capazes de possibilitar a prosperidade humana era um ato – por mais equivocado que possamos considerá-lo em retrospecto – de descentralização de uma hegemonia específica que dominava o ensino na Inglaterra em meados do século XX, é significativo que tal divisão e tal depreciação da literatura acabe ecoando a desvalorização dos estudos em Literatura em específico e aqueles realizados tanto no âmbito das Ciências Humanas no geral quanto dos estudos literários em específico²⁹.

Isso é um indício de crenças profundas sobre a natureza do conhecimento que se sustentam justamente em uma divisão rígida entre o subjetivo e o objetivo, entre o particular e o universal e entre o racional e o social. Uma análise das questões acerca do conhecimento que vimos articuladas nesse embate se mostrará, acredito, valiosa para a consideração sobre o que pode ser considerado conhecimento e se a literatura no geral e a ficção científica em específico podem ser capazes de produzi-lo. Isso requer de nós um exercício epistemológico.

Como observam Matthias Steup e Ram Neta (2020), as múltiplas possibilidades de tradução da origem do termo epistemologia – do grego “episteme”, que pode ser traduzido como “conhecimento” ou “compreensão”; e “logos”, que pode ser traduzido como “descrição”, “argumento” ou “razão” – refletem a multiplicidade da própria

²⁷ Tradução minha. No original: criticism had attempted to vindicate the claims of 'great' literature (he was not much interested in any other kind) to be a unique and living repository of the most vital, in every sense, human responses.

²⁸ Tradução minha. No original: 're-enactment of a familiar clash in English history - the Romantic versus the Utilitarian.

²⁹ A escassez de investimento na pesquisa em Ciências Humanas no geral e na Literatura em específico é um dado da experiência de todo o acadêmico e profissional da área. A priorização do investimento em áreas que englobem Ciência e Tecnologia (C&T), especialmente em momentos de austeridade econômica e contingenciamento de gastos, tende a prejudicar aqueles cursos e áreas incapazes de gerar algo que possa ser considerado “produto” e “progresso”. Ver Carvalho Neto & Engler, 2018.

epistemologia enquanto área da filosofia, e diferentes facetas dessa área foram importantes em diferentes momentos da história:

A epistemologia de Platão foi uma tentativa de compreender no que consistia saber, e por que o conhecimento (diferentemente de uma opinião verdadeira) é bom para o sujeito conhecedor. A epistemologia de Locke foi uma tentativa de entender as operações do entendimento humano, a epistemologia de Kant foi uma tentativa de entender as condições de possibilidade do entendimento humano, e a epistemologia de Russell foi uma tentativa de entender como a ciência moderna poderia se justificar a partir do recurso à experiência sensorial³⁰(Steup & Neta, 2020, s/p).

Portanto, em termos gerais, a epistemologia lida com questões acerca do conhecimento, do que significa conhecer algo, de como saber quando estamos justificados em alegar que conhecemos algo, e das formas de obtenção desse conhecimento – momento em que a epistemologia se intersecciona com a filosofia da ciência. Juntas, a epistemologia e a filosofia da ciência debatem nossas formas de acessar e descrever fenômenos naturais e humanos.

Envoltas tanto na contestação da autoridade dos poetas quanto na desvalorização da literatura em prol de uma noção de ciência mais exata, racional e utilitária, estão o que podemos chamar de valores tradicionais na avaliação de dados e produção de teorias. Esses valores resultam em critérios de qualidade para a ciência, conforme elencados pela epistemóloga e filósofa da ciência Helen Longino: 1) adequação empírica; 2) consistência interna e consistência externa; 3) simplicidade; 4) poder explicativo; e 5) testabilidade, ou seja, capacidade de gerar consequências empíricas (Longino *et al.*, 2021). No entanto, Longino *et al.* (2021) observa que esses critérios, inicialmente delineados por Thomas Kuhn (2018[1962]) como uma forma de dar conta de divergências entre cientistas e suas propostas, não correspondiam à prática científica de todos os cientistas, mas sim de alguns sujeitos específicos.

Ao observar o trabalho de cientistas feministas, Longino (2017, *et al.* 2021) elas validavam o conhecimento que produziam a partir de critérios que contrastavam com os

³⁰ Tradução minha. No original: Plato's epistemology was an attempt to understand what it was to know, and how knowledge (unlike mere true opinion) is good for the knower. Locke's epistemology was an attempt to understand the operations of human understanding, Kant's epistemology was an attempt to understand the conditions of the possibility of human understanding, and Russell's epistemology was an attempt to understand how modern science could be justified by appeal to sensory experience.

valores clássicos e tradicionais da ciência: Por exemplo, feministas adotavam o critério da inovação. Em suas palavras:

As feministas estavam interessadas em novas ideias, porque queriam coisas que desafiassem o pensamento patriarcal, o pensamento sexista. Elas não estavam interessadas na consistência com a teoria existente, porque usá-la como um padrão pode limitar os tipos de reflexão que poderia ser feito – portanto, inovação (Longino *et al.*, 2021, p. 335).

Da mesma forma, feministas buscavam “preservar a heterogeneidade relevante em suas amostras” (Longino *et al.*, 2021, p. 355) para que fossem capazes de olhar para a diferença e divergência dos dados muito mais do que para as semelhanças³¹. Dessa forma, feministas valorizavam inovação em contraste à simplicidade.

Longino (2017; *et al.*, 2021) também encontra um destaque para a complexidade. Isso quer dizer que a ciência feminista buscava “olhar para a complexidade das interações em oposição às relações causais lineares” (2017, p. 336). Um exemplo disso é a produção de conhecimento sobre fenômenos biológicos atentando-se à forma como as entidades envolvidas no processo interagem e descrevendo essas interações sem a necessidade da busca por um agente causador das mudanças observadas no processo.

Na ciência feminista, um critério extremamente profícuo para uma ciência politicamente engajada ganha destaque: o critério da aplicabilidade às necessidades humanas. Longino *et al.* (2021) identificou: “uma predileção por modelos e representações que distribuíam poder, difundiam poder, em vez de tentar representar fenômenos como sujeitos ao exercício do poder humano, ou como sujeitos a relações de poder internamente em determinada área” (Longino *et al.*, 2021, p. 336).

O reconhecimento da existência dos valores alternativos elencados por Longino é útil para os propósitos deste trabalho por alguns motivos. O primeiro é o fato de que explicitam que a ciência descrita como contraponto à literatura não é única e, com frequência, as noções de “científico” utilizadas em discursos que contrastam a ciência

³¹ Longino *et al.* (2021) aponta para o fato de essa abordagem foi especialmente útil para pesquisadoras feministas em primatologia, pois eram capazes de observar “as diferenças no comportamento de animais fêmeas e machos na população, ao passo que, em trabalhos anteriores, os machos da população foram considerados representativos da população como um todo e, portanto, o que quer que as fêmeas fizessem era simplesmente ignorado” (p. 355-356). Isso possibilitou a essas pesquisadoras descobrir padrões de comportamento e sociabilidade previamente ignorados quando seguido o critério tradicional da consistência interna, ou seja, foram capazes de uma ciência melhor e mais explicativa a partir de valores distintos.

como superior à literatura derivam de uma concepção tradicional de produção científica que está longe de representar o todo das maneiras de se produzir conhecimento. O segundo é que os valores identificados nas práticas científicas feministas, ao contraporem os valores tradicionais pautados em um entendimento igualmente arcaico de racionalidade e objetividade, acabam por expandir nossa própria noção do que pode ser tido como produção de conhecimento. Se os critérios para um bom juízo científico se encontram em noções de inovação, heterogeneidade, complexidade e aplicabilidade, quais outros fazeres – antes negados pelos critérios de consistência interna e externa, simplicidade e testabilidade – podem ser tidos como produtores relevantes de conhecimento?

Tais valores alternativos são úteis não apenas para feministas, mas podem também ser operacionalizados por outras áreas do saber, como cientistas ambientais, como comenta Longino *et al.* (2021). O que fazem desses valores especificamente feministas, conforme explica, é sua capacidade de “evitar que o gênero seja apenas diferença de gênero e que a diferenciação de gênero seja ocultada na área a ser investigada” (Longino *et al.*, 2021, p. 337). Ou seja, os valores feministas nascem em função de explicitar os vieses de gênero presentes na produção de conhecimento e, dessa forma, tornam inegável o aspecto social da ciência. Assim, o reconhecimento das práticas feministas nas ciências e da luta por sua inserção como práticas de pesquisa válidas e importantes possibilitam uma análise epistemológica da dicotomização entre a racionalidade, a sociabilidade do conhecimento e a supervalorização da primeira em detrimento da segunda.

Em *The fate of knowledge*, Longino (2002) aponta para o fato de que muitos filósofos pensam o conhecimento a partir dessa noção idealizada de ciência, que se sustenta sobre concepções igualmente impossíveis e improdutivas de objetividade e racionalidade. Segundo Longino, essa visão dicotômica pode ser descrita da seguinte forma: “o racional busca a verdade (ou seja, é cognitivamente progressivo), enquanto o social é equacionado não apenas com viés, mas com aquilo que desvia da verdade”³² (Longino, 2002, p. 68). Uma crença racional, portanto, é aquela que deriva da vitória da

³² Tradução minha. No original: The rational is truth seeking (or cognitively progressive), while the social is equated not just with bias, but with what deflects from truth.

razão sobre o social. No vernáculo mais afeito a C.P. Snow, isso seria o equivalente a dizer que uma gestão racional da educação é aquela na qual o progresso da ciência vence a estagnação e o retrocesso de uma chamada “cultura tradicional” – e, de fato, esta é a visão de conhecimento que subjaz às reivindicações de Snow (1998). Remontando também as acusações que levaram à desconfiança com relação aos poetas e a seu exílio, Longino diz o seguinte sobre aqueles cujas concepções de conhecimento são moldadas pela dicotomia racional *versus* social: “Seu compromisso com o individualismo cognitivo reforça ainda mais a assunção de que processos cognitivos são sempre antagônicos a processos sociais e obscurece a possibilidade de que alguns processos cognitivos possam *ser* processos sociais”³³ (Longino, 2002, p. 68). Podemos assumir, à luz de Longino, que a crença de que a polifonia e a descentralização dos relatos dos poetas ameaçavam a individualidade necessária para o processo de cognição e responsabilização pode ter resultado na impossibilidade de conceber tais processos polifônicos e descentralizados *como* um processo cognitivo, mas voltaremos a essa questão a seguir.

Parte do projeto de Longino em seu livro³⁴, e que nos é particularmente útil para a discussão sendo traçada nesta seção, é oferecer uma descrição de conhecimento científico capaz de superar uma dicotomia entre o racional e o social. Para Longino, a investigação científica possui duas características que fazem sua epistemologia mais complicada do que tradicionalmente se acreditava: “uma delas é esse caráter social de suas capacidades cognitivas, ou produtoras de conhecimento. A segunda é a lacuna entre seus recursos explicativos (dados) e suas aspirações explicativas (teorias)”³⁵ (Longino, 2002, p. 8). Isso quer dizer que a observação individual e a faculdade da razão, ao contrário do que propaga uma visão tradicional de conhecimento, são complementadas por pressupostos e valores de fundo carregados por indivíduos

³³ Tradução minha. No original: Their commitment to cognitive individualism further reinforces the assumption that cognitive processes are always opposed to social processes and obscures the possibility that some cognitive processes may be social processes.

³⁴ O projeto epistemológico de Longino é extenso e envolve manter as capacidades normativas de uma noção de conhecimento – ou seja, ela não se alia a um eliminacionismo que declara que o conhecimento do mundo real é incapaz de existir – ao mesmo tempo que permite entender essa normatividade acontecendo dentro e a partir de processos sociais.

³⁵ Tradução minha. No original: One is this social character of its cognitive, or knowledge-productive, capacities. The second is the gap between its explanatory resources (data) and its explanatory aspirations (theories)

inseridos em um determinado contexto social e momento histórico. Dessa forma, processos sociais como o da interação discursiva crítica são necessários para que se tenha certeza de que as inferências produzidas por esses sujeitos localizados, como os chamou Haraway (1995), tenham sua capacidade explicativa testada. Uma epistemologia para o que chama de “ciência viva” precisa, segundo a filósofa, acomodar as consequências de se levar a sério os aspectos sociais das práticas de produção de conhecimento: isso significa abrir mão da esperança pelo conhecimento científico permanente, completo e unificado, e “aceitar a provisionalidade, parcialidade e pluralidade do conhecimento científico”³⁶ (Longino, 2002, p. 9).

Entendido à luz dessa epistemologia para uma ciência viva, dessa concepção socializada de conhecimento, o conhecimento científico se difere em grau significativamente menor daquele elemento do qual buscou diferenciar-se por muito tempo: a literatura. Não desejo, com isso, afirmar que ciência e literatura sejam idênticas, ou modificar o pluralismo epistemológico de Longino para incluir a ficção como uma das práticas que entende como produtoras de conhecimento científico – movimento que a autora não aprovaria por completo³⁷. O que busco com esse recurso à epistemologia social e feminista de Longino é contestar a dicotomia desigual entre literatura e ciência a partir do recurso a uma possível expansão da noção de conhecimento.

De fato, quando Longino (2002) descreve sua perspectiva como enfatizando que “a cognição tem elementos sociais, tanto quanto elementos sensoriais e de cálculo”³⁸ (p. 205), ela abre espaço para a concepção das dimensões sociais da produção de conhecimento como recursos tão valiosos quanto aqueles tradicionalmente endossados, como a percepção e a racionalidade individual. Embora seu trabalho em *The fate of knowledge* (2002) não centralize as interações construtivas com outras áreas do saber

³⁶ Tradução minha. No original: This break, in turn, means accepting the provisionality, partiality, and plurality of scientific knowledge.

³⁷ De fato, um dos critérios que Longino (2002) elenca como relevantes para delimitar quais representações de mundo podem ser tidas como conhecimento é a pretensão de factualidade, “com a biologia e a história de um lado, e ficção e poesia do outro” (p. 83, tradução minha). Quanto à relação entre factualidade e ficção, Longino (2002) admite, em diálogo com Foucault, que, uma vez que um mundo ficcional é criado, existem coisas verdadeiras e falsas que podem ser ditas quanto a esse mundo. No entanto, em se tratando da forma como discursos têm poder de gênese, seria necessário que existissem coisas reais correspondentes aos objetos da representação em algum nível, o que Longino (2002) parece não considerar ser o caso.

³⁸ Tradução minha. No original: cognition has social, as well as sensory and calculative, elements.

que possam advir dessa expansão e socialização do conhecimento, ela reconhece que as possibilidades existem.

A partir de uma visão mais expandida da história da ciência, “sensível às relações mutáveis das múltiplas tradições de pesquisa e à complexidade de fatores que obtêm sucesso em oferecer representações provisoriamente estáveis da natureza”³⁹ (2002, p. 212), novas questões são elencadas por Longino, algumas das quais são: quem tem o direito de decidir os objetivos sociais da investigação científica? Como usar a ciência para lidar com problemas reais quando os objetivos da ciência e os objetivos da sociedade não estão alinhados? De que maneira as diferentes formas de investigação institucionalizadas afetam o conteúdo daquilo que declaramos conhecimento? Quais são as possibilidades de crítica transformadora dentro dessas instituições? Em suas palavras:

Essas perguntas trazem à tona as dimensões políticas da ciência e alargam nossa concepção daquilo sobre o qual a filosofia da ciência pode versar. (...) Na medida em que o nosso futuro jaz cada vez mais no que nós assumimos que a ciência está nos dizendo, torna-se cada vez mais importante sujeitar seus aspectos sociais e políticos a uma investigação filosófica⁴⁰ (Longino, 2002, p. 213).

Essas questões levantadas por Longino a partir de uma visão expandida da história da ciência – tais como quem decide os objetos e objetivos da investigação científica, como alinhar ciência e sociedade, e de que maneira as estruturas institucionais moldam o conhecimento – são, na verdade, temas centrais da ficção científica desde sua origem. Como veremos no decorrer desta tese, o gênero se debruça criticamente sobre os impactos sociais, éticos e políticos da produção científica, interrogando não apenas os limites do conhecimento, mas também as consequências de sua aplicação dissociada de responsabilidade coletiva. A ficção científica tem se constituído, assim, como um espaço privilegiado para imaginar os conflitos entre diferentes regimes de saber, tensionar os usos da ciência em diferentes contextos de poder e projetar futuros em que ciência e saber são praticados de formas distintas.

³⁹ Tradução minha. No original: we should be sensitive to the shifting relations of multiple research traditions and the complexity of the factors that succeed in producing provisionally stable representations of nature.

⁴⁰ Tradução minha. No original: These questions bring out the political dimensions of science and broaden our conception of what the philosophy of science can be about. (...) As our future comes increasingly to rest on what we take the sciences to be telling us, it becomes increasingly important to subject their social and political aspects to philosophical investigation.

Dessa forma, é possível afirmar que a ficção científica opera, em muitos casos, como uma forma especulativa de filosofia da ciência: ao narrar cenários em que a prática científica está em disputa, em crise ou em transformação, o gênero encena e problematiza questões centrais sobre os objetivos, os métodos e os impactos do conhecimento científico. Mais do que simplesmente tematizar a ciência, no entanto, a ficção científica constrói narrativas nas quais diferentes modos de conhecer e de validar o conhecimento são confrontados. Nesse sentido, ela não apenas questiona os fundamentos da ciência moderna, mas também amplia nosso imaginário epistemológico.

Assim, a produtividade epistemológica da ficção científica se sustenta sobre uma visão de literatura que assinala mais suas semelhanças do que suas diferenças com aquilo que podemos conceber como ciência. Dessa forma, espero tornar possível uma análise mais produtiva das interrelações entre uma e outra com o objetivo de assinalar a ficção científica como partícipe importante das discussões acerca do nosso presente e de nosso futuro.

1.2 Ficção Científica e suas (in)definições

Se partirmos da hipótese de que a literatura participa dos processos sociais de produção de conhecimento, torna-se necessário examinar com mais cuidado os modos pelos quais uma de suas manifestações mais inquietas – a ficção científica – tem sido compreendida. Assim, antes de sustentar minha proposta para seu valor epistêmico e dela derivar uma epistemologia, faz-se necessário enfrentar as complexidades inerentes ao seu reconhecimento como gênero e como modo – esta segunda concepção mais próxima da que adoto, embora, por vezes, me refira à ficção científica como modo e gênero de forma intercambiável.

Definir ficção científica é, antes de tudo, reconhecer o caráter instável e historicamente situado do próprio conceito de gênero. Como propõe John Rieder (2008; 2010), um gênero não deve ser entendido como um conjunto fixo de características essenciais, mas como um emaranhado de semelhanças que se forma gradualmente por meio de repetições, deslocamentos e reconfigurações dentro do campo literário. Rieder (2008) sugere que obras hoje consideradas centrais no cânone da ficção científica foram,

em seu tempo, “violações influentes de um conjunto de expectativas genéricas pré-existent”⁴¹ (Rieder, 2008, p. 16), cuja recepção posterior ajudou a consolidar novas convenções.

A emergência da ficção científica, portanto, deve ser compreendida como um processo histórico, marcado por transformações graduais nas formas narrativas e por disputas simbólicas sobre pertencimento e legitimidade. A proposta editorial de Hugo Gernsback, na década de 1920, ao batizar o gênero como “*scientifiction*” e reunir sob essa designação autores como Poe, Verne e Wells, responde a interesses específicos: criar um público leitor tecnófilo para uma nova forma de consumo literário. Em contrapartida, a influente definição de Darko Suvin de ficção científica como “a literatura do estranhamento cognitivo” visa afirmar a respeitabilidade acadêmica do gênero, excluindo textos considerados “subliterários” (Rieder, 2008).

Partindo da compreensão de que o jogo definicional é pré-requisito para o reconhecimento disciplinar, e cada definição refletirá os contextos históricos distintos e objetivos normativos específicos do seu desenvolvimento, Rieder (2008) salienta que certos valores influenciam as inclusões e exclusões facilitadas por diferentes concepções de Ficção Científica. Como defende Rieder (2008):

A ideia de que um gênero consiste em uma teia de semelhanças estabelecidas por repetição ao longo de um grande número de textos – e, portanto, de que o surgimento da ficção científica envolve uma série de efeitos incrementais que abalam e, de forma gradual e cumulativa, reconfiguram o sistema de gêneros em operação no campo literário de produção – exclui a noção de um “nascimento miraculoso” da ficção científica em um texto mestre como *Frankenstein* ou *A Máquina do Tempo*⁴² (Rieder, 2008, p. 19).

Dessa forma, Rieder (2008) complica tanto a definição de ficção científica quanto a questão de sua gênese, indicando que, pela multiplicidade de obras emaranhadas nessa teia de semelhanças – algumas mais próximas de suas bordas, outras mais centrais – a escolha de uma origem e uma definição envolve certo grau consciente de generalização.

⁴¹ Tradução minha. No original: “influential violation of some pre-existing set of generic expectations.”

⁴² Tradução minha. No original: The idea that a genre consists of a web of resemblances established by repetition across a large number of texts, and therefore that the emergence of science fiction involves a series of incremental effects that shake up and gradually, cumulatively, reconfigure the system of genres operating in the literary field of production, precludes the notion of science fiction's “miraculous birth” in a master text like *Frankenstein* or *The Time Machine*.”

Em 1973, em seu livro *A Billion Year Spree: True History of Science Fiction*, escrito em parceria com David Wingrove – obra atualizada e republicada em 1988 como *A Trillion Year Spree*, edição a qual recorro no decorrer desta tese –, Brian Aldiss se permite certo nível de generalização ao propor uma das origens hoje mais reconhecidas para a ficção científica: *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley. Para Aldiss, a generalização é um instrumento vital da razão e torna possível discutir temas complexos *apesar* de sua complexidade. Assim, Aldiss, além de indicar uma origem do modo científico-ficcional, também busca delinear suas características gerais.

A ficção científica, para Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988), é marcada menos por uma estética unificada do que por um impulso intelectual: ela seria, em sua definição mais sintética, “a busca por uma definição de humanidade e de seu lugar no universo que possa resistir ao nosso avançado, porém confuso estado de conhecimento (ciência)⁴³” (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 30). Essa definição desloca o foco da tecnologia para as questões existenciais e epistemológicas que a tecnologia e a ciência provocam. Esse gênero/modo possui alguns elementos generalizáveis.

O primeiro elemento geral identificado por Aldiss adianta o reconhecimento de Rieder (2008) de sua multiplicidade irreduzível:

Toda discussão sobre ficção científica envolve generalizações. Nunca existiu um tempo em que a “ficção científica” fosse uma mercadoria homogênea – como se tivesse sido regurgitada, talvez, por alguma vasta mente coletiva alienígena. (...) Apenas no final da década de 1920 o termo “ficção científica” passou a ser usado como uma espécie de marca genérica. Considerou-se que era uma melhoria em relação ao termo ainda mais ridículo “scientifiction”. (...) A dificuldade – a infinitude da ficção científica – reside no fato irreduzível de que ela é, ao mesmo tempo, formulaica e algo mais do que um gênero. É um modo que facilmente recai no gênero. O modelo é flexível, mudando com os tempos. Novos projetos são continuamente produzidos. A ficção científica pode ser convencional e inovadora ao mesmo tempo⁴⁴ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 15).

⁴³ Tradução minha. No original: the search for a definition of mankind and his status in the universe which will stand in our advanced but confused state of knowledge (science),

⁴⁴ Tradução minha. No original: All discussion of science fiction involves generalization. The time has never existed when 'science fiction' was a homogeneous commodity - regurgitated, it might be, by some vast alien mass mind. (...) The difficulty - the infinitude of SF - lies in the obdurate fact that it is both formulaic and something more than a genre. It is a mode which easily falls back into the genre.¹ The model is flexible, changing with the times. New designs are forever produced. SF can be conventional and innovative at one and the same time.

Temos, portanto, que sua primeira característica marcante é justamente sua resistência fundacional a definições, na medida em que a repetição das convenções, na ficção científica, gera a possibilidade de subversão de suas matérias-primas.

A segunda característica marcante, segundo Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988), é o fato de que esse gênero/modo ganha sua existência na articulação de opiniões divergentes. Perguntas como

“Vamos expandir a tecnologia até que toda a superfície do planeta esteja coberta por concreto e aço? Toda religião é uma aberração? A guerra é inevitável? A inteligência artificial assumirá nosso governo – e isso é desejável? Precisamos conquistar o espaço? Como poderia surgir uma Utopia? E quanto às nossas almas imortais?”⁴⁵ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 16)

norteiam a produção reconhecível como ficção científica a partir dos temas controversos da modernidade.

Outro aspecto fundamental da proposta de Aldiss é a ligação da ficção científica com o romance gótico. Apesar de muitas vezes negligenciada à época da publicação de *A Billion Years Spree*, o trabalho de Aldiss e Wingrove (1988) permite centralizar a herança gótica como caminho para a compreensão do desenvolvimento da ficção científica. O gótico, surgido no fim do século XVIII, trouxe para o romance a exploração do estranho, do sublime, do proibido, operando através do medo, do mistério e da transgressão. Com a ascensão da industrialização e o deslocamento das pessoas para as cidades, o gótico capturou as ansiedades de um mundo em transformação. É essa herança que está presente não só em *Frankenstein*, que Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988) considera o “primeiro romance de ficção científica”, mas também em muitas outras obras que exploram os efeitos desumanizadores do progresso.

Istvan Csicsery-Ronay (2008), em seu livro *The Seven Beauties of Science Fiction*, revisita outra das grandes generalizações na teorização da ficção científica, que é o conceito de “novum” desenvolvido por Darko Suvin em *Metamorphoses of Science Fiction* (1980). Csicsery-Ronay (2008) reconhece a teorização de Suvin como um dos pilares dos estudos em ficção científica. Inspirado no “Novum” de Ernst Bloch – um momento de

⁴⁵ Tradução minha. No original: Shall we increase technology until the whole surface of the planet is covered by concrete and steel? Is all religion an aberration? Is war inevitable? Will artificial intelligence take over our governance, and is that desirable? Do we need to conquer space? How could Utopia come about? What of our immortal souls?

ruptura utópica na história que desperta a consciência coletiva para a possibilidade de transformação –, Suvin reformula esse conceito como um dispositivo formal para a identificação e apreciação das obras de ficção científica. Para Suvin, o *novum* é o elemento de novidade central em torno do qual todo o universo ficcional de uma obra de ficção científica está organizado (Suvin, 1980). Esse *novum* opera a partir de uma lógica de “estranhamento cognitivo”, produzindo deslocamento em relação ao mundo empírico do leitor e, ao mesmo tempo, exigindo que esse deslocamento seja compreendido racionalmente. A legitimidade estética e ética da obra depende da consistência interna desse *novum*, que deve ser cientificamente plausível – ou ao menos coerente com uma racionalidade cognitiva análoga à do pensamento científico moderno.

Essa racionalidade, conforme Csicsery-Ronay (2008) enfatiza, é o critério decisivo na abordagem de Suvin: a qualidade do *novum* não reside apenas em sua originalidade temática, mas na sua capacidade de reorganizar o universo narrativo de forma lógica, coerente e materialmente embasada. Mesmo quando apresenta tecnologias ou fenômenos ficcionais, a ficção científica deve desenvolver esses elementos com uma lógica consistente, análoga à do experimento científico. O *novum*, nesse sentido, atua como um “mega-tropo” narrativo que permite uma leitura crítica do mundo real, ao mesmo tempo que engendra um prazer estético fundado no engajamento racional do leitor.

A recuperação que Csicsery-Ronay (2008) faz do *novum* de Suvin também busca evidenciar os limites dessa concepção como definidor da ficção científica. Ao reduzir o *novum* a um efeito de racionalidade, Suvin impõe uma normatividade rígida ao gênero que limita o acesso a outros aspectos da experiência cognitiva na ficção científica que não aderem estritamente a esse paradigma. Csicsery-Ronay (2008) observa que, nesse modelo, o *novum* transforma-se num marcador de fronteira: ele define não apenas o que é ficção científica, mas também o que pode ser considerado esteticamente válido e politicamente relevante dentro do gênero. Essa rigidez conceitual, como busca advertir Csicsery-Ronay (2008), não dá conta da complexidade do gênero. Ele reconhece que a ficção científica sempre trabalhou com formas variadas de incongruência – sátira, paródia, surrealismo, ludicidade – que não podem ser plenamente capturadas pela estrutura racional do *novum* suviniano.

Csicsery-Ronay (2008) reconhece que muitos *novums* operam mais como *efeitos de cognição*, como Carl Freedman (2000) desenvolve em sua releitura do conceito de Suvin, ao invés de instrumentos do que pode ser entendido de maneira mais conservadora como uma “cognição verdadeira”, ou seja, provocam a ilusão de um mundo racionalmente construído sem, de fato, aderirem a um paradigma científico rigoroso. Exploraremos a visão de Freedman em breve. De forma complementar, Csicsery-Ronay também propõe que a ficção científica seja entendida como *modo* ao invés de como *gênero*.

Neste momento, uma proporção surpreendentemente alta de filmes, arte comercial, música popular, jogos de vídeo e computador, e ficção não pertencente ao gênero exibe de forma explícita elementos de ficção científica ou é abertamente ficção científica. Essa normalização generalizada do que é essencialmente um estilo de estranhamento e deslocamento estimulou o desenvolvimento de hábitos mentais ficcionais-científicos, de modo que já não tratamos a ficção científica apenas como uma máquina de gênero que produz efeitos formulaicos, mas sim como uma espécie de consciência que poderíamos chamar de científico-ficcionalidade (*science-fictionality*): um modo de resposta que enquadra e testa experiências como se fossem aspectos de uma obra de ficção científica. Trata-se de um entre muitos modos possíveis de resposta, e que influencia as ações das pessoas em diferentes graus⁴⁶ (Csicsery-Ronay, 2008, p. 2).

Assim, Csicsery-Ronay propõe que compreendamos a ficção científica – ou a científico-ficcionalidade – como um estado de espírito, “uma forma de acolher experiências incongruentes, na qual o julgamento é suspenso, como se estivéssemos testemunhando as transformações que acontecem a nós e em nós”⁴⁷ (2008, p. 3). Segundo Csicsery-Ronay, essa atitude é marcada por duas formas interligadas de hesitação. A primeira é histórico-lógica: entre achar concebível uma transformação tecnocientífica e reconhecer racionalmente que ela pode, de fato, se concretizar. É a lacuna entre o que se pode imaginar e o que pode acontecer. A segunda é uma hesitação ética: entre acreditar na possibilidade (ou inevitabilidade) dessas transformações e refletir

⁴⁶ Tradução minha. No original. At this moment, a strikingly high proportion of films, commercial art, popular music, video and computer games, and nongenre fiction are overtly sf or contain elements of it. This widespread normalization of what is essentially a style of estrangement and dislocation has stimulated the development of science-fictional habits of mind, so that we no longer treat sf as purely a genre engine producing formulaic effects, but rather as a kind of awareness we might call science-fictionality, a mode of response that frames and tests experiences as if they were aspects of a work of science fiction. It is one mode of response among many others, and it influences people's actions to different degrees.

⁴⁷ Tradução minha. No original: a way of entertaining incongruous experiences, in which judgment is suspended, as if we were witnessing the transformations happening to, and occurring in, us.

sobre as suas consequências éticas, sociais e espirituais. Ou seja, é a distância entre aceitar a plausibilidade de um *novum* e considerar suas implicações culturais e morais.

A concepção da ficção científica como um modo de pensamento particularmente reconhecível a partir de uma “constelação de interesses e respostas intelectuais e emocionais diversos que estão particularmente ativos em uma era de transformação tecnológica incessante”⁴⁸ (Rieder, 2008, p. 5) aproxima-se de outra crítica ao formalismo rígido de Suvin, a de John Rieder (2010) em seu artigo *On Defining SF, or Not: Genre Theory, SF, and History*, no qual oferece uma leitura mais flexível e histórica do que pode constituir a ficção científica enquanto gênero. Inspirado pelo conceito matemático de “conjunto difuso”, Rieder argumenta que o campo da ficção científica é melhor compreendido não por um princípio binário de inclusão/exclusão – como o proposto por Suvin com base no *novum* e no estranhamento cognitivo –, mas por uma lógica mais fluida, que admite graus variados de pertencimento. Nesse modelo, textos podem fazer parte do gênero por diferentes características – tecnológicas, temáticas, formais ou contextuais – sem necessariamente compartilharem traços em comum entre si. Essa concepção aproxima-se da noção wittgensteiniana de *semelhança de família*, na qual não há uma essência única que define a categoria, mas uma série de relações sobrepostas e parciais entre os membros.

Contudo, Rieder também reconhece que essa abordagem difusa foi justamente aquilo contra o qual Suvin se posicionou com veemência ao introduzir a noção de *novum* como princípio organizador e dominante do gênero para estabelecer um critério de coerência formal que impedisse a diluição da ficção científica numa colcha de retalhos genérica: sem um eixo formal comum – como o *novum*, validado pela racionalidade científica –, o gênero se tornava uma categoria nominal sem conteúdo definível. A proposta suviniana de um dominante, inspirada por Roman Jakobson, tinha como objetivo justamente combater a “ilusão de integridade” promovida por modelos difusos.

No entanto, o questionamento de Rieder (2010) é o de se um conjunto difuso deve mesmo ser julgado por padrões formalistas de coerência interna, ao invés de ser compreendido em sua natureza difusa como produtos históricos, moldados por práticas

⁴⁸ Tradução minha. No original: constellation of diverse intellectual and emotional interests and responses that are particularly active in an age of restless technological transformation.

sociais, institucionais e editoriais, e não apenas por propriedades textuais intrínsecas. Nesse sentido, o uso do conceito de conjunto difuso seria útil para reconhecer que diferentes obras se vinculam à ficção científica não apenas por seus elementos temáticos ou formais, mas também por meio de funções *paratextuais* (como o rótulo editorial) e *intertextuais* (referências e ressonâncias com outras obras do gênero). Para dar conta da dimensão histórica e processual da formação genérica, Rieder (2010) recorre a Wittgenstein, para quem a linguagem – e, por extensão, as categorias – deve ser compreendida como parte de jogos de linguagem, formas de vida nas quais o uso e a função dos termos estão, na maioria dos casos, ligados a contextos de atividade humana. Categorizar, nesse sentido, é um ato de intervenção – e é justamente essa agência que distingue uma abordagem histórica de uma abordagem formalista.

A formação da ficção científica, argumenta Rieder (2010), não se dá por um processo de descendência linear, mas por uma dinâmica coletiva e acumulativa, historicamente situada e atravessada por múltiplas forças sociais, culturais e tecnológicas. Assim, a reflexão de Rieder problematiza o gesto normativo de Suvin sem desconsiderar sua importância: reconhece que o formalismo suviniano foi crucial para reivindicar a ficção científica como campo crítico e politicamente relevante, mas também insiste que os gêneros não são sistemas fechados e sim construções históricas abertas, sujeitas à hibridização e à mudança. O desafio teórico, portanto, é equilibrar a busca por coerência crítica com o reconhecimento da multiplicidade e da historicidade que caracterizam o campo da ficção científica.

Uma tentativa relevante de ganhar esse equilíbrio está em *Critical Theory and Science Fiction*, de Carl Freedman (2000). Nela, temos outro reconhecimento de que, quando se trata de definir ficção científica, “nenhum consenso definicional existe”⁴⁹ (p. 13). Para lidar com essa instabilidade conceitual, Freedman contrapõe duas formas de compreender o gênero antes de propor a que considera mais produtiva para seus objetivos: uma concepção estreita e uma concepção ampla. A primeira restringe o escopo da ficção científica à tradição *pulp* norte-americana iniciada por Hugo Gernsback em 1926 com a revista *Amazing Stories*. Essa definição, embora tenha utilidade por sua popularidade e precisão filológica – já que o termo “science fiction” de fato emerge desse

⁴⁹ Tradução minha. No original: “No definitional consensus exists.”

contexto –, é criticamente limitada. Ela exclui obras fundamentais para a história do pensamento especulativo, como os romances de Mary Shelley, Júlio Verne, H. G. Wells, Aldous Huxley e C. S. Lewis, além de autores posteriores como Ursula K. Le Guin, Joanna Russ e Samuel Delany, cujas contribuições complexas e sofisticadas ultrapassam os limites da ficção pulp.

Por outro lado, uma concepção ampliada do gênero, capaz de reconhecer como ficção científica uma vasta tradição literária que inclui a literatura de viagens imaginárias a linhagem das utopias, e mesmo obras modernistas e pós-modernas como as de Kafka, Joyce, Beckett, Pynchon e ainda poetas como Dante e Milton, encontraria justificativa na medida em que constroem mundos alternativos complexos de maneira especulativa, desafiando as fronteiras do senso comum. Freedman (2000) observa sobre essa concepção ampla:

À medida que argumentamos que as qualidades que regem textos universalmente reconhecidos como ficção científica também podem ser encontradas em outros textos, pode se tornar difícil discernir onde tal argumento deve parar. Pode até começar a parecer que, no fim das contas, quase toda ficção – talvez até mesmo o realismo – se revelará como ficção científica. Essa conclusão não impediria o sucesso em definir a ficção científica como um tipo reconhecível de ficção? Na verdade, eu de fato acredito que toda ficção é, em certo sentido, ficção científica. Penso que é até salutar, às vezes, colocar a questão de forma deliberadamente provocadora e paradoxal, e sustentar que a ficção é uma subcategoria da ficção científica e não o contrário⁵⁰ (Freedman, 2000, p. 16).

Tal potencial de ampliação do conceito de ficção científica pode, de forma interessante, servir para iluminar aspectos especulativos, utópicos e contranarrativos de obras entendidas como fazendo parte de uma literatura mais ampla, mas, para isso, Freedman (2000) reconhece a necessidade de uma definição intermediária do gênero, nem tão restritiva e nem tão ampla, mas que não escapa completamente à amplificação.

⁵⁰ Tradução minha. No original: “It would not, however, be difficult to make similar arguments with regard to a great many other texts that do not arrive in the bookshop with the rubric of “science fiction” printed on the dust jackets or back covers. The very ease with which the broadest construction of science fiction can be justified may itself arouse suspicion. As we argue that the qualities that govern texts universally agreed to be science fiction can be found to govern other texts as well, it may be difficult to see just where the argument will stop. It may even begin to appear that ultimately nearly *all* fiction—perhaps even including realism itself— will be found to be science fiction. Does not that conclusion preclude success in defining science fiction as a recognizable *kind* of fiction? In fact, I do believe that all fiction is, in a sense, science fiction. It is even salutary, I think, sometimes to put the matter in more deliberately provocative, paradoxical form, and to maintain that fiction is a subcategory of science fiction rather than the other way around.”

A definição de Darko Suvin, centrada na ideia de estranhamento cognitivo, é considerada por Freedman (2000) como a mais útil até então, e serve como ponto de partida para a sua própria formulação. Freedman mantém a definição suviniana o conceito de estranhamento como a construção de um mundo alternativo que rompe com o reconhecimento automático da realidade empírica. Tal ruptura tem função crítica: a desnaturalização do mundo real, revelando suas contradições, limites e condições de possibilidade. O estranhamento é o gesto que possibilita a potência da ficção científica como linguagem crítica e, ao mesmo tempo, é o que a diferencia do *mainstream* literário mais realista.

Já o segundo elemento da definição suviniana, a cognição, é modificado por Freedman (2000). Suvin entendia a cognição como a condição que diferencia a ficção científica de outros gêneros como o mito ou a fantasia: se o mundo apresentado é explicável racionalmente e se conecta de alguma forma ao conhecimento científico ou histórico do nosso mundo, então temos uma obra de ficção científica. Freedman, no entanto, considera essa exigência problemática, pois ela depende de critérios epistemológicos externos ao texto, ou seja, demandaria que críticos literários julgassem a validade científica dos conteúdos ficcionais, limitando, como também reconhece Csicsery-Ronay (2008), os tipos de estranhamento possíveis.

Em resposta a essa limitação, Freedman propõe substituir o conceito de cognição pelo de *efeito de cognição*, deslocando o foco da verdade científica para a atitude formal do texto em relação ao mundo que constrói. O que importa, portanto, não é se a ciência apresentada é verdadeira ou aceita pela comunidade científica, mas se o texto se apresenta como passível de ser lido racionalmente, como se suas proposições pudessem ser interpretadas dentro de uma lógica causal ou explicativa. Assim, mesmo que uma obra imagine tecnologias ou sociedades impossíveis segundo a ciência vigente, ela pode ainda assim ser considerada ficção científica, desde que a própria narrativa se organize de modo a convidar a racionalização do leitor.

Essa distinção entre cognição e efeito de cognição permite incluir, por exemplo, obras como *The Female Man* (1975), de Joanna Russ, ou a trilogia *Ransom* (1938–1945), de C. S. Lewis, como ficção científica, pois, embora suas premissas não sejam cientificamente comprováveis, seus mundos são construídos com uma lógica interna

coerente que permite ao leitor reconhecer conexões possíveis com o mundo real. Ao mesmo tempo, permite distinguir obras como *O Senhor dos Anéis* (1937), de Tolkien, que embora igualmente estruturadas, assumem desde o início uma lógica não-cognitiva, ou seja, não vinculada a uma inteligibilidade racional ou científica de seu universo, segundo Freedman (2000).

Freedman (2000) propõe assim uma definição dialética do gênero: a ficção científica seria aquela em que o estranhamento está presente e operante, mas sob o domínio de um efeito de cognição – ou seja, um estranhamento racionalmente inteligível. Retornando ao ponto de que toda a ficção é, de alguma forma, ficção científica, ele declara:

cognição e estranhamento, que juntos constituem a tendência genérica da ficção científica, não apenas estão presentes em toda ficção, mas são estruturalmente cruciais para a própria possibilidade da ficção e até mesmo da representação. Contudo, em um uso mais rotineiro, o termo “ficção científica” deve, como afirmei acima, ser reservado para aqueles textos nos quais o estranhamento cognitivo está não apenas presente, mas é dominante (Freedman, 2000, p. 21–22).

Não seria, a partir de Freedman (2000), infundado entender que a ficção científica é uma forma concentrada do potencial literário da representação crítica, tendo o estranhamento cognitivo, condição de possibilidade de *toda* a ficção como sua característica dominante.

A partir dessa concepção, Freedman (2000) apresenta sua proposta de que a teoria crítica e a ficção científica são versões uma da outra: ambas operam como formas de pensamento dialético, autorreflexivo e historicamente situado, sendo, por isso, o gênero mais afinado com os objetivos da crítica dialética. A ficção científica não apenas apresenta mundos diferentes, mas investiga o impacto transformador dessas diferenças, ancoradas em continuidade com o real, o que a distingue das formas escapistas ou irracionaisistas como o gótico ou a fantasia pelo aspecto cognitivo, e das limitações do realismo pela sua capacidade de estranhamento. Segundo Freedman: “Tanto a teoria crítica quanto a ficção científica têm o potencial de desempenhar um papel na libertação da humanidade da opressão”⁵¹ (2000, p. xx).

⁵¹ Tradução minha. No original: “both critical theory and science fiction have the potential to play a role in the liberation of humanity from oppression”.

Outra potencialidade relevante da ficção científica já é reconhecida por Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988), no que ele descreve esse gênero/modo como sendo, acima de tudo, uma ficção ambiental – não no sentido estrito da ecologia, mas no sentido mais amplo de uma literatura que pensa o ser humano em relação com seus ambientes em mutação: físicos, tecnológicos, sociais e existenciais, preocupada com os limites e possibilidades da condição humana em um mundo moldado por forças cada vez mais abstratas, artificiais e instáveis. Essa perspectiva é aprofundada por Eric Otto em *Green Speculations: Science Fiction and Transformative Environmentalism* (2012) e levada para além do excepcionalismo humano quando propõe que a ficção científica não apenas reflete crises ecológicas, mas compartilha com o ambientalismo transformador um compromisso de criticar as raízes ideológicas da degradação ambiental. A ficção científica também partilha com textos de não ficção ambiental recursos de estranhamento cognitivo que “leva os leitores a uma reflexão crítica sobre atitudes e hábitos cotidianos aparentemente invisíveis”⁵² (Otto, 2012, p. 7).

Nesse sentido, o que Otto chama de “ficção científica ambiental”, um grupo de obras dentre as quais se encontram utopias, ficções pós-apocalípticas e historiografias do futuro, “oferecem relatos narrativos sobre questões ambientais e diversas escolas de pensamento ambiental, em vários casos fazendo isso antes que tais temas chegassem à consciência de um grupo mais amplo de ativistas e estudiosos”⁵³ (Otto, 2012, p. 5). Obras de ficção científica que podem ser entendidas como contendo preocupações ecológicas – como veremos ser o caso da maioria delas, embora em níveis de centralidade distintos – que podem servir tanto a propósitos educacionais, de “informar leitores sobre questões ambientais e críticas ao antropocentrismo, ao patriarcado tecnocêntrico e ao capitalismo centrado no crescimento nos movimentos de ecologia profunda, ecofeminismo e ecosocialismo do ambientalismo transformador”⁵⁴ (Otto, 2012, p. 5), mas também, para além disso, “teoriza essas críticas à ideologia ocidental

⁵² Tradução minha. No original: “compels readers toward critical reflection on seemingly invisible everyday attitudes and habits”

⁵³ Tradução minha. No original: “provide narrative accounts of environmental issues and various schools of environmental thought, in several cases doing so before such matters made it into the consciousness of a larger group of activists and scholars.”

⁵⁴ Tradução minha. No original: “to inform readers about environmental issues and criticisms of anthropocentrism, technocentric patriarchy, and growth-centered capitalism in transformative environmentalism’s deep ecology, ecofeminist, and ecosocialist movements”

dominante (inclusive, mais uma vez, de forma prefigurativa), criando um ambientalismo transformador em vez de apenas refleti-lo” ⁵⁵ (Otto, 2012, p. 5).

Assim, na sua capacidade de vislumbrar tanto os efeitos futuros das ações humanas presentes quanto realidades já existentes, está a potência pedagógica e política da ficção científica. Como Otto (2012) defende, a ficção científica pode ser parte do esforço coletivo de movimentos como a ecologia profunda, a agroecologia, o ecofeminismo e o ecosocialismo, na busca por formas de organização mais sustentáveis e justas. Uma de suas potencialidades críticas está na própria relação que traça entre capitalismo e destruição ambiental, mesmo em obras publicadas antes da popularização da crítica ecológica ao capital, demonstrando como a ficção científica pode ser uma aliada na crítica radical às estruturas produtivas que sustentam o colapso ecológico. A análise de Otto (2012) corrobora e aprofunda a percepção de Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988) ao destacar a ficção científica como um espaço privilegiado para pensar, sentir e imaginar o humano em suas múltiplas relações com o ambiente – e, sobretudo, para desafiar as formas hegemônicas de existência que colocam em risco a continuidade da vida no planeta.

A articulação crítica do histórico de teorização acerca da ficção científica, que é, se considerarmos sua consolidação a partir de 1970, um campo relativamente recente, teve como objetivo tanto apresentar diferentes concepções desse modo/gênero quanto demonstrar os desafios da busca por firmar sua definição. Ao mesmo tempo, posso elencar os aspectos de cada abordagem que acredito serem basilares para a minha própria proposta, a ser elaborada no decorrer desta tese.

Em primeiro lugar, ao me aliar à concepção de John Rieder (2008) da ficção científica como uma rede de relações e repetições historicamente situadas, desejo manter a definição do gênero aberta, relacional e em disputa – uma teia de semelhanças que permite pensar tanto os critérios de pertencimento quanto suas implicações ideológicas. Em segundo lugar, assumo *Frankenstein*, de Mary Shelley, como ponto de partida das análises que serão construídas por este trabalho, em concordância com Brian Aldiss, mas reconhecendo, com John Rieder – e em concordância com minha própria

⁵⁵ Tradução minha. No original: “theorizes these criticisms of dominant Western ideology (again, even prefiguratively), creating transformative environmentalism in addition to reflecting it.”

formação pós-estruturalista butleriana –, que toda origem é uma construção seletiva. Buscarei demonstrar a relevância dessa escolha no decorrer do segundo capítulo deste trabalho, indicando-o como um ponto de confluência crucial de questionamentos que permanecem centrais no decorrer da história da ficção científica.

Em terceiro lugar, a releitura de Carl Freedman (2000) da definição de Suvin me fornece um enquadramento crítico produtivo ao deslocar o foco da referencialidade científica de sua cognição para o *efeito de cognição*, permitindo incluir obras que operam com estranhamentos racionais mesmo fora dos cânones científicos ortodoxos, os quais guardam suas próprias potencialidades. Entender o estranhamento cognitivo como dominante na ficção científica sem torná-lo exclusivo amplia o escopo crítico da análise ao mesmo tempo que mantém certa coerência formal à seleção do corpus literário deste trabalho.

Em quarto lugar, a leitura de Eric Otto (2012) sobre a ficção científica ambiental permite aprofundar essa perspectiva ao articular os recursos formais do gênero com os debates ecológicos e com a crítica às raízes ideológicas da destruição ambiental. Otto (2012) demonstra como a ficção científica, além de compartilhar com os movimentos ambientalistas críticas ao antropocentrismo, ao patriarcado tecnocêntrico e ao capitalismo, também é capaz de produzir uma teorização relevante para os propósitos ambientalistas. Desejo reter em minha abordagem o reconhecimento possibilitado por Otto (2012) da capacidade da ficção científica de agir um laboratório narrativo para imaginar os impactos ecológicos, sociais e existenciais da modernidade e suas alternativas.

Por fim, a concepção proposta por Istvan Csicsery-Ronay (2008) é aquela que mais se aproxima da abordagem que pretendo desenvolver nesta tese, tanto pelo seu reconhecimento da complexidade e da multiplicidade da ficção científica quanto pela ênfase em seus efeitos cognitivos, estéticos e afetivos. Ao propor o conceito de científico-ficcionalidade como um modo de pensamento, uma atitude especulativa frente às experiências incongruentes da modernidade tecnocientífica, Csicsery-Ronay propõe uma abordagem que valoriza o estranhamento como abertura ao pensamento, à hesitação e à imaginação crítica. Sua formulação me permite abordar a ficção científica como um

modo de articular mundos possíveis e de refletir sobre as transformações materiais, simbólicas e epistemológicas que estruturam o presente e os futuros em disputa.

Utilizo-me de uma discussão mais recente, de Sheryl Vint, como ponte para a formação da minha proposta conceitual. Na introdução de seu livro *Science Fiction* (2021), Vint parte da constatação de que o mundo contemporâneo, sobretudo nas sociedades industrializadas e tecnologizadas, passou a se parecer cada vez mais com a própria ficção científica. Da mobilidade à inteligência artificial, da manipulação genética à virtualização da experiência, vivemos imersos em um ambiente sociotécnico que atualiza muitas das imagens que antes povoavam apenas os domínios do “possível ficcional”. Com isso, para Vint (2021), ficção científica é uma forma cultural, uma linguagem do cotidiano que oferece modos de pensar e responder ao mundo contemporâneo. Em consonância com a noção de *modo* desenvolvida por Istvan Csicsery-Ronay (2008), Vint também adota termo “científico-ficionalidade” para descrever uma sensibilidade cultural, uma maneira de perceber e interpretar o mundo *como se* ele fosse um cenário de ficção científica. Nesse sentido, o que define a ficção científica, para Vint (2021), é a maneira como ela articula questões sobre ciência, tecnologia e suas implicações éticas, políticas e sociais mesmo quando os elementos narrativos extrapolam os limites do cientificamente possível.

Essa perspectiva permite incluir no campo da ficção científica obras que extrapolam os limites tradicionais do gênero – como *O Conto da Aia* (1985), de Margaret Atwood –, mesmo quando autores resistem ao rótulo, o que Vint (2021) atribui a uma associação entre ficção científica e tecnofilia masculina, uma herança do modelo gernsbackiano como “literatura de engenheiros”. No entanto, muitos leitores e críticos reconhecem que a extrapolação de tendências científicas reais é um dos procedimentos mais comuns da ficção científica, o que torna a distinção entre ficção científica e ficção especulativa frequentemente arbitrária e pouco produtiva, motivo pelo qual não a adotarei.

A definição de Vint (2021), de que “o gênero é uma ferramenta para pensar e intervir no mundo”⁵⁶ (p. 2) ecoa a hipótese principal desta tese, a qual buscarei comprovar a partir da aproximação da sua capacidade descritiva e crítica das alianças destrutivas

⁵⁶ Tradução minha. No original: “the genre is a tool for thinking about and intervening in the world”

entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna com a abertura epistemológica permitida pela epistemologia feminista e social, servindo a um princípio de regeneração. Nesse sentido, tomo a liberdade de modificar sutilmente a formulação de Freedman (2000) sobre o efeito de cognição como um estranhamento racionalmente inteligível para um estranhamento que *convida a uma tentativa de inteligibilidade racional*, mas também *interroga os próprios mecanismos de inteligibilidade*: quais saberes são mobilizados pelo leitor para dar sentido ao estranhamento? Quais lacunas permanecem sentidas, mesmo após esse esforço interpretativo? Ao colocar em cena tanto a possibilidade de compreensão quanto os seus limites, a ficção científica instaura uma forma de leitura que exige conexão – com o texto, com o mundo, com o outro, com o ambiente – e, por isso, pode ser entendida como prática regenerativa. É justamente nesse potencial para simultaneamente desconstruir e recompor, desnaturalizar e imaginar, criticar e projetar, que reside a força epistemológica regenerativa da ficção científica, e é essa força que orientará a análise a ser realizada no decorrer desta tese.

Sendo o objetivo desta tese o de propor uma epistemologia regenerativa para um mundo em crise a partir da ficção científica como linguagem crítica das alianças entre ciência moderna, colonialismo e capitalismo, os quais constituem o pano de fundo da destruição planetária, fez-se necessário diluir as fronteiras rígidas entre ciência e literatura, e então explicitar minha concepção da ficção científica como um modo relacional, crítico e epistemicamente produtivo de pensar e agir sobre o mundo. Volto-me agora à exposição dos demais elementos fundamentais para a análise: capitalismo, colonialismo e regeneração.

1.3 Capitalismo como ordem social institucionalizada

Na introdução ao livro *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (2020), que é construído na forma de um diálogo entre Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, as filósofas apontam para uma consequência interessante da suspensão das discussões acerca do capitalismo no final dos anos 1980 até a primeira década dos anos 2000. Conforme Fraser, nesse período de retirada do tema do capital e a ascensão do pensamento pós-estruturalista, “houve ganhos reais no modo de lidar com questões de

não reconhecimento, hierarquia de status, ecologia e sexualidade. Todos esses temas eram tirados da mesa por um paradigma economicista ortodoxo, esclerótico e reducionista” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 19).

Pensar nossa ordem social de maneira economicista é pensar a economia como sendo, de alguma forma, autônoma, livre de normas, neutra e regida por uma lógica própria que a separa das outras esferas da vida compartilhada. Tal forma de pensar a economia impede que sejamos capazes de ver a forma como a economia depende do que poderíamos chamar de fatores não econômicos para que ela exista, e, ao mesmo tempo, por essa dependência, a economia também é, como veremos, vulnerável a esses fatores. Foi também o economicismo da maioria das teorias sociais (Fraser & Jaeggi, 2020) que fez com que essas estruturas teóricas parecessem insuficientes para se pensar os desafios do final do século XX e início do século XXI.

Essa aparente saída de cena da teoria crítica parece ter dado, portanto, espaço para que outras formas de críticas a outras fontes, maneiras e estruturas de opressão, anteriormente apagados por um economicismo incapaz de lidar de forma satisfatória com questões de gênero, raça, sexualidade, ecologia e imperialismo, pudessem ser desenvolvidas de formas poderosa. Tanto para Fraser quanto para Jaeggi, o que é essencial para uma teoria crítica poderosa é, nas palavras de Fraser, que sejamos capazes de desenvolver “uma nova compreensão do capitalismo que integre as ideias do marxismo com as dos novos paradigmas – incluindo o feminismo, a ecologia e o pós-colonialismo – evitando, ao mesmo tempo, os pontos cegos de cada um deles” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 22-23).

Em vista disso, e porque acreditamos que Fraser é capaz de oferecer uma definição de capitalismo com tais capacidades, buscaremos, nesta seção, esquematizar no que consiste a visão de capitalismo como ordem social institucionalizada e como ela permite que compreendamos o capitalismo como historicamente localizado e historicamente mutável. Em seguida, revisitaremos *Frankenstein*, acrescentando à análise do nascimento da Ficção Científica o nível da ordem social institucionalizada do capitalismo.

Reconhecer o capitalismo como intrinsecamente histórico, para Fraser e Jaeggi (2020), significa compreender que suas características não estão simplesmente dadas,

mas sim emergem com o tempo. Da mesma forma, tais características não permanecem estáticas, mas se movem no interior da ordem social, construindo dinâmicas e tendências próprias de cada momento da história.

Ao propor uma definição de capitalismo como intrinsecamente histórico, Fraser e Jaeggi iniciam elencando quatro características (econômicas) definidoras do capitalismo. Tal início economicista permite com que as filósofas examinem sua insuficiência para uma compreensão abrangente do capitalismo, desortodoxizando sua proposição inicial e abrindo-a para que novos elementos sejam adicionados ao entendimento desse sistema. Seu início se dá, portanto, reconhecendo as seguintes características: 1) propriedade privada dos meios de produção; 2) instituição de um mercado de trabalho livre; 3) dinâmica de acumulação do capital como orientação ao lucro e não à satisfação de necessidades; e 4) alocação dos insumos produtivos e do excedente social pela lógica de mercado.

A propriedade privada dos meios de produção e a divisão de classe entre proprietários e produtores, segundo Fraser e Jaeggi (2020), configura-se em uma dissolução das formações sociais que antecedem o que chamamos de capitalismo. A maioria das pessoas, antes do advento dessa ordem social, possuíam acesso aos meios para a sua própria subsistência sem que precisassem passar por um mercado de trabalho. Como descreve Fraser, “O capitalismo destruiu essa condição, separando quase todas as pessoas dos meios de subsistência e produção, excluindo-as daquilo que eram recursos sociais comuns” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 30).

De fato, a propriedade privada dos meios de produção é sim uma característica definidora do capitalismo na medida em que se mantém constante, de diferentes formas, no decorrer de sua história. Com essa nova divisão de classe, as novas regras do jogo se tornam as regras do mercado de trabalho, e a maioria das pessoas precisa segui-la para “ser capaz de trabalhar e conseguir aquilo de que necessita para continuar vivendo e criar os filhos. O mais importante é o quão bizarro, ‘antinatural’, historicamente anômalo e específico isso é” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 30).

Da mesma forma, foi necessária a instituição de um mercado de trabalho livre para que o capitalismo se estabelecesse. Os trabalhadores do sistema capitalista são livres em um sentido jurídico: “não são escravizados, tornados servos, nem estão vinculados

ou presos, de algum modo, a determinado lugar ou a um mestre em particular” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 31). No entanto, essa liberdade está sempre acompanhada da sua vulnerabilidade à coerção. Ao mesmo tempo em que o trabalhador é livre para sair de um emprego e ir para outro, sua liberdade permanece limitada entre obedecer às leis do mercado de trabalho ou passar fome.

É também importante perceber que já nessa concepção de trabalho livre como característica definidora do capitalismo é possível que se veja rachaduras. Como Fraser e Jaeggi (2020) observam, “(...) nem todo mundo que trabalha ou produz foi considerado um trabalhador ou recebeu o status de indivíduo livre (...). Ao discutirmos a dupla liberdade do trabalhador, estamos falando somente de uma parcela da realidade social capitalista, ainda que de uma parcela muito importante e mesmo definidora” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 31). Assim, embora o trabalho livre seja basilar para o sistema capitalista, este mesmo sistema e este mesmo trabalho livre depende, como veremos, de uma série de trabalhos não livres.

A terceira característica definidora desse sistema seria a dinâmica de acumulação de capital. Essa dinâmica está ancorada em uma orientação à valorização do capital em oposição ao consumo, dependente de uma orientação ao lucro e não à satisfação de necessidades das pessoas que nele vivem. Nas palavras de Fraser: “O valor que se autovaloriza” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 32). É isso que, segundo Fraser, torna o capitalismo um sistema bastante peculiar: ele possui essa direcionalidade, esse impulso sistêmico objetivo, que é a acumulação. A acumulação, portanto, é a medida do progresso. Fraser explica:

E os esforços de todos para satisfazer às suas necessidades são indiretos, subordinados a outra coisa que assume prioridade – um imperativo primordial inscrito num sistema impessoal, o impulso do próprio capital a autovalorização sem fim. Marx é brilhante nesse ponto. Numa sociedade capitalista, diz ele, o próprio Capital se torna o Sujeito. Os seres humanos são seus peões, reduzidos a descobrir como podem alcançar aquilo de que necessitam nos interstícios, alimentando a fera (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 33).

Dessa forma, o capitalismo parece ser uma ordem parasitária, que volta o seu hospedeiro contra si mesmo e suas necessidades e a favor da manutenção de um sistema pelo sistema.

A centralidade dos mercados na sociedade capitalista surge como a quarta característica definidora dessa estrutura. Tal centralidade não significaria, para Fraser, que a existência de mercados torna determinada sociedade automaticamente capitalista. Isso porque o que é definidor no capitalismo não é a existência em si de mercados e mercadorias, mas a forma como esse mercado é utilizado e para quais fins. Fraser aponta que: “Enquanto sociedades não capitalistas mercantilizaram bens de luxo e alguns bens ordinários, apenas o capitalismo buscou mercantilizar todos os principais insumos da produção, incluindo a força de trabalho humana, porém não apenas ela” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 39).

Um segundo ponto de atenção em relação aos mercados é que sua centralidade também não significa sua total dominação sobre todas as coisas no sistema capitalista porque “os mercados dependem, para a sua própria existência, de relações sociais não mercantilizadas, que fornecem condições de possibilidade de fundo” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 37). Fraser frisa aqui que, embora o capitalismo tenha, de fato, essa tendência de mercantilizar todos os aspectos da experiência humana, a sociedade não poder ser comodificada por completo, ou seja, a totalização da mercantilização, justamente pela dependência do mercado de relações sociais não mercantilizadas, desestabiliza a existência do próprio mercado em si, pois ameaçam destruir sua própria condição de possibilidade de fundo.

O mercado como uma das características definidoras do capitalismo está menos relacionado, portanto, com o uso dos mercados para distribuir bens de consumo, como nos diz Fraser e enfatiza Jaeggi, e mais com “a alocação dos principais insumos da produção – incluindo, entre outras coisas, a força de trabalho – e a disposição do excedente social” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 43). Isso significa que a quarta característica definidora do capitalismo é a alocação dos insumos produtivos – aquilo que é necessário para a produção – e do excedente social – os “benefícios” gerados por essa produção – pela lógica de mercado, e não o mercado em si.

No decorrer de elencarmos essas quatro características definidoras, já é possível reconhecer que elas não surgiram “naturalmente” na sociedade; tais práticas que marcam a propriedade privada, o “trabalho livre”, a dinâmica de acumulação e a distribuição de insumos produtivos e excedente social precisam ser repetidamente reiteradas,

institucionalizadas de algum modo e de diferentes formas – veremos, em breve, a forma que tomam esses atos institucionalizantes ao longo da história. Da mesma forma, já foi possível identificarmos algumas rachaduras na concepção dessas características – econômicas – como autônomas.

Faz parte do trabalho de Jaeggi e Fraser neste livro, mas especialmente desta última, elaborar uma visão do capitalismo que incorpore o que as filósofas chamam de “história de fundo”, elucidando as condições de possibilidade não econômicas que sustentam esse sistema que é pensado, muitas vezes, como autonomamente econômico. Para isso, Fraser elenca as forças que atuam em determinado momento de uma sociedade capitalista de forma sistêmica: um desses sistemas é o primeiro plano, e o outro é o plano de fundo. Cada força do primeiro plano, o plano econômico, relaciona-se de maneiras complexas e diversas com o seu correspondente do plano de fundo. A exploração do trabalho capitalista depende da expropriação que se encontra no plano de fundo; a produção do primeiro plano está sustentada pela reprodução; a natureza humana existe apenas a partir da natureza não humana; e, por fim, a própria economia não é possível sem a política.

Fraser destaca que essa divisão não é ontológica – ela não quer dizer que essas duas esferas, primeiro plano e plano de fundo, existem de fato separadamente – mas metodológica – para facilitar a compreensão das forças complexas que interagem para que uma sociedade seja capitalista em determinado momento da história. Uma análise abrangente do capitalismo deve focar, portanto, a relação complexa entre esses binômios – exploração/expropriação, produção/reprodução, natureza humana/natureza não humana e economia/política – na manutenção e na crise de uma sociedade capitalista. Da mesma forma, compreender a força de manutenção que os elementos de fundo têm sobre os elementos do primeiro plano abre portas para diferentes formas de desestabilização do capitalismo que começam justamente na esfera social. Examinaremos agora a relação entre esses binômios dentro do sistema, para então sermos capazes de compreender as variações dessas relações no nível da diacronia.

Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) marca a importância de compreendermos a diferença entre a acumulação por meio da exploração e a acumulação por meio da expropriação. Chamamos de exploração a forma de acumulação que é legalmente

sancionada, e que ocorre por meio do trabalho. A expropriação, por outro lado, é “um processo abertamente brutal, sem pretensão de troca igual” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 45). Essa expropriação é justamente o que torna a exploração possível. Segundo Fraser:

A troca mercadológica perde assim a sua inocência. Vemos que ela se baseia no segredo sujo da exploração. Da mesma forma, a coerção sublimada do trabalho assalariado parece ainda mais desagradável quando vemos que é fundamentada no segredo, ainda mais sujo, da violência aberta e do roubo explícito (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 45).

Assim, como veremos, a história da exploração através da mistificação do trabalho assalariado é sustentada, no sistema capitalista, pela violência, o roubo e a despossessão.

Da mesma forma, a estrutura do edifício capitalista é tão insustentável que sua própria força motriz, a produção, é impossível sem que seja sustentada pela reprodução. Isso foi trazido à tona graças às intervenções de feministas marxistas e socialistas que identificaram que a compreensão de que a produção da mercadoria só é possível a partir da reprodução social é central para a compreensão da estrutura capitalista. A reprodução, como descrito por Fraser, é composta por

formas de prover, cuidar e interagir que produzem e mantêm os laços sociais. Denominada de “cuidado”, “trabalho afetivo” ou “subjetivação”, essa atividade forma os sujeitos humanos do capitalismo, mantendo-os como seres corpóreos e naturais, ao mesmo tempo que os constrói como seres sociais, formando seu *habitus* e a substância socioética (*Sittlichkeit*) na qual se movem (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 46).

Assim, a reprodução social é uma condição de fundo indispensável à mera possibilidade da produção capitalista pois, sem a reprodução social, os sujeitos humanos que movem a produção do capitalismo não existem e não se mantêm.

O que diferencia a visão de Fraser de outras marxistas é que sua concepção de reprodução social engloba a criação, socialização e subjetivação de seres humanos de modo geral. Conforme explica: “À diferença das feministas-marxistas, que associam essas atividades exclusivamente à esfera doméstica do lar, vejo-a ocorrer em diversos lugares, incluindo (...) vizinhanças, associações da sociedade civil e agências estatais, mas também, cada vez mais, em espaços mercantilizados” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 48). Ela também reconhece que, para uma real compreensão da reprodução social, é

indispensável que integremos “preocupações feministas, marxistas e socialistas com aquelas das teorias de subjetivação, *habitus*, cultura, mundo da vida e eticidade” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 49).

É por esse motivo que Fraser enfatiza que não basta uma visão marxista ortodoxa quando a reprodução social entra em cena. Como declara de forma contundente a Jaeggi:

Discutir reprodução social a partir de uma perspectiva feminista nos torna muito conscientes de sua natureza histórica e socialmente maleável. Marxistas e o próprio Marx foram cegos ao papel sistemático do trabalho reprodutivo, e seu próprio sexismo fez com que eles abraçassem uma ideia muito restrita de luta de classes, que culminou numa grande contradição (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 109).

É importante reconhecer que a teoria crítica de Fraser é especialmente potente ao aplicar em sua leitura da perspectiva marxista o entendimento de que a visão de capitalismo e de suas forças construída por Marx não é uma visão de lugar nenhum. Ela é, sim, uma visão localizada, como diria Haraway (1988), com seus pontos cegos como qualquer outra. A solução de Fraser é alimentar a visão marxista de outros pontos de vista, expandindo-a e atualizando-a não apenas para os nossos tempos, mas para sujeitos antes invisibilizados por concepções restritas de luta de classes.

Outra observação importante é que, ao compreendermos que o capitalismo passa a existir no momento em que separa a experiência humana nesses binômios que estamos discutindo – ou seja, causa uma ruptura, uma fratura na nossa vivência em um mundo compartilhado –, pode parecer que deriva daí um *telos* de “retorno”, de união daquilo que teria sido artificialmente, antinaturalmente, separado. Sobre isso, Fraser chama a atenção: “O que o capitalismo desfez não foi uma ‘unidade original’ para a qual deveríamos tentar retornar, e sim uma forma de sociedade inteiramente histórica e muitas vezes hierárquica, ainda que uma que não distinguisse entre produção e reprodução” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 50). Fraser não defende um retorno ao estado das coisas “pré-capitalismo” ou “pré-separação” desses elementos em planos de fundo e primeiro plano, pois esse estado de coisas também é histórico e, muitas vezes, menos ideal do que gostaríamos, apesar de não carregar as distinções entre produção e reprodução que surgiram com o capitalismo.

Seguindo para o próximo binômio, a separação entre natureza humana e natureza não humana se torna visível a partir das reflexões oferecidas pelo pensamento ecomarxiano e ecossocialista quanto ao uso indiscriminado da natureza pelo capital. É possível marcar o advento do capitalismo no momento em que se cria um ideal de natureza que é transformada em recurso para o capital, em uma relação ambivalente e conflituosa de, ao mesmo tempo, pressupor e denegar o seu valor. Sobre isso, Fraser explica:

Estruturalmente, o capitalismo supõe (na realidade, inaugura) uma divisão aguda entre um domínio natural – concebido como fornecedor gratuito e não produzido de “matérias primas”, disponível para apropriação – e um domínio econômico – concebido como uma esfera de valor, produzida por e para seres humanos. Junto com isso, há um fortalecimento da distinção preexistente entre “humanidade” – vista como espiritual, sociológica e histórica – e “natureza” (não humana) – tomada como material, dada objetivamente e a-histórica (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 52).

Torna-se evidente, ao compreendermos as imbricações entre a ordem capitalista e a separação da natureza humana e não humana, que, ao considerarmos, como fizemos no primeiro capítulo, a ficção científica como sendo o gênero que tematiza o domínio da natureza pelo homem a partir de um ideal de ciência moderna, é impossível evitarmos olhar para as maneiras como esse ideal de ciência surge em função de e como função de uma separação entre o natural e o humano.

O rompimento causado pelo capitalismo ao separar a natureza humana da não humana teve como resultado uma separação também brutal entre os seres de seus ritmos anteriores, estes vastamente adaptados aos ritmos da natureza não humana. É essa separação, como relata Fraser, que possibilita o recrutamento do ser humano “à manufatura industrial abastecida por combustíveis fósseis e à agricultura orientada ao lucro, alimentada por fertilizantes químicos” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 53)⁵⁷.

A relação entre natureza humana e natureza não humana na ordem do capitalismo é fadada, como hoje somos capazes de perceber muito facilmente, à crise. Vemos, como Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) aponta, a institucionalização da contradição ecológica

⁵⁷ É aqui que Fraser chama a atenção para o fato de que essa “ruptura metabólica” teria inaugurado o chamado antropoceno, “uma era geológica inteiramente nova em que a atividade humana tem impacto decisivo nos ecossistemas e na atmosfera da terra” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 53), mas acrescenta: “Na verdade, esse termo é enganoso, uma vez que o principal culpado não é a ‘humanidade’, e sim o capital” (p. 53).

representada pela dependência do capital sobre a natureza, ao mesmo tempo que a sua exploração desmedida em função da acumulação condena a continuidade da própria existência humana da qual o capitalismo depende.

Por fim, o último binômio descrito por Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) é o da economia e da política, marcando a importância do reconhecimento da dependência do capitalismo de poderes públicos, os quais fazem valer suas normas. Em suas palavras:

Historicamente, os poderes públicos em questão foram alojados, em sua maior parte, nos Estados territoriais, incluindo aqueles que operam como poderes coloniais. Foram os sistemas jurídicos desses Estados que estabeleceram os contornos de arenas aparentemente despolitizadas no interior das quais atores privados poderiam perseguir seus interesses “econômicos”, livres de uma interferência “política” aberta, por um lado, e de obrigações de proteção derivadas de parentesco, de outro. (...) Podemos dizer que o estado constituiu a “economia” capitalista (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 54-55).

Vemos, assim, que a despolitização da arena econômica é uma construção do poder público e uma função da “diferenciação entre os poderes público e privado, entre coerções política e econômica, entre as barulhentas e estridentes coação das forças armadas e (o que Marx denominou) coação silenciosa do Capital” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 55).

A dependência da economia, elemento de primeiro plano, de sua contrapartida de segundo plano, a política, permite com que vislumbremos possibilidades de crise do modelo econômico a partir de crises políticas na sociedade capitalista. Tais crises estão ancoradas “numa contradição especificamente política da sociedade capitalista: o fato de que, a um só tempo, depende e tende a desestabilizar os poderes públicos” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 56). Dessa forma, não existe economia que tenha sua existência autônoma, independente de um plano de fundo político. A economia depende e é sustentada por esse plano, e, ao mesmo tempo, o desestabiliza, desestabilizando também a si própria.

Como vimos até agora, Fraser apresenta um modelo que vai além de uma visão ortodoxa e economicista do capitalismo, colocando-o como um fenômeno inerentemente histórico, que existe a partir de rupturas de estruturas anteriores e cujas configurações dos elementos de primeiro plano e plano de fundo mudam de acordo com as crises às quais correspondem; essa última característica se tornará mais clara em breve. Por

enquanto, é preciso que compreendamos que o que Fraser busca é evitar o determinismo econômico encontrado em leituras ortodoxas do capitalismo. Conforme explica, ao determinar a economia, ela a delimita; delimitar é apontar os limites de algo, algo que teve um início e que, portanto, pode muito bem ter um fim, pois,

ao revelarmos [a] dependência [da economia] frente aos planos de fundo não econômicos da reprodução social, da ecologia e do poder público, enfatizamos o peso e a importância social desses últimos, assim como sua capacidade de ter impacto e desestabilizar regimes de acumulação historicamente arraigados (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 66).

Ao reformular sua leitura do capitalismo para permitir com que possibilidades de impacto e desestabilização dos regimes de acumulação se tornem visíveis, Fraser permite-nos vislumbrar possibilidades de agência no âmbito dos planos de fundo não econômicos, os quais, por serem a própria condição de possibilidade dos elementos de primeiro plano do capital, podem desestabilizar o capitalismo em si mesmo.

É por isso que Fraser, da mesma forma, se coloca contra uma visão de que nada na sociedade capitalista escaparia à marca do capitalismo. Isso, em suas palavras,

é muito totalizante e torna invisíveis importantes camadas de interação social que são componentes essenciais de uma sociedade capitalista, mas não são governadas por normas de mercado. Ela obscurece a especificidade das instituições sociais que fornecem as condições indispensáveis à produção e à troca de mercadorias, mas que são, elas mesmas, organizadas em diferentes bases (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 67).

Com isso, também somos levados a perceber as especificidades de cada um dos campos de batalha e das disputas pela continuidade do capitalismo.

Assim, é possível compreendermos que, embora só sejamos capazes de perceber, de dentro do capitalismo, os elementos de fundo *em sua relação* aos elementos econômicos do primeiro plano, “cada uma dessas arenas de fundo tem gramáticas normativas e ontológicas características” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 67), sua própria lógica não necessariamente econômica e não permanentemente marcada pelo mercado.

É por essa possibilidade de abertura à agência, à desestabilização e à expansão do entendimento das lutas travadas no interior do capitalismo que Fraser propõe que este seja concebido não como um sistema econômico ou como uma forma de vida ética reificada, e sim como uma “ordem social institucionalizada” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 70). É essa a concepção de capitalismo que adotaremos no decorrer deste trabalho, e

serão aos termos de Fraser que recorreremos ao nos empenharmos em acessar a potência da ficção científica para pensar nossos mundos passados, presentes e futuros.

Fraser enumera (Fraser & Jaeggi, 2020) as quatro fases do capitalismo que é capaz de identificar: 1) o capitalismo mercantil, fase inicial do capitalismo e que foi dominante entre os séculos XVI e XVIII; 2) o capitalismo liberal, que suplanta o capitalismo mercantil no século XIX; 3) o capitalismo organizado pelo estado, estabelecido no século XX; e 4) o capitalismo financeirizado, que se solidifica na transição do século XX para o século XXI. Para Fraser, uma determinada fase do capitalismo pode ser entendida como “um *regime de acumulação*, uma matriz institucional relativamente estabilizada, na qual a dinâmica de acumulação é moldada e canalizada por uma organização específica de suas condições de fundo” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 82). Fraser diferencia cada fase a partir de uma análise multifocal das circunstâncias históricas de cada momento. Em suas palavras:

Essa forma é dada, a princípio, por uma organização específica do poder público em nível estatal e geopolítico, incluindo pertencimento político, direitos de cidadania, hierarquias de subjetivação política e relações centro/periferia. Na sequência, por determinada organização da reprodução social, incluindo formas familiares e ordens de gênero. Por fim, por uma organização ecológica específica, que inclui formas características de gerar energia, extrair recursos e descartar lixo. Em conjunto, esses elementos canalizam a dinâmica de acumulação (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 83).

Sua divisão historicista do capitalismo em fases marcadas por regimes de acumulação característicos tem o objetivo de ser antiessencialista e abrir espaço para que se consiga compreender as formas de agência dentro desse sistema.

Cada um desses regimes de acumulação historicamente localizados e organizados se configuram em “um modo provisório de lidar com algumas tensões inerentes a toda a sociedade capitalista” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 83). Tais tensões são múltiplas e se configuram como tendências de crise causadas pela própria dependência constitutiva do plano econômico do capitalismo sobre os elementos de fundo. Quando essas tensões atingem um nível de gravidade que levam as pessoas situadas nesses regimes à ação, isso pode resultar em uma reconfiguração desses elementos e a criação de novas tensões.

Para que sejamos capazes de identificar as diferentes mobilizações dentro desses diferentes regimes de acumulação, é preciso que compreendamos, como nos diz Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020), que embora a luta de classes, aquela travada entre trabalho e capital em torno da mais valia, seja de fato uma característica definidora das sociedades capitalistas, esse não é o único tipo de conflito que define uma ordem social capitalista institucionalizada: “Igualmente endêmicas são as “lutas de fronteira”, que irrompem nos locais das divisões institucionais constitutivas do capitalismo, onde a economia encontra a política, a sociedade encontra a natureza e a produção encontra a reprodução” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 87). São nessas fronteiras que atores sociais exercem seu poder de agência, defendendo ou contestando determinado arranjo institucional daquela sociedade capitalista, sendo capazes, sim, de modificá-lo.

É nesse contexto que a produção cultural que hoje podemos nomear como ficção científica, em sua capacidade crítica forjada pelo estranhamento cognitivo, capaz de desnaturalizar o que é dado e nos convidar a reimaginar os limites do possível, atua precisamente como uma forma de luta de fronteira. Ao tensionar as divisões fundantes da modernidade capitalista e ao encenar mundos nos quais essas fronteiras são expandidas, corroídas ou reinventadas, a ficção científica se inscreve como uma ferramenta epistêmico-política de disputa.

1.4 Colonialismo e suas narrativas

Minha afirmação de que a ficção científica lida diretamente, dentre outros elementos, com o colonialismo, é precedida e em grande parte embasada pelo trabalho de John Rieder em seu *Colonialism and the Emergence of Science Fiction* (2008). Nele, Rieder propõe que o colonialismo não é um simples pano de fundo histórico para a ficção científica, mas uma de suas condições fundamentais de possibilidade. Ele argumenta a consciência de que a própria cultura é apenas uma entre muitas é tão central para a constituição do gênero quanto os avanços científicos. Rieder sustenta que a ficção científica emergiu nos mesmos contextos históricos e geográficos onde o imperialismo estava mais ativo, como França e Inglaterra, para então ganhar popularidade nos EUA,

Alemanha e Rússia “à medida que esses países também ingressam em uma competição imperial cada vez mais intensa”⁵⁸ (Rieder, 2008, p. 2).

É inegável, para Rieder, que o repertório narrativo inicial da ficção científica é atravessado por referências à história colonial. Muitas das estruturas ideológicas e das metáforas centrais da ficção científica – como o encontro com o Outro, a exploração de territórios desconhecidos e a hierarquia entre observador e observado – derivam diretamente dos discursos e práticas coloniais. Dessa forma, “A ficção científica emergente em língua inglesa articula a distribuição de conhecimento e poder em um determinado momento da história do colonialismo”⁵⁹ (Rieder, 2008, p. 3) Para ele, não se trata de localizar o colonialismo como um tema pontual ou secundário na história do gênero, mas de reconhecê-lo como uma presença constante e estrutural: “Em nenhum ponto da história da ficção científica o colonialismo é irrelevante, e não há lugar na Terra que não tenha sido afetado por ele”⁶⁰ (Rieder, 2014, p. 486).

Ao defender que a ficção científica deve ser analisada em articulação com o colonialismo, Rieder propõe uma abordagem ampla e interseccional, que entrelace as dimensões econômicas, epistêmicas, políticas, geográficas e técnicas, todas mutuamente determinantes para captar o alcance e a força total desse entrelaçamento, exemplo que desejo seguir nesta tese. Da mesma forma, ele busca conceituar o colonialismo em uma escala comparável à do capitalismo, contudo, mantendo que “o colonialismo moderno é concomitante à emergência e consolidação de uma economia capitalista mundial”⁶¹ (Rieder, 2008, p. 487). Apesar disso, Rieder não considera o colonialismo como um subfenômeno do capitalismo, mas que a consolidação do capitalismo europeu se deve à incorporação das dinâmicas do capitalismo.

Em concordância com a análise de Fraser & Jaeggi (2020), Rieder (2014) descreve os impactos do colonialismo como base para o sucesso capitalista:

⁵⁸ Tradução minha. No original: “as those countries also enter into more and more serious imperial competition.”

⁵⁹ Tradução minha. No original: “Emergent English-language science fiction articulates the distribution of knowledge and power at a certain moment of colonialism's history”

⁶⁰ Tradução minha. No original: “At no point in the history of SF is colonialism not yet or no longer relevant, and there is no point on the earth that has not been affected by it.”

⁶¹ Tradução minha. No original: “modern colonialism is coterminous with the emergence and consolidation of a capitalist world economy”.

Uma das premissas fundamentais do desenvolvimento capitalista foi a expropriação europeia de recursos materiais e força de trabalho não europeus em uma escala sem precedentes na história mundial, como nos grandes movimentos históricos que conectaram o tráfico transatlântico de escravizados, as plantações no Novo Mundo e a indústria europeia; ou ainda na exploração e mapeamento do globo pelos europeus, que forneceram as bases empíricas para a teoria da evolução e a antropologia moderna (Rieder, 2014, p. 487).

Assim, pensar a relação entre ficção científica e colonialismo é também iluminar os vínculos do gênero com os grandes temas históricos que surgem com a aliança colonial-capitalista: o impacto social da tecnologia, os discursos e práticas da ciência, as transformações nas formas de subjetividade e os embates em torno de raça e classe.

Para melhor compreensão dessa dinâmica, Rieder (2014) propõe que partamos de uma articulação entre os grandes projetos históricos do colonialismo e do capitalismo sem reduzir um ao outro, mas reconhecendo suas interdependências estruturais e seus legados persistentes. Temos, a partir disso, um ponto de atenção: “Se o argumento for correto de que colonialismo e capitalismo precisam ser pensados em conjunto, então o problema da posição do sujeito – e da consequente narração da história – surge”⁶² (Rieder, 2014, p. 490). Atento à necessária suspeita de coerência em demasia por parte das críticas pós-coloniais – ou seja, a cautela com que se deve assumir o privilégio de perspectiva panorâmica – Rieder (2014) busca fornecer um conceito suficientemente aberto e permeável de colonialismo.

Essa abertura conceitual é motivada por uma inquietação central: como evitar que a crítica teórica ao colonialismo, especialmente quando articulada ao capitalismo, acabe por reproduzir as mesmas estruturas de autoridade e dominação que pretende desmontar? Como construir uma leitura crítica das interconexões entre esses sistemas globais sem, no processo, apagar a complexidade, a contingência e a heterogeneidade das experiências coloniais e suas múltiplas temporalidades?

Para Rieder, esse problema tem duas faces interligadas: uma diz respeito aos modelos históricos utilizados para entender o colonialismo; a outra à posição do sujeito de conhecimento que formula tais modelos. No primeiro caso, ele critica abordagens que subordinam o colonialismo à narrativa de desenvolvimento do capitalismo – como as

⁶² Tradução minha. No original: colonialism and capitalism have to be thought in tandem with one another, then the problem of subject position—and the attendant narration of history—arises.

versões mais totalizantes do marxismo – por tenderem a enquadrar o colonialismo como um “momento” necessário dentro da lógica progressiva do capital. Isso, segundo ele, é problemático porque envolve a história colonial na lógica do capital, apagando suas especificidades e efeitos locais. Esta crítica de Rieder é uma das justificativas para meu uso extenso da perspectiva de Nancy Fraser em diálogo com Rahel Jaeggi (2020), que busca sistematizar o capitalismo como ordem social institucionalizada de forma que se mantém aberta à interação com outras categorias e sistemas de opressão sem reduzi-los a uma única estrutura totalizante do capitalismo.

No segundo caso, Rieder pergunta se é possível que um teórico ou crítico contemporâneo adote uma posição de exterioridade ou domínio suficiente para “comandar” uma visão global do entrelaçamento entre colonialismo e capitalismo sem, com isso, reproduzir o desejo por uma narrativa-mestre. Em outras palavras, o próprio ato de construir uma teoria totalizante sobre o colonialismo pode implicar uma reatualização da fantasia de soberania que marcou a subjetividade imperial europeia. Tal desconforto produtivo, manifestado por Rieder, serve como lembrete aos perigos da totalização, ao qual buscarei me ater ao tecer minha perspectiva acerca da ficção científica.

Rieder busca resolver essa tensão ao evocar autores como Robert Young, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak para formular uma crítica que parte de dentro das tradições ocidentais, mas que as coloca em crise. Ele aponta, por exemplo, para a importância da proposta de Chakrabarty de “provincializar a Europa”, recusando a ideia de uma única História universal e progressiva (a “História 1”, guiada pela lógica do capital), em favor de múltiplas histórias (as “Histórias 2”) que operam por lógicas próprias, nascidas da experiência, do uso e da cultura local: as Histórias 2 interpelam constantemente a História 1 em seu ímpeto totalizante, “abrindo a possibilidade de um futuro não capitalista e descolonizado, que parece estar interdito pela lógica implacável do capital na História 1” (Rieder, 2014, p. 491) .

A tarefa crítica, então, não é construir uma teoria *fora* da tradição ocidental – o que seria impossível ou ilusório –, mas sim trabalhar com suas próprias contradições internas para desestabilizar seus pressupostos eurocêntricos e abrir espaço para uma historicidade radicalmente heterogênea.

Essa abordagem também implica deslocar o foco da crítica do *conteúdo* da história colonial para as formas como ela é contada. Ou seja, é preciso atenção à voz narrativa, às estruturas epistêmicas e às posições subjetivas de onde se fala. Por isso, Rieder recorre à formulação de Spivak, especialmente em “Pode o Subalterno Falar?”, para lembrar que o problema não é apenas se o subalterno pode falar, mas se será ouvido – e se o teórico não está, inadvertidamente, apagando essa voz ao falar em seu nome.

Com isso, Rieder se alinha a uma visão de colonialismo como um processo que ultrapassa a dominação territorial ou econômica, envolvendo também dinâmicas profundas de constituição de sujeitos, formas de saber, temporalidades e regimes de representação. Ele afirma que um dos efeitos mais duradouros da ideologia colonial é o uso do anacronismo como dispositivo epistêmico e político: o não-ocidental é frequentemente representado como um resquício do passado, como se estivesse “atrasado” no tempo histórico, criando uma geografia da desigualdade temporal.

A ficção científica clássica, segundo Rieder, muitas vezes reforça esse gesto ao transformar o “outro” em um signo de atraso, em que o sujeito de saber é invariavelmente o cientista branco europeu. Contudo, ela também oferece ferramentas para resistir a esse paradigma quando colocam sujeitos racializados, coloniais ou pós-coloniais, no centro da narrativa, mas sem reinvesti-los do poder do “herói-aventureiro”. Pelo contrário, na ficção científica esses sujeitos frequentemente estão em conflito com as formas históricas de saber, ocupam posições ambíguas e transitam entre temporalidades inconciliáveis. Isso produz uma epistemologia narrativa não totalizante, marcada pela hesitação, pela incerteza e pela coexistência de múltiplas histórias e experiências.

Tal percepção da ficção científica contraria a descrição de Ken Macleod (2003) quando este fala do caráter liberal da ficção científica. Em suas palavras:

A ficção científica é essencialmente a literatura do progresso, e a filosofia política da ficção científica é essencialmente liberal (...) a ideia historicamente muito recente de que o aumento do poder humano sobre o restante da natureza, por meio do crescimento do conhecimento e da indústria, é possível e desejável, e de que a liberdade (...) é desejável em si mesma e como meio para esse fim⁶³ (Macleod, 2003, p. 231).

⁶³ Tradução minha. No original: Science fiction is essentially the literature of progress, and the political philosophy of sf is essentially liberal. (...) the historically very recent idea that the increase of human power over the rest of nature through the growth of knowledge and industry is possible and desirable, and that freedom (...) is desirable in itself and as a means to that end.

Gerald Gaylard (2010) aponta que a concepção de Macleod, embora possa ser acurada de uma forma geral e esquemática, ignora que “muitos textos de ficção científica são ambivalentes em relação à modernidade e ao progresso, ou até mesmo abertamente cínicos em relação a essas ideias e práticas”⁶⁴ (Gaylard, 2010, p. 21). O exercício analítico de Gaylard se concentra, portanto, em demonstrar que a ficção científica não apenas se coloca em uma posição ambígua com relação à modernidade como também partilha de preocupações pós-coloniais.

Embora o gênero frequentemente tenha sido associado à celebração da modernidade, do progresso técnico-científico e da expansão imperial – especialmente durante sua “era de ouro” nas décadas de 1940 e 1950 –, há uma vertente crítica e contra-hegemônica que se intensifica especialmente a partir dos anos 1960. Essa vertente problematiza justamente os pressupostos modernos que sustentam os projetos imperialistas e colonialistas.

Segundo Gaylard, obras como *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley, já introduziam um olhar crítico sobre o imperialismo e a ciência moderna, afirmação que buscaremos explicitar com a análise do romance do Capítulo 2 desta tese. Mais tarde, autores como Frank Herbert, com *Duna* (1965), lideram uma inflexão importante na ficção científica ao introduzirem narrativas nas quais impérios interplanetários exploram recursos e populações em conflitos que ressoam diretamente com o colonialismo histórico. O período em que essas obras são produzidas – entre os anos 1960 e 1980, nosso enfoque no Capítulo 4 desta tese – coincide com as lutas de descolonização no chamado “Terceiro Mundo”, revelando uma ligação significativa entre o imaginário ficcional e as transformações geopolíticas reais.

A partir desse ponto, Gaylard (2010) argumenta que há uma crescente proliferação de uma ficção científica com temas pós-coloniais, ou ao menos sensível a temas como deslocamento, alteridade, dominação cultural e resistência, todos centrais tanto para a crítica pós-colonial quanto para a ficção científica. Esse pós-colonialismo do qual Gaylard

⁶⁴ Tradução minha. No original: “many sf texts are ambivalent about and critical of modernity and progress, if not outrightly cynical of these ideas and praxes.”

aproxima a ficção científica teria dois momentos distintos, o primeiro sendo marcado por rebeliões anti-imperialistas inspiradas por autores como Marx, Cabral e Fanon;

Esse tipo inicial de pós-colonialismo, que me refiro como o pós-colonialismo da resistência nacionalista, geralmente buscava um alívio imediato da opressão colonial e, por isso, era crítico em relação ao poder colonial, muitas vezes de forma violenta; tipicamente, havia organização social em torno da resistência, geralmente na forma de levantes guerrilheiros. Além disso, também era crítico da racionalidade empiricista, da crença no progresso e da "ultra-ciência" que tipicamente acompanhavam o imperialismo ocidental; esse pós-colonialismo demonstrava que a cultura não estava confinada ao Ocidente, que a ciência não provinha de apenas uma cultura ⁶⁵(Gaylard, 2010, p. 23).

Segue-se ao pós-colonialismo da resistência nacionalista um segundo momento, mais analítico e trans-histórico, que se segue às dificuldades encontradas à independência do "Terceiro Mundo", este representado por teóricos como Gayatri Spivak, Homi Bhabha e Edward Said. Nascido das promessas não cumpridas de independência:

Esse pós-colonialismo trans-histórico tendia a ser cético, até mesmo cínico, como se poderia imaginar de um movimento intelectual marcado pela fadiga pós-revolucionária, mas também buscava uma fuga de longo prazo – ou permanente – do colonialismo e do imperialismo e, nesse sentido, era idealista, até mesmo utópico. Diferente de sua rebelião-mãe, tendia a ser não reativo e não belicoso, adotando, em vez disso, a *satyagraha*⁶⁶ na crença de que não há mocinhos e vilões, nenhum centro imperial contra o qual reagir. Mesmo que houvesse um império do mal, seus agentes individuais não eram todos maus, mas muitas vezes apenas estavam enganados – assim, a ambiguidade moral caracterizava essa teoria e essa ficção⁶⁷ (Gaylard, 2010, p. 23).

⁶⁵ Tradução minha. No original: "This initial type of postcolonialism, what I refer to as the postcolonialism of nationalist resistance, usually sought an immediate respite from colonial oppression and hence was critical of the colonial power, often violently so; typically there was social organization around resistance, usually in the form of guerrilla uprisings. Moreover, it was also critical of the empiricist rationality, belief in progress and über-science typically accompanying Western imperialism; this postcolonialism showed that culture was not confined to the West, that science did not hail from just one culture."

⁶⁶ Segundo a Enciclopédia Britânica, é um conceito introduzido por Mahatma Gandhi para referir-se a formas de resistência não violenta. "Praticantes da *satyagraha* — alcançam uma compreensão correta da verdadeira natureza de uma situação de injustiça por meio da não violência da mente, buscando a verdade em um espírito de paz e amor, e passando por um rigoroso processo de autoanálise." Satyagraha | Gandhi's Nonviolent Resistance, Civil Disobedience | Britannica. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/satyagraha-philosophy>>. Acesso em: 16 jul. 2025.

⁶⁷ Tradução minha. No original: This transhistorical postcolonialism tended to be skeptical, even cynical, as one might imagine for an intellectual movement filled with post-revolutionary fatigue, yet it also sought a long term or permanent escape from colonialism and imperialism and to this extent was idealistic, even utopian. Unlike its parent rebellion it tended to be non-reactive and unwarlike, instead embracing satyagraha in the belief that there are no goodies and baddies, no imperial center to react against. Even if there was an evil empire, its individual agents were not all evil, but often just mislead, so moral ambiguity characterized this theory and fiction.

Esse segundo momento de ambiguidade e hesitação também se traduz em uma produção literária mais ambígua e híbrida, deixando de lado dualismos rígidos e adotando uma abordagem mais complexa das relações de poder e identidade em um mundo afetado pelo colonialismo, aspectos que também encontram expressão em obras de ficção científica que abordam a alteridade radical, a hibridez cultural e a crítica ao humanismo ocidental.

Com esse pano de fundo em mente, concentrando-me na produção em língua inglesa entre Reino Unido e Estados Unidos, buscarei estabelecer como a ficção científica desses centros – incluindo autorias que escrevem das periferias destes centros, como Mary Shelley e Charlotte Perkins Gilman em uma posição de gênero, e Octavia Butler em uma posição de gênero e raça – é capaz de realizar o que Rieder (2014) se refere como uma crítica que parte de dentro das tradições ocidentais, mas que, no entanto, as coloca em crise. Também conto com o meu próprio posicionamento como pesquisadora latino-americana para permanecer atenta às diferentes operações da contradição nessas obras, de forma a explicitar, de maneira que espero ser produtiva, algumas novas perspectivas sobre as obras analisadas do decorrer deste trabalho.

1.5 Rumo a uma epistemologia regenerativa

A filósofa ecofeminista Val Plumwood, em seu livro *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), propõe uma crítica estrutural à forma como a cultura ocidental tem concebido as relações entre seres humanos e natureza. Seu argumento central é o de que o modelo dualista que estrutura o pensamento ocidental na tradição racionalista moderna tem sido a base para múltiplas formas de opressão. Segundo ela, os avanços mais profundos da teoria crítica acontecem “nas bordas onde as grandes placas tectônicas da teoria se encontram e se deslocam”⁶⁸ (1994, p. 1). Para ela, há quatro dessas placas – gênero, raça, classe e natureza – cujos encontros e tensões têm o poder de abalar as fundações conceituais das opressões históricas. Plumwood se foca nesses quatro elementos pela necessidade “de uma estrutura comum e integrada para a crítica tanto da dominação humana quanto da dominação da natureza – integrando a natureza

⁶⁸ Tradução minha. No original: “at the edges where the great tectonic plates of theory meet and shift.”

como uma quarta categoria de análise no arcabouço de uma teoria feminista ampliada”⁶⁹ (Plumwood, 1994, p. 1-2). A presença basilar de Plumwood no enquadramento desta tese reforça meu compromisso com uma teorização feminista ampliada, dando continuidade ao meu trabalho a partir de sua expansão para os campos imaginados da ficção científica e da canalização de sua potência crítica de formas que espero ser úteis para a crítica integrada das opressões de raça, classe, gênero e do não humano pelo humano.

Plumwood (1994) demonstra que dualismos como homem/mulher, razão/natureza, cultura/natureza e civilizado/primitivo estão no cerne da construção cultural da dominação ocidental. Esses pares não são apenas distinções neutras, mas formas hierárquicas e assimétricas que estruturam e legitimam a exclusão de certos sujeitos e domínios do saber e do valor: “Formas de opressão do presente e do passado deixaram seus traços na cultura ocidental como uma rede de dualismos, e a estrutura lógica do dualismo forma uma base importante para a conexão entre essas formas de opressão”⁷⁰ (Plumwood, 1994, p. 2). Essa lógica dualista se manifesta de modo especialmente problemático na relação entre humanidade e natureza. Plumwood afirma que a cultura ocidental construiu essa relação como uma oposição, de modo que a identidade humana se tornou definida pela negação da natureza.

Ao criticar a razão moderna e a lógica formal ocidental, a filósofa as denomina como cúmplices da dominação, argumentando que a lógica clássica – baseada na exclusão, negação e abstração – é compatível com a estrutura do dualismo e foi, por isso, privilegiada. Ela descreve como o conceito de razão foi historicamente masculinizado, colocado em oposição à natureza (associada ao feminino, à materialidade, à subsistência) e elevado como o protagonista do pensamento moderno ocidental. Dessa maneira, Plumwood alerta, já na primeira metade dos anos 1990, que continuar operando sob os pressupostos dessa visão dualista se configura em um risco profundo.

⁶⁹ Tradução minha. No original: “a common, integrated framework for the critique of both human domination and the domination of nature—integrating nature as a fourth category of analysis into the framework of an extended feminist theory”.

⁷⁰ Tradução minha. No original: Forms of oppression from both the present and the past have left their traces in western culture as a network of dualisms, and the logical structure of dualism forms a major basis for the connection between forms of oppression.

Precisamos encontrar maneiras de retrabalhar nossos conceitos e práticas de virtude e identidade humanas, tal como têm sido concebidos, pelo menos desde o tempo dos gregos, como exclusivos e descontínuos em relação às ordens desvalorizadas do feminino, da subsistência, da materialidade e da natureza não humana. A cultura do mestre deve agora fazer seu retorno há muito adiado à Terra. Isso já não é apenas uma questão de justiça, mas também uma questão de sobrevivência (Plumwood, 1994, p. 6).

Sua proposta, portanto, diante do que podemos chamar de Antropoceno, é de uma reconstrução radical das categorias de identidade, virtude e humanidade, que abandone a lógica da separação e recupere a interdependência com a Terra e com os outros seres vivos.

Fabio Scarano, em seu recente livro *Regenerative Dialogues for Sustainable Futures: Integrating Science, Arts, Spirituality and Ancestral Knowledge for Planetary Wellbeing* (2024), define o Antropoceno como a era de crise e desequilíbrio natural à qual o planeta foi levado pela ação humana, e chama a atenção para o fato de que “o discurso hegemônico sobre sustentabilidade está estruturado dentro dos limites da modernidade, ou seja, da mesma lógica que levou o planeta ao Antropoceno em primeiro lugar⁷¹” (Scarano, 2024, p. xiii). Em outras palavras, o discurso que busca livrar a humanidade dos males do Antropoceno permanece preso a paradigmas técnico-científicos e antropocêntricos que, embora proponham metas importantes – como os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU –, dificilmente conduzirão, sozinhos, a um futuro verdadeiramente sustentável para o planeta como um todo.

De forma a reconfigurar o discurso hegemônico da sustentabilidade, Scarano (2024) propõe os termos “regeneração” e “bem-estar planetário”, em que o primeiro “refere-se à reparação de sistemas, relações e direitos e, por isso, é inclusiva de outras cosmovisões, em contraste com a noção mais restrita (moderna, capitalista) de desenvolvimento sustentável⁷² (p. 4.), e o segundo passou a ser “utilizado para evitar a associação com o sentido menos inclusivo que a sustentabilidade adquiriu ao longo dos

⁷¹ Tradução minha. No original: the hegemonic sustainability discourse is framed within modern fences, i.e. the same logic that drove the planet into the Anthropocene in the first place.

⁷² Tradução minha. No original: applies to repairing of systems, relationships and rights and is therefore inclusive of other worldviews, as opposed to the more strict (modern, capitalistic) notion of sustainable development.

anos”⁷³ (p. 4). Na medida em que a regeneração é estabelecida como o meio e o bem-estar planetário como seu objetivo, essa mudança terminológica busca se afastar das limitações e apropriações capitalistas sofridas pelo conceito de desenvolvimento sustentável, reabrindo espaço para cosmovisões plurais e éticas relacionais dentro da deliberação sobre os esforços coletivos pela habitabilidade do planeta para humanos e não humanos.

Scarano (2024) propõe que para que o bem-estar planetário se realize de forma ampla e inclusiva, é necessário incorporar outros modos de ver e compreender o mundo, como saberes indígenas e formas artísticas, filosóficas e espirituais de leitura da realidade. A regeneração, portanto, exige não apenas inovação técnico-científica, mas uma transformação profunda nos sistemas de valores humanos que guiam a forma como habitamos o planeta.

Donella Meadows (1999), em seu *ensaio Leverage Points: Places to Intervene in a System*, introduz o conceito de “pontos de alavancagem” como lugares estratégicos dentro de um sistema complexo onde pequenas intervenções podem gerar mudanças relevantes. Meadows (1999) classifica esses pontos de alavancagem em diferentes níveis de profundidade: os mais superficiais envolvem parâmetros quantitativos, como subsídios, impostos ou padrões técnicos; os intermediários dizem respeito à estrutura do sistema, seus mecanismos de *feedback*, regras e fluxos de informação; já os mais profundos concentram-se nos paradigmas, valores e pressupostos que moldam a lógica do sistema como um todo.

É justamente nesses níveis mais profundos que ajustes têm maior potencial de impacto no sistema como um todo. Por isso, a regeneração profunda para o bem-estar planetário dependeria, como observa Scarano (2024) a partir de Meadows (1999), de práticas que operem nesses pontos invisíveis, mas determinantes. Assim, uma mudança sistêmica em direção ao que chama de “regeneração” implica um repensar radical dos modos de ser, de conhecer e de imaginar o futuro, e requer a inclusão de saberes não-hegemônicos – entre eles, as práticas artísticas e literárias.

⁷³ Tradução minha. No original: used to avoid confusion with the less inclusive meaning that sustainability has gained over the years, as it arguably became appropriated by capitalism.

Nesse sentido, o que significaria propor uma epistemologia regenerativa a partir da ficção científica? Essa proposta parte do reconhecimento de que não se pode esperar de um único modelo a leitura acurada do mundo como um todo. Nas palavras de Donna Haraway, “todo sonho de uma linguagem perfeitamente verdadeira, ou uma nomeação perfeitamente fiel da experiência, é um sonho totalizante e imperialista”⁷⁴ (Haraway, 1991, p. 63). Assim, a epistemologia regenerativa que parte da ficção científica se baseia não no fato de que ela seria capaz de criar uma teoria de tudo, mas, em um primeiro lugar, na concepção já propagada por teóricos do gênero de que este é um modo de pensar sobre o mundo e agir sobre ele (Freedman, 2000; Vint, 2021). Acrescento a essa fundação relativamente sólida a proposta de que isso que os demais autores identificam como o potencial de pensar e agir da ficção científica pode ser atribuído ao caráter potencialmente regenerativo da forma como estrutura suas discussões.

Scarano (2024) define a regeneração tanto como uma forma de ver e sentir o mundo quanto como um paradigma emergente de ação e reorganização socioecológica. Como um modo de percepção, é uma forma de “perceber o mundo como um sistema vivo, cuja totalidade é construída em torno de relações coevolutivas, recíprocas e interdependentes entre os seres vivos e os ecossistemas”⁷⁵ (p. 150). Trata-se, assim, de romper com a cosmovisão moderna, que separa sujeito e objeto, humano e natureza, razão e emoção, e reconhecer que os vínculos rompidos pelos instrumentos da modernidade – capitalismo, colonialismo e, também, ciência moderna – precisam ser restaurados por meio do diálogo, da escuta e da reconexão com diferentes saberes, seres e temporalidades.

O conceito de regeneração aparece originalmente na biologia, e se refere à capacidade de organismos e sistemas se autorrepararem, mas o movimento realizado por Scarano (2024) expande esse conceito para o domínio ético, epistemológico e político. Nesse sentido mais amplo, regenerar significa curar rupturas e refazer vínculos, abrindo espaço para um novo “inteiro”.

⁷⁴ Tradução minha. No original: all dreams for a perfectly true language, of perfectly faithful naming of experience, is a totalizing and imperialist.

⁷⁵ Tradução minha. No original: “perceiving the world as a living system, with its whole built around coevolutionary, reciprocal and interdependent relationships between living beings and ecosystems”.

No segundo nível, Scarano (2024) entende a regeneração como uma nova lógica que surge à medida que as estruturas existentes entram em colapso e que diferentes setores e saberes buscam novas formas de enfrentar os desafios contemporâneos. Nesse sentido, regeneração envolve convergência entre sistemas separados na busca por futuros mais desejáveis. Esse novo paradigma convida a conexão e o diálogo entre ciência, espiritualidade e artes, entre conhecimento técnico e saberes indígenas, urbanos e rurais, entre natureza e cultura, entre passado e futuro.

Fazendo uso da teoria da emergência e da convergência de Marco Bunge (2003), Scarano (2024) explica que a emergência ocorre quando “um novo inteiro aparece” (p. 150) e isso acontece na medida em que módulos – perspectivas, valores ou campos do conhecimento – distintos convergem. Scarano nos traz um exemplo de convergência que pode ser a própria sustentabilidade moderna:

A sustentabilidade moderna surgiu como uma novidade a partir de convergências entre a ciência (ciências sociais, economia, ciências ambientais), as políticas públicas (do tensionamento entre ambientalismo e desenvolvimento como movimentos sociais ou ideologias) e os valores morais (ética humana e ética ambiental, tanto dentro quanto entre gerações). Assim, ela emergiu de valores em transformação, da colaboração científica interdisciplinar e do diálogo multissetorial na esfera política⁷⁶ (Scarano, 2024, p. 150).

No entanto, esse processo de convergência contínua que vem resultando na sustentabilidade é aquela do *desenvolvimento sustentável*, que “permanece atrelada a um conjunto de hegemonias: o paradigma moderno, a ciência como autoridade absoluta na interpretação da realidade e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) como agenda política global”⁷⁷ (Scarano, 2024, p. 150). Faz-se necessário, segundo Scarano, uma maior convergência entre as agendas globais para a sustentabilidade e outras formas de ver, sentir e saber o mundo, especialmente da “ciência em diálogo com outras formas de interpretar a realidade (artes, espiritualidade, saberes indígenas e

⁷⁶ Tradução minha. No original: “modern sustainability emerged as a novelty out of convergences in science (social science-economics-environmental sciences), policy (out of the tension between environmentalism and development as social movements or ideologies), and moral values (human ethics and environmental ethics, within generation and intergenerationally). Thus, it emerged from changing values, cross-disciplinary collaboration in science, and multisectoral dialogue in the policy arena.”

⁷⁷ Tradução minha. No original: remains bound by a set of hegemonies: the modern paradigm, science as the absolute authority in interpreting reality, and the Sustainable Development Goals (SDG) as the global political agenda

locais)”⁷⁸ (p. 150). Regenerar, portanto, é reunir o que foi separado no tempo (passado, presente e futuro), no espaço (urbano, rural, natureza selvagem, oceano), no ser (corpo, mente, espírito) por meio de práticas de diálogo e reconexão. Proponho que a ficção científica – em particular sua leitura e discussão críticas – configura-se em uma dessas práticas.

Uma versão anterior deste trabalho lidava em termos de “esperança”, partindo da filosofia moral de Margaret Urban Walker e, especificamente, de seu trabalho sobre reparação moral em *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing* (2006). Para Walker, esperança é uma atitude afetiva complexa, que envolve mais do que apenas desejo e avaliação de probabilidade. Ela articula esperança como uma disposição emocional e prática orientada para o futuro: “a esperança se dirige àquilo que paira diante de nós com a sensação de que nem tudo está decidido por nós; o que ainda não é conhecido está ‘como se’ aberto ao acaso e à ação, até onde se sabe”⁷⁹ (p. 45). Nessa abertura de possibilidade, a esperança encoraja a agência:

Quando alguém nutre esperança de remissão de uma doença fatal ou de recuperação de uma enfermidade perigosa, ou quando espero escapar de um campo de prisioneiros ou de um edifício em chamas, ou ainda espero ver o fim de uma guerra brutal durante minha vida, aí a esperança tende a revelar suas inclinações dinâmicas de forma marcante. Ela orientará pensamentos e conversas, despertará outros sentimentos; nos impulsionará a ações que aumentem a probabilidade de alcançarmos aquilo que esperamos e fortalecerá aquelas atitudes e padrões de atenção que sustentam nossa sensação de que o objeto da esperança é alcançável. Essas tendências dinâmicas do esperar, assim como a crença ou percepção de possibilidade que o fundamenta, distinguem a esperança de um mero desejo, anseio ou devaneio de que algo desejável se realize⁸⁰ (Walker, 2006, p. 46).

⁷⁸ Tradução minha. No original: “science with other ways of interpreting reality (arts, spirituality, indigenous and local knowledge)”

⁷⁹ Tradução minha. No original: “hope goes to what hovers before us with a sense that all is not decided *for us*; what is not yet known is “as if” open to chance and action, for all one knows”

⁸⁰ Tradução minha. No original: “Where someone hopes for remission of a fatal disease or for recovery from a dangerous one, or where I hope to escape from a prison camp or a burning building, or hope to see the end of a savage war in my lifetime, there hope is likely to show its dynamic tendencies strikingly. It will steer thoughts and talk, and will stir other feelings; it will press us to actions that further the likelihood of our attainment of what we hope for and will strengthen those attitudes and patterns of attention that fortify our sense that the object of hope is attainable. These *dynamic tendencies* in hoping, as well as the belief in or perception of possibility underlying it, separate hoping from merely wishing, longing, or daydreaming that something desirable is so.”

O poder da esperança está, assim, não apenas em despertar a consciência de que o futuro pode ser diferente do presente, mas também na maneira como alimenta a convicção de que o futuro pode ser influenciado por nossas ações.

O que Walker (2006) chama de gestos expressivos de esperança, ações simbólicas que expressam e ensaiam o comportamento relacionado ao que se espera, podem ser entendidos como modos incorporados de imaginação: maneiras pelas quais o corpo e a ação tornam visível e sensível o futuro desejado. Como Walker afirma, esses gestos “empregam energia para incorporar como seria o cenário almejado ou como ele poderia se concretizar”⁸¹ (Walker, 2006, p. 58) auxiliando-nos a preparar, sentir, lembrar, decidir e agir de acordo com aquilo que esperamos. Eles “nos ajudam a nos prepararmos tanto em termos de sentimento quanto de ação”⁸² (p. 58) e são mobilizadores justamente porque encenam, ensaiam e corporificam possibilidades de futuro.

Walker (2006) sugere que essa dimensão expressiva da esperança está intimamente ligada ao potencial reparador de rituais e cerimônias. Essas práticas podem “encarnar imaginativamente a dignidade, o valor, a pertença ou a autoridade de pessoas ou de um grupo que foram negados”⁸³ (p. 58). Exemplo disso é a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul que, ao convidar vítimas do apartheid a testemunharem publicamente, realizou um gesto coletivo de reparação e esperança (Walker, 2006); temos nosso próprio equivalente com a Comissão da Verdade no Brasil. O mesmo vale para pedidos públicos de desculpas ou para a ressignificação simbólica de espaços físicos – como um local de tortura transformado em local de memória.

Ouso afirmar que produções artísticas – e isso inclui as literárias – também podem ser compreendidas como um gesto expressivo de esperança. A literatura, e em especial a ficção científica, é capaz de mobilizar a imaginação de forma sensorial, ensaiar futuros, encenar reparações, restituir vozes silenciadas, ressignificar espaços. Assim como os gestos rituais descritos por Walker, a literatura cria condições de possibilidade para imaginar como seria se aquilo que se espera se realizasse, contribuindo para a

⁸¹ Tradução minha. No original: “exert energy in embodying what the hoped for scenario might be like, or how it might take place”

⁸² Tradução minha. No original: “help us to prepare in feeling as well as action”

⁸³ Tradução minha. No original: “imaginatively embody the dignity, value, membership, or authority of persons or a group who have been denied”

construção de mundos – ou caminhos – alternativos que ainda não existem, mas que se tornam visíveis conforme são narrados. Na imagem de Lu Xun, escritora e intelectual chinesa do início do século XX, conforme citada por Walker (2006), “A esperança é como um caminho no campo: originalmente não havia caminho – à medida que as pessoas caminham sempre pelo mesmo lugar, uma trilha aparece”⁸⁴ (Lu Xun apud Walker, 2006, p. 59). A literatura, nesse sentido, caminha e faz caminhos.

O entendimento de Walker de “esperança”, de diversas formas, se assemelha às concepções de ficção científica que discutimos anteriormente neste capítulo, especialmente se considerarmos sua conexão com o pensamento utópico elaborada por Freedman (2000):

O pensamento utópico não pode exibir os resultados de suas investigações sob a forma de dados quantificados; ainda assim, mantém uma integridade e validade cognitivas fundamentadas na própria natureza da crítica. A hermenêutica utópica é, afinal, uma espécie de trabalho, uma prática política, que não reivindica uma “reflexão” empiricista, mas constrói seus objetos de maneira assumidamente interessada – interessada coletivamente. A construção da utopia em meio às terríveis reificações da atualidade é verdadeira, não no sentido de alcançar uma correspondência irretocável com uma realidade pré-dada, mas no sentido de construir aquilo que, em algum nível, está apenas começando a se constituir⁸⁵ (Freedman, 2000, p. 66).

Nesse sentido, vemos no pensamento utópico uma versão – talvez uma etapa – cognitivamente consciente da esperança.

Podemos pensar em utopias literárias – ou obras científico-ficcionais com tendências utópicas, como exemplares do que Freedman (2000) se refere. No entanto, sua perspectiva não exclui a dimensão negativa da dialética utópica, sua crítica, pois cada anti-utopia/distopia “aponta para uma positividade e plenitude correspondentes, isto é, para a realização utópica autêntica”⁸⁶ (Freedman, 2000, p. 67).

⁸⁴ Tradução minha. No original: “Hope is like a path in the countryside: originally there was no path – as people are walking all the time in the same spot, a way appears.”

⁸⁵ Tradução minha. No original: Utopian thought cannot display the results of its investigations in the shape of quantified data; nonetheless it retains a cognitive integrity and validity grounded in the very nature of critique. Utopian hermeneutic is after all a kind of labor, a political practice, which makes no claim to empiricist “reflection” but construes its objects in an avowedly interested—a collectively interested—way. The construction of utopia among the terrible reifications of actuality is true, not in the sense of attaining unproblematic correspondence with pregiven reality, but in the sense of construing that which is at some level(s) only coming into being.

⁸⁶ Tradução minha. No original: “points to a corresponding positivity and plenitude, that is, to authentic utopian fulfillment”

Embora a perspectiva da negatividade como sempre contendo sua esperança seja coerente e útil, e será revisitada no Capítulo 3, meu uso da categoria de esperança e utopia de forma mais abrangente no decorrer deste trabalho tenderia a orientar a leitura da ficção científica aqui analisada sobretudo a partir da falta – daquilo que ainda não é. A proposta de regeneração, no entanto, ofereceu uma chave conceitual mais abrangente por incorporar a esperança ao mesmo tempo que permite a articulação de outros elementos importantes ao combate aos dualismos modernos ao qual Plumwood (1994) nos incita para que sobrevivamos ao Antropoceno.

A relação entre regeneração e esperança, segundo Scarano (2024), está ancorada na ideia de que ambos são processos orientados para o futuro, mas que atuam no presente, promovendo transformações possíveis a partir de uma ética da vida, da escuta e da imaginação. Regeneração é apresentada como um tipo de antecipação ativa, e a esperança como a energia prática e afetiva que sustenta o gesto utópico de regenerar mundos possíveis. Scarano (2024) retoma Paulo Freire e Ernst Bloch para afirmar que a esperança verdadeira não é passiva, mas prática – ativa, dialógica e transformadora, e é essa esperança ativa que move o processo regenerativo em direção a utopias emancipatórias, aquelas que não são projetos fechados, mas aberturas para o novo, de forma que “utopias tanto alimentam quanto são alimentadas pela esperança ativa”⁸⁷ (p. 160), enquanto “Regeneração é uma atitude, uma práxis, e a sustentabilidade é a utopia que evoca esse tipo de atitude pragmática”⁸⁸ (p. 158)

Inspirado por Freire, Scarano (2024) defende uma “educação da esperança”, que forma sujeitos capazes de desejar outros mundos e agir por eles. Regenerar também é educar o desejo: “A pedagogia da esperança de Freire (1992) percebe a esperança como uma virtude democrática necessária para resistir e confrontar o senso comum (...) O desejo educado estimula a imaginação utópica”⁸⁹ (Scarano, 2024, p. 161)

Acredito que em muitos aspectos e em diversas obras, a ficção científica sirva aos propósitos da educação para a esperança de forma mais direta, como é o caso das

⁸⁷ Tradução minha. No original: “utopias both fuel and are fuelled by active hope”

⁸⁸ Tradução minha. No original: “Regeneration is an attitude, a praxis, and sustainability is the utopia that evokes this kind of pragmatic attitude.”

⁸⁹ Tradução minha. No original: “Freire’s (1992) pedagogy of hope perceives hope as a democratic virtue required to resist and confront common sense (...) Educated desire stimulates utopian imagination.”

novelas de Becky Chambers, analisadas no Capítulo 5. No entanto, nem todas são reconhecidamente esperançosas, embora todas, de uma forma ou de outra e em diferentes níveis, sejam ferramentas regenerativas, pois, através do estranhamento de realidades tornadas possíveis pelas confluências entre o capitalismo, colonialismo e ciência moderna, trazem esses dados à análise do leitor, permitindo com que os dualismos modernos que produzem as opressões do Antropoceno sejam identificados e, possivelmente, complexificados e diluídos, colaborando para um entendimento mais inteiro da nossa existência e de suas interdependências. A regeneração é, portanto, aquilo que a ficção científica é capaz de fazer com palavras.

2 O Prometeu moderno: capitalismo, colonialismo e ciência em *Frankenstein* (1818/1831)

Início esta investigação a partir da obra que, ao entrelaçar ciência, progresso e o custo humano do conhecimento, não apenas marca o ponto de inflexão no qual a ciência moderna assume os contornos que inspiraram as “duas culturas” de C. P. Snow, mas também inaugura o próprio gênero – e modo – que é o objeto desta tese: *Frankenstein*, de Mary Shelley (1818). Situada entre o Iluminismo e o Romantismo, no auge das revoluções industriais, da reorganização do saber científico e do avanço imperial britânico, a obra de Shelley emerge como um marco incontornável do início da ficção científica.

A concepção de *Frankenstein* como esse marco tem seu início com Brian Aldiss, que primeiro desenvolveu a ideia da posição inaugural de Shelley no continuum de narrativas com tendências científico-ficcionais. Em sua edição revisada de *Billion Year Spree*, publicada sob o título de *Trillion Year Spree* (Aldiss & Wingrove, 1988), Aldiss revisita sua proposta, enfatizando que

É claro que, de certo modo, é uma verdade da Idade da Pedra dizer que a ficção científica começou com *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley. Quanto mais sabemos, menos certezas temos sobre as origens; a data da Renascença, por exemplo, torna-se cada vez menos clara com o avanço das pesquisas, década após década. No entanto, tendo em mente que nenhum gênero é puro, *Frankenstein* é mais do que um ponto meramente conveniente para começar essa história⁹⁰ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 19-20).

Isso se dá por carregar consigo uma subversão importante do Gótico, central para a definição de Aldiss do gênero, de forma que “indica uma percepção inevitavelmente nova das capacidades da humanidade”⁹¹ (p. 20), percepção que não apenas reorganiza os limites da ciência, mas também inaugura uma reflexão ficcional sobre o impacto ético e político dessas capacidades. Dessa forma, Aldiss sustenta que o romance representa um início que prenuncia dilemas inescapáveis à modernidade.

⁹⁰ Tradução minha. No original: “Of course, it is in a way a Stone Age truth to say that SF began with Mary Shelley’s *Frankenstein* (1818). The more we know, the less certain we can be about origins; the date of the Renaissance becomes less clear decade by decade as research goes on. Nevertheless, bearing in mind that no genre is pure, *Frankenstein* is more than a merely convenient place at which to begin the story.”

⁹¹ Tradução minha. No original: “betokens an inescapably new perception of mankind’s capabilities”

Sherryl Vint (2014) reforça esse diagnóstico ao destacar que *Frankenstein* não apenas estabeleceu muitos dos temas centrais da ficção científica – como os limites do conhecimento científico e a relação entre humanidade e os seus produtos –, mas também operou uma ruptura decisiva ao situar suas inovações no domínio da ciência, e não do sobrenatural. Citando Paul Alkon (2002), Vint argumenta que a ficção científica emerge como um modo cultural que lida tanto com descobertas reais quanto com mitologias sobre a ciência, engajando-se com a “dialética entre ‘nossas percepções da ciência’ (p. 85) e as maneiras pelas quais suas inovações vêm transformando os mundos material e social desde o Iluminismo e a Revolução Industrial⁹²” (Vint, 2014, p. 4).

Nesse sentido, seguir a trilha de *Frankenstein* como origem não é apenas uma escolha conveniente ou anedótica, mas uma afirmação epistemológica e política: a de que se faz necessário reconhecer seu vínculo fundacional com a modernidade e seus impasses para acessar as discussões que o gênero possibilita. É com esse espírito que proponho neste capítulo uma leitura crítica de *Frankenstein* como um ponto de partida do gênero que interroga os fundamentos do mundo moderno. A análise que se segue buscará iluminar como o romance de Mary Shelley encena os dilemas da ciência moderna, os limites do progresso, as exclusões fundantes do projeto racionalista e as formas de vida descartáveis que sustentam o avanço tecnocientífico. Em outras palavras, Shelley não apenas antecipa a ficção científica como campo estético, mas inaugura sua vocação e foco críticos: a interrogação da criação de mundos e as hierarquias que os organizam.

Quatro momentos marcaram a publicação da história que é centro da discussão do primeiro capítulo desta tese: 1816, 1818, 1823 e 1831. Na primeira data, temos a escrita da primeira versão de *Frankenstein, ou o Prometeu moderno* como resposta a um desafio de Lord Byron para que seus convidados criassem uma história de fantasmas (*ghost story*). Dois anos depois, temos sua primeira publicação, de forma anônima e em três volumes, pelos editores Lackington, Hughes, Harding, Mavor e Jones. A terceira data representa a publicação de uma segunda edição em dois volumes, dessa vez trazendo o nome de sua criadora, coincidindo com a estreia da peça *Presumption; or, the Fate of*

⁹² Tradução minha. No original: “with the dialectic between ‘our perceptions of science’ (85) and the way its innovations have been changing material and social worlds since the Enlightenment and the industrial revolution.”

Frankenstein, primeira adaptação do romance, que seria decisiva para a longevidade das imagens de *Frankenstein* na cultura popular. A quarta data marca uma terceira edição, dessa vez revisada e modificada por Mary Shelley, e com um novo prefácio justificando suas alterações. É nesta última edição que se baseia a discussão a ser realizada daqui para frente, com eventuais referências à versão de 1818.

Acrescento às datas acima o ano de 2017, quando David Guston, cientista político e fundador da Escola para o Futuro da Inovação na Sociedade (*School for the Future of Innovation in Society*) da Universidade do Estado do Arizona, em conjunto com Ed Finn, fundador do Centro de Ciência e Imaginação (*Center for Science and the Imagination*) na mesma universidade, lançam pela MIT Press o que chamam de uma versão anotada para “cientistas, engenheiros e criadores de todos os tipos” do romance de Mary Shelley. Sua justificativa para o lançamento de uma edição anotada deste livro em particular, direcionado a estudantes das chamadas áreas STEM (Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática [*Science, Technology, Engineering and Mathematics*]) é a de que “Nenhum outro trabalho de literatura influenciou tanto a forma como os humanos imaginam a ciência e suas consequências morais quanto o conto de Mary Shelley *Frankenstein, ou o Prometeu moderno*”⁹³ (p. xi). Para eles, os tropos inaugurados por esse romance e os exercícios imaginativos que possibilitam

de fato influenciam a forma como confrontamos a ciência e a tecnologia emergente, conceitualizamos o processo de pesquisa científica, imaginamos a motivação e os embates éticos dos cientistas, e balanceamos os benefícios da pesquisa científica contra suas armadilhas antecipadas ou imprevistas ⁹⁴(Guston; Finn; Robert, 2017, p. xi).

Quase 200 anos depois de sua publicação original em uma editora conhecida na época por publicar ficção sobrenatural (Craciun, 2011), Guston e Finn reencenam, de certa maneira, as circunstâncias da primeira publicação de *Frankenstein*, mas, desta vez, com um desfecho diferente – e talvez mais próximo do que Mary Shelley teria desejado. Tais circunstâncias carregam interconexões interessantes e talvez inesperadas com uma das grandes revoluções científicas do final do século XVIII e início do século XIX.

⁹³ Tradução minha. No original: No work of literature has done more to shape the way humans imagine science and its moral consequences than *Frankenstein; or The Modern Prometheus*.

⁹⁴ Tradução minha. No original: r actually influence the way we confront emerging science and technology, conceptualize the process of scientific research, imagine the motivations and ethical struggles of scientists, and weigh the benefits of scientific research against its anticipated and unforeseen pitfalls.

Não me refiro aqui à muito discutida descoberta da eletricidade e às especulações que dela derivam acerca da força vital humana⁹⁵. Nossa leitura de *Frankenstein* será enquadrada nos termos que a própria Shelley nos oferece: a exploração polar. O dispositivo de enquadramento escolhido por Shelley, junto às circunstâncias da primeira publicação do livro, conectam Shelley e *Frankenstein* a discussões específicas acerca do progresso científico e seu custo humano. Para estabelecer essa conexão de maneira aprofundada, o estudo de Adriana Craciún (2011) acerca do que denomina de “nexo de publicações polares” é extremamente revelador, pois localiza Shelley e seu romance como orbitando tal nexo e, assim, permitindo com que redimensionemos nosso entendimento de seu dispositivo de enquadramento.

2.1 Frankenstein e a exploração polar: o nascimento da ciência colonial

A grande popularidade de *Frankenstein* após sua publicação se deve principalmente às adaptações teatrais do século XIX e às adaptações fílmicas do século XX (Aldiss & Wingrove, 1988), as quais, segundo Craciun (2011), eliminam seu dispositivo de enquadramento por completo. Talvez por isso Robert Walton, que encontra em Victor Frankenstein um prenúncio aos perigos de suas próprias ambições, seja pouco lembrado⁹⁶. Façamos, portanto, o movimento de recuperar esse enquadramento, delineando o ponto de partida do relato de Victor Frankenstein e sua criatura, iluminando assim as conexões entre *Frankenstein*, a fundação da Ficção Científica e a fundação do mundo moderno como o conhecemos.

A primeira voz que ouvimos nessa história é a de Robert Walton, o capitão de um navio inglês em uma expedição para o ártico em busca da Passagem do Nordeste (*Northeast Passage*), também conhecida como a rota marítima do Norte, que seria capaz de conectar o oceano Atlântico ao oceano Pacífico. Ele escreve à sua irmã, Margaret

⁹⁵ A atribuição da criação da vida em *Frankenstein* como acontecendo graças a experimentos com eletricidade inspirados por aqueles de Luigi Galvani faz parte da mitologia interpretativa do romance de Shelley, embora, como aponta Houe (2016), tal conexão entre eletricidade e vida em *Frankenstein* tenha pouca evidência textual.

⁹⁶ Em uma rápida pesquisa em inglês no Google Scholar em abril de 2023, de 198.000 entradas para “Frankenstein”, 179.000 (90%) não traziam qualquer menção a Walton. 186.000 não mencionavam “expedição” (93%) e 175.000 não mencionavam “ártico” (88%). Ao apontar tais números, não desejo invalidar a fortuna crítica sobre *Frankenstein* até agora, apenas apontar a pouca proeminência, nas discussões críticas acerca do romance de Mary Shelley, da camada da narrativa responsável por enquadrar a história de Victor Frankenstein e sua criatura.

Saville, ao chegar em São Petersburgo em algum momento não especificado do século XVIII. Ele a tranquiliza quanto ao início de sua empreitada, a qual deu-se “sem incidentes desastrosos” (Shelley, 2015, p. 79), e diz-se “cada vez mais confiante no sucesso de meu projeto” (p. 79). Em seu relato a Margaret, Walton se diz “animado por esses ventos de promessa” (p. 79), e imagina o polo como sendo uma terra bela, com o sol sempre à vista.

Lá – se me permites, minha irmã, dou algum crédito aos viajantes que me precederam – lá, a neve e o gelo foram abolidos; e, navegando mar calmo, podemos flutuar até uma terra que supera em maravilhas e beleza qualquer outra região até hoje conhecida entre as habitáveis do globo. Suas riquezas e características talvez sejam sem par, como sem dúvidas são os fenômenos no isolamento virgem dos corpos celestes (Shelley, 2015, p. 79).

Walton, que aqui se encontra como um astronauta navegando em direção a um novo planeta para conhecer os “fenômenos no isolamento virgem dos corpos celestes”, baseia sua imaginação sobre aquilo que está por vir no relato dos viajantes que o precederam – como o explorador inglês Samuel Hearne, que publica em 1795 o livro *A Journey to the Northern Ocean*, contendo os relatos de suas aventuras e descobertas nas incursões ao mar do Norte – e, ao mesmo tempo, ao se propor a relatar seu trajeto de forma a preservá-lo para a posteridade, Walton também se junta a essa continuidade.

Nosso personagem-narrador principal, a lente pela qual essa história é acessada e narrada, que informa e coloca-se em contraste com a narrativa que veremos em algumas páginas, é produto e produtor daquela literatura de exploração “pré-disciplinar” do século XVIII, como descrita por Craciun (2011), que mantém uma fluidez de gênero e precede a reificação “de uma categoria emergente de literatura imaginativa, sua distinção da escrita científica e sua origem em um autor autônomo”⁹⁷ (p. 439). Essa cultura de relatos e imaginação científica, à qual Walton parece pertencer, é denominada por Craciun (2011) de cultura de publicação polar, “um campo inclusivo de escritas ficcionais e factuais, autênticas e ilegítimas, literárias e científicas, com mapas, ilustrações e

⁹⁷ Tradução minha. No original: the emerging category of imaginative literature, its distinction from scientific writings, and its origin in an autonomous author.

observações”⁹⁸ (p. 440). Para tal contexto de publicação, uma divisão em “duas culturas” permanecia incipiente.

Essa atenção ao enquadramento polar nos permite historicizar os temas mobilizados por Shelley em *Frankenstein* e lançar luz, como veremos nos próximos capítulos, aos tropos que se tornam definidores do gênero que funda. De fato, como relatado pela própria autora na introdução à segunda edição de *Frankenstein*, em 1831, essa narrativa começa como uma “história de fantasmas”, mas a adição das cartas de Walton – provavelmente realizada no outono de 1816, com o texto original tendo sido escrito naquele verão – posiciona o horror do custo humano da ciência no centro do que ficou conhecido como a “febre do Ártico” na Grã-Bretanha, reavivada pela formação de um nexos poderoso de publicações em torno de John Murray (Craciun, 2011).

Craciun descreve, em sua investigação, o que chama de “o nexos de publicação polar de Murray”, que surge quando John Barrow (Segundo Secretário do Almirantado⁹⁹), juntamente com John Wilson Croker (Primeiro Secretário do Almirantado), juntam-se à editora John Murray¹⁰⁰ e seu *Quarterly Review*¹⁰¹ para lançar uma série de publicações sobre as expedições no ártico. Nesse contexto, as descrições de John Barrow, autor de *Chronological History of Voyages into the Arctic* (História Cronológica das Viagens ao Ártico), publicada em 1818, escrevia inúmeros artigos ao *Quarterly Review* solidificando uma visão puramente naval, científica e exploratória das expedições ao ártico sendo realizadas, ainda que Barrow e Murray trabalhassem em proximidade ao Gabinete Colonial (*Colonial Office*)¹⁰². As defesas de John Barrow às expedições polares incluíram a publicação, em 1816, de um manifesto de 50 páginas anunciando a expedição de quatro navios que chegariam em 1818 ao Polo Norte em busca da passagem (Craciun, 2011).

⁹⁸ Tradução minha. No original: an inclusive field of fictional and factual, authentic and spurious, literary and scientific writings, maps, illustrations, and observation.

⁹⁹ Departamento governamental responsável pela Marinha Real Britânica até 1964.

¹⁰⁰ A editora de John Murray foi responsável pela publicação da primeira edição de *Emma*, de Jane Austen, em 1815, e *A Peregrinação de Childe Harold*, de Lord Byron, em 1812.

¹⁰¹ O *Quarterly Review* foi um periódico político e literário fundado em 1809 e alcançou o seu auge em 1817.

¹⁰² Recém-estabelecido sob a liderança de Earl Bathurst, o Gabinete Colonial era o grande responsável por instruir e financiar as expedições ao ártico (Craciun, 2011).

Ao localizar *Frankenstein*, de Shelley, como estando em proximidade à efervescência da exploração polar e ao nexo de publicação que monopolizava muito do discurso acerca dessa exploração – um nexo com laços governamentais, como vimos – é possível compreender que Shelley “estava em parte endereçando este clima pós-napoleônico de arrogância nacionalista, como manifesto por Barrow”¹⁰³ (p. 437). É relevante, também, o fato de que o romance foi submetido por Shelley primeiro a Murray, ao invés de Lackington e, no entanto, foi rejeitado. Como relata Craciun:

Buscando acesso a esse nexo de publicação polar no qual Franklin e Richardson ultrapassariam seu predecessor Hearne, os Shelleys submeteram *Frankenstein* para a publicação por Murray em maio de 1817. Murray foi sua primeira escolha por ser a editora de Byron, como estudiosos literários tipicamente apontam, mas também porque ele possuía o título peculiar de “livreiro do almirantado”, possuindo direitos exclusivos para publicações de prestígio sobre o Ártico que se assemelha a uma patente. (...) Em outras palavras, o status de Murray de livreiro do almirantado, possuindo um monopólio efetivo das publicações sobre as viagens do Ártico para leitores de elite, pode ter sido tão importante para os Shelleys quanto o seu papel de editor de Byron¹⁰⁴ (Craciun, 2011, p. 457)¹⁰⁵.

Caso tivesse sido aceito, *Frankenstein* figuraria entre as publicações oficiais que moldaram as imagens acerca da exploração polar entre 1818 e 1848¹⁰⁶, e é interessante imaginar as consequências interpretativas desse posicionamento, como faremos mais adiante, e como ensaia fazer um crítico anônimo à época ao publicar sobre *Frankenstein* na *British Critic*, colocando a obra ao lado das duas primeiras publicações do nexo de Murray ao dizer que Walton

¹⁰³ Tradução minha. No original: n was in part addressing this post-Napoleonic climate of nationalistic hubris as voiced by Barrow.

¹⁰⁴ Tradução minha. No original: Seeking access to this same polar print nexus in which Franklin and Richardson would outstrip their predecessor Hearne, the Shelleys submitted *Frankenstein* to Murray for publication in May 1817. Murray was their first choice because he was Byron's publisher, as literature scholars typically point out, but also because he held the unique title of “Bookseller to the Admiralty,” assuming exclusive rights to prestigious Arctic publications akin to a patent. (...) In other words, Murray's status as Bookseller to the Admiralty, enjoying a virtual monopoly on Arctic voyages for an elite readership, may have been as important to the Shelleys as his role as Bookseller to Byron.

¹⁰⁵ Craciun também observa que Barrow era “notoriamente maldoso na sua crítica tanto dos relatos polares ‘não autorizados’, como *Greenland* (1818) de Bernard O'Reilly, e relatos autorizados como *Voyage of Discovery of a north-west passage* (1819) que contradiziam sua teoria favorita de um mar polar aberto” (p. 459). Tal crítica ferrenha destaca que o monopólio sobre a narrativa e a imaginação polar era também um monopólio sobre a verdade da exploração polar.

¹⁰⁶ Foram 18 primeiras-edições por 9 autores, constituindo, nas palavras de Craciun (2011), um monopólio sobre toda uma “região geo-imaginária” (p. 457, tradução minha).

Tem sua imaginação inflamada pela empolgação do último número do *Quarterly Review*, e se lançou ao Polo Norte, em busca da Groenlândia (*Greenland*) perdida, magnetismo, e recompensa parlamentar. Em justiça ao nosso autor¹⁰⁷, devemos admitir que isso é em parte bem feito, e que duvidamos que o Sr. Barrow, em prosa simples, ou a própria Miss Porden, em uma rima mais ambiciosa, possa superar nosso novelista em suas descrições de desertos congelados e icebergs em colisão¹⁰⁸ ([Anon.], *rev. of Frankenstein, British Critic*, n.s. 9, 1818, *apud* Craciun, p. 457).

Da mesma maneira, é interessante questionarmo-nos sobre o porquê da negativa de Murray e por quais motivos uma obra que une narrativa e ciência não teria lugar naquele nexos de publicação derivado de uma tradição fluida e pré-disciplinar da escrita de exploração.

A existência de *Frankenstein* enquanto um romance que surge envolto nos debates sobre as buscas por dominar o desconhecido e sua rejeição por parte do nexos de publicações responsável por moldar a forma como a exploração polar era vista na época do retorno de interesse acerca das viagens exploratórias em busca de mapear o mundo desconhecido e, assim, encontrar através dele uma passagem que conectasse um mundo ao outro, coincide com as tensões disciplinares que identificamos terem surgido no século XIX. Como vimos descrever Collini (1998) no primeiro capítulo desta tese ao contextualizar a disputa Snow-Leavis nos anos 60, surgem, a partir do período Romântico no final do século XVIII e início do século XIX, traços de uma divisão entre diferentes tipos de conhecimento, o que transforma *Frankenstein* em uma narrativa inautêntica, uma viagem imaginada sem o valor científico real que pretendiam as narrativas a serem publicadas pelo nexos de Murray.

O termo “Romantismo” também é importante aqui, pois além de buscar substituir a multiplicidade da produção de conhecimento Iluminista pela desassociação entre sensibilidades literárias e científicas, também traz à tona a necessidade de uma noção forte de autoria, segundo a qual textos, ao invés de polifônicos e advindos de interações multifacetadas, têm sua origem clara, assim como o conhecimento, na figura de um

¹⁰⁷ Uso aqui o masculino pois, à época, *Frankenstein* havia sido publicado sob um pseudônimo e os leitores não sabiam que sua autora era uma mulher.

¹⁰⁸ Tradução minha. No original: “has had his imagination fired by an anticipation of the last number of the *Quarterly Review*, and is gone out to the North Pole, in quest of lost Greenland, magnetism, and the parliamentary reward. In justice to our author, we must admit that this part is well done, and we doubt whether Mr. Barrow, in plain prose, or Miss Pordon herself, in more ambitious rhyme, can exceed our novelist in the description of frozen deserts and colliding icebergs”

sujeito bem-delimitado: o autor. Tal individuação e atomização da autoria no contexto do nexo de publicação polar não acontecia de forma pacífica, mas a partir de tensões entre a experiência e o registro das viagens, um processo inerentemente colaborativo, para então eleger um autor – geralmente o capitão responsável pela expedição – como fruto único daquela narrativa. Como relata Craciun:

Na cultura de publicação polar nós vemos como um autor deve viajar através de domínios heterogêneos e incorporar uma proliferação de textos múltiplos, multidisciplinares, apenas nominalmente regidos pela unidade esperada da “literatura” ¹⁰⁹(Craciun, 2011, p. 441).

O Romantismo participa da criação do grande explorador e do desejo pelo conhecimento produzido por esse sujeito único. Ao mesmo tempo, seus relatos se colocavam tanto como ciência quanto como narrativa, com o objetivo de entreter, emocionar e aterrorizar leitores, povoando sua imaginação com as vastidões desconhecidas do ártico e os perigos do isolamento, da falta de alimento e da indisciplina dos marinheiros.

Não ser fruto da autoria específica, bem-delineada e com a experiência desejada àqueles a serem publicados por Murray não era, no entanto, a única transgressão de *Frankenstein*. Para além de ir contra a teoria do mar polar aberto, a preferida de Barrow mesmo que relatos e evidências demonstrassem o contrário (Craciun, 2011), Shelley ousou ser crítica, como apontou Craciun (2011) e como exploraremos na seção seguinte, “ao imperialismo, ao Romantismo masculinista e à ciência agressiva”¹¹⁰ (Craciun, 2011, p. 437).

O nexo de Murray não poderia associar *Frankenstein* com sua nascente indústria de publicação polar. (...) Ao invés de começar com *Frankenstein*, o lançamento literário do nexo de publicação polar foi representado pelo poema patriótico *The Arctic Expeditions*, escrito por Eleanor Porden (...) ¹¹¹ (Craciun, 2011, p. 459).

¹⁰⁹ Tradução minha. No original: In polar print culture we see how an author must travel across heterogeneous domains, embodied in a proliferation of composite, multidisciplinary texts only nominally reigned in by the authorial unity expected of “literature.”

¹¹⁰ Tradução minha. No original: of imperialism, masculinist Romanticism, and aggressive science

¹¹¹ Tradução minha. No original: The Murray nexus could not afford to associate *Frankenstein* with their nascent Arctic publishing industry, (...) Rather than leading with *Frankenstein*, the 1818 literary launch of the polar print nexus was represented by the patriotic poem *The Arctic Expeditions*, written by Eleanor Porden (...)

Iniciando sua história com uma ode apaixonada e acrítica à nobre empreitada científica ao invés dos avisos e reflexões de Shelley, Murray cria um círculo conservador “contrário àquele dos Shelleys exilados e de sua política radical”¹¹² (p. 459).

Shelley, no entanto, como uma viajante do tempo, coloca sua narrativa em algum momento do século anterior, antes da formação desse círculo conservador, antes do início do endurecimento das fronteiras entre a ciência e a literatura, antes do Romantismo limitar o autor a uma voz unívoca e talvez remanescente de um momento no qual a polifonia, um presente das Musas, era bem-vinda ao invés de apagada. Walton escreve para sua irmã em algum momento de 1700, confiando nas palavras daqueles que o precederam. Walton não apenas é posicionado em um momento da história em que poderia ter sido animado por Herne a buscar os mistérios escondidos pelo Polo Norte, mas também em um momento da história na qual a multiplicidade de narrativas e disciplinas era mais bem-vinda do que o nexo de publicação polar permitia aos contemporâneos de sua autora. Dessa forma, Walton existe – e nós o lemos – sob um paradigma distinto do vivenciado por Shelley em 1818: um paradigma a partir do qual existiriam mais continuidades do que descontinuidades entre os discursos e disciplinas os quais Shelley estava prestes a instrumentalizar.

Leremos, portanto, a história de Victor conforme o enquadramento de Walton exige: como uma mistura de várias peças, tal como a criatura que encontraremos, várias disciplinas e vários pensamentos. Meu objetivo neste capítulo, tendo situado brevemente *Frankenstein* no universo histórico, político, cultural e literário que trouxe consigo o estabelecimento de uma noção mais bem-delimitada de ciência, do cientista e de suas virtudes, será trazer para a superfície os elementos característicos do fazer literário que nasce, tal qual sua criatura, das mãos de Victor Frankenstein.

2.2 Dualismo em Frankenstein: subvertendo a estrutura lógica da colonização

Como brevemente discutido no primeiro capítulo desta tese, Val Plumwood, em *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), apresenta o dualismo como dispositivo epistemológico que molda a cultura ocidental. Segundo a filósofa, a oposição

¹¹² Tradução minha. No original: to that of the exiled Shelleys and their radical politics

razão/natureza serve de matriz para outras dicotomias – como homem/mulher, mestre/escravo, sujeito/objeto – revelando um sistema interdependente de exclusões que legitima relações de poder com base no conceito de razão, a qual,

na tradição ocidental foi construída como o domínio privilegiado do mestre, que concebeu a natureza como uma esposa ou outro subordinado, englobando e representando a esfera da materialidade, da subsistência e do feminino que o mestre separou e construiu como inferior a si ¹¹³ (Plumwood, 1993, p. 4-5).

O dualismo, para Plumwood (1993), é uma construção ativa de uma estrutura lógica de dominação em que um dos termos (humano, razão, masculino, cultura) é privilegiado e o outro (natureza, emoção, feminino, corpo) é subordinado. Essa subordinação é mascarada por uma negação da dependência: o lado dominante constrói sua identidade ao negar que dependa do outro que, na realidade, sustenta sua existência. Dessa forma, a separação entre o plano econômico e seu plano de fundo, descrita por Fraser e Jaeggi (2020), pode ser entendido como ela mesma um exemplo dos efeitos dessa dissimulação de dependência do mestre – o plano econômico – dos aspectos da vida da qual a economia depende.

A razão ganha destaque nesses processos de separação porque enquadrada como atributo do sujeito-mestre a autoridade normativa para definir a realidade; a natureza, por contrapartida, é transformada em objeto-outro, isto é, um domínio sem agência, desprovido de subjetividade e legitimado como alvo de exploração. Ao reconhecer que muito da teoria feminista identificou traços masculinistas nessa razão que vem sendo constituída como oficialmente neutra em gênero, Plumwood oferece uma descrição mais completa dessa não neutralidade que habita a concepção de racionalidade: “Não se trata de uma identidade masculina pura e simples, mas da identidade cultural múltipla e complexa do mestre, formada no contexto da dominação de classe, raça, espécie e gênero, que está em questão” (Plumwood, 1993, p. 5) ¹¹⁴ Essas

¹¹³ Tradução minha. No original: “in the western tradition has been constructed as the privileged domain of the master, who has conceived nature as a wife or subordinate other encompassing and representing the sphere of materiality, subsistence and the feminine which the master has split off and constructed as beneath him.”

¹¹⁴ Tradução minha. No original: “it is not a masculine identity pure and simple, but the multiple, complex cultural identity of the master formed in the context of class, race species and gender domination, which is at issue”.

diversas intersecções asseguram uma imagem sólida desse “mestre” ao sustentá-lo na convergência silenciosa de diversas práticas de marginalização.

Como indica Plumwood (1993), no paradigma cartesiano sobre o qual a tradição racionalista se sustenta, a mente assume primazia absoluta sobre o corpo, criando uma cisão que desautoriza qualquer forma de intencionalidade ou valor intrínseco no mundo natural. Isso produz um “grande abismo que o pensamento cartesiano estabeleceu entre a esfera humana consciente e dotada de mente e a natureza mecânica e sem mente”¹¹⁵ (Plumwood, 1993, p. 5). Faz-se necessário, portanto, tornar-se capaz de conceber a natureza como possuindo agência e intencionalidade, bem como repensar a identidade humana de forma menos polarizada para que esse abismo seja superado. Superar a dinâmica dualista requer, portanto, “o reconhecimento tanto da continuidade quanto da diferença; isso significa reconhecer o outro como nem alienígena e descontínuo em relação ao eu, nem assimilado ou uma extensão do eu” (Plumwood, 1994, p. 6). Como Plumwood enfatiza: “rejeitar essa lógica, portanto, não é rejeitar toda forma de racionalidade, mas sim os modelos que reproduzem a estrutura dualista de exclusão e negação do outro”¹¹⁶ (Plumwood, 1993, p. 42).

O diálogo crítico incitado por Mary Shelley em *Frankenstein* é especialmente poderoso justamente por ser capaz de articular binômios presentes nas discussões de sua época justamente tensionando a separação e a hierarquização entre eles. De encontro ao dualismo dogmático de seu tempo, Shelley explora, como buscarei demonstrar, a tensão e as continuidades entre cinco binômios principais: 1) ciência e natureza, 2) observação e interferência, 3) paixão e autoabnegação, 4) vulnerabilidade e invulnerabilidade, 5) progresso e estagnação. Essa leitura de *Frankenstein* busca explicitar o potencial desse gênero de subverter a lógica racionalista ocidental ao aproximar os termos desses binômios e explorar as áreas cinzentas entre eles, recusando a cisão cartesiana e sua legitimação da exploração do outro como objeto, propondo uma forma de ler o gênero que dela descende e uma forma de ler o mundo.

¹¹⁵ Tradução minha. No original: “great gulf which Cartesian thought established between the conscious, mindful human sphere and the mindless, clockwork natural one”.

¹¹⁶ Tradução minha. No original: “then to reject this classical structure of reason does not imply the rejection of all attempts to structure or systematise reason, but rather the rejection of those which promote dualistic accounts of otherness.”

Uma análise das tensões e continuidades entre os binômios acima é permitida, em primeiro lugar, pela estrutura do romance. A narrativa de *Frankenstein* se dá em três volumes, e se apresenta como uma boneca russa na medida em que nos obriga a aprofundarmo-nos por seus níveis. No entanto, a boneca russa de Shelley é composta por partes díspares, que invadem uma à outra, retornam e nos relembram dos partícipes dessa história e dos enquadramentos que articula. Esse movimento narrativo, de sobreposição e contaminação entre vozes e experiências, já ensaia uma recusa à lógica de exclusão e negação do Outro. A estrutura do romance, ao invés de fixar um centro de autoridade racional, fragmenta-o, desestabilizando a primazia do sujeito autônomo, abrindo espaço para uma reflexão sobre a interdependência entre razão e materialidade, humano e natureza, agente e objeto, desafiando, assim, os fundamentos epistêmicos da modernidade dualista.

Tomando a narrativa multinível de *Frankenstein* linearmente, o primeiro nível é o enquadramento do explorador Robert Walton, que engloba o todo da narrativa: textualmente, tudo o que lemos seria fruto do registro de Walton, em forma de cartas e, a partir da Carta IV, do que lhe conta Victor. A voz de Walton se torna a voz de Victor na medida em que o enquadramento epistolar parece dar lugar à narrativa de mau presságio a partir do Capítulo I, relegando a narrativa de Walton, que configuraria o “real” da história, ao terreno além da história na medida em que, absortos na história contada por Victor, facilmente nos esquecemos do meio pelo qual essa história é contada. Da mesma forma, na parte central do romance, os capítulos III a VIII do Volume 2, a voz de Victor também desaparece, dando espaço à de sua criatura, e adentramos o conto do que nos habituamos a chamar de “monstro”, habitando seu ponto de vista como habitamos o de Victor e o de Walton antes dele.

O que é interessante na forma como a narrativa de *Frankenstein* é organizada é que, apesar da sua aparência de linearidade, essas vozes nunca dão lugar permanente uma à outra: retornam ciclicamente, invadem-se, seja no retorno da voz de Victor no Capítulo IX ou na retomada do controle da narrativa por Walton no Capítulo VII do Volume 3, avisando-nos da interferência de Victor em suas cartas, cuja ciência devemos aplicar retroativamente àquilo que já lemos: “Frankenstein descobriu que eu tomava notas sobre sua história e pediu para vê-la; e ele mesmo as corrigiu e ampliou-as em muitos pontos,

principalmente ao dar vida e alma às conversas com seu inimigo” (Shelley, 2015, p. 318). É neste capítulo também que Walton e a criatura se encontram; e, se antes as palavras desta criatura eram duplamente mediadas – por Victor e então por Walton –, agora a voz que acontecia no terreno do relato encontra o real da narrativa. Dessa forma, as personagens de Shelley, como viajantes no tempo, habitam presente, passado e futuro na narrativa; habitam o dentro e o fora da história, transferidos de uma camada a outra, poluindo as vozes de outros com as suas. *Frankenstein* é, portanto, fruto de uma polifonia evidente e declarada, e seu efeito é o contraste constante entre os temas centrais de seu tempo, colocando-os em diálogo na medida em que os trazem à atenção do leitor, mas sem, no entanto, escolher de forma clara e definida um de seus posicionamentos.

Tal posicionamento de Shelley é também tornado claro no prefácio à primeira edição¹¹⁷, que anuncia sua postura de ambiguidade e abertura quanto aos conteúdos morais do romance e às possíveis conclusões às quais esse conteúdo é capaz de levar:

Não sou, em absoluto, indiferente ao modo pelo qual tendências morais, sejam elas quais forem, que habitam sentimentos ou personagens possam afetar o leitor; nesse aspecto, porém, preocupei-me apenas em evitar os enervantes efeitos a que recorrem os romances atuais e a mostrar como é agradável a afeição doméstica e como é excelente a virtude universal. As opiniões que emergem, naturalmente, da personalidade e das circunstâncias do protagonista não foram absolutamente concebidas como fazendo parte, sempre, de minhas próprias convicções; tampouco será justo inferir, das páginas que se seguem, que elas signifiquem um julgamento de qualquer doutrina filosófica (Shelley, 2015, p. 74).

Temos, aqui, o pedido de Shelley: abandonem, aqueles que adentram esta narrativa, toda a esperança de dela extrair um julgamento filosófico ou moral definitivo. O texto que dá origem à ficção científica já se coloca, desde este momento e como articula Le Guin 170 anos depois, como uma bolsa que carrega elementos e coloca-os em uma relação poderosa uns com os outros e com o leitor.

Em *Frankenstein*, não teremos um herói ao qual facilmente nos aliarmos e que representa inequivocamente a bússola moral da história. Existe conflito, sim, e o conflito é de fato central para o romance em questão; no entanto, não percorremos *Frankenstein* de forma a vencer o conflito e chegar àquilo que podemos chamar de harmonia. Tanto

¹¹⁷ O prefácio é de autoria de Percy Shelley, como reconhece Mary Shelley em seu prefácio à edição de 1831.

romances no geral, como aponta Le Guin, e o romance *Frankenstein* em específico, como nos alerta Shelley, podem ser concebidos da seguinte forma:

Conflito, competição, estresse, sofrimento etc., dentro de uma narrativa concebida como uma bolsa/barriga/caixa/casa/trouxa de remédios, podem ser vistos como elementos necessários de um todo que não pode ele mesmo ser caracterizado nem como conflito ou harmonia, já que o seu propósito não é nem resolução, nem estagnação, mas um processo contínuo (Le Guin, 2019a, p. 35).

É adentrando um processo contínuo e apresentando-se como continuidade às discussões de seu tempo que Shelley organiza então os elementos-temas que serão centrais a nossa leitura e, segundo espero demonstrar nos capítulos que se seguirão, à continuidade da ficção científica.

2.2.1 Adentrando a cidadela da natureza, ou natureza e ciência

Através do dispositivo narrativo das cartas do explorador Robert Walton, que relata sua jornada à irmã, e então seu encontro com Victor Frankenstein nas geleiras do mar do Norte, vemos apresentadas visões de ciência e natureza na medida em que a natureza é extensamente colocada como aquilo que está fora do humano e de seu produto, o saber científico. Assim, vemos ser construídas e tensionadas as visões desse mundo natural o qual a ciência deve adentrar e dali extrair um produto.

Walton relata em suas cartas a forma com a qual se lança ao desconhecido, com a imaginação alimentada pelos contos daqueles que o precederam, sem saber se seu sucesso é possível. Apesar da incerteza, Walton é alimentado por um sentimento de propósito e utilidade à humanidade.

Mas, supondo que todas essas conjecturas sejam falsas, não podes negar o inestimável favor que presto a toda a raça humana, até a última geração, ao descobrir perto do polo uma passagem àquelas regiões a que só se pode chegar, hoje, com meses de viagem; ou ao desvendar o segredo do magneto, descoberta que, sendo possível, só se realizará por uma empreitada como a minha (Shelley, 2015, p. 80).

A empreitada de Walton é justificada por ele mesmo, de forma racional, na necessidade de melhoramento da vida humana, mas não é puramente a utilidade que o impulsiona a deixar sua cidade rumo ao desconhecido. Conforme confessa: “há em mim um amor pelo

maravilhoso, uma crença no maravilhoso que, permeando todos os meus projetos, faz-me sem demora desviar de qualquer caminho convencional” (Shelley, 2015, p. 86). Tamanha paixão, aliada a esse senso de propósito, constrói em Walton a certeza de que “A vida ou a morte de um homem é um pequeno preço a pagar pela obtenção do conhecimento que busco, no sentido de dominar os inimigos naturais de nossa espécie, conhecimento a ser adquirido e transmitido” (Shelley, 2015, p. 95).

A jornada de Walton, que se coloca aqui como um explorador e cientista, possuiria o tão grande propósito da dominação de nossos inimigos naturais, que compensaria a perda de uma vida humana. O conhecimento que busca é, conforme alega, de tamanha importância para a humanidade como um todo que o custo humano dessa mesma jornada pode e deve ser negligenciado. Nesse jogo entre ciência e natureza, constroem-se, na narrativa de Walton, que se espelha na narrativa de exploração do final do século XVIII e de meados do século XIX, espaços distintos entre os quais homens de grande valor intelectual e ambição devem navegar: do espaço do humano e do comum, deve-se adentrar ao espaço do não-humano, do incomum, tanto passível de ser entendido aqui como “extraordinário” quanto como “não compartilhado”. Esse espaço, constituído como o completo Outro do humano e que possibilita por contraste que se delimite o próprio significado de humano, é a natureza. O cientista que trafega essas águas de um continente a outro se torna excepcional na medida em que se aproxima das verdades do grande desconhecido que, naquela primeira metade do século XIX, deixa de ser o sobrenatural e o divino e se torna, em grande medida, o mundo natural.

O paralelo entre as ambições exploratórias de Walton e as assumidas por Victor Frankenstein em seu tempo na Universidade de Ingolstadt são colocados em diálogo a partir do momento em que Walton registra o presságio de Victor:

Buscas o conhecimento e a sabedoria, como um dia eu fiz, e espero intensamente que a satisfação desses teus desejos não seja a serpente que te picará, como foi para mim. Não sei se, para ti, a história de minhas desgraças terá alguma utilidade; ainda assim, quando reflito que percorres o mesmo caminho, expondo-te aos mesmos perigos que me transformaram no que sou, imagino que talvez extraias alguma moral útil de minha trajetória, que te conduza, em caso de sucesso em tua empreitada, e que te console, se fracassares (Shelley, 2015, p. 97).

Victor Frankenstein descreve a si mesmo como alguém “permanentemente imbuído de uma fervorosa necessidade de penetrar os mistérios da natureza” (Shelley, 2015, p. 109), colocando-se, assim como Walton, como um agente externo àquilo que busca compreender e dominar. Sua missão de desbravador dos mistérios do mundo natural é também imbuída de um senso de utilidade, que aparece repetidas vezes das falas de Victor no decorrer de sua narrativa, relatando que “começara minha vida cheio de intenções benevolentes e ansioso pelo momento em que as colocaria em prática e me tornaria útil aos meus iguais” (Shelley, 2015, p. 173).

A noção de utilidade, no entanto, não é vista por Victor simplesmente como a produção de um conhecimento “útil” para a vida prática. Ao elaborar sua concepção do conhecimento que buscava, Victor descreve o seguinte:

O camponês sem instrução observava os elementos à sua volta e sabia que usos práticos eles ofereciam. O mais cultivado dos filósofos pouco conhecia além disso. Desvendara em parte a face da natureza, porém seus contornos imortais prosseguiram sendo motivo de espanto e mistério. Podia dissecar, descrever a anatomia e dar nomes, mas mesmo as causas de segundo e terceiro graus eram-lhe completamente desconhecidas, para não falar na causa primeira. De minha parte, punha-me a lamentar, açodado e ignorante, a fortaleza e os obstáculos que pareciam impedir os seres humanos de adentrar a cidadela da natureza (Shelley, 2015, p. 109).

Para Victor, o conhecimento acessado por camponeses sem instrução é fruto do conhecimento dos efeitos e resultados de fenômenos envolvidos no seu dia a dia. O conhecimento dos filósofos pouco ultrapassaria o conhecimento dos camponeses, tendo compreendido em parte a natureza através da observação de seus efeitos, mas pouco sabendo de suas causas. O conhecimento que Victor deseja envolve a compreensão do que está por trás da forma como a natureza se mostra para nós – sua face – mas não apenas isso: sua manipulação para os propósitos de elevação da vida humana. Veremos nas subseções a seguir alguns desdobramentos dessa perspectiva.

A ciência é entendida, tanto por Victor quanto por Walton, como uma jornada entre dois mundos separados. O explorador, o desbravador de outros mundos, aqui o filósofo natural – que viria posteriormente a ser conhecido como cientista – é como Prometeu escalando o Olimpo para roubar o fogo para seus protegidos. Nas visões de Walton e Victor, como no mito de Prometeu referenciado pelo subtítulo de *Frankenstein*, existe uma

separação não apenas conceitual, mas espacial entre o mundo humano e o mundo (sobre)natural. A ciência é o terceiro elemento, ponte e divisão entre humano e natureza, responsável por adentrar – penetrar, instrumentalizar – a existência, externa ao humano, do mundo natural.

A construção de tais divisões é constantemente explicitada pelo contraste com a percepção e experiência do amigo de infância de Victor Frankenstein, Henry Clerval, sobre o mundo natural. Clerval, como figura de contraste a Frankenstein, será importante no decorrer de nossa discussão nessa seção, mas também no que tange à divisão entre humano e natureza, e a ciência que trafega entre um pólo e outro, trazendo em sua carga os dados naturais ao entendimento humano, uma passagem específica nos interessa.

No terceiro volume, transcorridos os diversos percalços que se seguiram à criação extraordinária da vida por suas mãos, Victor viaja para longe de sua família, em mais uma demonstração do processo de isolamento ao qual se submetia em consequência e a favor de sua ciência. Elizabeth, sua amada, incentiva-o a encontrar-se com Clerval para que não viaje sozinho. “Nossa, que enorme contraste entre um e outro!” (Shelley, 2015, p. 252), diz Victor sobre ele e Clerval. Segundo Victor, Clerval observava a paisagem e registrava em seu diário o que via “com um olhar sensível e satisfeito” (p. 253). Segue-se uma descrição sensível dessa viagem de barco pelo rio Reno e das maravilhas que encontram no caminho, e, por um momento, Victor parece assumir a admiração e entusiasmo de Clerval acerca delas.

Viajamos no tempo da colheita da uva e, deslizando rio abaixo, ouvimos o canto dos lavradores. Até mesmo eu, mentalmente deprimido e com o humor o tempo todo abalado por sentimentos sombrios, apreciei a paisagem. Deitado no fundo do barco, olhando para o céu azul sem nuvens, eu parecia sorver uma tranquilidade que havia muito não me era familiar. E, se minhas sensações eram essas, quem poderia descrever a de Henry? Meu amigo sentia como se tivesse sido transportado para uma terra encantada, desfrutado de uma felicidade raramente experimentada pelo homem (Shelly, 2015, p. 253).

O lugar para o qual Henry e Victor haviam sido transportados não era um lugar distante do humano, mas habitado por ele e cuja presença harmoniosa tornava as visões da natureza ainda mais belas. Victor relata as palavras de Henry após este ter descrito as diversas maravilhas naturais isoladas e intocadas que já havia presenciado:

Victor, agrada-me mais do que todas essas maravilhas. As montanhas da Suíça são mais majestosas e invulgares, porém as encostas deste rio sublime têm um encanto que jamais vi igual. Veja aquele castelo lá, à beira do precipício; e aquele outro, na ilha, praticamente oculto atrás da folhagem daquelas adoráveis árvores; e ali, aquele grupo de lavradores saindo do meio de seus vinhedos; e aquele vilarejo, escondido no recesso da montanha. Ah, é certo que o espírito que habita e guarda este lugar está mais em harmonia com o homem do que aqueles que se amontoam na geleira ou se recolhem aos inacessíveis picos montanhosos de nosso país (Shelley, 2015, p. 254).

Clerval descreve com carinho e adoração uma paisagem habitada, porém não dominada, pelo humano. Ao fazê-lo em contraste com os cenários desconhecidos, inacessíveis e desolados das grandes montanhas e das geleiras, Clerval coloca-se em contraste com as visões de natureza e do humano como propostas por Walton e Victor, que as entendem como dicotômicas e externas uma à outra, necessitando da figura do explorador, do cientista, para decifrá-las e dominá-las em favor do povo. A natureza não seria, na visão de Clerval, algo fora do humano que deva ser desbravado, mas existe também como parte da sociedade humana, e a relação harmônica com esta que é parte de nós se torna o objetivo mais elevado daquele que navega por suas águas.

2.2.2 Conhecer e deixar-se conhecer, ou observação e interferência

A construção constante de uma natureza que é externa ao humano resulta também em uma diferenciação entre observação e interferência sobre essa natureza, e em que medida – e com quais consequências – o humano pode e deve retirar-se de seu lugar para habitar e dominar outro.

Para Victor, a natureza é ao mesmo tempo objeto da exploração e uma querida companheira, a cuja observação e apreciação ele recorre repetidas vezes como forma de cura. Após sua criação, Victor busca “na magnificência e na eternidade daquela paisagem, esquecer de mim mesmo e de minhas efêmeras, porque humanas, tristezas.” (p. 178), e busca nela perdão pelos pecados que contra ela teria infringido com sua criação:

Um arrepio de prazer havia muito esquecido percorreu-me o corpo com frequência durante esse passeio. Uma curva da estrada, algo novo no campo de visão que, súbito, era percebido e reconhecido, essas coisas faziam-me recordar dias passados, e associavam-se à alegria descompromissada da meninice. Até

os ventos sopravam uma melodia calmante e a natureza maternal dizia que eu não chorasse mais (Shelley, 2015, p. 179).

Na medida em que Victor descreve essas paisagens, utiliza-se de sua limitada e humana linguagem: a natureza é uma mãe, o vento traz uma melodia, e também descreve o rio Arve como impetuoso e os domos dos Alpes como pirâmides. O ato de observação pura, em contraste com a interferência extrema de sua ciência, já é em si maculado, “poluído”, por sua percepção sempre humana. Victor observa, mas sempre interferindo, sempre compreendendo o objeto observado em seus próprios termos antropomorfizantes.

O outro extremo do polo, o da interferência sobre a natureza, é marcado pelo evento catalisador desse romance: a criação da vida a partir da morte. Quando retorna desta mesma caminhada durante a qual reencontra sua criatura, depois de ouvir sua longa narrativa, Victor descreve seu sofrimento da seguinte forma:

A noite já ia bastante adiantada quando cheguei à parada na metade do trajeto e ali me sentei, ao lado da fonte. As estrelas brilhavam a intervalos por trás das nuvens que passavam sobre elas; os pinheiros escuros erguiam-se diante de mim e, aqui e ali, uma árvore partida jazia no chão: um cenário de extraordinária solenidade, que provocou um alvoroço estranho de sentimentos em meu íntimo. Apertando as mãos, exclamei: “Ó, estrelas, nuvens e ventos, estais todos prontos ao escárnio: se realmente voz apiedais de mim, aniquilai meus sentimentos e minhas lembranças; deixai que eu me torne um nada; caso contrário, ide, ide e abandonai-me à escuridão (Shelley, 2015, p. 243).

No momento de sua agonia maior, Victor pede perdão não a Deus, mas sim à natureza, a real vítima de seu pecado. Sua interferência sobre a natureza a partir de sua criação monstruosa e sua falta de responsabilidade sobre ela o afasta do Deus que elegeu para si, o mundo natural.

Nessa diferenciação entre interferência e observação – que é menos totalizante e mais uma questão de grau –, compreender a criatura de Frankenstein como também um cientista possibilita contrastes interessantes com a ciência de Victor. A criatura, tendo nascido adulta, abandonada, sem laços de cuidado, sem cultura e sem quaisquer informações sobre o mundo, é um ser que constantemente trafega nesse limiar entre o conhecido e o desconhecido, tornando possível redimensionar a ciência de Victor através dos processos experimentais da criatura.

A criatura é constantemente atenta às causas e consequências daquilo que faz e experiencia:

Certo dia, atormentado pelo frio, encontrei uma fogueira deixada por vagabundos errantes e me vi tomado de prazer com a sensação de calor que experimentei. Em meu contentamento, enfiei a mão na brasa viva, mas depressa a recolhi com um grito de dor. Como era estranho, pensei, que efeitos opostos tivessem a mesma causa! (Shelley, 2015, p. 191).

Também é atento às pequenas revoluções tecnológicas e o impacto real que trazem na vida das pessoas, como notamos na sua descrição do uso de velas no chalé dos De Lacey: “(...) descobri que os habitantes do chalé conheciam uma maneira de prolongar a presença da luz pelo uso de velas, e fiquei encantado ao perceber que o pôr do sol não iria interromper o prazer que eu experimentava observando meus vizinhos humanos” (Shelley, 2015, p. 197).

Suas observações não se limitam, portanto, aos fenômenos da natureza, mas também ao uso que os humanos fazem daquilo que inventam, e, para além de instrumentos, a criatura se vê encantada por uma tecnologia em particular:

Aos poucos fiz uma descoberta ainda mais importante. Percebi que aquelas pessoas tinham um método para comunicar suas experiências e seus sentimentos umas às outras por sons articulados. Notei que as palavras que falavam algumas vezes produziam prazer, noutras sofrimento, ora sorrisos, ora tristeza, na mente e no rosto de quem as ouvia. Era, de fato, uma ciência dos deuses aquela, e ardentemente desejei me familiarizar com ela (Shelley, 2015, p. 200).

A atenção da criatura à linguagem permite com que ela aprenda “pelas visões da vida social que nela se desenvolviam, a admirar-lhes as virtudes e a abominar as maldades da espécie humana” (Shelley, 2015, p. 218)

Quando a criatura aprende a falar e a ler, seu objeto e instrumento de análise ganha outros contornos. Ao encontrar uma mala contendo três livros – *O Paraíso Perdido*, de Milton, *Vidas paralelas*, de Plutarco, e *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe – , ela inicia sua educação naquilo que se pode chamar de ciência do humano¹¹⁸. A abordagem da criatura no estudo das obras é particularmente interessante: ele relata a

¹¹⁸ Conforme Brooks (1978), os três textos que constituem a educação da criatura lidam com “o público, o privado e o cósmico” (p. 596, tradução minha), e contêm em si uma possível enciclopédia do Romantismo.

Victor ter lido todos os volumes como se fossem uma história verdadeira – como muitos de nós, impulsionados à experiência literária pela suspensão de qualquer ceticismo quanto à veracidade do que está sendo contado –, e daí extraiu suas lições.

Sobre o *Paraíso Perdido*, a criatura diz ter sido “tocado por todos os sentimentos de assombro e terror que a imagem de um Deus onipotente em guerra contra suas criaturas era capaz de provocar” (Shelley, 2015, p. 220), tomando como referência a situação de sua própria criação e espantando-se com as semelhanças, porém reconhecendo as claras diferenças: como Adão, nenhum laço o unia a qualquer outro ser existente; porém Adão não havia sido abandonado por seu criador como a criatura havia sido abandonada por *Frankenstein*.

Com *Vidas paralelas*, a criatura diz ter sentido brotar nela

o mais intenso fervor pela virtude e repugnância pela maldade à medida que compreendia o sentido desses termos e aplicava-os, relativos como eram, tão somente ao prazer e ao sofrimento. Induzido por tais sentimentos, acabei sendo levado, claro, a admirar e preferir pacifistas (...). Talvez se a humanidade me tivesse sido apresentada por um jovem soldado ávido de glória e carnificina, seriam outras as minhas sensações (Shelley, 2015, p. 220).

Pela atitude do escritor que narra para a criatura as biografias de “homens envolvidos em assuntos públicos e que governavam ou massacraram os de sua espécie” (Shelley, 2015, p. 220), a criatura extrai dali uma educação moral na medida em que é chamada a reconhecer e aplicar conceitos tão complexos quanto os de “virtude” e “maldade” àquilo que causava ou prazer ou dor às pessoas.

Em *Os sofrimentos do jovem Werther*, a criatura encontra uma leitura rica, pois “tantas eram as opiniões debatidas e tantas as luzes lançadas sobre temas até então obscuros para mim, que ali encontrei uma fonte interminável de especulação e assombro” (Shelley, 2015, p. 219). Sua especulação e assombro, durante a leitura, se voltam para seus próprios sentimentos e sua condição enquanto criatura.

Percebi que eu era parecido, mas ao mesmo tempo estranhamente diferente dos seres de que tratava minha leitura e daqueles cujas conversas eu ouvia. Solidarizava-me com eles e em certa medida os entendia, mas no íntimo eu vacilava; não dependia de ninguém nem tinha relações pessoais. “O caminho de minha partida estava livre”, não havia ninguém para lamentar a minha aniquilação (Shelley, 2015, p. 219).

Em alguma medida, na leitura dos livros como forma de leitura do mundo e leitura de si, a criatura parece colocar em prática o exercício de observação e contraste a qual Shelley nos pede na leitura de seu romance, da mesma forma como vemos ser imprevisível o resultado desse processo, pois é fruto de uma relação complexa entre o produto literário sendo consumido, a subjetividade do leitor e o mundo à sua volta.

2.2.3 *Morrer para saber, ou paixão e autoabnegação*

No centro da discussão acerca das formas de conhecer em *Frankenstein* estão dois estados mentais relevantes para se pensar o acesso ao mundo natural, bem como a interação e a interferência com este. Esses estados mentais estão intimamente relacionados a uma ideia de objetividade, que seria permitida por uma autoabnegação total – um apagamento do “eu” conhecedor – em contraste com uma ideia de paixão, que seria indesejada à produção de conhecimento por obscurecer o julgamento, impossibilitando a um observador ser objetivo. Essa tendência é resumida por George Levine (2002) a partir da expressão coloquial em inglês “*I’m dying to know*”¹¹⁹, que é utilizada quando estamos muito curiosos sobre algo, mas também chama a atenção para aquilo que foi construído como pré-condição para o saber: a morte do sujeito que conhece ou de sua subjetividade no ato de conhecer. Para Levine (2002), a autoabnegação, ou seja, essa morte do sujeito conhecedor, é considerada uma virtude epistêmica, da qual depende a produção do bom conhecimento. Conforme coloca:

Sucesso na ciência requer o banimento de quaisquer noções pré-concebidas. Não há espaço na ciência para o pessoal, e mesmo os sentidos não são completamente confiáveis. (...) Para conduzir uma ciência de forma bem-sucedida, a pessoa precisa renunciar seus desejos pessoais, rebaixar-se diante dos fatos. (...) o cientista deve se tornar um órgão da natureza¹²⁰ (Levine, 2002, p. 5).

¹¹⁹ “*I’m dying to know*” pode ser traduzida para o português como “estou morrendo de vontade de saber”, mas essa expressão, usual também na nossa língua, adiciona a palavra “vontade”, ausente no original em inglês. Uma tradução *ipsis litteris* seria “estou morrendo para saber”.

¹²⁰ Tradução minha. No original: success in science requires the banishment of all preconceived notions. There is no room in science for the personal, and even the senses are not to be entirely trusted. (...) to conduct one’s science successfully, one has to renounce personal desire, abase oneself before the facts.

Morrer para saber, para Levine, é um paradoxo – e um paradoxo especialmente presente na literatura do século XIX¹²¹ – pois o conhecimento produzido depende intimamente do sujeito que o produz e, ao mesmo tempo, do qual se pede a morte de forma a realizar “uma limpeza do terreno para tornar o crescimento do conhecimento possível”¹²² (Levine, 2002, p. 6).

Tal relação entre vida e morte, entre subjetividade e objetividade, e o preço que deve ou não ser pago pelo bom conhecimento, é evidenciada no constante contraste entre Clerval e Frankenstein. Vemos Frankenstein descrever seus objetivos e compará-los com os de seu amigo da seguinte maneira:

O que eu desejava aprender eram os mistérios do céu e da terra; e, estivessem no centro de minhas preocupações a substância exterior das coisas ou o espírito da natureza humana e o segredo da alma do homem, de todo modo minha investigação teria como foco a metafísica, ou, em seu sentido mais elevado, os mistérios do mundo físico. (...) Enquanto isso, Clerval dedicava-se ao, por assim dizer, aspecto moral das coisas e suas relações. O palco atribulado da vida, as virtudes dos heróis e as ações humanas eram seus temas; e sua esperança e seu sonho, entrar para o rol daqueles cujos nomes, nas histórias, são sinônimos de galantes e aventureiros bem-feitores de nossa espécie (Shelley, 2015, p. 107).

Vemos que os objetos de análise e interesse de ambos são distintos: enquanto Victor deseja conhecer aquilo que hoje entendemos como ciências duras e da natureza, Clerval possui um interesse marcado pelo que pode ser compreendido como ciências da natureza.

Vemos ser estabelecida na voz de Victor uma descrição de seu *ethos* científico e de sua marcada falta de superstição. Victor Frankenstein, durante a sua formação e durante a investigação que torna possível sua criação, é inteiramente um sujeito racional:

Não me recordo de alguma vez ter me atemorizado ao ouvir uma história de superstição ou temido a aparição de algum espírito. Minha imaginação não era afetada em nada pela escuridão; e, para mim, um cemitério não passava de um receptáculo de corpos destituídos de vida, os quais, de morada do vigor e da beleza, haviam se tornado comida para vermes. Agora eu era levado a examinar a causa e o progresso dessa deterioração, e obrigado a passar dias e noites em câmaras mortuárias e necrotérios. Minha atenção se concentrava em todos

¹²¹ Levine observa que esse impulso para a autoabnegação como pré-requisito para a ciência aparece especialmente a partir de 1830 (2002, p. 3). Shelley, com o “dedo no pulso” da interação entre ciência e sociedade desde a primeira publicação de Frankenstein em 1818, parece ter tido presciência dessa tendência, como podemos ver na análise de seu texto, ao mesmo tempo que a publicação de seu romance revisado em uma segunda edição coincide de forma interessante com esse marco apontado por Levine.

¹²² Tradução minha. No original: clearing away of the ground in order to make increased knowledge possible.

aqueles detalhes insuportáveis à susceptibilidade dos sentimentos humanos (Shelley, 2015, p. 124).

Sua ausência de sentimentos – ou domínio sobre os próprios sentimentos – acerca das visões de cadáveres em decomposição ou membros dissecados as quais era obrigado a suportar, são as características que permitem com que execute o seu projeto ambicioso.

Tal ausência não é inata, pois não é inata ao humano, mas advém de uma batalha no interior desse sujeito conhecedor entre sua natureza humana e um tipo de ascese necessária para suportar a manipulação de seu objeto:

A sala de dissecação e o matadouro forneciam-me os materiais; e com frequência minha natureza humana desviava o olhar, com repulsa à minha atividade ao passo que, ainda estimulado a seguir em frente por uma avidez que não cessava de crescer, eu caminhava rumo à conclusão de minha obra (Shelley, 2015, p. 128).

O que o permitirá acessar o conhecimento que deseja, portanto, é justamente a vitória de sua racionalidade sobre sua natureza humana. Conforme Victor declara, “um ser humano que almeja a perfeição necessita preservar a mente sempre calma e em paz, sem jamais permitir que a paixão ou o desejo passageiro perturbem sua tranquilidade. Não creio que a busca do conhecimento seja exceção à regra” (Shelley, 2015, p. 129).

No entanto, embora a paixão de Victor pareça dominada e sua subjetividade “morta” em benefício de seu projeto na medida em que se mostra capaz de dominar o nojo e o remorso, atendendo assim ao critério da autoabnegação exigida para a boa ciência, o que o move a superar tais impulsos e seguir com sua pesquisa é justamente um interesse subjetivo na glória da descoberta, e uma paixão pelo saber que o cega para as consequências de suas ações. Vemos, em *Frankenstein*, que paixão e autoabnegação coabitam esse cientista, e somos levados a examinar, ao invés de a presença ou ausência das paixões em Victor, o direcionamento desse sentimento.

Da mesma forma, vemos, na descrição da ciência de Clerval, um outro direcionamento para suas paixões:

(...) talvez [Clerval] não fosse tão perfeitamente humano, tão zeloso de sua generosidade, não se permitisse tamanha bondade e ternura ao lado de sua paixão pela exploração aventureira, se ela não tivesse despertado nele o verdadeiro amor por fazer o bem, fim e objetivo últimos da elevada ambição de meu amigo (Shelley, 2015, p. 107).

A paixão pelo conhecimento, em Clerval, desperta o zelo pelo mundo compartilhado como sua ambição última. Assim, Clerval é descrito por Victor como sobre-humano em sua bondade, como fonte de inspiração e influência positiva, colocando Clerval como uma ponte tanto para seu contato com o mundo humano quanto com o mundo natural.

No decorrer do relato de Victor, vemos um movimento pendular de aproximação e distanciamento de Clerval, assim como um movimento de aproximação e distanciamento desse mundo natural que Victor deseja desvendar. A presença de Clerval reacende o amor de Victor pelo mundo natural e humano, eleva sua mente e amplia seus sentidos, ao mesmo tempo em que, ao isolar-se de seu amigo e de seus laços familiares, Victor se torna cada vez mais incapaz de vislumbrar as consequências de seus atos.

Para além do critério de presença ou ausência das paixões, o contato com o humano e com o mundo compartilhado é colocado como central na medida em que a ciência de Frankenstein é feita sempre em isolamento: seja no momento de sua criação, na aceitação de conceder à criatura uma companheira ou na decisão de destruir qualquer possibilidade de vínculo que essa criatura pudesse ter com outro ser. A ciência de Frankenstein pode ser vista, portanto, não como maculada pela paixão, mas como manifestando a consequência do apagamento do humano em suas considerações, fruto de sua negação e seu afastamento do mundo relacional e intersubjetivo.

Da mesma forma, temos o movimento pendular de aproximação e afastamento da comunhão com o mundo compartilhado para além do humano. A ciência de Frankenstein é feita na cidade, na Universidade, longe das maravilhas naturais que tanto haviam animado a sua imaginação. Esse deslocamento é problemático na medida em que sedimenta a separação de Victor da natureza, o qual não se concebe mais como parte do natural, mas como seu mestre. Quando o peso de suas ações o assombra, é não apenas em Clerval, mas também na natureza que Victor busca despertar seus sentidos, aniquilados a favor de seus experimentos:

Passava dias inteiros no lago, sozinho num pequeno barco, quieto e indiferente a observar as nuvens e a escutar o murmúrio das ondulações na superfície d'água. Mas com frequência o ar fresco e o brilho do sol faziam-me recobrar, em alguma medida, a animação; e ao voltar para casa respondia aos cumprimentos de meus familiares com um pronto sorriso e com o coração mais alegre (Shelley, 2015, p. 248).

O contato e a contemplação da natureza é, também, uma ponte entre o isolamento e o mundo social; o desequilíbrio em Victor Frankenstein parece ser justamente um desequilíbrio entre o natural e o humano, o social e o científico.

Em um poema em que descreve Clerval, Victor coloca seu amigo tanto como um modelo quanto como questionamento: como conhecer e, ao mesmo tempo, manter-se apaixonado, como Clerval, pela natureza e pelo humano; pela descoberta e pelo que já está próximo a nós?

A catarata sonora
Atormentava-o como a uma paixão: a rocha alta,
A montanha e o abismo sombrio da mata,
Suas cores e suas formas, eram para ele, então,
Um desejo; um sentimento e um amor
Que não pediam algum outro encanto,
Fruto de reflexão, ou outro objeto de interesse
Para além do que eu pudesse o olho captar (Shelley, 2015, p. 255).

2.2.4 O mais irreparável dos males, ou vulnerabilidade e invulnerabilidade

A morte figurativa do sujeito que conhece nos leva, também, à morte literal que assombra nossa vida compartilhada e que é a razão última pela qual Victor Frankenstein desenvolve seus estudos.

Sob a orientação de meus novos preceptores, atirei-me com grande diligência à busca pela pedra filosofal e do elixir da vida; este, porém, logo monopolizou minha atenção. A riqueza era o objetivo menor; mas quanta glória eu não teria por aquela descoberta, se fosse capaz de banir a doença do organismo humano e tornar o homem invulnerável a tudo que não fosse a morte violenta! (Shelley, 2015, p. 110).

Por glória e utilidade à humanidade, o maior interesse da ciência de Frankenstein é alcançar a invulnerabilidade para a espécie humana, ou seja, evitar a morte.

É significativo que, embora seu interesse pela ciência venha desde sua juventude, a morte da mãe de Victor preceda sua ida à Universidade de Ingolstadt, onde inicia formalmente seus estudos. Este evento tem profundo impacto em Victor, que parece afastar-se de sua própria dor na medida em que a descreve através da dor dos outros.

Não preciso descrever os sentimentos daqueles cujos mais caros laços de afeto são rompidos pelo mais irreparável dos males: o vazio que se apresenta à alma, o desespero que se exhibe no rosto. E o tempo que a mente demora até se deixar convencer de que que víamos todos os dias, e que parecia existir como parte da nossa própria existência, possa ter partido para sempre – de que o brilho dos olhos amados tenha se apagado e de que o som daquela voz tão familiar e querida aos nossos ouvidos possa ter sido silenciado para nunca mais (Shelley, 2015, p. 114).

A morte, o mais irreparável dos males, rouba-nos, como observa Victor, daquelas partes constitutivas de nós, aqueles outros que parecem existir como parte da nossa própria existência.

Embora pareça ser esquecida por ele e pouco revisitada em seus pensamentos ou em sua narrativa a partir do início de suas pesquisas, os efeitos dessa perda parecem presentes na resolução sobrenatural com a qual Victor se dedica a superação desta que vê com a grande inimiga da humanidade: a morte. Como descreve: “Vida e morte surgiam-me como fronteiras ideais, as quais eu deveria, de início, ultrapassar, para então lançar uma torrente de luz sobre nosso mundo sombrio” (Shelley, 2015, p. 126).

Vida e morte mostram-se para Victor como separadas, como fronteiras definidas e absolutas as quais devem ser ultrapassadas em busca do conhecimento sobre uma e outra. Tal visão dicotômica impossibilita a Victor enxergar as formas como vida e morte estão atreladas uma à outra, e como o desejo da invulnerabilidade final acaba por negar aquilo que podemos conceber como constitutiva de toda vida: a vulnerabilidade. Farei uso da concepção de Judith Butler de vulnerabilidade para evidenciar a forma como a possibilidade de morte permeia e informa a vida, e para que esse entendimento nos ajude a ler a maneira como essa vulnerabilidade é destacada e tensionada em *Frankenstein*.

Quando Butler diz, em seu livro *Quadros de guerra: quando uma vida é passível de luto?*, que “é exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver” (Butler, 2018b, p. 32), ela destaca com isso que a possibilidade de dano – ou seja, a precariedade, essa vulnerabilidade constitutiva de todo o sujeito – faz emergir a necessidade do cuidado. A possibilidade de morte implica que, para que a vida seja possível, é necessária toda uma rede de outras pessoas, outros seres e outros elementos que a mantenha. Em suas palavras:

Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte é sublinhar não somente a finitude da vida (o fato de que a morte é certa), mas também sua precariedade (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida). A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro (Butler, 2018b, p. 31).

Ver a morte apenas como o avesso, o oposto ou o inimigo da vida resulta na cegueira de Frankenstein para a forma como a sua negação da vulnerabilidade é, em si, uma negação da própria vida.

Essa cegueira é colocada em destaque na medida em que a narrativa de Victor apresenta a rede de relações que tornou a sua própria vida viável: o cuidado e a adoração dos pais para consigo, a forma como assumiram a grande responsabilidade de educar um filho para o bem de forma a buscar garantir-lhe o máximo de felicidade. Victor salienta que os cuidados de seus pais, pacientes, caridosos, delicados e cheios de autocontrole, era fruto de uma “profunda consciência do que era seu dever para com aquele ser a quem haviam dado a vida” (Shelley, 2015, p. 102). Seus pais, atendendo ao chamado ético da vulnerabilidade daquele ser por eles criado, garantem-lhe as condições para a sua vida e prosperidade.

A descrição que Victor faz de sua infância feliz coloca em evidência a sua própria rejeição com relação à criatura que havia trazido ao mundo. Embora ele mesmo não admita ser a abdicação de responsabilidade sobre aquela vida o seu maior pecado, ao leitor é permitido que, trazendo as ternas descrições de Victor de sua infância, considere o quão diferente teriam sido os eventos dessa história se Victor, em sua covardia, não tivesse dado as costas a sua criação, que “ansiava por se dar a conhecer e ser amado” (Shelley, 2015, p. 223).

A criatura interpela seu criador por diversas vezes durante o romance, chamando-o a acolher a precariedade de sua vida e a responsabilidade de seu criador sobre ela.

Ah, Frankenstein, não te iguares a todos os outros ao menosprezar só a mim, a quem mais do que ninguém deves justiça e até clemência e afeto. Lembra que sou tua criatura; deveria ter sido teu Adão, mas parece que acabei como o anjo caído do qual tiraste a felicidade por pecado nenhum. Em toda a parte vejo júbilo, do qual apenas eu fui irrevogavelmente excluído. Eu era benevolente e bom; a infelicidade transformou-me em demônio. Faz-me feliz e serei outra vez virtuoso (Shelley, 2015, p. 186).

Em seus discursos direcionados a Frankenstein, a criatura assinala sua morte em vida: se a vida depende de vínculos para que exista, o isolamento completo, a ausência e impossibilidade de qualquer ligação sua com qualquer outro sujeito no mundo, o condena a um tipo de morte social: uma morte que surge da impossibilidade de participação de um sujeito no passado, no presente ou no futuro de sua espécie.

A criatura é rejeitada não apenas por seu criador, mas onde quer que busque afeto e companheirismo é também temido ou ostracizado. Seu desejo por afeto e reconhecimento é pontuado pela dor que causa a ausência. Ao ver-se sozinho no mundo, questiona a validade de sua própria existência: “Seria eu, então, um monstro, uma nódoa sobre a terra, alguma coisa da qual todos os homens fugiam e a quem todos repudiavam?” (Shelley, 2015, p. 210).

É a morte social e não sua natureza ou sua virtude que o decretam um monstro. A monstruosidade é assumida por aqueles que o cercam, e apenas então incorporada por aquela criatura. O horror do “monstro” de Frankenstein se encontra justamente na possibilidade daqueles que a sociedade declara mortos socialmente de romperem conosco os laços ético-políticos que os mantém, ainda que em total exclusão e abjeção, dóceis. Quando a criatura, “inflamado pela dor” jura “ódio e vingança eternos à espécie humana” (Shelley, 2015, p. 234), incorpora nosso medo de que os mortos em vida não apenas desejam justiça, mas também vingança. Nas palavras da criatura: “Também sou capaz de causar desolação; meu inimigo não é invulnerável, esta morte provocará seu desespero, e mil outros tormentos e desgraças o destruirão” (Shelley, 2015, p. 236).

A dolorosa ênfase nas consequências psicológicas e éticas do abandono primário da criatura, que é uma pessoa declarada morta em vida, entendida como uma não pessoa pela sua alteridade aparentemente tão radical, nos permite perceber que, mais do que uma crítica à ciência de Frankenstein em si mesma, o romance possibilita que voltemos nossa crítica à insensibilidade dessa ciência às consequências e desdobramentos que dela surgem, em especial ao custo humano das decisões tomadas em laboratório. A morte do sujeito que conhece é também a morte de seu vínculo com o humano, e essa desumanização constante que Victor Frankenstein assume é o que torna sua ciência perversa. Assim, se de alguma forma podemos assemelhar Frankenstein a Deus, não é pelo ato da criação, e sim por seu abandono.

2.2.5 Rumo ao norte, ou progresso e retrocesso

Frankenstein, ao fim da narrativa, revela que, ao avistar a embarcação de Walton em meio ao gélido mar do norte, “havia decidido que, caso estivesse seguindo para o sul, preferia ficar à mercê dos mares a abandonar meu objetivo. (...) Mas teu destino era o norte” (Shelley, 2015, p. 316). Estavam, Frankenstein e Walton, progredindo na mesma direção: Walton atrás de sua Passagem do Nordeste, que tomaria diversas vidas até que fosse de fato descoberta em 1878-79; Frankenstein em busca da própria criação que fugira ao seu controle e havia ela mesma feito vítimas. O paralelo entre ambas as empreitadas, sedimentados pelo comentário de Frankenstein ao final do livro, leva-nos a questionar justamente o custo humano de ambas, e dimensiona os elementos da narrativa que acompanhamos até então.

Noções de progresso, retrocesso e estagnação são exploradas e tensionadas no decorrer do romance. Vimos que *Frankenstein* surge em um momento de convergências importantes: o desejo pela exploração marítima estava se reacendendo, ao mesmo tempo em que a ciência se tornava capaz de obter certo sucesso e, assim, classificava aquelas práticas que a antecediam como “pseudociência”. O ritmo frenético das descobertas – científicas, geográficas, antropológicas – era retilíneo e progressivo, mas com quais propósitos e a que custo?

A educação científica de Victor se dá através de obras que podem ser chamadas de química especulativa. Suas primeiras leituras (pré/pseudo) científicas encontram-se em Cornélio Agrippa, Paracelso e Alberto Magno. Nagajothi (2019) observa que, embora os três químicos especulativos façam acréscimos importantes à abordagem científica de Frankenstein, é de Paracelso que ele derivaria a lição de que o objetivo da ciência não deveria ser criar ouro, mas criar remédios, prolongando e melhorando a vida humana. Ao começar seus estudos em Ingolstadt, Victor encontra, no lugar da química especulativa, a ciência moderna. Assim, ciência de fato e essa pré-ciência – que aplicada lado a lado com a ciência *per se* torna-se pseudo-científica – são colocadas em relação pela narrativa na transição e continuidade dos estudos de Victor entre uma e outra.

Ao mesmo tempo que Victor sentia-se maravilhado pelo desejo de conhecer os mistérios do mundo e melhorar a vida humana que suas leituras pré-científicas lhe apresentavam, sucesso em oferecer representações provisoriamente estáveis da natureza que as novas teorizações científicas apresentavam, para retomar as palavras de Longino (2002) conflitavam com o encanto especulativo daquela pré-ciência. Vemos Victor descrever seu desencanto na cena em que viu uma árvore ser atingida por um raio.

Nessa ocasião, um homem de grande conhecimento em filosofia natural estava conosco e, agitado por aquela catástrofe, enveredou pela explicação de uma teoria que criara sobre os temas da eletricidade e do galvanismo, teoria ao mesmo tempo nova e surpreendente para mim. Tudo o que disse ofuscava enormemente Cornélio Agrippa, Alberto Magno e Paracelso, mestres de minha imaginação. (...) Passei a olhar com desdém para a pseudociência, que nunca fora capaz nem mesmo de cruzar um passo adentro a soleira do conhecimento. Com esse espírito, voltei-me para a matemática e para as áreas de estudo atinentes a essa ciência, vendo-as como calcadas em sólidos alicerces e, portanto, dignas de minha consideração (Shelley, 2015, p. 111).

Diante da capacidade explicativa da ciência moderna, a capacidade especulativa da química que a precedera empalidecia. Essa rejeição de Victor à química especulativa não é, no entanto, completa e permanente, e sua atração pelas obras e objetivos de Agrippa, Alberto Magno e Paracelso parecem ser alimentadas pela rejeição dogmática que vem primeiro de seu pai – “Ah, Cornélio Agrippa! Meu querido Victor, não desperdices teu tempo com isso; é uma porcaria lamentável” (Shelley, 2015, p. 108) – e, em seguida, quando já na Universidade de Ingolstadt, de seu professor, sr. Krempe, que o diz:

“Cada minuto”, prosseguiu, cordial, o sr. Krempe, “cada instante que consumiste nesses livros foi completa e inteiramente perdido. Ocupaste tua memória com sistemas falidos e inúteis. Deus do céu! Que deserto era esse onde vivias, para que nenhuma boa alma lá te informasse de que tais fantasias das quais com sofreguidão te impregnaste são velharias de mil anos, e tão emboloradas quanto antigas? Dificilmente eu esperaria encontrar, nesta nossa esclarecida era científica, um discípulo de Alberto Magno e Paracelso. Meu caro senhor, terás de iniciar teus estudos absolutamente de um novo ponto de partida” (Shelley, 2015, p. 117).

Sr. Krempe, dogmático, diz a Victor que deve abandonar tudo o que havia precedido a moderna filosofia natural. Para Victor, tal perspectiva era frustrante pois “A ambição do pesquisador parecia limitada à aniquilação daquelas visões nas quais, fundamentalmente, calcava-se meu interesse pela ciência. Pediam-me que trocasse ilusões de infinita grandeza por realidades de pouco valor” (Shelley, 2015, p. 118). Parecia

a Victor que o ceticismo negativo da ciência moderna tornava o fazer científico mundano demais, pequeno demais. Assim, Victor Frankenstein ansiava pela ambição de progresso dos químicos especulativos, e tudo o que desejava era poder seguir em seus passos, mas não encontrava um lugar para esta ambição na moderna filosofia natural e seu realismo.

Victor marca seu contato com outro professor, Sr. Waldman, que começa sua conferência “recapitulando a história da química e os diversos avanços obtidos por diferentes homens de saber, proclamando com devoção os nomes dos principais desbravadores” (Shelley, 2015, p. 118-119). Para Waldman, tais desbravadores

fizeram promessas impossíveis e nada realizaram. Os modernos prometem muito pouco; sabem que os metais não podem ser transmutados e que o elixir da vida é químera. Mas esses filósofos, cujas mãos parecem feitas apenas para remexer sujeira e os olhos para esquadrihar microscópios ou cadinhos, na verdade realizam milagres. Penetram os recessos da natureza e mostram como ela funciona em seus refúgios ocultos. Elevam-se a alturas celestes: descobriram como o sangue circula e do que é feito o ar que respiramos. Alcançaram novos e quase ilimitados poderes; são capazes de comandar os trovões no céu, simular terremotos e até replicar o mundo invisível com suas próprias sombras (Shelley, 2015, p. 119).

Waldman, aqui, parece chamar a atenção para o trabalho diligente e meticuloso dos cientistas modernos, que não prometem muito e avançam aos poucos; no entanto, tais progressos, mínimos que possam parecer, aos olhos de Waldman são milagrosos. A paixão de Waldman, em contraste com o dogma de Krempe, revela o professor como sendo grato aos avanços da química especulativa, mas também lança luz à real tarefa dos cientistas contemporâneos.

É curioso que a lição que Frankenstein tenha extraído da continuidade apontada por Waldman fosse o roubo de ambição de se segue: “Tanto já foi feito, exclamou a alma de Frankenstein – mais, muito mais eu realizarei: seguindo as pegadas já deixadas, serei o pioneiro de um novo método, explorar forças desconhecidas e revelarei ao mundo os mais profundos mistérios da criação” (Shelley, 2015, p. 119). Da mesma forma, a lição em interdisciplinaridade concedida por Waldman – “Não passaria de um químico medíocre aquele que só se interessasse por esse departamento do conhecimento humano” (p. 121) – é interpretada por Victor como um chamado para que

instrumentalizasse todas as áreas do conhecimento científico para realizar suas ambições.

Somente quem não vivenciou a fascinação da ciência é capaz de conceber a sensação. Em outras áreas, o estudioso vai até onde chegaram antes dele, e nada mais há para saber; uma pesquisa científica, porém, alimenta de modo contínuo a descoberta e o encanto (Shelley, 2015, p. 123).

Forma-se aqui a direção de Frankenstein: sempre ao norte, em direção ao desconhecido, e em tal visão parar ou retroceder é inconcebível.

É significativo que neste momento da narrativa, no qual Victor forma seu ideal de progresso científico, ele esteja isolado do contato humano: isolado de sua família, de sua amada, e, em especial, de seu amigo Clerval e todo o seu conhecimento e sabedoria interpessoal. Forma-se, nos estudos que precedem a sua criação, um ideal de progresso que desconsidera o humano e os custos de tal empreitada. Assim, Frankenstein assume o objetivo de desvendar de onde vinha o princípio vital de forma insensível aos possíveis desdobramentos das formas pelas quais tal conhecimento poderia ser atingido. Para Victor, “Era uma pergunta ousada, desde sempre considerada um mistério; no entanto, quantas coisas não há que ficamos a um passo de descobrir, não fossem a covardia e o desleixo que inibem nossas investigações?” (Shelley, 2015, p. 123).

Dessa forma, o retrocesso e a estagnação são valorados negativamente no momento em que são associados à covardia e ao desleixo. Ao mesmo tempo, vemos a forma como Victor vê, ao final de sua vida, que o conhecimento e seus perigos são um jogo de “tudo ou nada”. Ao dirigir-se a Walton, Victor pede que este aprenda com ele “se não por meus princípios, ao menos por meu exemplo, o quanto é perigosa a aquisição de conhecimento e como pode um homem ser mais feliz quando crê que sua cidade é o próprio mundo” (Shelley, 2015, p. 125). A lição que Victor deseja transmitir é que ou se abraça a completa ambição, ou se preza pela completa negação do conhecimento. Victor não soube, como nos diz Donna Haraway (2016), que devemos permanecer com o problema.

Em um momento de temperança e clareza, no entanto, e trazendo ecos das preocupações de seu amigo Henry, Victor declara:

Se o estudo ao qual a pessoa se dedica tende a enfraquecer seus afetos e a destruir o gosto por aqueles prazeres simples que não se deveriam deixar

contaminar, nesse caso tal estudo é decerto injustificado, ou seja, impróprio à mente humana. Se essa regra fosse sempre observada, se nenhum homem jamais permitisse que, seja qual for o projeto, a tranquilidade de suas relações domésticas se veja afetada, a Grécia não teria mantido escravos; César teria poupado seu país; a América teria sido descoberta de forma mais gradual; e os impérios do México e do Peru não teriam sido destruídos (Shelley, 2015, p. 129).

Nesse momento, ao olhar para trás e para o seu legado com surpreendente sobriedade – e uma sobriedade permeada pelos valores que lhe haviam sido incutidos por seus afetos – Victor Frankenstein diz a Walton que aquele conhecimento que enfraquece nossa vida social é impróprio a nossa mente. Se as relações interpessoais estivessem acima do desejo desmedido pelo conhecimento sem propósito, diversas tragédias sociopolíticas teriam sido prevenidas. É significativo, também, que esse discurso seja endereçado a Robert Walton – e, assim, à onda de exploração polar que ressurgia no clima nacionalista pós-napoleônico na Inglaterra – buscando permear seus desejos de progresso pela perspectiva do valor da vida humana compartilhada.

O progresso à luz de algo que se poderia chamar de ciências humanas é trazido para contraste com a ciência isolada do humano de Victor Frankenstein por meio da educação que recebe sua criatura, que se configura em uma educação social e política. Vemos a criatura de Frankenstein descobrir a pobreza ao observar os De Lacey em sua cabana. Vemos perceber o impacto de suas ações sobre essas pessoas pobres por roubar-lhes a comida, e decide, além de não mais roubar alimentos, ajudá-los coletando lenha e realizando tarefas. O conhecimento e a compreensão do que é a pobreza, por meio da observação do impacto que ela tem sobre aqueles que a criatura chama de protetores, faz com que ela repense suas ações.

A criatura também recebe uma educação política quando aprende a falar através das lições de Felix De Lacey à amada Safie, que não fala a sua língua. Para as suas lições, o radical Felix se utiliza de um livro chamado “*Les Ruines, ou méditation sur les révolutions des empires*” (“As Ruínas, Ou Meditação Sobre as Revoluções dos Impérios”, publicada em português também sob o nome de “As ruínas de Palmyra”). Esse texto, escrito pelo filósofo e político francês Constantin François de Chassebœuf, conde de

Volney¹²³, ensina à criatura tanto linguagem quanto política, e um tipo de solidariedade global que seria tema de filosofias ocidentais muito mais tardias.

Soube da descoberta do hemisfério americano e chorei, junto com Safie, o triste destino de seus habitantes originais. Aquelas narrativas maravilhosas inspiraram-me estranho sentimentos. Seria o homem, de fato, a um só tempo tão poderoso, virtuoso e magnífico e também tão perverso e sem caráter? (Shelley, 2015, p. 209).

Ao chorar o destino dos habitantes originais do hemisfério americano, a criatura é obrigada a permanecer com o problema da capacidade da humanidade de, ao mesmo tempo, tantas maravilhas em suas descobertas e tanta crueldade e indiferença quanto às suas consequências.

É no momento de sua educação linguística e política que a criatura aprende, também, que nem todo ser humano é igual. Como relata:

Fiquei sabendo sobre a divisão da propriedade, sobre a portentosa riqueza e a esquelética pobreza; sobre a condição social, descendência e sangue nobre. (...) Descobri que os atributos a que se dava maior valor entre as criaturas de tua espécie eram a ascendência nobre e pura e a riqueza. Um homem talvez fosse respeitado tendo apenas uma dessas características, mas, se destituído de ambas, era considerado, exceto em circunstâncias muito raras, um vadio e um escravo, fadado a empregar sua força para benefício dos poucos eleitos (Shelley, 2015, p. 209).

A criatura de Frankenstein se torna ciente, aqui, das divisões de classe entre humanos, e do abismo que os separa por virtude de seu nascimento e suas condições materiais. Na espécie de seu criador, alguns são mais humanos que outros, alguns são mais passíveis de luto que outros, os quais possuem apenas seus corpos para vender.

Após atingir o conhecimento sobre as agruras sociais e políticas da espécie humana, a criatura, assim como seu criador em seus momentos de agonia, também deseja ignorância. O conhecimento do humano, ou seja, a ciência humana, desperta envolvimento e paixão assim como a ciência “dura” e empírica de Frankenstein. Sentimentos intensos estão envolvidos nas descobertas de ambas; e, ao mesmo tempo que os sentimentos são inevitáveis, são um fardo perturbador. Saber o mundo – e

¹²³ As ideias de Volney foram tão abrangentes e potentes que influenciaram, como observa Luís Henrique Dias Tavares (2001) em *História da Bahia*, movimentos populares como o da Conjuração Baiana de 1798.

especialmente o mundo humano – exige, para além da dicotomia entre progredir, retroceder ou estagnar, uma permanência com o problema, a habilidade de entender que não há fronteiras claras entre os elementos desse trinômio.

Da mesma forma, não existe uma resposta fácil ao final dessa narrativa quando se trata de qual dessas posições escolher, se pelo progresso (a ciência e o avanço a qualquer custo), retrocesso (o retorno a uma vida sem nada saber ou nada desejar) ou estagnação (abrir mão de desvendar quaisquer mistérios), pois nenhum narrador – e nenhum personagem, talvez exceto Clerval, em alguns momentos, – é colocado como uma bússola moral inteiramente confiável. Assim, vemos na narrativa elaborada entre explorador, criador e criatura, certa ciclicidade, certo movimento pendular em suas resoluções.

No capítulo final, ouvimos novamente a voz de Walton ao escrever a sua irmã relatando:

Estou cercado por montanhas de gelo que não permitem nenhuma rota de fuga e ameaçam, a todo momento, esmagar o meu navio. Os bravos homens que persuadi a me acompanhar olham para mim em busca de ajuda; nada posso lhes oferecer, porém. Há algo de terrivelmente aterrador em nossa situação, mas minha coragem e minhas esperanças não me abandonaram. No entanto, é terrível pensar que a vida de todos esses homens está em perigo por minha causa. Se estamos perdidos, é por culpa de meus planos malucos (Shelley, 2015, p. 321).

Walton se encontra, aqui, em um momento de decisão: prosseguir apesar do risco a si mesmo e à tripulação, ou retroceder em fracasso e vergonha, sem encontrar o que lá havia ido buscar, retornando de mãos vazias sem nenhum conhecimento novo.

Apesar de todo o relato que realizou de forma a avisar Walton dos perigos de sua ambição, nesse momento Frankenstein busca renovar as esperanças do explorador. Walton relata que Frankenstein: “Lembra-me de quantas vezes outros navegantes que se aventuraram por este mar passaram pelos mesmos acidentes, e consegue, à minha revelia, inspirar-me alegres augúrios” (Shelley, 2015, p. 321). Quando a tripulação exige que Walton se comprometa a mudar seu curso imediatamente para o Sul assim que o derretimento do gelo permitisse com que retomassem a navegação, o discurso proferido por Frankenstein faz com que nos questionemos se, depois de tudo o que passou e de todas as suas perdas, algo foi aprendido.

Então sois tão facilmente demovidos de vosso objetivo? Não chamastes esta expedição de gloriosa? E por que gloriosa? Não porque o caminho fosse plácido e suave como o de um mar do sul, mas porque repleto de perigos e terror; porque, a cada novo incidente, vossa determinação seria testada e vossa coragem, convocada a se mostrar; porque era uma jornada cercada de perigos e morte, os quais deveríeis enfrentar e superar. (...) Voltai como heróis que lutaram e conquistaram, e que não sabem o que é voltar as costas ao inimigo (Shelley, 2015, p. 323).

Da mesma forma, Walton pendula de um lado para o outro, primeiro resoluto a “morrer a voltar sob a vergonha de não haver cumprido meu objetivo” (Shelley, 2015, p. 324), e então relatando, na carta seguinte, ter consentido com o retorno caso o gelo não destrísse o navio.

Mesmo assim, tal decisão não é marcada como vinda da consciência e da valorização da vida de seus homens. Walton lamenta: “Assim minhas esperanças foram extintas pela covardia e pela indecisão; regresso ignorante e frustrado. É preciso mais filosofia do que sou capaz de suportar pacientemente tal injustiça” (Shelley, 2015, p. 324). A impossibilidade de seguir sua exploração rumo ao Norte é sentida como injusta, e não como a consequência de pesar os prós e os contras dessa empreitada, e a vida dos homens que “indiferentes a ideias de honra e glória, jamais, por vontade própria, continuarão a suportar as agruras que temos suportado” (Shelley, 2015, p. 324).

De forma análoga, em seu último suspiro, Victor incorpora essa ciclicidade indecisa, dizendo ao explorador: “Busca ser feliz na tranquilidade e evita a ambição, mesmo aquela aparentemente inocente do reconhecimento na ciência e nas descobertas. Por que digo isso? Acabei destruído por tais esperanças, mas outros podem ter sucesso” (Shelley, 2015, p. 327). Parece existir, ao mesmo tempo, a consciência dos perigos da busca implacável pelo conhecimento e a esperança de que, dessa vez – sem que sejam mudados os valores dessa ciência – o próximo explorador obtenha sucesso.

O que permanece, no entanto, ao final do livro, é a dor da criatura. O evento que encerra o romance é a morte de Victor Frankenstein, e o lamento de sua criação pela perda do seu criador e por aquilo que o sofrimento e o abandono o haviam transformado. A Walton, a criatura interpela:

Pensas que os gemidos de Clerval soaram como música aos meus ouvidos? Meu coração foi feito para ser suscetível ao amor e à compaixão e, quando levado à

maldade e ao ódio, porque miserável, a violência de tal transformação era suportada de forma tão torturante que não podes imaginar (Shelley, 2015, p. 329).

Da mesma forma, a criatura questiona Walton quanto à completude e confiabilidade da versão de Frankenstein dos fatos, pois “na descrição que fez daqueles crimes, ele não conseguiria resumir as horas e os meses de infelicidade que suportei, dissipando-me em paixões impotentes” (Shelley, 2015, p. 331).

Ao despedir-se do mundo, a criatura lamenta as suas perdas: “Não mais verei o sol e as estrelas, tampouco experimentei a sensação do vento no rosto. Luz, sentimentos e sensações passarão, e assim hei de encontrar a felicidade” (Shelley, 2015, p. 333). Se não é possível derivar uma moral clara da fábula frankensteiniana, como acredito que não seja, o que o romance pede que carreguemos conosco enquanto permanecemos como problema de pensar as paixões, anseios e esperanças dessas personagens, é a materialidade do sofrimento causado pela irresponsabilidade, pela indiferença e pela falta de solidariedade.

As lágrimas da criatura, filha de uma ciência extraordinária pelas mãos de um pai indiferente, deixam claro o que está em jogo no embate entre progresso, retrocesso e estagnação, e chamam atenção para o fato de que nenhum desses nomes descreve suficientemente bem o fenômeno para o qual desejamos olhar.

2.3 Criador, criatura e Capital: Frankenstein na fronteira entre o capitalismo mercantil e o capitalismo liberal

Frankenstein, tendo sido publicado pela primeira vez em 1818 e narrando uma história que se passa no final do século XVIII, está posicionado em uma fronteira interessante entre o capitalismo mercantil, o qual vivia seus últimos suspiros no presente do romance, e o capitalismo liberal, já bem estabelecido no presente de Shelley. Com a consciência de que o nascimento da ficção científica se dá também imbricado nas mudanças no regime de acumulação, buscaremos demonstrar que a adição da camada do capital aos binômios articulados pela obra contextualiza esses elementos – sua divisão e a tensão causada por essa divisão – de uma forma importante.

No início do capitalismo mercantil, Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) descreve, economia e política estavam configuradas de forma que a primeira era apenas parcialmente separada da segunda. A terra e o trabalho ainda não haviam se tornado mercadoria de fato, e a lógica do valor ainda não havia adentrado as interações cotidianas de forma contundente. Havia uma divisão entre mercado interno e externo: governos absolutistas regulavam o comércio no interior do território, enquanto o que valia era a norma do valor a nível das relações comerciais externas. Porém, ao seu final, a lógica de valor que operava internacionalmente começou a entrar no espaço doméstico, alterando as relações entre proprietários de terras e seus dependentes, “fomentando novos ambientes profissionais e empresariais em centros urbanos, que se tornaram as sementes do pensamento liberal e mesmo revolucionário” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 91).

Ao retornarmos ao enquadramento polar do romance, e revisitando a missão de Robert Walton de descobrir a Passagem do Nordeste (*Northeast Passage*), a qual conectaria o oceano Atlântico ao oceano Pacífico, podemos perceber que um aspecto importante da relevância dessa descoberta foi deixado de lado em nosso primeiro exercício de historicização de *Frankenstein*: as vantagens econômicas de tal incursão. Em um momento no qual a lei do valor reinava entre os Estados, embora esses já se encaminhassem para adotar essa lógica internamente, a descoberta de uma passagem que conectasse o norte da Europa ao Oceano Pacífico reduziria custos e tempo no transporte de carga, impactando diretamente no comércio entre Estados, ao mesmo tempo em que possibilitaria o movimento da força naval para o alcance e exploração de territórios, facilitando o lucro através do que Fraser chama de “pilhagem externa e comércio de longa distância, organizados de modo capitalista, por meio de um mercado mundial de mercadorias de luxo em expansão” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 91).

Torna-se relevante retomarmos o fato de que a exploração polar espelhada em *Frankenstein*, e descrita tanto por Walton quanto para os contemporâneos de Shelley como uma empreitada científica, era estreitamente dependente do Gabinete Colonial. Tal aliança entre comércio, ciência e colonização lança luz à dependência do capitalismo, desde o início, da expropriação. A ciência de Walton ao final do Século XVIII, conectada à “febre do ártico” em 1818, existe à serviço da colonização com vistas à expropriação, sendo financiada inclusive pelos mesmos departamentos governamentais responsáveis

pela conquista e dominação territórios (Craciun, 2011), lembrando-nos também do papel do imperialismo na caracterização de um regime de acumulação capitalista. Fraser descreve:

Tomo o imperialismo e a opressão racial como componentes que integram a sociedade capitalista, assim como a dominação de gênero. (...) Quando adequadamente compreendida, a história de fundo da expropriação esclarece o lugar estrutural da opressão imperialista e racial na sociedade capitalista (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 57-58).

Isso se torna especialmente visível ao examinarmos o contexto da expedição de Walton, o qual conta com trabalhadores assalariados – explorados – para o exercício das condições de possibilidade da expropriação: a “descoberta” de novos territórios, estes contendo “outros” expropriáveis, subjugáveis, escravizáveis. Subjacente à exploração polar em específico e à exploração naval no geral, estão as dinâmicas de “outrificação”, de racialização que diferencia aqueles merecedores de pertencimento e proteção daqueles expropriáveis. Como coloca Fraser: “Eu diria que a ‘raça’ é justamente a marca que distingue os sujeitos livres da exploração daqueles dependentes da expropriação” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 61).

Ao nos voltarmos para o âmbito da produção e reprodução no capitalismo mercantil, é interessante notar uma diferença entre as dinâmicas de criação e manutenção do centro e da periferia.

O capitalismo mercantil deixou as atividades de criação e manutenção de vínculos sociais quase como eram antes: localizadas em vilarejos, domicílios e redes estendidas de parentesco, reguladas localmente pelo costume e pela igreja, bem distantes da ação estatal nacional e quase intocadas pela lei do valor. Ao mesmo tempo, esse regime transformou violentamente os vínculos sociais pré-capitalistas na periferia, saqueando camponeses, escravizando africanos e expropriando povos indígenas, tudo com um indiferente desprezo pelas sutilezas da família, da comunidade e do parentesco (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 101).

Tal estrutura de dependência e subsistência, bem como a ausência da lógica do valor e do mercado no interior do estado e das relações comunitárias, pode ser vista no relato da criatura sobre os De Lacey.

Os De Lacey vivem a pobreza do exílio em uma cabana em meio à floresta. O sustento da família vem da agricultura e do trabalho manual, cultivando o campo e coletando alimento e madeira para o fogo. O velho De Lacey, incapacitado por sua

cegueira, recebe os cuidados dos filhos Felix e Agatha, mas também fornece ele mesmo o cuidado através de palavras de encorajamento e da música. Vemos aqui que a manutenção do corpo, na reprodução da vida, é acompanhada também pela manutenção da “alma”, cuidados aqueles que envolvem carinho, compaixão e cultivo intersubjetivo. Por outro lado, a criatura, externa a esses vínculos sociais, na periferia dessa existência difícil, porém vivível, ocupa o lugar do expropriado, do radicalmente “outrificado”.

É interessante revisitar a dependência e a vulnerabilidade dos De Lacey à natureza ao examinarmos a divisão entre natureza humana e natureza não humana. Tal divisão, segundo Fraser, é produto do capitalismo através de uma aliança com a revolução científica do século XVII. Conforme descreve:

Ao fortalecer distinções herdadas da filosofia grega e do cristianismo, a visão mecânica da natureza substituiu as suposições prévias acerca da proximidade socionatural por um abismo ontológico, expulsando a “Natureza” do universo da “Subjetividade e da Sociabilidade Humanas”, universo que foi simultaneamente como forte antítese da Natureza (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 111).

Tal separação nega a dependência humana do mundo natural e dos “ritmos da natureza” e, ao mesmo tempo, abre caminho para a construção de uma sociedade humana completamente dependente de seus recursos. Conforme Fraser prossegue:

(...) O problema não é só a dicotomia natureza/sociedade ter facilitado um extrativismo brutal. Ela também é conceitualmente enganosa em dois sentidos: os seres humanos são parte da Natureza, assim como a natureza não humana é histórica, completamente imbricada nos processos sociais de vida de animais humanos e não humanos (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 112).

Embora a existência de uma dependência entre homem e natureza fosse inegável, é no capitalismo mercantilista que se inicia essa separação entre aquilo que é da ordem do natural e aquilo que é da ordem do humano. A ciência e a tecnologia que dela deriva entram nessa equação como forma de transformar o desconhecido em conhecido e utilizável, ou seja, como forma de passagem daquilo que pertence ao mundo natural para o mundo humano. Essa transformação epistêmica teria sido, para Fraser, o grande possibilitador das mudanças que estariam por vir nos próximos regimes de acumulação: “Poderíamos dizer, com o benefício do olhar retrospectivo, que nessa era o capital estava juntando forças epistêmicas e bióticas, cujo maior potencial produtivo só se tornaria

possível depois, com o advento do novo socioecológico de acumulação” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 116); o capitalismo, aqui, estava tomando impulso para saltar mais longe.

Olhamos de perto a forma como esse abismo ontológico é retratado em *Frankenstein* na seção 2.3 deste trabalho, com as imagens da empreitada de Walton que tem o objetivo último de “dominar os inimigos naturais de nossa espécie, conhecimento a ser adquirido e transmitido” (Shelley, 2015, p. 95), e na forma como, em sua narrativa, inspirada nas narrativas de exploração do final do século XVIII, ciência e natureza são transformadas em espaços distintos entre os quais homens de ambição e coragem navegam: do espaço do humano e do comum, Walton adentra o espaço do não-humano, do incomum, o espaço do completo Outro do humano.

Revisitamos, assim, essa dicotomia, a qual é tensionada por Shelley no decorrer de sua narrativa através do reconhecimento da interdependência do humano para com aquilo que é não humano – na figura dos De Lacey, de Clerval, da Criatura e da agonia do próprio Frankenstein quando afastado das maravilhas da natureza. Ao olharmos para a separação natureza/cultura erigida pela ciência no âmbito de uma ordem social institucionalizada capitalista, somos capazes de reconhecer que essa separação não é um fruto da ciência apenas, mas existe em função e em benefício de uma ideia de progresso inerentemente capitalista: progresso, que aqui, é acumulação, e a ciência moderna atua de forma a garanti-la e subsidiá-la. Tal função se torna ainda mais visível no capitalismo liberal, o qual, após ter juntado suas forças epistêmicas e bióticas, saltou de forma a estabelecer um regime de acumulação que nos assombra até os dias de hoje.

No âmbito da economia e da política, o poder público, no capitalismo liberal, deixa de regular o comércio interno, dando lugar a uma dinâmica de troca que parece atuar de forma autônoma a partir da oferta e da demanda, conforme descreve Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020). Isso se deu graças a

uma nova ordem jurídica, que valorizou a supremacia do contrato, da propriedade privada, dos mercados que estabelecem preços e dos associados direitos subjetivos dos ‘indivíduos livres’, vistos como pessoas que, mantendo distância, fazem transações maximizadoras de utilidade (Fraser & Jaeggi, 2020 p. 92).

Essa institucionalização a nível nacional da divisão entre poder público dos Estados e poder privado do capital é representada e tensionada pela própria forma de financiamento da expedição de Robert Walton, feita a partir de sua própria herança.

Embora expedições como as de Walton, como comentamos, tivessem sido majoritariamente sustentadas pelo Estado no século XVIII, tempo presente da narrativa, vemos nessa empreitada privada um reflexo da “febre do Ártico” da primeira metade do século XIX, tempo presente da autora da obra, em que seria possível constatar diversos métodos utilizados para angariar fundos para expedições ao Ártico não necessariamente vindas do Estado.

Shelley incorpora em seu dispositivo de enquadramento elementos do imperialismo da Marinha Real Britânica com o espírito de livre iniciativa do capital privado. Da mesma forma, a produção de Victor Frankenstein de sua criatura é advinda de um investimento de capital também privado, na medida em que é sua riqueza geracional que garante seu acesso à educação e, posteriormente, à universidade. Podemos presumir, e a ausência de menção ao custo financeiro dessa empreitada é significativa, que é essa mesma riqueza geracional que constitui o capital inicial que arca pelos custos dos meios de produção – o laboratório de Victor – e pela matéria-prima – pedaços de corpos humanos e não humanos.

Olharmos para a criatura de *Frankenstein* pelo prisma de suas condições de produção abre caminhos para que desvelemos um aspecto importante da narrativa que a coloca de forma firme no terreno da análise e crítica do regime de acumulação vigente: o mercado de corpos. O reconhecimento de que a matéria prima utilizada por Frankenstein para produzir sua criatura foi extraída de algum lugar e por algum custo desvela a dinâmica de mercado na qual Victor Frankenstein se localiza e sem a qual sua criação seria impossível. Como veremos, essa dinâmica é possibilitada pela expropriação última: a negação do direito ao próprio corpo.

Com o crescimento da iniciativa privada, faz-se necessária a mão de obra para as fábricas, e é nesse momento, como descreve Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020), que o uso de poder repressivo que sacramenta a expropriação de terras transforma as populações rurais em proletariado. Sobre os resultados desse movimento, David McNally (2011) faz uma análise importante da conexão entre a separação dos camponeses de suas terras e a subsequente separação do proletariado de seus corpos, ou seja, a dissecação do humano que se segue à dissecação da terra.

Como vimos na seção 2.2.3 deste trabalho, “Morrer para saber, ou paixão e auto-abnegação”, Victor Frankenstein possui um histórico de interesse pela anatomia, e é seu conhecimento acerca dessa ciência que garante o seu acesso aos corpos dos quais precisa para produzir sua criatura. A conexão de Victor à anatomia desde sua juventude serve para reforçar sua posição como membro de uma classe privilegiada. Como relata McNally (2011), “o interesse na anatomia se tornou sinal de inteligência, perspicácia e educação; de fato, não era incomum na França do século XVIII que um homem de bens possuísse sua própria sala de dissecação particular”¹²⁴ (p. 25).

Praticada pelas classes abastadas, a ciência da anatomia e a prática da dissecação têm necessariamente como matéria prima o uso de corpos. Para que isso fosse possível, o mecanismo de fornecimento de corpos à manufatura industrial e ao trabalho da ciência eram os mesmos: a expropriação. McNally explica que a expropriação dos camponeses de suas terras e a urbanização das cidades gerou um aumento no número de corpos a serem, de alguma forma, punidos por crimes criados pela própria expropriação, como “roubar, caçar e contrabandear comida de parques e florestas dos ricos – muitos deles outrora lugares do exercício de direitos comuns, como a caça, a pesca, a coleta de madeira, frutas e ervas (...)”¹²⁵ (McNally, 2011, p. 92). Dessa forma, esse excesso de corpos julgados criminosos a partir desses novos crimes eram “alimentados” à ciência, usados como seu combustível.

O processo de expropriação iniciado no século XVIII – e que foi o grande possibilitador dessa extração de combustível humano para as fábricas da manufatura e da ciência, transforma as execuções públicas – especialmente em Londres (McNally, 2011), em verdadeiros cenários de resistência e solidariedade entre os pobres e trabalhadores, os quais protestavam à submissão desses corpos a mais uma injúria pós-condenação por uma lei injusta: a sua invasão e exploração pelos cirurgiões.

McNally (2011) ilustra a cena da dinâmica entre ciência, dissecação e capitalismo fazendo referência aos escritos do médico Bernard Mandeville que, em 1725, analisa a

¹²⁴ Tradução minha. No original: Interest in anatomy became an index of intelligence, wit and education; indeed, it was not uncommon in eighteenth-century France for a wealthy man to have his own private dissecting room.

¹²⁵ Tradução minha. No original: Stealing, poaching and smuggling from the parks and forests of the rich – many of them once sites for the exercise of common rights, such as hunting, fishing and gathering of wood, berries and herbs

“barbaridade” contra a qual o proletariado protesta, e posiciona-se acerca dela de forma sinistra:

A barbaridade em questão é, é claro, a dissecação – a própria razão para a presença dos “cirurgiões” – a qual, no passar do século XVIII, era praticada em números crescentes nos corpos dos pobres. Abordando o problema, a retórica de Mandeville muda de registro. (...) Ele avança como um cientista imparcial¹²⁶, exaltando a dissecação como prática necessária ao progresso do conhecimento. (...) [Seu] argumento leva o bom médico a uma proposição que antecipa a direção da opinião da classe dominante sobre esses assuntos nos próximos 100 anos: a dissecação rotineira dos corpos de todos aqueles que tenham sido condenados. Enquanto fazendo sua proposta como um dever científico, Mandeville não esconde a agenda social que promulga. Dissecação, afinal de contas, deve também ser uma fonte de desgraça e desonra¹²⁷ (McNally, 2011, p. 18).

Vemos então que a dissecação, mais do que um meio para um fim – o conhecimento – atua, ao mesmo tempo, como um fim em si mesmo: a punição daqueles que desobedecem e desestabilizam o poder do capital em processo de ser estabilizado.

Podemos ver, a partir dessa observação, que o nascimento das ciências médicas modernas, sobre as bases da anatomia, está atrelado ao nascimento de uma ciência que opera dentro do e em conjunto com o regime de acumulação capitalista de seu tempo. A acumulação de conhecimento científico, como podemos ver sendo tensionada pelo romance de Shelley a todo o momento, está atrelada às maneiras pelas quais esse conhecimento implica em dominação, seja pelos seus meios ou por seus fins.

Sob essa perspectiva, o eixo da dominação e da expropriação conectam Robert Walton e Victor Frankenstein de uma maneira que, anteriormente à análise do romance pela perspectiva da ordem social institucionalizada do capital, não teríamos sido capazes

¹²⁶ No original, o autor usa a palavra “dispassionate”, que pode ser traduzida mais literalmente como “desapaixonado”. Esse “desprovemento de paixão” como pré-requisito da boa ciência foi discutido mais amplamente na análise de *Frankenstein* realizada na já mencionada seção 2.2.3. Seu retorno aqui é significativo para nossa discussão acerca da imparcialidade instrumentalizada pela ciência para a exploração de corpos humanos.

¹²⁷ Tradução minha. No original: The barbarity in question is, of course, dissection – the very reason for the presence of the ‘surgeons’ – which, as the eighteenth century progressed, was practised on growing numbers of corpses of the poor. Addressing this issue, Mandeville’s rhetoric changes register. (...) he strides forward as a dispassionate scientist, extolling dissection as necessary to the progress of knowledge. (...) This argument leads the good doctor to a proposal that anticipated the whole direction of ruling-class opinion on these matters for the next hundred years: routine dissection of the bodies of all who have been condemned. While pitching his proposal as a scientific duty, Mandeville does not conceal the social agenda it enacts. Dissection, it turns out, ought also to be a source of disgrace and dishonour.

de compreender de forma satisfatória: Walton e Frankenstein são ambos exploradores, ambos anatomistas. Como explica McNally:

É digno de nota que o mapeamento anatômico do corpo tenha deslanchado no século XVI, era na qual vimos a grande explosão da colonização europeia. Ademais, a linguagem da anatomia e do colonialismo misturaram-se uma a outra, por vezes através de uma erótica da dissecação. (...) Deleitar-se na anatomia era, portanto, deleitar-se em um novo projeto social de colonização e mapeamento de terras domésticas e estrangeiras – em conjunto com corpos domésticos e estrangeiros¹²⁸ (McNally, 2011, p. 28).

Assim, torna-se evidente que ambos Walton e Frankenstein tomam parte em um processo de exploração e dissecação que, a despeito de suas intenções individuais de melhoramento da vida humana, existem em um contexto e a partir de ferramentas desenvolvidas por e para a dominação e a colonização.

Precisamos, aqui, retomar brevemente à interação entre a produção e reprodução na passagem do capitalismo mercantil para o capitalismo liberal. Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) aponta que o regime de acumulação do capitalismo liberal a reprodução social de formas mais amplas de vida comunitária, estabelecendo-a no domínio privado do lar e sob o comando das mulheres, gera “um novo imaginário burguês, centrado numa diferença de gênero intensificada e num novo ideal das ‘esferas separadas’” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 101-102). No entanto, é notável que a dinâmica do mercado de corpos e a resistência da periferia resiste a esse imaginário e à reificação dessa separação.

(...) salvar os corpos dos condenados da dissecação era um aspecto central de uma cultura de solidariedade na classe trabalhadora contra a lei e as autoridades. Para isso, os pobres trabalhadores criaram duas ‘formas únicas de cooperação trabalhadora frente à morte: as *Friendly Societies* para as quais os trabalhadores contribuíam centavos para financiar enterros dignos, e as revoltas contra os cirurgiões¹²⁹ (McNally, 2011, p. 20).

¹²⁸ Tradução minha. No original: It is particularly noteworthy that the anatomical ‘mapping’ of the body took off in the sixteenth century, the era that saw a great burst of European colonisation. Moreover, the language of anatomy and that of colonialism meshed with each other, sometimes via an erotics of dissection.(...) To delight in anatomy was, therefore, to revel in a new social project of colonising and mapping domestic and foreign lands – along with domestic and foreign bodies.

¹²⁹Tradução minha. No original: saving the bodies of the condemned from dissection was a central aspect of a working-class culture of solidarity against the law and the authorities.9 To this end, the labouring poor created two unique ‘forms of working-class cooperation in the face of death’: the Friendly Societies to which workers contributed pennies to fund a proper burial, and the riot against the surgeons.

A virada de Fraser na sua proposição da compreensão da esfera reprodutiva de forma ampliada, para além da esfera do lar e incluindo “vizinhanças, associações da sociedade civil e agências estatais, mas também, cada vez mais, em espaços mercantilizados” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 48), nos permite visualizar as resistências possíveis na esfera do cuidado, as quais nascem juntamente com o objeto de sua resistência.

É especialmente interessante pensarmos essa resistência na perspectiva de que aquilo que a classe trabalhadora buscava resistir a partir dessas redes de cuidado e solidariedade não era exatamente uma dessacralização de um corpo que, por motivos religiosos, seria sagrado – de fato, McNally (2011) enfatiza que existem pouquíssimas evidências de que a integridade sagrada do corpo fosse o motivo dessas revoltas – e sim essa expropriação última de seus corpos, depois de uma vida convertendo energia vital em trabalho, tornar-se ele mesmo combustível de um saber burguês e colonizador; invadidos, mesmo após a morte, pelo controle capitalista. De fato, esse paralelo “energético” pode ser pensado com Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) quando ela observa a passagem de um regime somático no capitalismo mercantil para um mecanismo exossomático. No primeiro, “a conversão da energia química em energia mecânica ocorria dentro dos corpos de seres vivos na medida em que eles digerirem a comida, que provinha da biomassa” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 116), enquanto, no segundo, constituiu-se “em pegar a energia solar carbonizada debaixo da crosta terrestre e convertê-la em energia *mecânica fora dos corpos vivos*” (p. 117).

Acredito que o tratamento do trabalhador não apenas como motor, mas como ele mesmo *combustível*, produtor de energia para a máquina científica, torna imaginável um tratamento desses sujeitos como recursos inesgotáveis, “outrificados” eles mesmos como parte da natureza não humana e, portanto, exploráveis de outra forma que não através do trabalho assalariado, mas da forma como se extrai da terra e se explora recursos naturais. Dessa forma, torna-se visível a forma como essa outrificação da natureza é aplicada a tudo aquilo que se deseja sugar até que se esgote. Margens para uma solidariedade entre trabalhadores exploráveis e natureza expropriável podem ser encontradas a partir desse entendimento. Afinal, foi esse mesmo racional de outrificação que atinge o trabalhador pobre e os sujeitos expropriáveis que permitiu, no século XIX, a partir da instrumentalização da separação entre natureza humana e natureza não

humana, que a Inglaterra se tornasse “pioneira na mudança histórico-mundial para a energia fóssil” (p. 117). O advento do motor a vapor, afinal, foi decisivo nas próprias explorações polares a partir da segunda década do século XIX, explorações estas responsáveis pela febre do Ártico que possibilita o enquadramento polar de Shelley¹³⁰. Fraser narra:

Extraídos de terras confiscadas e transportados em massa por longas distâncias, depósitos de energia que foram formados ao longo de centenas de milhares de anos foram consumidos num piscar de olhos, para alimentar a indústria mecanizada, sem preocupação com a reposição ou a poluição. (...) O que fazia as fábricas de Manchester cantarolarem era a importação massiva de “naturezas baratas” extraídas de terras colonizadas por massas de trabalho não livre e dependente: algodão barato para alimentar os moinhos; açúcar, tabaco, café e chá baratos para estimular as “mãos” daqueles que operavam (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 117).

Dessa forma, Fraser observa que aquele “fôlego epistemológico e biótico” que toma o regime mercantilista ao externalizar a natureza como o Outro da Humanidade resulta da possibilidade de dissecar, esquadrinhar e consumir esse corpo: “[a ‘Natureza’] foi agora quase internalizada, comodificada e trazida para o ‘interior’ da economia capitalista” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 118).

A análise de *Frankenstein* realizada até aqui serve como um ponto de inflexão importante para a compreensão da ficção científica como um gênero que emerge em profunda imbricação com a ordem social institucionalizada do capitalismo. Compreender a estrutura material e ideológica da modernidade capitalista redimensiona os binômios apresentados anteriormente – ciência/natureza, observação/interferência, paixão/autoabnegação, vulnerabilidade/invulnerabilidade, progresso/estagnação – evidenciando que esses pares conceituais não existem de forma isolada ou meramente simbólica, mas são efeitos de estruturas sociais e históricas concretas. Tais dualismos expressam, como argumenta Val Plumwood (1993), elementos constitutivos da racionalidade ocidental moderna, os quais sustentam uma lógica de dominação que separa e hierarquiza mente e corpo, razão e emoção, cultura e natureza, humano e não-

¹³⁰ Alguns exemplos são as expedições de John Ross, de 1818 a 1833, cujo navio HMS Victory, conforme relata em seu livro *Narrative of a Second Voyage in Search of a North-West Passage*, de 1835. As expedições de John Franklin, de 1819 a 1822 e 1845 a 1848, usaram navios que possuíam, respectivamente, propulsão a vapor em conjunto com a navegação à vela, e motores a vapor, conforme Beattie e Geiger (2017) em seu livro *Frozen in Time: The Fate of the Franklin Expedition*.

humano. Como vimos, essa lógica não apenas justifica a subordinação da natureza e de grupos considerados “outros”, mas também mascara a dependência recíproca entre os polos dos dualismos que ela própria institui.

Esse é o motivo pelo qual acredito que a ficção científica, ao lidar com tensões que existem na forma como as conhecemos, apenas dentro de um regime de acumulação capitalista, constitui-se sempre como uma forma de engajamento com a ordem do capital em si, seja para, como faz Shelley, contestá-la e apontar suas falhas, sua antinaturalidade; seja para descrever suas consequências; seja para tecer alternativas; seja para reforçá-las; seja para retratá-las de forma ambígua e desconfortável. Assim, julgo que a capacidade crítica da ficção científica pode ser encontrada justamente em sua relação de ambiguidade e ambivalência com a própria ciência, ela mesma, certa medida, Criatura – progênie monstruosa, para usar as palavras de Shelley – do capitalismo.

McNally (2011) afirma que em *Frankenstein*, “o problema não é a ciência (...), a dificuldade está atrelada à forma de organização social”¹³¹ (p. 92). Como elabora:

A maior fraqueza de Victor Frankenstein não é que ele tem sede de conhecimento, mas que ele busca esse conhecimento em um isolamento não saudável e até perigoso de afetos e interações sociais. Não é a ciência que o romance condena, mas o empreendimento individual separado de obrigações e responsabilidades sociais¹³² (McNally, 2011, p. 93).

Concordo, em parte, com McNally (2011), quando afirma que o problema em *Frankenstein* não é a ciência em si, mas a forma social em que ela se realiza: um empreendimento individualista, desvinculado de vínculos afetivos, de responsabilidade ética e de integração com o mundo social e ecológico mais amplo. No entanto, é preciso insistir que o romance também questiona as bases sobre as quais essa ciência se ergue. Como venho sustentando, o verdadeiro gesto radical de Shelley está em permanecer com esse problema: a ciência como a conhecemos é inseparável de uma racionalidade

¹³¹ Tradução minha. No original: . The problem is not science, (...) the difficulty attaches to the form of social organisation.

¹³² Tradução minha. No original: The great weakness of Victor Frankenstein is not that he thirsts for scientific knowledge but that he pursues it in unhealthy, even dangerous, isolation from social affections and interactions.²²⁴ It is not science the novel condemns, but individualistic enterprise detached from social obligations and responsibilities.

que, ao negar relações de interdependência e cuidado com aquilo que se busca conhecer, conduz à destruição tanto do outro quanto de si mesmo.

Assim, *Frankenstein* nos inicia, pela via da ficção científica, em uma conversa dolorosa, mas necessária, sobre os custos de uma forma de conhecer e de existir que se constituiu sobre a recusa da vulnerabilidade, da alteridade e da relacionalidade. *Frankenstein* antecede, portanto, Plumwood (1993) em crítica a “ordem da razão” moderna baseada na negação das dependências materiais, ecológicas e afetivas que sustentam qualquer forma de vida e qualquer forma de saber. A ficção científica, enquanto gênero e modo, portanto, carrega consigo essa ambivalência constitutiva: é simultaneamente produto e crítica do capitalismo, da ciência moderna e dos imaginários coloniais que os acompanham. Acredito que sua potência crítica reside justamente nessa ambiguidade: na reiteração e subversão dos sistemas que a originaram.

2.4 A epistemologia do Prometeu moderno: ler SF e ler o mundo

São muitos os elementos na bolsa de *Frankenstein*, e são igualmente diversos os caminhos interpretativos. Elenquei anteriormente cinco binômios que acredito serem, em conjunto, definidores da tradição que o romance de Mary Shelley inaugura – 1) ciência e natureza, 2) observação e interferência, 3) paixão e autoabnegação, 4) vulnerabilidade e invulnerabilidade, 5) progresso e estagnação. Não quero afirmar, com isso, que outros gêneros – outros formatos de bolsa – não lidem com tais questões à sua maneira, mas que uma bolsa/romance na forma de ficção científica, de SF na acepção de Haraway (2016), coloca tais temas em diálogo de forma particularmente preocupada com o passado, o presente e, em especial, o futuro.

Ler romances de ficção científica como herdeiros de uma tradição de leitura do mundo inaugurada por Shelley é levar em consideração algumas especificidades desse gênero por circunstância de seu nascimento e de suas origens. Essa é uma escolha informada, ainda que arbitrária como todas as escolhas analíticas, feita com objetivo específico de capacitar nossa leitura das obras de ficção científica de forma a produzirmos conhecimento que nos torne responsáveis, capazes de resposta, capazes de agência diante de efeitos em cascata que surgiam em sua forma mais reconhecível

naquele momento histórico em que o nascimento da ciência moderna, a renovação do colonialismo à guisa de exploração marítima e o desenvolvimento tecnológico possibilitado e encorajado pelo capitalismo em sua primeira forma, a mercantil, para usar a terminologia de Nancy Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020), encontravam-se e formavam suas alianças.

Um dos elementos integrais para *Frankenstein*, de Mary Shelley, é o intertexto com *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo. Em Victor Frankenstein, vemos um Prometeu da modernidade, inserido no momento crítico de convergências fundantes das realidades que vivemos hoje, no século XXI: transgressor da barreira entre o conhecido e o desconhecido, ladrão do fogo divino, que toma para si a responsabilidade de lançar luz ao mundo dos humanos – mas sua irresponsabilidade para com a chama que carrega faz apenas atear fogo à humanidade. É especialmente interessante para essa intertextualidade que Percy Shelley, em 1820, tenha celebrado Prometeu como um herói iluminista com seu *Prometeu Desacorrentado*, enquanto vemos a figura trágica, infeliz e um tanto patética de Victor Frankenstein no romance de Shelley, que nada aprende, que de nada verdadeiramente se arrepende, demonstrando-se preparado a sofrer o mesmo ataque da natureza dia após dia.

Questões de periodização literária também se fazem presentes para compreendermos o romance de Shelley, em particular, e a ficção científica, no geral, no tensionamento entre Romantismo e Realismo. De acordo com Silvana Oliveira (2008), pode-se entender o Romantismo como sendo inaugurado pelo livro *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe, em 1774¹³³. É nesse contexto das revoluções sociais e culturais dos séculos XVIII e XIX na Europa e no resto do mundo que surge o romance, fruto das novas sensibilidades fomentadas pela Revolução Francesa e pela Revolução Industrial. O Romantismo, nascido de uma valorização da subjetividade e da primazia do indivíduo que, de mero súdito se torna cidadão, conquista, como enfatiza Oliveira (2008), a liberdade de expressão que se torna significativa para a modalidade narrativa do

¹³³ Quanto à periodização literária, precisamos, como alerta-nos Oliveira (2008), entendê-la como ferramenta didática que organiza pensamentos e tendências, e "jamais servir como uma camisa-de-força para a abordagem da produção de cada momento" (p. 11). Assim, meu objetivo com a menção de tais momentos e tendências estéticas como Romantismo e Realismo aqui é tornar visíveis mais este tensionamento de dicotomias (Romantismo *versus* Realismo) realizado por Shelley em *Frankenstein*.

romance. O realismo como movimento artístico e literário se beneficia dessa conquista, pois “a liberdade de expressão proposta pelos românticos abriu espaço para que os artistas que vieram em seguida, a partir da segunda metade do século XIX, radicalizassem suas propostas de expressão da realidade e propusessem o romance realista como novidade” (Oliveira, 2008, p. 12-13).

Cronologicamente, o romance de Shelley existe em um momento em que o romantismo se estabelecia como a regra do jogo, mas sua aliança com os preceitos românticos da inspiração, subjetividade e individualidade é ambígua, trazendo em Victor Frankenstein as marcas daquilo que o realismo traria como sua proposta estética a partir da metade do século XIX, mais de trinta anos após a publicação de *Frankenstein*, as quais, conforme elencadas por Tânia Pellegrini (2018), são: “a necessidade de se estabelecer um vínculo com as conquistas da ciência, marcadamente da Biologia, da Sociologia e também da Filosofia” (p. 29). Ao confrontar o particular e o social, a subjetividade e a objetividade, a ciência humana e as ciências da natureza, Shelley inaugura com *Frankenstein* um gênero que não pode ser nem apenas realista, nem apenas romântico, mas trafega entre o sonho e a realidade, entre a observação e a projeção. Tal movimento parece fazer parte constitutiva de sua natureza especulativa, a um mesmo tempo real e inventada.

Tal relação tensionada entre real e fantástico está também presente na “fertilização cruzada” entre o gótico e o nascente gênero da ficção científica manifesto em *Frankenstein*. De fato, essa aliança entre *Frankenstein* e o Gótico é bastante enfatizada por Brian Aldiss, ao observar que “O romance gótico fez parte do grande movimento romântico”¹³⁴ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 44), e, embora tenha perdido força como gênero autônomo no início do século XIX, deixou um legado duradouro até hoje presente na Ficção Científica. Elementos centrais do gótico, como o terror, o mistério e o horror sublime, permaneceram vivos nesse gênero, que herdou, segundo Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988), não apenas os temas, mas também a sensibilidade estética voltada para o desconhecido, o inexplicável e o aterrador.

Aldiss e Wingrove argumentam que o modo gótico, tal como desenvolvido por Ann Radcliffe e outros autores do século XVIII, introduziu uma estética que enfatizava “o

¹³⁴ Tradução minha. No original: “The Gothic novel was part of the great Romantic movement”

distante e o sobrenatural”, caracterizada por paisagens sombrias, castelos isolados, vilões misteriosos e uma atmosfera de estranhamento e expectativa. Embora o suspense cultivado por Radcliffe possa hoje parecer desatualizado, o “sentido onírico do exótico” e as “revelações terríveis” (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 42) permanecem elementos centrais da narrativa especulativa. Segundo Aldiss, essas estruturas simbólicas não desapareceram com a ascensão da ciência moderna; ao contrário, foram transpostas para os territórios narrativos da ficção científica, sendo agora encenadas em planetas distantes, futuros remotos ou universos paralelos. O “castelo gótico” torna-se uma estação espacial isolada, os vilões religiosos tornam-se alienígenas exploradores e as revelações sinistras dizem respeito à origem da humanidade ou ao fracasso civilizacional em escala cósmica. Esse deslocamento geográfico ou temporal permite produzir estranhamento, suspender os referenciais imediatos do leitor e, assim, preparar o terreno para críticas complexas ao presente. Como afirma Aldiss:

A distância confere encanto. As histórias podem se situar em futuros distantes na Terra, em um dos planetas do sistema solar ou em qualquer lugar da nossa galáxia – até mesmo em uma galáxia remota; embora o encanto não esteja em proporção direta à distância. Ou então podem ocupar uma esfera diferente ou uma linha do tempo completamente distinta. Nesse caso, nos vemos desligados do nosso presente, em um universo alternativo¹³⁵ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 43).

Essa herança gótica é evidente em Frankenstein, mas é a forma como Shelley a transforma que torna sua obra singular e fundadora. Para Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988), a grande inovação de Frankenstein não é simplesmente a criação de uma criatura monstruosa, mas a substituição do pacto demoníaco pelo experimento científico. Victor Frankenstein não faz acordos com o diabo – pois “o diabo pertence a um sistema de crença relegado”¹³⁶ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 48) – ele vai à universidade, abandona os antigos tratados alquímicos e mergulha na pesquisa laboratorial. O que antes era explicado pela magia ou pelo sobrenatural, passa a ser produzido pela racionalidade científica moderna.

¹³⁵ Tradução minha. No original: “Distance lends enchantment. They may locate themselves in distant futures on Earth, on one of the planets of the solar system, or anywhere in our galaxy, even a distant galaxy; though enchantment is not in direct proportion to distance. Or they may occupy a different sphere or another timetrack entirely. We then find ourselves cut off from our present, in an alternate universe.”

¹³⁶ Tradução minha. No original: ‘The devil’ belongs to a relegated system of belief.

Esse aspecto torna *Frankenstein* um marco não apenas estético, mas também epistemológico: um romance que questiona as bases, os limites e os efeitos do conhecimento científico moderno. A substituição do sobrenatural pelo empírico não elimina o horror: o reinscreve dentro dos limites da racionalidade. O verdadeiro terror, em Shelley, reside no desejo de domínio absoluto sobre os processos naturais e na recusa de responsabilidade ética por parte do criador. Assim, o que antes era “magia” ou “transgressão espiritual” se torna, projeto científico, e o resultado é igualmente monstruoso.

Eis o ponto de tensão que torna a ficção científica de *Frankenstein* e seus herdeiros tão potentes: por um lado, suas raízes góticas opõem-se ao realismo na medida em que a narrativa explora o horror do desconhecido; por outro, aquilo que há de romântico no gótico é desafiado pelo deslocamento do sobrenatural – fonte maior de horror na literatura gótica – para o natural. Como descreve Aldiss, “a nova era [de Shelley] possuía uma paixão pelo inexplicável, assim como a nossa; suas incertezas foram logo memoravelmente consagradas nas páginas [de *Frankenstein*]¹³⁷ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 44). Dessa forma, ao enfatizar as formas pelas quais o humano consegue de fato desvendar parte da natureza, o horror das consequências desse desvelamento, e também aquele gerado pela percepção do quanto *não* se sabe, a ficção científica de Shelley cria alianças múltiplas entre tendências em tensão (romantismo, realismo e gótico).

Um problema importante sobre o qual é necessário falar brevemente antes de prosseguirmos com estas conclusões é o problema do gênero – não o literário, mas o identitário. É significativo que todas as relações que de fato acompanhamos durante a narrativa de *Frankenstein* sejam masculinas. As mulheres – a mãe e a prima de Frankenstein, bem como a irmã de Walton – são personagens das quais e para as quais se fala, mas que pouco ouvimos. Acredito que essa ausência seja especialmente significativa levando em consideração que Mary Wollstonecraft Shelley era plenamente ciente e envolvida nas discussões sobre os direitos de participação da mulher na vida pública, dada a sua própria educação e sua proximidade com intelectuais radicais da

¹³⁷ Tradução minha. No original: The new age had a passion for the inexplicable, as we have in ours; its uncertainties were soon memorably enshrined in the pages of the novel written by Shelley's young second wife.

época. O isolamento de Victor do conhecimento interpessoal do sexo feminino é um dos temas que parece subjazer essa ausência: em certo ponto da narrativa, Victor reconhece sua opção por viajar com Clerval e não com Elizabeth: “um homem é incapaz de enxergar os milhares de detalhes e circunstâncias aos olhos diligentes e atentos de uma mulher” (Shelley, 2015, p. 252). A reflexão deixada por essa ausência e esse breve reconhecimento de tal ausência, proposital por parte de Victor, leva-nos a questionar o quão diferente seria a história contada e a ciência realizada se Victor não se isolasse das habilidades interpessoais de solidariedade e atenção ao outro manifestas pelas mulheres de sua narrativa.

Essa exclusão do feminino também pode ser compreendida a partir da dimensão pessoal e corporal que atravessa o processo de escrita do romance. Como apontam Aldiss & Wingrove (1988, p. 54-55), a crítica Ellen Moers foi uma das primeiras a destacar o que se esconde por trás da pergunta frequentemente feita – inclusive pela própria Mary Shelley – sobre como uma jovem poderia ter concebido uma história tão horrenda. A resposta, argumenta Moers, está precisamente na experiência feminina, e mais especificamente na experiência do parto, da maternidade, da culpa, do medo e da perda. Apesar da impossibilidade imposta pelos tabus vitorianos em se escrever abertamente sobre as circunstâncias macabras envolvidas na criação da vida, Mary Shelley viveu diretamente os medos, as depressões e a angústia associados ao parto, – em condições agravadas por sua situação: jovem, solteira, em um relacionamento com um homem casado, mãe enlutada, sem estabilidade, em um país estrangeiro. É nesse sentido que Aldiss, citando Moers, afirma: apenas uma mulher, apenas Mary Shelley poderia ter escrito *Frankenstein*.

Essa leitura desloca o foco da narrativa da criatura apenas como figura monstruosa do conhecimento desviante ou do cientista como símbolo do progresso e da ambição desmedida, para uma interpretação que enxerga no romance a manifestação figurativa de dores profundamente enraizadas na experiência feminina do corpo e da exclusão social. A criação de vida sem a presença do afeto de outros é um gesto simbólico das consequências do isolamento tanto no ato da criação científica quanto do ato da reprodução social. Victor Frankenstein rejeita a mediação (em específico a mediação do feminino) em todos os níveis: social, emocional, epistêmico e biológico. A

monstruosidade, então, não está apenas na aparência do ser que ele cria, mas no método, no isolamento e no tipo de ciência que escolhe praticar – uma ciência que, ao pretender eliminar o papel da vulnerabilidade e da interdependência, revela sua face mais solitária e destrutiva.

À guisa de encerramento, devemos retomar agora os objetivos iniciais deste nosso capítulo: meu desejo era poder, através da análise da crítica frankensteiniana da ciência, estabelecer uma leitura epistemológica de Frankenstein, acessar seu conteúdo crítico de forma a podermos ler ficção científica nos termos de Frankenstein e, assim, ler o mundo através de uma “epistemologia do Prometeu moderno”. Para tanto, gostaria de invocar tanto a descrição de George Levine de epistemologia como narrativa quanto a introdução de Charles E. Robinson à edição comentada publicada pela MIT Press em 2017.

George Levine (2002) partilha da preocupação de Helen Longino (2002) quando se trata da crítica necessária da objetividade sem que, no entanto, nos livremos completamente dela. Embora partam de lugares diferentes – Levine vem da teoria literária e Longino da epistemologia — o apreço de ambos por permanecer com o problema da objetividade está no fato de que ela pode existir como um ideal, uma inspiração, embora sua aplicação real seja sempre imperfeita. Para Levine, separar uma ideia de suas manifestações específicas se faz necessário, e a narrativa “ajuda nessa separação porque requer que se dê atenção a particularidades corporificadas e não pode fazer alegações universais¹³⁸” (Levine, 2002, p. 8). Dessa forma, Levine assegura que seus objetivos são literários, e não epistemológicos, pois seu desejo é compreender “como a filosofia se comporta quando é corporificada e suas ideias tornam-se vivas como as metáforas e passam a ter significado na vida experimentada por pessoas localizadas em um espaço e tempo específicos”¹³⁹ (Levine, 2002, p. 8).

O estudo de Levine (2002) nesta obra enfoca as noções de conhecimento articuladas na Era Vitoriana, e embora não lide especificamente com *Frankenstein*, seu exame da capacidade das narrativas de corporificarem a epistemologia nos é útil aqui. *Frankenstein* incorpora em si, através da narrativa de três sujeitos conhecedores, uma

¹³⁸ Tradução minha. No original: Narrative helps toward that separation because it requires attention to embodied particulars and can make no universal claims.

¹³⁹ Tradução minha. No original: how philosophy behaves when it is embodied and its ideas take on the life of metaphor and mean something in the lived experience of people located in particular times and places.

dentro da outra, contrastando-se e interpelando-se constantemente, as formas de perceber o mundo de sua época. Indo além de Levine, acredito que romances como *Frankenstein* e seus descendentes não apenas corporificam epistemologias, mas fornecem eles mesmos proposições epistemológicas, formas de conhecer e ler o mundo. Trazem consigo, também, formas de conhecer o que é bom e o que é o bem, permitindo que epistemologias morais habitem essas narrativas literárias.

Talvez por isso Charles E. Robinson (2017) chame a atenção e reconheça o chamado epistemológico e moral de Shelley para que não permitamos que as ciências progridam sem o humano e sem a ferramenta crítica específica das artes. Para honrar tal chamado, Robinson (2017) propõe que ao campo denominado STEM (Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática [*Science, Technology, Engineering and Mathematics*]) seja acrescido o A de artes. STEAM, ao invés de STEM, faria jus à narrativa de Mary Shelley da inconsequência de Walton, da arrogância de Frankenstein e do abandono e sofrimento da criatura. Nas palavras de Robinson (2017):

Se a percepção criativa determina a existência, então é justo dizer que o romance é tão real quanto uma teoria científica – ambos são construtos da imaginação humana para dar forma ao caos da nossa experiência. Tal lógica devolve o A a STEM e demonstra que não há de fato duas culturas, ciência e humanidades – existe apenas uma única teoria do ser criada por nós para dar forma a uma realidade que jamais conheceremos por completo. (...) Assim, *Frankenstein* e essa introdução encorajam alunos de STEM a respeitar as humanidades como oferecendo formas válidas de definir e até melhorar o mundo, da mesma forma como a ciência deseja fazer¹⁴⁰ (Robinson, 2017, p. xxxi).

A proposição epistemológica de *Frankenstein* é, portanto, a concepção de ciência e humanidades como fruto de uma mesma cultura, no sentido abrangente do termo.

Como descreve Aldiss, Victor Frankenstein é a encarnação do dilema moderno “entre o indivíduo e sua sociedade, assim como o avanço da ciência sobre essa sociedade, e a natureza dual da humanidade, cuja curiosidade herdada do macaco lhe

¹⁴⁰ Tradução minha. No original: If creative perception determines existence, then it is fair to say that a novel is just as real or true as a scientific theory—both are constructs by the human imagination to give form to the chaos of our experiences. Such reasoning puts the A back into STEM and demonstrates that there really are not Two Cultures, science and the humanities—there is only one unified theory of being created by us as a means to give form to a reality that we never fully know in itself. (...) Thus, *Frankenstein* and this introduction encourage STEM students to respect the humanities as offering a valid means of defining and even improving the world, much as science hopes to do.

trouxe tanto sucesso quanto miséria” (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 64) ¹⁴¹. A ciência não escapa do humano, e nem deve isolar-se dele: as consequências estão nas páginas escritas por Mary Shelley.

Percorrer uma obra de ficção científica é mergulhar em reflexões profundas sobre os efeitos e as consequências das formas pelas quais conhecemos e habitamos o mundo. Os cinco binômios aqui discutidos ressoarão de modos variados nas demais obras que compõem esta tese, pois o tempo e o contexto de cada narrativa diferem, trazendo novas perspectivas e desafios. Ainda assim, perceberemos que as manifestações e subversões desses dualismos, operadas pela ficção científica enquanto modo literário, revelam um potente potencial regenerativo: a capacidade de pensar e reinventar relações entre ciência, sociedade e natureza, a qual é fundamental para os tempos que vivemos.

¹⁴¹ Tradução minha. No original: “between the individual and his society, as well as the encroachment of science on that society, and mankind’s dual nature, whose inherited ape curiosity has brought him both success and misery.”

3 Espectros do progresso: evolução, utopia e controle social no fim do século XIX e início do século XX

Mary Shelley escreve *Frankenstein* em um momento de inflexão na história no qual ideais de progresso se tornavam a força motriz não apenas da ciência, mas também da própria experiência humana, através da configuração econômica do capitalismo. A narrativa de Shelley se situa justamente na confluência desses fluxos: o desejo de exploração e conquista (científica, geográfica, antropológica), a consolidação de um imaginário de progresso acumulativo e a emergência de uma ciência voltada ao controle da vida. Os dualismos modernos – razão/natureza, cultura/corpo, humano/máquina, emoção/conhecimento – são tensionados em *Frankenstein* de maneira que antecipam o enfrentamento das contradições éticas, políticas e epistemológicas centrais da modernidade colonial e capitalista.

Não é de se surpreender, portanto, que, como Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988) observa, exista uma distância temporal entre a publicação de *Frankenstein* e o surgimento de outras obras dispostas a extrapolar as consequências das formações científicas, sociais e econômicas do presente para o futuro a partir desse estranhamento cognitivo do qual Shelley faz uso. Aldiss explica que no momento da primeira publicação de *Frankenstein*, em 1818, “a ideia de olhar para o futuro ainda não havia nascido propriamente, exceto em um sentido religioso. Os escritos sobre desenvolvimentos futuros que existiam tendiam a ter um caráter político ou satírico (...)”¹⁴² (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 57).

De fato, Rieder (2008) aponta que embora *Frankenstein* seja frequentemente identificado como a primeira grande obra da ficção científica em língua inglesa, é importante qualificar essa afirmação ao reconhecer que tal importância só foi plenamente consolidada no interior do sistema de gêneros em transformação da década de 1880. Em suas palavras:

Em 1818, quando foi publicado pela primeira vez, foi lido ou como um romance gótico ou como um romance político nos moldes de *Caleb Williams* (1794), de

¹⁴² Tradução minha. No original: “The idea of looking into the future was yet to be properly born in anything but a religious sense. Such writings about future developments as there were tended to be of a political or satirical nature (...)”

seu pai William Godwin. (...) Apenas quando o romance foi liberado das restrições de *copyright* sob as quais permaneceu de 1831 a 1881, e vendeu quatro vezes mais cópias na década de 1880 do que em toda a sua história anterior, é que ele se tornou uma influência literária importante no surgimento da ficção científica – notadamente sobre *O Homem Invisível* (1897) e *A Ilha do Dr. Moreau*, de H. G. Wells (Rieder, 2008, p. 19).

É a partir desse período, portanto, que a Ficção Científica, embora ainda não nomeada, passa a existir como um sistema intertextual mais ou menos reconhecível, e *Frankenstein* ingressa nesse sistema crescente em complexidade, acompanhando a complexidade do horizonte científico e político o qual tematiza, expandido sua capacidade de extrapolação.

A partir de sua circulação mais ampla, *Frankenstein* passa a exercer influência decisiva sobre autores que se somam às redes de reflexão inauguradas por Shelley. É nesse momento que essas histórias começam a abandonar os traços do maravilhoso mágico – herança das narrativas góticas e mitopoéticas (Aldiss & Wingrove, 1988) – para assimilar os vocabulários e procedimentos da ciência moderna. Aldiss relembra que, até então, o fantástico era evocado principalmente por meio da magia ou de pactos sobrenaturais, como nos contos de fadas ou nas narrativas de horror, citando a menção de H. G. Wells a *Frankenstein*, contrastando-o com seu próprio modo de narrar:

Até então, exceto nas fantasias de exploração, o elemento fantástico era introduzido por meio da magia. O próprio *Frankenstein* usou uma espécie de mágica fajuta para animar seu monstro artificial¹⁴³. Havia problemas com relação à alma da criatura. Mas, ao final do século passado, já se tornara difícil extrair qualquer crença, mesmo momentânea, da magia. Ocorreu-me que, em vez do encontro habitual com o diabo ou um mago, um uso engenhoso do jargão científico poderia ser uma substituição vantajosa... Eu simplesmente atualizei o material fetichista e o tornei o mais próximo possível da teoria real¹⁴⁴ (Wells, *apud* Aldiss & Wingrove, 1988, p. 30-31).

O abandono do sobrenatural como força de explicação e encantamento e sua substituição pela ciência como nova linguagem do maravilhoso é o marco para o que se torna reconhecível como ficção científica (Aldiss & Wingrove, 1988). Tais contornos

¹⁴³ Segundo Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988), a memória de Wells foi falha nesse momento, atribuindo mais fantasia a *Frankenstein* do que de fato Shelley descreve.

¹⁴⁴ Tradução minha. No original: "Hitherto, except in exploration fantasies, the fantastic element was brought in by magic. *Frankenstein* even, used some jiggery-pokery magic to animate his artificial monster.¹⁴⁴ There was trouble about the thing's soul. But by the end of last century it had become difficult to squeeze even a momentary belief out of magic any longer. It occurred to me that instead of the usual interview with the devil or a magician, an ingenious use of scientific patter might with advantage be substituted... I simply brought the fetish stuff up to date, and made it as near actual theory as possible".

permitem a Aldiss sustentar que o que distingue a ficção científica de outras formas do fantástico é um esforço contínuo em busca de uma definição do que é “humanidade” a partir da criação de situações-limite – sejam essas crises provocadas por fenômenos naturais, invenções humanas ou desdobramentos da própria ciência. Aldiss insere essa transformação estética e epistemológica da ficção científica em um quadro histórico mais amplo, que envolve a coincidência entre a Revolução Industrial e a revolução evolucionista, que teriam acontecido, segundo ele, ao mesmo tempo.

O ritmo acelerado da manufatura torna-se mais evidente na Grã-Bretanha na segunda metade do século XVIII, justamente quando as populações começavam a crescer rapidamente. Esse incentivo tradicional ao avanço industrial foi acompanhado pela lista de invenções com as quais estamos familiarizados desde a escola: a máquina de fiar de Hargreaves, o tear mecânico de Cartwright, a máquina a vapor de Watt, entre outras. Mas não foi apenas a indústria que passou por transformações. A Declaração de Independência americana, em 1776, e a Declaração dos Direitos do Homem, na França, em 1789, foram documentos que expressaram uma revisão, por parte da humanidade, de sua atitude em relação a si mesma. Não é coincidência que a abolição da escravidão tenha se tornado uma questão candente nesse mesmo período. Nem que o homem ocidental tenha começado a alterar sua atitude em relação a Deus¹⁴⁵ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 34-35).

Nesse cenário de transformação produtiva, surge também uma reorientação radical das ideias sobre a origem e o propósito da vida. A emergência das teorias da evolução e da seleção natural desestabilizou tanto os pressupostos religiosos quanto as ideias fixas sobre a natureza humana. Nesse contexto, a consolidação da ficção científica pós-Shelley está imbricada com o declínio da metafísica cristã e a ascensão de uma racionalidade secular, que busca nas ciências naturais explicações sistemáticas para os fenômenos da vida e da sociedade. “É desse clima cultural mutável que a ficção científica emerge – com uma natureza discretamente blasfema que ainda retém”¹⁴⁶, escreve Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 35).

¹⁴⁵ Tradução minha. No original: “The quickening tempo of manufacture becomes more noticeable in Great Britain in the second half of the eighteenth century, at a time when populations were beginning to increase rapidly. This traditional incentive to industrial advance was coupled with the roster of inventions with which we are familiar from school: Hargreaves's spinning jenny, Cartwright's power loom, Watt's steam engine, and so on. Industry was not alone in undergoing transformation. The American Declaration of Independence in 1776 and the French Declaration of the Rights of Man in 1789 were documents in man's revision of his attitude to his own kind. It is no coincidence that the abolition of slavery was a burning issue at this time. Or that Western man now began to alter his attitude towards his God.”

¹⁴⁶ Tradução minha. No original: “It is from this changeable cultural climate that science fiction emerged - with a discreetly blasphemous nature it still retains.”

O debate sobre a mutabilidade das espécies já ganhava força no final do século XVIII, impulsionado pelas descobertas científicas advindas da exploração do Pacífico e pela circulação de ideias iluministas (Aldiss & Wingrove, 1988). Nesse cenário, a figura de Erasmus Darwin, avô de Charles Darwin, é um ponto de convergência crucial para compreender o solo ideológico do qual brota *Frankenstein*, obra que serve como uma “planta enfermeira”¹⁴⁷, permitindo o surgimento e florescimento de outras histórias científico-ficcionais que investigam os elementos constitutivos de nosso mundo moderno. Médico, filósofo e poeta, Erasmus Darwin desenvolveu, ainda no final do século XVIII, ideias sobre a transformação das espécies que antecipam as formulações posteriores de seu neto.

Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988) sugere, de forma bem-humorada em sua genealogia da ficção científica, que Erasmus Darwin pode ser considerado um escritor do gênero antes, inclusive, de Shelley, pois, em seus longos poemas filosófico-científicos como *The Temple of Nature* e *The Economy of Vegetation*, ele combina especulação científica, imaginação futurista e crítica social. Ao descrever com entusiasmo o processo evolutivo, prevendo cidades superpovoadas, submarinos nucleares e o motor, Erasmus dá forma poética a ideias científicas e visões de futuro que só viriam a se consolidar no século XX. Seu uso da imaginação científica para expandir as fronteiras do possível – inclusive ao antecipar ideias semelhantes à teoria do Big Bang – configura, para Aldiss, um tipo embrionário de ficção científica, mesmo que escrita em versos e sob a estética do século XVIII.

Erasmus Darwin, com seu espírito radical, seu entusiasmo pela ciência e sua oposição à ortodoxia religiosa e política, compartilha afinidades profundas com figuras importantes na vida de Mary Shelley, como William Godwin, seu pai, Mary Wollstonecraft, sua mãe, e Percy Shelley, seu par romântico e intelectual. Embora Erasmus e Godwin nunca tenham se conhecido pessoalmente, circulavam nos mesmos meios radicais e

¹⁴⁷ Faço aqui uma analogia à noção ecológica de *nurse plant*, espécies de plantas que criam condições favoráveis para o estabelecimento e desenvolvimento de plantas jovens em ambientes adversos. Assim como na ecologia desértica uma planta mais robusta oferece sombra, um microclima estável e solo fértil para outras espécies se desenvolverem, penso que *Frankenstein* exerce uma função similar no campo literário: ao produzir um solo conceitual rico sob sua sombra, possibilitou o surgimento, sobrevivência e crescimento da ficção científica como gênero. Para um estudo que detalha o conceito e função de plantas enfermeiras, ver MIHOČ, M. A. K. *et al.* (2016). Agradeço ao biólogo Artur Molina por ter primeiro me apresentado esse conceito através dos seus estudos em biodiversidade e conservação da natureza.

foram igualmente criticados como “ateus perigosos”. Aldiss sugere que esse caldo cultural – o racionalismo iluminista, a crítica ao poder instituído, o uso da ciência como instrumento de liberdade – foi herdado por Mary Shelley, que, ao escrever *Frankenstein*, sintetizou essas influências em uma obra que também é, ao seu modo, científica, especulativa e profundamente crítica. Nesse sentido, *Frankenstein*, planta enfermeira, surge ela mesma à sombra da confluência entre o pensamento especulativo-científico de Erasmus Darwin e o legado político-literário de seus pais e pares.

A partir da década de 1880, esse modo especulativo-científico-político-literário cresce em complexidade e potência, acompanhando o aumento da complexidade do próprio horizonte científico e político que tematiza. A transição entre o século XIX e o XX é marcada pela popularização do darwinismo, pelo avanço da técnica e pelo aprofundamento da racionalidade econômica liberal, cada vez mais ancorada em ideias de escassez, competição, sobrevivência e progresso. A ciência moderna se consolida como instância de verdade, ao mesmo tempo em que serve como legitimação para hierarquias sociais, projetos coloniais e políticas eugênicas.

A partir desse cenário, nosso enfoque analítico neste capítulo serão os experimentos em evolução, utopia e controle social do fim do século XIX e da primeira metade do século XX através das situações-limite construídas pelas obras *A máquina do tempo* (1895), de H. G. Wells; *Terra das mulheres* (1915), de Charlotte Perkins Gilman; e *Admirável mundo novo* (1932), de Aldous Huxley. Nossa atenção estará nas imagens de progresso e evolução que são colocadas e/ou subvertidas nessas obras, e de que forma refletem e contestam as concepções de progresso econômico, político, social e moral imbricado no seu momento histórico.

Para esse propósito, permanece relevante nossa atenção à ordem social institucionalizada do capitalismo. Como vimos, Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (2020) consideram o capitalismo não apenas um sistema econômico, mas uma forma de organização social totalizante que estrutura a relação entre o que aparece como centro (a produção e a acumulação) e o que é relegado ao plano de fundo (a reprodução social, a natureza, os corpos racializados, o trabalho informal ou não remunerado etc.). Cada regime histórico do capitalismo constitui uma configuração específica dessa separação

estrutural: um modo de gerenciar e, ao mesmo tempo, ocultar as dependências da produção e acumulação sobre os aspectos da vida que as sustentam.

As obras selecionadas para discussão neste capítulo estão distribuídas ao longo de um período na história, entre o fim do século XIX e o pós-primeira guerra do século XX, que testemunha a transição do capitalismo liberal para o capitalismo organizado pelo Estado (Fraser & Jaeggi, 2020). Fraser e Jaeggi (2020) identificam a naturalização das desigualdades e separações como uma das marcas centrais do capitalismo liberal do século XIX: uma forma de organização econômica que dissocia produção econômica da reprodução social ao mesmo tempo em que oculta sua dependência da natureza e do trabalho reprodutivo. A aliança entre darwinismo, economia política malthusiana e tecnociência masculinista¹⁴⁸ cria o cenário perfeito para a consolidação de um imaginário de progresso competitivo, seletivo e excludente. Essa configuração liberal, baseada na separação entre produção e reprodução, entre natureza humana e não humana e entre economia e política, foi profundamente abalada pelas crises sociais, econômicas e ecológicas que marcaram o início do século XX.

Em resposta, emerge o que Fraser e Jaeggi (2020) denominam de capitalismo organizado pelo Estado, no qual o poder público passa a desempenhar um papel ativo na mediação entre capital e sociedade na tentativa de estabilizar o sistema. Os Estados Unidos assumem um papel central nesse processo, sendo “os pioneiros no fordismo, criando um novo complexo exossomático-energético-industrial em torno do motor de combustão interna, alimentado por petróleo refinado” (p. 118). Com esse salto, a “democracia do carbono” movida a carvão dá lugar, a partir do contexto norte-americano, a uma nova variante alimentada pelo petróleo – símbolo da liberdade individual e do progresso material, mas também vetor de profundas transformações ecológicas e geopolíticas. Nesse cenário, o capitalismo reorganiza suas contradições em nome da estabilidade, dependente das separações estruturais que o definem.

¹⁴⁸ Utilizo aqui o termo *tecnociência* conforme proposto por Donna Haraway (1985) para fazer referência à inseparabilidade entre ciência, tecnologia, cultura e relações de poder. A tecnociência e seus produtos devem ser compreendidos não como empreendimento neutro de melhoramento, mas como uma prática material-discursiva situada, que participa da produção de identidades, categorias, máquinas e mundos. Jutta Weber (2014) destaca que a tecnociência moderna se desenvolveu como uma cultura marcadamente masculinista por sua ligação com estruturas patriarcais e pela centralidade da dominação e do controle.

Do esquadramento de corpos do povo ao esquadramento de terras expropriadas, obras de ficção científica passam a analisar, a partir do final do século XIX, outros mundos de forma a seguir a tradição frankensteiniana de tensionar e explorar noções de progresso, retrocesso e estagnação, extrapolando imaginativamente o caminhar da ciência do presente dos autores para o presente da narrativa – este presente, por vezes, o futuro. O interesse pelo futuro na ficção científica é característico de uma tradição utópica dentro do gênero (Theall, 1975), a qual veremos manifestas e complicadas por diferentes situações-limite em *A máquina do tempo*, de H. G. Wells, *Terra das mulheres*, de Charlotte Perkins Gilman, e *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley. Passaremos à análise, portanto, dessas três obras.

3.1 Utopias e Distopias na transição entre capitalismo liberal e capitalismo organizado pelo Estado

As três obras que são temas deste capítulo adicionam um elemento potente à ficção científica, uma das características mais reconhecíveis desse gênero: a construção de outros mundos. Essa adição, no entanto, não se configura em uma quebra de paradigma, mas em uma continuação da tradição inaugurada por Shelley na instrumentalização da potência da ficção científica para observar tanto cenas específicas do desenvolvimento científico quanto suas consequências em larga escala. Se Shelley, na primeira metade do século XIX, foca sua lupa na experimentação de Victor, em sua aplicação de uma ciência especulativa na busca por chegar onde nenhum homem havia chegado antes, ela o faz contra o plano de fundo do cenário em larga escala do avanço da exploração naval sob controle estatal e por interesses econômicos, evidenciando, no âmbito do micro e do macro, o desejo de esquarterar o mundo natural e arrancar-lhe os pedaços em nome do progresso.

Wells, Gilman e Huxley, com *A máquina do tempo*, *Terra das mulheres* e *Admirável mundo novo*, expandem esse potencial de observação do real criando exercícios imaginativos ainda mais elaborados, pois englobam sociedades inteiras, seu funcionamento e as consequências de seus hábitos, crenças e práticas acerca, para retomar os binômios frankensteinianos da natureza, da observação, da paixão, da

vulnerabilidade e do progresso. Eles o fazem em contato direto e trazendo para a tradição da ficção científica – adicionando mais um afluente nessa continuidade de discussões – o recurso da utopia, a qual forma seu próprio binômio com a distopia. Cabe compreendermos o que esses termos significam e como estão relacionados entre si para que sejamos capazes de observar a importância desta adição aos debates da ficção científica.

Lida pela disciplina da Literatura como ficção e pela disciplina da Filosofia como tratado, *Utopia*, de Thomas Morus, dá nome ao que pode ser lido tanto como um gênero literário quanto como uma abordagem de pensamento preocupada com projetar caminhos para futuros ideais¹⁴⁹, consolidando, como aponta Marques (2014), os discursos platônicos sobre a cidade-estado ideal. Utopias, nessa tradição, trazem preocupações éticas e políticas¹⁵⁰ por meio da projeção de um mundo completamente outro que, no entanto, é sempre feito da matéria-prima imaginativa de um presente localizado.

Segundo Gregory Claeys (2013), antes de ser um gênero literário, “utopia” se configura em uma abordagem que olha para o passado, o presente e o futuro de forma a buscar e/ou conceber um ideal de existência. Esse pensamento utópico se desenvolve no decorrer da história ocidental em três estágios: os dois primeiros, denominados pelo teórico como “místico” e “religioso”, lidam com o além-vida e evidenciam a forma como estivemos, no decorrer da história humana, “enraizados em mundos que ultrapassam o domínio do ‘normal’ ou da consciência quotidiana” (Claeys, 2013, p. 8) de forma que as

¹⁴⁹ Para leituras de *Utopia* como tratado filosófico, ver Kenyon (1983) e Kingsley (2014). Para um estudo do papel de *Utopia* na literatura utópica, ver Boesky (1996).

¹⁵⁰ A distinção entre preocupações éticas e políticas pode ser elucidada a partir da proposta de T. M. Scanlon em *What We Owe to Each Other* (1998) e *Moral Dimensions* (2008). Para Scanlon, as preocupações morais são tanto éticas quanto políticas. Isso significa que incluem tanto o que devemos uns aos outros – com base no que pode ser justificável a todos os afetados – quanto reflexões sobre a vida que vale a pena ser vivida (Scanlon, 1998). Em *Moral Dimensions*, Scanlon distingue ainda entre permissibilidade (se uma ação é moralmente aceitável), significado (o que ela expressa sobre os valores do agente) e responsabilização (se o agente pode ser culpado por ela). A partir dessa chave, Utopias podem ser lidas como experimentos imaginativos que exploram não apenas sistemas de permissibilidade política, mas também significados morais e possibilidades de responsabilidade coletiva. Utopias articulam simultaneamente preocupações éticas e políticas, projetando modelos sociais alternativos que revelam e interrogam valores de seu presente histórico, encenando a indissolubilidade da ética e da política no agir moral através do terreno literário.

ideias de morte e do além, utopias em si mesmas, proveem uma fonte de significação para a vida.

Para prover maior continuidade a nossas breves vidas, imaginamos passados e futuros que se ajustam na narrativa do presente que consideramos mais confortável. Quando nossas vidas neste mundo se deterioram ou são ameaçadas, reagimos cultivando um sentido reforçado de harmonia familiar e identidade étnica, nacional e/ou religiosa. Algo próximo do conceito de utopia, portanto, serviu historicamente – desde antes da publicação de *Utopia* (1516), famosa obra de Thomas More – para equilibrar as discórdias privilegiando o coletivo, em geral tornando mais iguais a propriedade e as classes sociais (Claeys, 2013, p. 8).

Temos já aqui, nesses primeiros dois momentos do pensamento utópico, o dogma social que Claeys aponta como definidor dos propósitos utópicos: a igualdade, que tanto pode ser praticada de forma humana e solidária, trazendo um resultado positivo, possivelmente nos ensinando “o valor duradouro do amor, do respeito e do cultivo do indivíduo” (2013, p. 10), quanto pode ser abusada, levando a um igualitarismo extremo descrito por Claeys como “capaz de derramar sangue” (2013, p. 10). Essa dimensão ambivalente da utopia – entre o desejo por igualdade e o risco de sua imposição autoritária – aponta para a necessidade de compreendê-la não como modelo fixo de perfeição, mas como um modo especulativo de explorar tensões morais e políticas nas relações pessoais, coletivas e institucionais em diferentes configurações sociais.

Ao situar o ideal utópico entre práticas emancipadoras e usos potencialmente violentos, Claeys possibilita a compreensão da utopia e sua sombra, a distopia, não como categorias mutuamente excludentes, mas como polos de um mesmo contínuo imaginativo e afetivo. Claeys define o distópico como um espectro de ansiedade “com relativa paz, amizade e ausência de medo de um lado, e a ansiedade, paranoia e alienação do outro”¹⁵¹ (Claeys, 2017a, p. 8). Enxergar o que existe de distopia na utopia – os pesadelos resultantes da busca pela institucionalização de um sonho – e de utopia nas distopias – os sonhos que geraram pesadelos vividos por personagens em obras literárias e indivíduos em projetos institucionalizados – significa trabalhar contra um dualismo que limita as possibilidades críticas a uma adesão ou aversão completa a

¹⁵¹ Tradução minha. No original: with relative peace, friendship, and the absence of fear at one end, matched by anxiety, paranoia, and alienation on the other.

modelos de organização social e política, o que se torna particularmente importante a partir da terceira fase da utopia identificada por Claeys (2013).

Esta é a fase institucional – ou constitucional – e “tem menos relação com imaginá-la do que com criá-la” (p. 10). É o momento em que o pensamento utópico deixa de ser apenas uma projeção especulativa ou espiritual para tornar-se fundamento de experimentações concretas de organização social. Diversos projetos históricos surgiram dessa tentativa de realizar ideais utópicos no mundo real, e muitos deles ilustram a tensão produtiva – e por vezes trágica – entre os polos desse espectro. Os falanstérios de Charles Fourier e as comunidades igualitárias de Robert Owen no século XIX, por exemplo, foram ensaios utópicos baseados em princípios de cooperação, harmonia e reforma moral do trabalho. Apesar das intenções emancipatórias, essas experiências muitas vezes esbarraram em problemas de governança, manutenção econômica e conflitos internos, revelando os limites da tentativa de instituir uma utopia sem considerar as complexidades do desejo e do poder (Leopold, 2011).

De forma mais dramática, projetos como o socialismo real soviético institucionalizam ideais utópicos de igualdade e justiça social ao mesmo tempo que produzem formas historicamente reconhecidas de dominação, vigilância e repressão, convertendo-se em modelos distópicos marcados pelo medo e pela repressão à dissidência (Walicki, 2001). Por outro lado, mesmo esses contextos autoritários continham em sua gênese a promessa de libertação das massas, redistribuição de recursos e dignidade para os trabalhadores – promessas que ainda mobilizam afetos utópicos, mesmo quando os resultados históricos são profundamente problemáticos.

Reconhecer esse vai-e-vem entre utopia e distopia – e o fato de que nenhuma configuração social está imune à sua própria perversão, por mais bem-intencionada – amplia nossa capacidade crítica para analisar tanto projetos históricos quanto produções culturais ficcionais. Significa, sobretudo, aceitar que a imaginação política não se dá apenas entre o sonho puro e o pesadelo absoluto, mas nas zonas ambíguas onde esperança e medo, desejo e controle, convivem de forma tensa e complexa¹⁵².

¹⁵² Redfern Jon Barrett (2023) propõe conceito de “ambitopia” para lidar com narrativas especulativas que integram simultaneamente elementos utópicos e distópicos, contribuindo para o entendimento contemporâneo da ficção especulativa como um espaço de complexificação imaginativa e afetiva. O

Embora a utopia moderna seja frequentemente associada a experimentos políticos como os mencionados acima, o liberalismo não pode ser excluído dessa análise. Assim como é possível reconhecer a utopia socialista como uma intervenção de ordem artificial advinda de um “planejamento central”, o liberalismo não escapa de apresentar, também, aspectos utópicos que trazem sombras distópicas. Como aponta Claeys (2013), longe de se configurar em uma quintessência antiutópica, se mostrando como uma oposição realista e racional às concepções idealizadas do socialismo, e, portanto, ocorrendo espontaneamente na sociedade, o liberalismo é também uma ficção, sustentando-se nos mitos do eterno crescimento e abundância econômicos, da idealização de uma social-democracia pensada a partir da inevitabilidade da economia de mercado e do realismo do *homo economicus*.

Em sua forma mais extrema, esses elementos foram concebidos como utópicos quando combinados na fantasia de um mercado não regulado que visasse à substituição da soberania nacional por um regime de corporações multinacionais quase onipotentes, impondo uma estratégia econômica, política e cultural de globalização sobre a produção mundial (Claeys, 2013, p. 10).

Essa concepção do liberalismo como uma utopia disfarçada de realismo nos permite reler a história moderna a partir das tensões entre liberdade econômica, progresso tecnológico e desigualdade estrutural. Projetos como o *laissez-faire* do século XIX, por exemplo, imaginavam uma sociedade autorregulada em que o livre mercado, guiado por uma mão invisível, garantiria equilíbrio, prosperidade e bem-estar geral (Fraser & Jaeggi, 2020). Essa visão repousava em uma noção idealizada do indivíduo racional e autônomo, capaz de tomar decisões informadas em benefício próprio – um *homo economicus* cujos interesses particulares promoveriam, por consequência, o bem comum. No entanto, essa promessa utópica se mostrou frequentemente incompatível

conceito visa fornecer uma forma de organizar mundos ficcionais especulativos para além de um binarismo rígido – entre o “bom” e o “ruim”, o “ideal” e o “degenerado”, dando importância à força narrativa das ficções preocupadas em habitar os extremos e suas ambiguidades. No entanto, pensando com Gregory Claeys (2013, 2017a, 2017b), para quem utopia e distopia não constituem categorias excludentes, mas polos de um mesmo espectro, podemos argumentar que toda narrativa de projeção de mundo carrega em si uma ambitopia. A ambiguidade é constitutiva da leitura crítica da utopia enquanto projeto, residindo justamente no fato de que ela nunca está desvinculada das condições materiais e ideológicas que complicam tais projetos. A ambitopia, então, longe de ser uma exceção ou uma novidade no campo das narrativas especulativas, pode ser compreendida como a expressão mais consciente e articulada de um traço constitutivo das ficções utópicas e distópicas: sua interdependência.

com as realidades de desigualdade, exploração e exclusão, sobretudo quando aplicada em contextos coloniais e industriais profundamente assimétricos.

As políticas neoliberais do final do século XX levaram essa utopia do mercado autorregulado às suas consequências lógicas. Experiências como as do Chile sob a ditadura de Pinochet, com o apoio técnico dos “Chicago Boys”, ou o consenso de Washington aplicado a países periféricos na década de 1990, podem ser vistas como tentativas de realização prática desse ideal liberal, calcado na desregulamentação, privatização e abertura irrestrita ao capital estrangeiro (Fraser & Jaeggi, 2020). Contudo, os resultados revelaram contradições agudas: aumentos expressivos da desigualdade, fragilização de serviços públicos essenciais e crescente precarização da vida social. Assim como as utopias socialistas, os projetos liberais também carregam sua parcela de pesadelo – um pesadelo moldado, muitas vezes, não pela repressão estatal, mas pela indiferença estrutural do mercado, como veremos ser característica do estágio corrente do capitalismo, o capitalismo financeirizado (Fraser & Jaeggi, 2020).

Mesmo dentro das democracias ocidentais, o projeto social-democrata do pós-guerra – frequentemente idealizado como a concretização mais bem-sucedida da utopia liberal – foi sustentado por condições geopolíticas e econômicas específicas, como o crescimento industrial acelerado e a hegemonia dos EUA no cenário global. À medida que essas condições se esgotaram, particularmente a partir da crise do petróleo em 1973¹⁵³, o pacto social-democrata começou a ruir, revelando o quanto sua estabilidade dependia da exclusão colonial, da exploração do Sul global e da supressão de conflitos de classe, como exploraremos nos próximos capítulos desta tese.

A aproximação proposta por Claeys (2013) entre utopia e o regime social corrente, o do capitalismo como ordem social institucionalizada, chama a atenção para o sonho

¹⁵³ A crise do petróleo de 1973 a 1974, frequentemente interpretada como uma simples questão de oferta e demanda, resultou de uma série de conflitos geopolíticos, greves, sabotagens e disputas sobre os lucros do petróleo e o agravamento do conflito na Palestina. Conforme argumenta Timothy Mitchell (2010), foi necessário um esforço político e técnico para constituir-la como uma “crise energética” nos moldes de mercado, ocultando suas razões e impactos sociopolíticos. Seus efeitos excederam os dispositivos econômicos usados para contê-la, abrindo debates sobre os limites dos recursos, o futuro da energia e a emergência de preocupações ambientais. Ao mesmo tempo, a crise precipitou o declínio das políticas públicas que asseguravam emprego e estabilidade, e fortaleceu o esquema neoliberal promovido por *think tanks* financiados por famílias petrolíferas norte-americanas beneficiadas pelos grandes lucros do período de escassez. Paralelos podem ser feitos com Duna, analisado no capítulo seguinte, que adianta a crise do petróleo e a escassez manufaturada na figura do Barão Harkonnen, como exploraremos mais a diante.

que o sustenta: o de expansão eterna. Assim, o utópico não está necessariamente em contraposição direta àquilo que chamamos de realidade. Ao invés de opor ideal e real como categorias estanques, trata-se de compreender o papel estruturante da idealização – da utopia – em qualquer formulação de projeto ético-político. Toda proposta de transformação social emerge da construção de um imaginário, e esse imaginário, enquanto produto do pensamento humano mediado pela linguagem, é necessariamente narrativo em algum grau.

Da mesma forma que utopia não se contrasta de forma completamente opositiva com o real, utopia e distopia são também polos de um mesmo espectro, visto que manifestações históricas da utopia frequentemente “prometem bem-estar para alguns em detrimento de outros” (Claeys, 2013, p. 12). É a partir dessa ambiguidade constitutiva que se pode introduzir o pensamento distópico, cujas formulações críticas foram aprofundadas, entre outros, por Tom Moylan:

A distopia narrativa é em grande parte produto dos medos do século XX. (...) Desde esse período, e no decorrer de sua história variada e mutante, essa máquina narrativa negativa tem produzido mapas cognitivos desafiadores da situação histórica através de sociedades imaginadas que são ainda piores do que aquelas que estão do outro lado da porta dos autores e leitores¹⁵⁴ (Moylan, 2018, p. xi).

Assim como a utopia, a distopia se utiliza da construção de outros mundos, extrapolando, exagerando de forma afeita à ficção científica como previsão e alerta. Dessa forma, ao tratarmos a distopia como “máquina narrativa negativa”, temos, na mesma medida que utopia é impulso de construção, um impulso de *desconstrução* que se manifesta como “contranarrativa”, como desafiando os ideais normativos contidos nos projetos utópicos aos quais respondem e explorando as consequências lógicas de sua implementação.

Ao compreendermos, com Claeys (2013; 2017a; 2017b), que utopia e distopia operam como pontos de um mesmo contínuo e não como categorias estanques, somos levados a considerar que toda narrativa de projeção de mundos participa de uma

¹⁵⁴ Tradução minha. No original: dystopian narrative is largely the product of the terrors of the twentieth century. (...) From that early period, and throughout its varied and shifting history, this negative narrative machine has produced challenging cognitive maps of the historical situation by way of imaginary societies that are even worse than those that lie outside their author's and reader's doors.

ambivalência constitutiva – se não autoconsciente em todos os casos, certamente passível de ambivalência no ato interpretativo. Utopias e distopias compartilham uma dimensão epistêmica: ambas interrogam os limites do factível e do desejável em contextos de crise e reconfiguração sistêmica.

Quando Aldiss (Aldiss e Wingrove, 1988) associa o surgimento da ficção científica à substituição do maravilhoso mágico pela racionalidade científica como linguagem do estranho, ele permite-nos evidenciar que o exercício de projeção de mundos é levado a um novo patamar de complexidade por incorporar procedimentos da ciência moderna – observação empírica, causalidade, sistematização – à criação de utopias e distopias científico-ficcionais. Com isso, as especulações sobre futuros possíveis tornam-se exercícios diagnósticos e preditivos baseados nas tendências observáveis do presente.

É nesse cenário de transformações materiais, epistemológicas e políticas que a ficção científica passa a figurar como linguagem crítica da modernidade. As obras que analisaremos a seguir – *A Máquina do Tempo* (1895), de H. G. Wells; *Terra das Mulheres* (1915), de Charlotte Perkins Gilman; e *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley – elaboram, em registros diversos, respostas imaginativas às promessas e ameaças do progresso técnico-científico e às novas formas de gestão e controle da vida. Através do espectro da utopia e distopia, essas obras oferecem diagnósticos e projeções que, ao tensionarem as lógicas do capitalismo liberal e estatal, tornam visíveis seus custos humanos e ecológicos.

3.1.1 O controle da vida: produção, reprodução e evolução

A máquina do tempo, de H.G. Wells, foi publicada em sua versão definitiva em 1895 na Inglaterra, momento em que o capitalismo liberal, conforme descrito por Fraser e Jaeggi (2020), estava em plena realização. Ainda mais evidentes do que na época de Shelley, era a nova ordem jurídica que valorizava a supremacia do contrato, a partir do qual “indivíduos livres” se submetem à ordem social vigente de forma a gozar da estabilidade econômica, do conforto e dos produtos da indústria – é claro, essa sociedade é mais estável, confortável e rica para uns do que para outros, como vemos no uso do poder repressivo na expropriação de terras e exploração do trabalho (Fraser & Jaeggi, 2020).

Ao mesmo tempo em que esse paradigma de acumulação se tornava pervasivo na sociedade vitoriana, a segunda metade do século XIX também testemunhou a publicação de *A origem das espécies*, de Charles Darwin, em 1859. Esse foi um período no qual, como descreveram Fraser e Jaeggi (2020), a natureza havia sido externalizada pelo regime mercantilista para então ser internalizada, commodificada e tornada combustível do regime capitalista, George Levine coloca que

A teoria de Darwin lançou o humano para dentro da natureza e do tempo, submetendo-o à mesma investigação desapaixonada e material até então reservada a rochas e estrelas. Sua história do desenvolvimento das espécies (...) permanentemente remodelou a imaginação ocidental¹⁵⁵ (Levine, 1988, p. 1).

Deste modo, a Era Vitoriana era fortemente permeada por um darwinismo difuso, e é possível evidenciar no produto cultural da época, como faz Levine (1988) ao analisar o romance vitoriano, “a absorção e a testagem de ideias e atitudes darwinistas (mesmo quando os escritores não estão pensando nelas como darwinistas) na imaginação do novelista vitoriano”¹⁵⁶ (p. 3.).

Levine (1988) justifica tal ubiquidade do pensamento darwiniano na sociedade vitoriana a partir do fato de que, nesse período, a ciência estabelecia sua autoridade sobre questões de conhecimento, de religião e da moral, e também observa que a ciência, através da tecnologia, modificava as paisagens vitorianas com o desenvolvimento de novas e mais eficientes formas de transporte, iluminação, esgoto e manejo de resíduos, além de novas tecnologias de comunicação, medicina e, é claro, industrialização. Esse foi um período no qual leigos interagiam com a ciência de diversas formas, fosse pelo passatempo do estudo de conchas, pela prática amadora de busca por fósseis ou pela construção de coleções de insetos para propósitos ornamentais e comparativos (Levine, 1988). Nas palavras de Levine:

As ideias de ciência estavam ajudando a formar a visão geral da natureza da própria “realidade”, e a perspectiva de Darwin, o seu grande mito de origem, estava ao mesmo tempo dando forma aos limites da imaginação vitoriana do real

¹⁵⁵ Tradução minha. No original: Darwin's theory thrust the human into nature and time, and subjected it to the same dispassionate and material investigations hitherto reserved for rocks and stars. His history of the development of species (...) has permanently reshaped the Western imagination.

¹⁵⁶ Tradução minha. No original: the absorption and testing of Darwinian ideas and attitudes (even when the writers are not thinking of them as Darwinian) in the imagination of Victorian novelists.

e sendo testado nos laboratórios da ficção tanto quanto em discussões científicas
¹⁵⁷(Levine, 1988, p. 4)

Para Levine (1988), esta era certamente uma via de mão dupla. O laboratório da ficção, na medida em que conta histórias e imagina sua própria vida, “influencia sutilmente a forma como a ciência faz perguntas e chega às teorias que remodelam a cultura que as formaram”¹⁵⁸ (p. 4).

Como observa Rieder (2008), desde o momento em que *A origem das espécies* foi publicada, em 1859, ideologias pré-existentes de progresso passaram a moldar a teoria da seleção natural, dando origem a justificativas “darwinistas sociais” para o racismo e para a expansão territorial violenta. Da mesma forma, “A protonarrativa do progresso opera igualmente na ideologia do ‘fardo do homem branco’ – a crença de que os não brancos são inocentes infantis que precisam da proteção dos homens brancos¹⁵⁹ – e nas suposições que sustentam a antropologia vitoriana”¹⁶⁰ (Rieder, 2008, p. 30). Essa relação de mão dupla entre ciência e literatura, entre a coleta de dados sobre o mundo e as histórias contadas sobre esses dados, evidencia o imaginário de que a relação entre sociedades colonizadoras e colonizadas é análoga àquela entre o presente desenvolvido e moderno e seu próprio passado primitivo e subdesenvolvido, e tais discussões passam a compor o imaginário social da época.

É nesse contexto que encontramos o Viajante do Tempo, cujo “rosto, geralmente pálido, se via corado e cheio de vida” (Wells, 2019, p. 41), certamente iluminado pela empolgação de contradizer o senso-comum da época trazendo um debate científico extremamente atual aos seus convidados em um jantar. Temos, já nas primeiras páginas,

¹⁵⁷ Tradução minha. No original: The ideas of science were helping to form the general view of the nature of “reality” itself, and Darwin’s vision, his great myth of origins, was both shaping the limits of the Victorian imagination of the real and being tested in the laboratories of fiction as well as in scientific argument.

¹⁵⁸ Tradução minha. No original: subtly informs the way science asks questions, arrives at the theories that reshape the culture that formed them.

¹⁵⁹ O termo “fardo do homem branco” foi popularizado pelo poema homônimo de Rudyard Kipling, publicado em 1899, que justificava a colonização das Filipinas com base no suposto dever moral e civilizatório do homem branco em governar povos não brancos. O poema expressa o imaginário imperialista do final do século XIX e inspira ideologias de supremacia racial e missionarismo civilizatório. Ao longo do século XX e XXI, o “fardo” continuou sendo mobilizado como justificativa simbólica de intervenções militares e ocupações disfarçadas de missões de libertação e modernização como as invasões do Afeganistão e do Iraque por governos norte-americanos (Brantlinger, 2007).

¹⁶⁰ Tradução minha. No original: The protonarrative of progress operates equally in the Ideology of the white man’s burden” -the belief that nonwhites are childlike innocents in need of white men’s protection -and the assumptions that undergird Victorian anthropology.

uma visão da experiência vitoriana da ciência, vivenciada no ambiente privado como um dos aspectos centrais da vida, nos quais cientistas e não cientistas estavam engajados e com os quais se preocupavam em emitir opiniões.

Nosso narrador é um dos convidados do Viajante, e, juntamente com um grupo seleta – dentre os quais também estão um psicólogo, um médico e Filby, que em uma versão anterior do texto havia sido descrito como sendo um poeta – escutam a teorização do anfitrião acerca da relação entre tempo e espaço, concluindo que “o tempo é apenas um tipo de espaço” (Wells, 2019, p. 44), em uma especulação que precede, não necessariamente em acurácia mas em interesse, a teoria da relatividade restrita publicada por Einstein no artigo “A eletrodinâmica dos corpos em movimento” (1905).

Os convidados passam a especular, um tanto céticos, acerca da possibilidade de, se o tempo é apenas um tipo de espaço, movimentarem-se por ele como se movimentam para cima e para baixo ou para esquerda e para direita. O Viajante, que não recebe um nome no decorrer da narrativa, declara que a viagem no tempo, de alguma forma, já acontece:

Nós nos afastamos do momento presente. Nossas existências mentais, que são imateriais e não têm dimensões, viajam na dimensão tempo com uma velocidade uniforme desde o berço até a cova. (...) O senhor entretanto se engana ao dizer que não podemos nos deslocar no tempo. Por exemplo, se trago à memória vividamente um determinado incidente, volto ao instante de sua ocorrência: fico absorto, como dizer. Volto por um momento. É claro que não temos meios de permanecer lá por qualquer duração de tempo, não mais do que um selvagem ou um animal tem os meios para permanecer a dois metros do chão. Mas um homem civilizado está melhor do que o selvagem nesse respeito. Ele pode contrariar a gravitação usando um balão, e por que não poderia nutrir a esperança de ter, afinal, a capacidade de parar ou acelerar seu deslocamento na dimensão do tempo, ou até mesmo dar meia-volta e seguir na via oposta? (Wells, 2019, p. 45).

Tal é a ode otimista do Viajante acerca dos poderes possivelmente ilimitados da ciência e da tecnologia, a qual fazia parecer com que, nas palavras de Levine (1988) “problemas aparentemente insolúveis poderiam ser solucionados, que os limites impostos à sociedade humana por condições materiais poderiam ser quebrados” (p. 3). Por fim, como esperava, o Viajante é bem-sucedido na construção de uma máquina capaz de trafegar por esse espaço que é o tempo, e o acesso a sua narrativa, como em *Frankenstein*, é em segunda mão: o convidado, ao encontrar o Viajante recém-retornado de sua jornada ao futuro, escuta o seu relato e registra a sua história.

É após essa introdução, que situa o Viajante do presente cultural, científico e econômico da Era Vitoriana, é que entramos em contato com a sua visão de futuro. O ano é 802701, e o Viajante se depara com uma paisagem serena e idílica com campos verdes e florestas tranquilas nas quais habitam os Eloi, uma raça pequena e delicada que vive em pequenas comunidades em edifícios que parecem não ter quaisquer tipos de defesa. São criaturas frágeis e que aparentam ser crianças, e a especulação darwiniana do Viajante é de que a humanidade teria evoluído para esse estado de paz e harmonia.

Os Eloi parecem, inicialmente, viver uma existência despreocupada, sem pressões naturais e humanas significativas. Eles não trabalham e são aparentemente livres de conflitos e lutas. Inicialmente, o Viajante percebe certa curiosidade neles em relação a sua presença, mas este é um interesse superficial devido àquilo em que se configura a primeira grande quebra de expectativa do Viajante com relação a uma sociedade do futuro, com centenas de milhares de anos de evolução à frente da sua própria:

(...) será que eram idiotas? Os senhores não podem imaginar como isso me abalou. Os senhores entendem que sempre antecipei que o povo do ano de 802000 e pouco seria incrivelmente avançado em relação a nós no tocante ao conhecimento, à arte, tudo. (...) Uma onda de decepção percorreu meu espírito. (Wells, 2019, p. 68-69).

O intelecto desses seres belos e pacíficos do futuro era, portanto, o equivalente ao de uma criança, conforme o Viajante descreve ao relatar que um deles pergunta se ele viera do Sol durante a tempestade.

A imagem utópica do futuro dura pouco, e é mais e mais tensionada na medida em que o Viajante relata sua descoberta acerca dos outros habitantes daquela terra, os quais ocupam o subterrâneo: os Morlocks. Esses seres habitam os espaços que subjazem as planícies idílicas e estão por trás do funcionamento daquele mundo. Sofrendo as pressões evolutivas de seu ambiente e adaptando-se a ele, os Morlocks têm olhos sensíveis à luz e emergem apenas à noite para caçar. Ao contrário dos Eloi, que são frudíveros, os Morlock ainda consomem carne, e devido ao fato de que “cavalos, vacas, ovelhas, cães, tudo havia acompanhado o ictiossauro no caminho da extinção” (Wells, 2019, p. 71), a única carne vermelha disponível aos Morlocks era a dos Eloi. Os Eloi haviam se tornado a principal fonte de alimento dos Morlocks. O habitat dessa casta subterrânea é composto por túneis e câmaras que formam uma rede labiríntica nas

profundezas da terra, e esses seres vivem em escuridão total. Em contraste com o estilo de vida ocioso dos Eloi, os Morlocks mantêm tecnologia e capacidades industriais.

O mundo futuro visitado pelo viajante é repleto de tensão e dualidade. A paz e beleza superficial dos Eloi contrasta com a escuridão e a engenhosidade predatória dos Morlocks. Wells, ao ser um dos precursores da tradição de utopia e distopia na ficção científica, inaugura também a capacidade para a ficção científica de produção dessa ambiguidade com relação ao futuro. Aqui, vemos um futuro que é tanto utópico – com a existência pacífica dos Eloi – quanto distópico – com a relação predatória entre os Morlocks e os Eloi.

Se *A máquina do tempo* equilibra utopia e distopia em uma mesma visão de futuro, *Terra das mulheres*, de Charlotte Perkins Gilman, coloca-se como uma utopia feminista localizada. Isso quer dizer que seu sonho é produzido a partir de um ponto de vista específico, de forma que o laboratório da ficção de Gilman examina como seria uma organização social inteiramente liderada por mulheres. No entanto, com aponta Corrêa (2020), “Não existe utopia totalizante que abarque a diversidade de todas as pessoas, assim como não existe distopia em que as suas regras não agradem uma ou outra alma” (p. 7). Publicado pela primeira vez em 1915 – no ano seguinte à instalação da primeira linha de produção semiautomatizada de automóveis por Henry Ford – *Terra das mulheres* existe como um dos produtos de um feminismo que podemos chamar de “primeira onda”, que teve como uma de suas marcas a luta pelo sufrágio feminino (Nye, 1995), a qual se conecta a reivindicações anteriores mais amplas por reconhecimento e inclusão de sujeitos femininos em uma universalidade humanista moderna. Traz consigo, portanto, um dos já mencionados dogmas da utopia: a questão da igualdade.

Mary Wollstonecraft, mãe de Mary Shelley, é um dos expoentes do pensamento protofeminista que embasa a luta por igualdade da primeira onda feminista. Com seu *Reivindicação pelos direitos da mulher*, publicado em 1792, aponta para o fato de que, embora a racionalidade, enquanto conceito, não tivesse gênero em si, as condições para a prática da racionalidade eram, sim, generificadas. O acesso à educação para a racionalidade permanecia masculino, e a razão, assim, tornava-se ilusoriamente uma característica masculina, enquanto as mulheres eram erroneamente associadas ao oposto da razão: ao frívolo, ao fútil, ao sentimento puro. *Terra das mulheres*, ao construir

seu sonho através da eliminação total da presença masculina, parece buscar uma exploração do que se constituiria um mundo de mulheres, no qual a igualdade não fosse medida pela régua do homem, mas por valores femininos que, caso fossem deixados florescer, parece nos dizer Gilman, seriam capazes de guiar toda a humanidade para um futuro melhor.

O romance acompanha três cientistas e exploradores: Van, Terry e Jeff. Van é nosso narrador e nosso guia para esse mundo. Formado em sociologia, reconhece que “é preciso complementá-la com muitas outras ciências, é claro, e eu me interesso por todas” (Gilman, 2020, p. 16). Temos, portanto, um narrador-cientista, que reconhece o valor da documentação para um registro científico, e lamenta escrever a partir de suas próprias memórias, insuficientes para a complexidade do mundo que deseja nos apresentar:

Se eu pudesse ter trazido comigo o material que preparei com tanto cuidado, esta história sairia muito diferente. Cadernos repletos de anotações, registros cuidadosamente copiados, descrições em primeira mão e imagens – estas foram a pior perda (Gilman, 2020, p. 15).

Temos novamente, embora um relato em primeira mão, um registro pouco confiável pelo afastamento temporal entre o evento e a descrição, e pela falta de evidência. Como *A máquina do tempo* e *Frankenstein* antes dele, a confiabilidade do observador é colocada como limitada pela própria estrutura narrativa.

Essa instabilidade da figura do observador está presente em muitas das chamadas narrativas de “raças perdidas”, como Rieder (2008) as descreve, um subgênero importante no final do século XIX e início do XX, no qual um explorador europeu ou norte-americano descobre uma civilização isolada em um local remoto e inóspito. Esses viajantes, ao entrarem em contato com mundos desconhecidos, carregam as expectativas moldadas pelo senso comum social da época. Nas obras de Gilman e H.G. Wells, por exemplo, Rieder (2008) observa que os exploradores são representados como leitores ingênuos, cuja frustração ou confusão revela o quanto suas pré-concepções podem ser frustradas. Como Rieder explica, “Tanto Wells quanto Gilman transformam seus exploradores em leitores ingênuos. As sátiras de ambos giram em torno do fato de

que os estrangeiros em terras estranhas esperam que as coisas se desenrolem como em uma típica fantasia de raça perdida”¹⁶¹ (Rieder, 2008, p. 24).

A ironia dessas obras exige do leitor uma postura igualmente crítica e autoconsciente. Rieder (2008) observa que, assim como certos tipos de música marcam distinções sociais ao exigir conhecimento prévio de seus ouvintes, textos como *Terra das Mulheres* invocam e ao mesmo tempo subvertem convenções populares, convidando o leitor a reconhecer tanto o clichê quanto sua crítica. A ironia e a comédia são especialmente relevantes no romance de Gilman, como nota Aldiss:

É a mais vivaz das utopias americanas – ou, de todas as utopias. Ela carrega sua mensagem didática com leveza. Três homens tropeçam em uma terra isolada em algum lugar da América do Sul, habitada por uma raça de mulheres partenogenéticas. As mulheres estabeleceram uma terra fértil e agradável, dominada pela ideia de Maternidade. Não é uma terra de fartura e ociosidade. Todos trabalham. E, gradualmente, os homens são “domesticados” (Aldiss & Wingrove, 1986, p. 120).

Em um momento do capitalismo no qual a reprodução social havia sido desacoplada da vida comunitária e reestabelecida como o domínio feminino na vida privada, Gilman desafia o imaginário burguês que, como descrito por Fraser e Jaeggi (2018), havia sido “centrado numa diferença de gênero intensificada e num novo ideal das ‘esferas separadas’” (p. 101–102). Gilman extrai humor de sua subversão de expectativas sociais de maneira pouco característica das utopias, como observa Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1986). A eliminação do homem da equação coloca a mulher como centro dessa humanidade e permite com que Gilman examine os novos valores que poderiam surgir de uma humanidade inteiramente feminina, organização que confunde profundamente os observadores externos dessa terra. O resultado é uma cultura do cuidado que precede, em muitos anos, o trabalho de Carol Gilligan (1993) sobre o cuidado como potencialmente um valor feminino fundamental¹⁶², bem como uma atenção

¹⁶¹ Tradução minha. No original: both Wells and Gilman make their explorers into naive readers. The satires both turn on the fact that the strangers in the strange lands expect things to work out as if they were in a typical lost-race fantasy.

¹⁶² O trabalho de Gilligan a respeito do desenvolvimento moral de meninos e meninas com seu livro *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* surge parcialmente em resposta ao trabalho de Lawrence Kohlberg acerca do desenvolvimento moral em crianças. A crítica de Gilligan (1993) é de que o estudo de Kohlberg, o qual conclui que meninas atingiam um desenvolvimento moral menor do que os meninos, baseia-se em um conjunto de critérios para coleta e análise de dados que privilegia formas

à ignorância masculina sobre a diversidade de valores, para além dos masculinistas, que podem guiar decisões em uma sociedade.

Com o valor principal do cuidado, a sociedade se reformula para substituir a competição pela prosperidade, organizando uma sociedade vastamente contrastante com o capitalismo do presente de Gilman: na Terra das Mulheres, temos um sistema que existe para servir ao indivíduo, em contraste ao firmemente estabelecido capitalismo liberal, no qual o indivíduo e seu trabalho servem à manutenção constante do sistema, bem como a contínua acumulação de recursos. As mulheres ocupam todos os cargos de liderança, desde a administração local até o governo nacional, e são escolhidas com base em suas habilidades, conhecimentos e méritos. A educação é altamente valorizada e é um direito concedido a todas as cidadãs, sem exceção. As mulheres são educadas em várias disciplinas, incluindo ciências, artes, matemática e filosofia. Não há limitações para as áreas de estudo, e a busca pelo conhecimento é incentivada e apoiada. A economia é colaborativa e sustentável. As mulheres trabalham juntas para garantir que todas as necessidades da sociedade sejam atendidas. Elas se envolvem em atividades agrícolas, produção de bens, pesquisa científica e outros empreendimentos.

A maternidade na Terra das Mulheres ganha outro significado. Sua cultura como um todo gira em torno de uma concepção de maternidade expandida: todas as mulheres são mães, embora nem todas tenham filhos. A reprodução social, na Terra das Mulheres, é o objetivo único da produção, e, assim, a sociedade inteira é “mãe” de todas as suas crianças. Ao descrever essa sociedade das mulheres, Van enfatiza:

Amavam seu país pois era berçário, parque e oficina de trabalho – delas e das crianças. Orgulhavam-se dele como oficina de trabalho, da melhoria crescente. Fizeram dele um jardim agradável, um paraíso muito prático. Mas principalmente o valorizavam – e isso que é difícil de entendermos – como ambiente cultural para as crianças. (...) Toda a devoção submissa que nossas mulheres destinam às suas famílias privadas, essas mulheres dedicam ao país e à raça. Toda a lealdade e o serviço que os homens esperam das esposas, elas não davam a homem algum, mas coletivamente uma para outra (Gilman, 2020, p. 167-168).

de raciocínio moral mais comuns a homens, ofuscando as formas particulares com que as mulheres pensam e agem moralmente. Embora uma resposta importante ao apontar critérios masculinistas ocultos na produção da ciência de Kohlberg e também ao iniciar o desenvolvimento do pensamento feminista acerca da ética do cuidado, é importante marcar, como faz Joan Scott (1986), que o trabalho de Gilligan acaba por promover uma oposição essencializadora entre o feminino e o masculino advindo de um tipo de falha na atribuição da causalidade: "o argumento move-se de uma alegação de que 'as experiências das mulheres faz com que elas façam escolhas morais contingentes em contextos e relações' para 'mulheres pensam e escolhem dessa forma porque são mulheres'" (Scott, 1986, p. 1065, tradução minha).

O progresso, aqui, é medido pela régua da felicidade e bem-estar das cidadãs e de suas crianças todas.

Fraser e Jaeggi (2020), quando discutindo como a reprodução social foi tratada durante o regime de acumulação liberal capitalista do final do século XIX e primeira metade do século XX, observam que “o regime liberal encarnou a contradição social do capitalismo de maneira bastante aguda, criando um conflito direto entre os imperativos econômicos da produção e as exigências sociais da reprodução” (Fraser e Jaeggi, 2020, p. 102). Com isso, uma das grandes crises trazidas pelo capitalismo liberal é a impossibilidade do cuidado sob o capitalismo, pois o cuidado, ao mesmo tempo que é necessário para a produção de trabalhadores, é impossibilitado pelo ritmo frenético da produção. A visão de uma terra que elimina essa tensão entre produção e reprodução ao colocar a segunda a serviço da primeira constitui-se em uma contranarrativa potente.

A aparente eliminação da propriedade privada e a educação difundida também parece ter eliminado o conceito de crime e instaurado uma forma de justiça restaurativa¹⁶³, em que o desvio é tratado como sintoma de algo que precisa ser reparado, algo que precede a reelaboração da noção de justiça das utopias feministas de Ursula K. Le Guin e Becky Chambers em muitas décadas. Na descrição de Van das palavras de uma das nativas da Terra das Mulheres: “Você pune uma pessoa por conta de uma perna quebrada ou pela febre? Temos medidas preventivas e curas; às vezes, precisamos ‘deixar o paciente de cama’, mas não é uma punição... é parte do tratamento” (Gilman, 2020, p. 198).

É significativo que Gilman tenha escrito uma obra radicalmente pacifista um ano depois do início da Primeira Guerra Mundial, e é evidente a motivação de se imaginar um mundo sem guerra e sem conflito. Como pede-nos Van: “Entendam, elas não tinham guerras. Não tinham reis, nem padres, nem aristocracia. Eram irmãs, conforme cresciam juntas – não competindo, mas em ação unificada” (Gilman, 2020, p. 107). No entanto, o sonho que possibilita essa estabilidade é conquistado, talvez de forma desconfortavelmente próxima à maneira pela qual a paz dos Eloi era mantida, por um

¹⁶³ A justiça restaurativa é um conceito centrado no engajamento social, consenso e reafirmação de valores violados, enfatizando a manutenção e reparação de relacionamentos em vez de abordagens baseadas em punição. Ver Walker (2006).

controle especialmente distópico das forças evolutivas através da eugenia negativa. A utopia de *Terra das Mulheres* é, assim, agri-doce na medida em que o leitor entra em contato com uma sociedade dos sonhos, porém acrítica com relação à confiança nos resultados da seleção reprodutiva como melhoramento.

Em contraste, *A Máquina do Tempo*, de Wells, se opõe à “assunção plácida da época de que a evolução era uma força pró-humana, tornando as coisas cada vez melhores para a humanidade”¹⁶⁴ (Rieder, 2008, p. 85). A crítica de Wells, contudo, vai além de apresentar a possibilidade de degeneração humana – representada pela divisão entre os Eloi e os Morlocks – em vez da perfeição. Reider (2008) destaca que o romance também evoca, de forma alegórica, relações de classe do presente de Wells: os Morlocks, em seu papel subterrâneo e industrial, se alimentam dos Eloi, que vivem na superfície com aparente leveza e beleza, representando uma espécie de “justiça de longo prazo” (Reider, 2008, p. 85) pela exploração capitalista do trabalho. O próprio Viajante do Tempo, contudo, recua dessa leitura moralizante, admitindo que sua tentativa de enxergar um castigo rigoroso à “ganância humana” é menos científica do que uma busca emocional por consolo diante do horror que presencia. Como interpreta Reider (2008):

A teleologia planetária absolutamente sombria revelada por sua viagem ao futuro distante deveria ser suficiente para suprimir qualquer consideração séria de que a relação dos Morlocks com os Eloi tenha a ver com algum tipo de processo providencial ou moral. E, de fato, o Viajante do Tempo recua dessa breve investida moralizante em sua reflexão final sobre o destino dos Eloi, ao concluir que ele resulta da “lei da natureza... segundo a qual a versatilidade intelectual é a compensação pela mudança, pelo perigo e pelo esforço”¹⁶⁵ (Rieder, 2008, p. 85).

O recurso à interpretação moralizante dos resultados evolutivos advém da repulsa visceral que os Morlocks lhe provocam: os Morlocks criariam os Eloi como gado, permitindo sua reprodução e garantindo sua sobrevivência até o abate. Esse paternalismo carnívoro dos Morlocks, argumenta Rieder (2008), não está tão distante do

¹⁶⁴ Tradução minha. No original: the placid assumption of that time that Evolution was a prohuman force making things better and better for mankind.

¹⁶⁵ Tradução minha. No original: The absolutely bleak planetary teleology revealed by his trip into the far future should be enough to squelch any serious consideration that the Morlocks' relation to the Eloi has to do with some kind of providential or moral process. And indeed the Time Traveller retreats from this brief bout of moralizing in his final reflection on the Eloi's fate, when he concludes that it results from the "law of nature ... that intellectual versatility is the compensation for change, danger, and trouble".

próprio comportamento do Viajante, que retorna à sua época pedindo desesperadamente por carne. Nesse sentido, “O Viajante do Tempo se assemelha mais aos Morlocks do que está disposto a admitir, e Wells faz questão de alertar seus leitores sobre esse fato” (Rieder, 2008, p. 86).

Nas obras de Gilman e Wells, a promessa de estabilidade social e progresso evolutivo liga-se ao controle da vida por vias da eugenia, em *A Terra das Mulheres*, e o cultivo dos Eloi pelos Morlocks, em *A Máquina do Tempo*. A ambivalência dessas soluções imaginadas articula utopia e distopia através do horror, com Wells, e do humor, com Gilman, e antecipa debates que se intensificam nas décadas seguintes, quando a instabilidade global e a reorganização do capitalismo após a Primeira Guerra Mundial colocam em primeiro plano novas formas de administrar e otimizar a vida humana em grande escala. É nesse cenário que surge *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley.

A primeira metade do século XX foi permeada por instabilidade, e em 1929, apenas um ano após o final da primeira grande guerra, o mundo foi abalado pela Grande Depressão, a qual prosseguiu ao longo da década de 30 e se instaurou como a maior crise econômica do século (Garraty, 1987). Poucos anos após a queda da bolsa de 1929, Aldous Huxley publica pela primeira vez seu *Admirável mundo novo*. Em um momento em que a indústria, impulsionada pela Primeira Guerra Mundial, desenvolve de forma ainda mais pulsante a produção em massa de forma a alimentar o – e ser escoado pelo – consumo desenfreado, a comodificação da própria vida para servir a acumulação do capital é generalizada.

A passagem do capitalismo mercantil para o capitalismo liberal gerou um novo regime de exploração do trabalho ao passar de um regime somático – a conversão de energia se dava dentro dos corpos humanos e o humano, portanto, era a máquina de trabalho – para um regime exossomático – a produção de energia tornou-se externa ao humano, e o humano passa a ser o extrator de recursos e operador das máquinas (Fraser & Jaeggi, 2020). A visão de Huxley extrapola o humano como operador de um sistema, como engrenagens passivas de uma máquina bem-lubrificada que mantém a si mesma em sua constância e estabilidade eternas.

Como destaca Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988), *Admirável mundo novo* foi publicado em 1932 e é tanto uma distopia que surge como uma contrapartida às ideias

utópicas de Wells quanto o romance de ficção científica ocidental mais famoso de todos os tempos. Embora sua crítica dialogue com o projeto soviético e com a tecnocracia totalitária, *Admirável mundo novo* reflete sobretudo a iminente americanização do mundo moderno, em um futuro dominado não por Lênin, mas por Ford, tornando visíveis as maneiras pelas quais a vida é produzida e reproduzida na conversão dos desejos, afetos e subjetividades em elementos regulados por uma lógica capitalista da teconociência.

Contrastando com as outras obras analisadas até aqui, a narrativa de Huxley é constituída majoritariamente na terceira pessoa, como um observador que olha de cima os acontecimentos da trama. Ecos da primeira pessoa e do problema da confiabilidade do relato, no entanto, ainda estão presentes em *Admirável mundo novo*, através da proeminência do diálogo na trama, o que permite o acesso a diferentes perspectivas sobre aquele mundo, todas parciais, vindo de personagens mais ou menos adaptados àquela realidade.

Assim, em *Admirável mundo novo* entramos em contato com uma sociedade divididas em castas, que são geneticamente pré-determinadas para realizar funções específicas. Cada casta tem suas próprias características físicas e intelectuais, bem como habilidades e aptidões específicas, as quais são artificialmente geradas e fortemente controladas por Centros de Incubação e Condicionamento (C.I.C.) espalhados pelo Estado Mundial, cujo lema é “Comunidade, Identidade, Estabilidade”. Os três primeiros capítulos do romance são dedicados a levar o leitor a acompanhar uma visita de estudantes ao Centro de Incubação e Condicionamento de Londres e, dessa forma, conhecemos em detalhes essa que é uma fábrica de pessoas.

Se em *A terra das mulheres* temos um país repleto de mães, em *Admirável mundo novo* somos apresentados a um mundo sem mãe alguma. A reprodução é totalmente controlada pelo Estado, e as crianças são produzidas em laboratórios através da fertilização *in vitro* e manipulação genética. A forma como o Estado Mundial e a Terra das Mulheres diferem na questão da educação é também digno de nota. Van descreve a Terra das Mulheres da seguinte maneira:

A criança da Terra das Mulheres nascia não somente em um mundo cuidadosamente preparado, repleto dos materiais mais fascinantes e oportunidades de aprendizado, mas em uma sociedade cheia de professoras, inatas e treinadas, cujo negócio era acompanhar essas crianças (para nós, impossível) na estrada real do aprendizado. (...) Nem percebiam que estavam

sendo educadas. Não sonhavam que essa assombração hilária de experimento e conquista fundava as bases para aquela bela sensação coletiva íntima na qual cresceriam firmemente nos anos vindouros. Era educação para a cidadania (Gilman, 2020, p. 190-191).

Enquanto isso, a educação no Estado Mundial se dá sobre o sujeito já pré-determinado pela engenharia genética. O embrião, e posteriormente o feto, percorre uma verdadeira linha de produção, submetido a processos e estímulos de predestinação social:

Túneis quentes alternavam-se com túneis resfriados de raios x duros. Quando chegavam a ponto de serem decantados, os embriões tinham horror ao frio. Ficavam predestinados a emigrarem para os trópicos, a serem mineiros, tecedores de seda de acetato e operários de fundição. Mais tarde, seu espírito seria formado de maneira a confirmar a predisposições do corpo (Huxley, 2009, p. 44).

Assim, vemos que o humano não aprende, no Estado Mundial, através da experiência e do laboratório da vida, como na Terra das Mulheres, mas é condicionado desde o início àquilo que a sociedade precisa que aquele indivíduo produza. E esse seria o segredo da felicidade dessa sociedade: “amarmos o que somos *obrigados* a fazer. Tal é a finalidade de todo o condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social de que não podem escapar” (Huxley, 2009, p. 44).

Quando os bebês, já “produzidos” por essas fábricas, passam a receber certa educação, essa educação se dá a partir de um condicionamento pavloviano. Na apresentação que o Diretor de Incubação e Condicionamento (D.I.C) faz das instalações, ele apresenta um grupo de Deltas (casta destinada aos trabalhos industriais) sendo condicionado a ter aversão a livros e a flores.

Os livros e o barulho intenso, as flores e os choques elétricos – na mente infantil essas parelhas já estavam ligadas de forma comprometedora; e ao cabo de duzentas repetições da mesma lição, ou de outra parecida, estariam casadas indissolivelmente. O que o homem uniu a natureza é incapaz de separar (Huxley, 2009, p. 54).

Além desse método de condicionamento, o Estado Mundial também lança mão do princípio do ensino durante o sono, chamado de hipnopedia. Essa técnica é utilizada não para o ensino de ciência, pois, segundo o diretor, “não se pode se pode aprender uma ciência sem saber do que se trata” (Huxley, 2009, p. 60), mas sim para a educação moral,

esta “jamais deve, em circunstância alguma, ser racional” (Huxley, 2009, p. 60). Dessa forma, os mantras ouvidos pelas crianças e repetidos no decorrer de sua vida configuram “a maior força moralizadora e socializante de todos os tempos (Huxley, 2009, p. 63). Um exemplo do curso de hipnopedias sobre consciência de classe é o que segue:

As crianças Alfas vestem roupas cinzentas. Elas trabalham muito mais do que nós porque são formidavelmente inteligentes. Francamente, estou contentíssimo de ser um Beta, porque não trabalho tanto. E, além disso, somos muito superiores aos Gammas e aos Deltas (Huxley, 2009, p. 62).

Consciência de Classe no Estado Mundial é, portanto, a consciência de que a sua classe jamais mudará, é a certeza artificialmente gerada de que se está na melhor posição possível.

Temos aqui aquilo que Fraser descreve (Fraser & Jaeggi, 2020) como o Capital tornando-se ele mesmo o próprio Sujeito, e os seres humanos se tornam seus peões, existindo para o funcionamento da máquina da acumulação, e não o contrário. O capitalismo liberal é desvelado por Huxley como essa ordem parasitária cujo hospedeiro se volta contra ele mesmo, e suas necessidades se tornam secundárias às necessidades do sistema. A estabilidade nessa sociedade é alcançada por um tipo de hedonismo que possui o propósito único de manter os sujeitos complacentes com sua realidade: os habitantes da sociedade são encorajados a buscar prazeres sensoriais imediatos, como o uso da droga “soma”, que proporciona um estado de euforia artificial e ajuda a escapar das preocupações e angústias.

Da mesma forma, ao indivíduo do Estado Mundial é negado, ao mesmo tempo, qualquer individualidade e qualquer coletividade. Relacionamentos e laços afetivos são desencorajados. O sexo é considerado uma atividade puramente recreativa e não há conceito de casamento ou parentalidade no sentido tradicional. As pessoas são ensinadas a evitar emoções profundas e a evitar laços emocionais fortes. Não existe, portanto, vínculos de parentalidade ou pertencimento, afinal, “cada um pertence a todos” (Huxley, 2009, p. 80). Os habitantes do Estado Mundial, eles mesmos engrenagens de uma grande fábrica cuja única função é a própria perpetuação, são eles mesmos um coletivo total de indivíduos vazios.

Existem diversos paralelos entre *Terra das mulheres* e *Admirável mundo novo*, como se espelhos um do outro. Na segunda obra, a sociedade incorpora a utopia liberal

da fartura e da produção eternas, mas a perda da individualidade, da liberdade, e das conexões humanas revelam seu aspecto distópico. Na primeira, o otimismo acerca de uma sociedade organizada a partir de valores de cuidado, afeto, educação e cidadania é revelada em si mesmo distópica quando olhamos para as formas de controle que permitem com que essa sociedade se mantenha feliz e saudável, a despeito dos objetivos utópicos de Gilman com sua projeção. Os custos da estabilidade parecem ser exorbitantes. Da mesma forma, existe em *A máquina do tempo* visões de utopia e distopia colocadas em contraste, e que chamam a atenção para as tentativas da ficção científica ao final do século XIX e início do século XX de pensar os termos do progresso e os seus limites, tensionando o que se pode considerar evolução e progresso, e até que ponto a estabilidade leva à estagnação ou à degeneração.

Ao analisarmos *A Máquina do Tempo*, *Terra das Mulheres* e *Admirável Mundo Novo*, percebemos como essas obras projetam mundos onde a vida é administrada por regimes de produção e reprodução da separação liberal entre economia e família à tecnificação total da reprodução por um planejamento central. Essa tensão do binômio produção/reprodução é central para compreender os limites e as contradições entre projetos utópicos de igualdade e estabilidade e as consequências distópicas da busca pela erradicação de conflitos. É nesse contexto que nos voltaremos, na próxima seção, para as formas de dominação projetadas por essas sociedades ficcionais, buscando compreender como a relação entre o humano e a natureza não humana é assimilada, regulada ou silenciada em nome da ordem, da sobrevivência e da promessa de permanência.

3.1.2 Dominação e assimilação: articulações da natureza humana e não humana

A ficção científica que emerge no final do século XIX é marcada pela profunda imbricação entre os discursos científicos da modernidade e os regimes coloniais de poder. A estrutura anacrônica da diferença antropológica evidente em *A Máquina do Tempo*, ou seja, a associação de povos não ocidentais a estágios anteriores da evolução humana (Rieder, 2008), opera como um dispositivo de mediação entre o desejo fantástico

e o estranhamento crítico, permitindo à ficção científica transitar entre o exótico como maravilhamento e o exótico como ameaça. Nesse contexto,

A alteridade radical das colônias forneceu um novo tipo de legibilidade e significância a uma trama antiga. O comércio colonial e a política imperial frequentemente transformaram a viagem maravilhosa em uma fantasia de apropriação que aludia a objetos reais e efeitos concretos que permeavam e transformavam a vida nas metrópoles. Ao mesmo tempo, os destinos estranhos dessas viagens passaram também a remeter a um projeto secular de apropriação cognitiva – uma leitura do outro exótico que tornava possível, e talvez até necessária, uma releitura de si mesmo¹⁶⁶ (Rieder, 2008, p. 6).

Os mundos estranhos visitados pelas narrativas científico-ficcionais funcionam como dispositivos de apropriação simbólica que reafirmam o lugar do sujeito moderno, branco e europeu como observador privilegiado, e ao mesmo tempo desestabilizam esse lugar.

Essas narrativas também embaralham as posições da observação científica: o narrador já não ocupa com segurança a posição do que olha e analisa, mas frequentemente encontra-se no papel de objeto de observação, confrontado pelos cenários os quais invade. Esse deslocamento revela o que Rieder (2008) chama de olhar colonial, uma estrutura cognitiva que “distribui conhecimento e poder ao sujeito que observa, enquanto nega ou minimiza o acesso ao poder de seu objeto, aquele que é observado”¹⁶⁷ (Rieder, 2008, p. 7). Esse olhar colonial pode ser subvertido quando o narrador se vê capturado, também, pelo olhar do outro.

Vemos essa operação em *A Máquina do Tempo* nas dificuldades que o Viajante encontra para interpretar as estruturas sociais do futuro, projetando sobre elas noções morais, evolutivas e econômicas que pertencem ao seu próprio tempo, e às quais seus objetos de observação não se adequam com facilidade. Da mesma maneira que o Viajante é observador de uma realidade complexa da qual não consegue dar conta por inteiro, o leitor também encontra nestes outros do futuro um desafio às suas próprias leituras do presente.

¹⁶⁶ Tradução minha. No original: the otherworldliness of the colonies provided a new kind of legibility and significance to an ancient plot. Colonial commerce and imperial politics often turned the marvelous voyage into a fantasy of appropriation alluding to real objects and real effects that pervaded and transformed life in the homelands. At the same time, the strange destinations of such voyages now also referred to a centuries-old project of cognitive appropriation, a reading of the exotic other that made possible, and perhaps even necessary, a rereading of oneself.

¹⁶⁷ Tradução minha. No original: The colonial gaze distributes knowledge and power to the subject who looks, while denying or minimizing access to power for its object, the one looked at.

Reider (2008) possibilita com que enfatizemos essa complexidade interpretativa permitida por Wells ao trazer à tona a interpretação de Eric Hobsbawm, que diverge da leitura tradicional dos Eloi e dos Morlocks como alegoria das relações de classe:

Eric Hobsbawm se refere aos Eloi e aos Morlocks como uma representação mais ou menos evidente do “parasitismo no centro” do imperialismo e expressa o temor do “eventual triunfo dos bárbaros” (*Age of Empire*, p. 83). Não se trata de uma leitura que anule a outra. A posição de classe ambígua do público imperial faz com que ele se pareça com os Morlocks no contexto da economia doméstica, e com os Eloi no contexto global¹⁶⁸ (Rieder, 2008, p. 27).

Essa duplicidade de identificação evidencia contradições interessantes no sujeito moderno forjado no interior das dinâmicas imperiais e capitalistas. A classe média vitoriana ocupava uma posição liminar: ao mesmo tempo que era explorada pelas elites econômicas dentro de sua própria sociedade, também se beneficiava material e simbolicamente da expropriação sistemática de corpos, territórios e saberes nos contextos coloniais. Essa ambiguidade encarna uma das tensões centrais do capitalismo global descritas por Fraser e Jaeggi (2020): o entrelaçamento estrutural entre exploração (da classe trabalhadora no centro) e expropriação (dos povos e ecossistemas da periferia). A variação interpretativa da obra de Wells em termos de identificação com Elois e Morlocks é capaz de demonstrar que o mesmo sujeito pode ser simultaneamente oprimido e cúmplice, uma posição ética e política que torna qualquer leitura moralizante instável.

É também frutífero compreendermos a relação do caráter de viagem no tempo no século XIX e início do século XX como estando intimamente conectadas com jornadas como as de Walton, em *Frankenstein*, dado que “com a ascensão do imperialismo, a viagem ao mundo não ocidental era amplamente compreendida como uma viagem ao passado”¹⁶⁹ (Rieder, 2008, p. 76). Dessa forma, as narrativas de viagem temporal desse momento da ficção científica podem ser lidas como variações ficcionalizadas da

¹⁶⁸ Tradução minha. No original: Eric Hobsbawm refers to the Eloi and the Morlocks as a more or less obvious representation of the “parasitism at the centre” of imperialism and fears of “the eventual triumph of the barbarians” (*Age of Empire* 83) It is not a case where one reading cancels out the other. The ambiguous class position of the imperial public makes them look like the Morlocks in the context of the domestic economy, and like the Eloi in the global one.

¹⁶⁹ Tradução minha. No original: in the ascendancy of imperialism, travel into the non-Western world was widely understood as travel into the past.

experiência colonial, nas quais o passado não é apenas um outro tempo, mas um outro espaço – aquele ocupado pelos povos colonizados no presente.

Assim, o Viajante enxerga os habitantes do futuro não como sujeitos históricos, mas como representantes de uma alteridade naturalizada, pré-social e, portanto, passível de objetificação pelo olhar colonial. Nesse gesto, as fronteiras entre tempo, espaço, espécie e classe se embaralham: o que parece ser uma sociedade futura revela-se, aos olhos do Viajante, como um cenário arcaico, primitivo, biologicamente degenerado. Ao mesmo tempo em que o Viajante se distancia dos Morlocks por repulsa estética e moral, ele se aproxima deles como reflexo da própria condição exploradora que sustenta o conforto relativo dos Eloi para seu próprio consumo.

Essas ambiguidades que atravessam *A Máquina do Tempo* estão inscritas também no próprio dispositivo que viabiliza a viagem temporal. É significativo que a tecnologia que permite ao Viajante se lançar rumo ao futuro em busca de conhecimento, poder e domínio sobre o tempo seja, ela mesma, um artefato da violência colonial e ecológica. Como uma espécie de condensação material das contradições do império, a máquina do tempo é movida por alavancas feitas de marfim, símbolo de luxo e progresso técnico para os consumidores metropolitanos, mas resultado direto de uma cadeia de extração predatória enraizada no saque dos corpos animais e dos territórios colonizados.

O gesto inaugural da narrativa – o puxar da alavanca – já está atravessado pelas mesmas tensões que ela explora ao longo de sua trama: o desejo de transcendência é impulsionado pelo espólio de uma economia baseada na devastação ecológica. Como sugerem Thornton e Currey (1991), a extração de marfim teve impactos devastadores sobre diversas espécies de elefantes, sendo um exemplo evidente de como a vida animal foi subordinada à lógica da mercadoria e da acumulação. É com as mãos firmes nos frutos dessa extração brutal que o Viajante se lança ao futuro, reafirmando a ironia de um progresso que, ao tentar superar o presente, carrega consigo os instrumentos de sua própria barbárie.

Tal como o Viajante do Tempo se lança ao futuro apoiado no saque colonial materializado no marfim, em *Terra das Mulheres* Van e seus companheiros aventuram-se rumo a uma “terra desconhecida” inspirados pelo imaginário exploratório de descobridores que os precederam. Van recusa-se a dizer onde aquele país se encontra

“por temer missionários autoproclamados, comerciantes ou expansionistas gananciosos por terras, que se encarregarão de entrar lá” (Gilman, 2020, p. 15), consciente do contínuo colonialismo extrativista em busca de terras virgens para explorar. Ele mesmo, no entanto, vê-se no direito de sua descoberta, afinal “alguém tem que fazê-lo; o resto do mundo precisa saber a respeito daquele país” (Gilman, 2020, p. 15).

Em sua missão, é acompanhado por Jeff, que “nasceu para ser poeta ou botânico – ou ambos –, mas os pais o convenceram a se tornar médico” (Gilman, 2020, p. 16), e Terry, que era “rico o suficiente para fazer o que bem entendesse” (Gilman, 2020, p. 16), mas seu objetivo maior era a exploração. Terry, como relata Van, “reclamava muito por não haver mais nada para explorar, apenas restava o trabalho de ‘corte e costura’, é o que ele dizia” (Gilman, 2020, p. 16), marcando a frustração de um período pós-exploração onde todas as terras haviam sido descobertas e o que restava apenas era o seu rearranjo político – uma atividade feminina de corte e costura em contraste com a atividade “puramente científica” do explorador. No entanto, em uma viagem às profundezas sul-americanas, os três amigos encontram evidências de uma nação isolada que, agora, graças ao advento do avião, torna-se acessível.

A expedição é inteiramente financiada por Terry, e ao chegarem àquele lugar tornado acessível por sua tecnologia, encontram uma sociedade completamente formada por mulheres. Essas mulheres, sem a presença masculina por dois mil anos, haviam criado uma civilização avançada, baseada em princípios de igualdade, cooperação e conhecimento, o que é completamente chocante para os exploradores, especialmente para Terry e Van, que momentos antes discutiam os méritos de uma terra sem homens:

– Elas brigariam entre si – insistiu Terry. – Sempre brigam. Não vamos encontrar espécie alguma de ordem ou organização.
 – Está totalmente errado – retrucou Jeff. – Será como um convento sob a direção de uma abadessa, uma irmandade pacífica e harmoniosa.
 Eu escarnei da ideia.
 – Freiras, claro! Suas irmandades pacíficas são todas celibatárias, Jeff, e sob votos de obediência. Essas são apenas mulheres, e mães; onde há maternidade não há irmandade... não muita.
 – Não senhor... elas vão brigar – concordou Terry – E também não devemos esperar invenções e progresso. Será terrivelmente primitivo (Gilman, 2020, p. 26-27).

A visão masculinista de Terry e Van acerca da racionalidade requerida para a tecnologia, a invenção, o progresso e a harmonia está sedimentada na “outrificação” da

mulher como não sendo um sujeito de conhecimento. No entanto, essa visão é desafiada quando os exploradores, penetrando nesse terreno feminino sem serem convidados, encontram uma sociedade onde as mulheres são líderes em todas as áreas, desde ciência e tecnologia até educação e governo, tendo desenvolvido um amplo conhecimento em agricultura, medicina e engenharia, criando uma utopia verdejante e próspera.

A reação inicial dos exploradores à sociedade encontrada na Terra das Mulheres é reveladora, principalmente, das premissas ideológicas que carregam consigo do que sobre o que de fato encontram. Como em *A Máquina do Tempo*, os visitantes projetam sobre o Outro – aqui, um coletivo feminino isolado – a imagem de um passado arcaico e degenerado, incapaz de progresso, organização ou invenção, lançando ao outro seu olhar colonial. No entanto, enquanto Wells expõe essas contradições no plano da ambiguidade e do estranhamento, Gilman opta por desmontá-las abertamente ao confrontar seus personagens (e leitores) com uma sociedade cuja racionalidade, harmonia e prosperidade foram construídas sem recorrer à lógica da dominação masculinista.

Essa crítica se torna ainda mais significativa quando consideramos o pano de fundo científico do período, moldado pela teoria evolucionista de Darwin e pela doutrina populacional de Malthus, no qual a luta pela sobrevivência e a competição eram vistas como motores inescapáveis da natureza e, por extensão, da sociedade. É nesse solo conceitual que florescem as utopias e distopias do início do século XX, e é sobre esse terreno que *Terra das Mulheres* planta sua alternativa radical à economia da escassez e ao progresso construído pela violência, muito embora não consiga superar todos os seus desafios.

O nome completo da obra de Charles Darwin, que muda a forma passamos a ver nossa realidade humana e não humana, é *A Origem das Espécies, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza*. Em sua introdução, Darwin declara:

consideraremos a luta pela existência entre os seres organizados em todo o mundo, luta que deve inevitavelmente fluir da progressão geométrica do seu aumento em número. É a doutrina de Malthus aplicada a todo o reino animal e a todo o reino vegetal. Como nascem muitos mais indivíduos de cada espécie, que não podem subsistir; como, por consequência, a luta pela existência se renova a cada instante, segue-se que todo o ser que varia, ainda que pouco, de maneira

a tornarse-lhe aproveitável tal variação, tem maior probabilidade de sobreviver, este ser é também objeto de uma seleção natural (Darwin, 2003, p. 16-17).

Vemos que Darwin, ao organizar sua teorização sobre a origem das espécies e seu desenvolvimento, coloca como central a luta pela existência, sendo consequência inevitável do aumento populacional dessas espécies.

Ao mencionar a doutrina de Malthus, a qual, como explica Mitchell Dean (2015), aponta para um “conflito fundamental entre humanos e natureza dentro de um espaço limitado que necessariamente leva a guerra, fome e, mais amplamente, ‘depravação e miséria’”¹⁷⁰ (p. 4) acaba por relacionar-se fortemente, e talvez indissolúvelmente, à ideia de evolução e economia. A economia, sendo a ciência da escassez, conforme Dean (2015), atua como “uma ciência do lugar do humano na biosfera”¹⁷¹ (p. 4). Como explica:

Desde o início, isso quer dizer desde a primeira de suas muitas edições, a obra *Essay on the principle of population* de Malthus propõe uma necessidade bioeconômica que irá se provar fundacional tanto para a ciência da Economia quanto para a prática do governo. Essa necessidade se encontra no próprio centro da relação ontológica dos humanos com a natureza. Malthus coloca um desequilíbrio ontologicamente dado entre as leis da vida, isso quer dizer, o nível de crescimento da população e o nível de crescimento dos seus meios de subsistência ¹⁷²(Dean, 2015, p. 3).

A questão se a ontologia malthusiana do desequilíbrio da vida se sustenta não será o nosso foco no momento. O que nos interessa é que essa visão de desequilíbrio ontológico permeia a ciência no momento da publicação de *A origem das espécies*. Dessa forma, evolução e população estão inexoravelmente conectadas no imaginário científico e popular no momento da publicação de *A máquina do tempo*, e permeiam as discussões acerca da biologia em geral, da biologia humana em específico, e da ocupação humana da biosfera em suas características materiais e culturais também em *Terra das mulheres* e *Admirável mundo novo*.

¹⁷⁰ Tradução minha. No original: a fundamental conflict between humans and nature within a confined space that necessarily leads to war, epidemic and famine, or more broadly, ‘vice and misery’.

¹⁷¹ Tradução minha. No original: a science of humans’ place in the biosphere

¹⁷² Tradução minha. No original: From the beginning, that is, from the first of its many editions, Malthus’s *Essay on the principle of population* proposes a bio-economic necessity that will prove to be foundational for both the science of economics and the practice of government. This necessity lies at the very centre of humans’ ontological relationship with nature. Malthus posits an ontologically given disequilibrium in the laws of life, that is, between the rate of growth of the population and the rate of growth of its means of subsistence.

Em *A máquina do tempo*, como vimos, o Viajante espera encontrar, no ano de 802701, seres humanos que fossem superiores em tudo, cujas condições tivessem se beneficiado completamente do tempo descomunal que tiveram para desenvolver os resultados da evolução social, científica e biológica. A expectativa do Viajante é, portanto, que o progresso tem, naturalmente, uma única direção, e essa é a do melhoramento. Porém, ele é confrontado com o fato de que o progresso não é uma linha contínua, e que evolução não necessariamente significa melhoramento. Em suas palavras aos seus convidados:

Parecia-me que eu encontrara a humanidade em sua fase minguante. O poente vermelho me fez pensar no crepúsculo da humanidade. Pela primeira vez comecei a compreender uma estranha consequência dos esforços sociais nos quais estamos engajados no presente. E, no entanto, se pensarmos bem, é de fato uma consequência lógica. *A força é um resultado da necessidade; a segurança é um convite à fraqueza.* O trabalho para melhorarmos as condições de vida – o verdadeiro processo civilizatório que faz com que a vida seja mais e mais segura – já prosseguira firmemente rumo a um clímax. A cada trunfo da humanidade unida sobre a natureza sucedia-se outro (Wells, 2019, p. 76, grifos meus).

Assim, o Viajante faz um relato que parece demonstrar que o resultado da progressão temporal não é necessariamente o avanço, e coloca sob suspeita o próprio avanço como um horizonte seguro. Afinal, se a força é o resultado da necessidade e a segurança é o convite à fraqueza, então o que pode seguir ao conforto é apenas algum tipo de degeneração.

O Viajante compara o próprio progresso experienciado por ele e seus convidados – todos homens – ao final do século XIX: “Nós aperfeiçoamos gradualmente, porque os nossos ideais são vagos e hesitantes, e nosso conhecimento limitadíssimo; e porque a natureza também é tímida e lenta em nossas mãos desajeitadas” (Wells, 2019, p. 77). No entanto, em tom de predição, o Viajante acrescenta:

Algum dia tudo isso estará mais bem organizado e será melhor ainda. Essa é a direção corrente, apesar dos contrafluxos. O mundo inteiro será inteligente, instruído, cooperativo; as coisas seguiram rumo mais e mais rápido na subjugação da natureza. Por fim, com cuidado e sabedoria, reajustaremos o equilíbrio da vida animal e vegetal conforme as necessidades humanas (Wells, 2019, p. 77)

Esse progresso que o Viajante vislumbra existe em termos inequívocos da dominação total do homem sobre a natureza. Vemos aqui um exame da tensão entre a natureza e a ciência, esta instrumento de dominação dessa natureza, como em *Frankenstein*, porém expandida para além de um laboratório. A ciência e a tecnologia do mundo de 802701 subjuguam a natureza de maneira completa a fim de invulnerabilizar o humano ao mundo natural, e o mesmo acontece na Terra das Mulheres.

Inicialmente, as cidadãs da Terra das Mulheres parecem viver em harmonia com a natureza, mas essa, na verdade, é controlada com firmeza pela tecnologia dessa civilização avançada. O avanço, também em *Terra das mulheres*, é concebido como dominação do mundo natural à serviço quase que total do humano, embora as mulheres tenham uma maior consciência do fato de que animais existem por seus próprios propósitos e devem ser felizes, mas essa felicidade, como a felicidade da própria Terra das Mulheres como um todo, é alcançada através do controle.

Em certo ponto da narrativa, as mulheres conversam sobre a domesticação de animais e indagam os homens sobre o motivo de manter um cachorro. Van reconhece que “arrancaram de nós que o melhor amigo do homem, na cidade, era um prisioneiro; fazia pouco exercício e ficava encoleirado; estava sujeito a muitas doenças, inclusive ao horror destrutivo da raiva; e, em muitos casos, para a segurança dos cidadãos, precisavam usar focinheira” (Gilman, 2020, p. 95). As mulheres demonstram espanto com esse tipo de tratamento e buscam saber se, ao menos, o animal é útil. Parece haver a consideração da utilidade de um animal para que seja tratado dessa forma, como os gatos da Terra das Mulheres lhes são úteis. Porém, têm uma vida boa, e essa vida boa surge – como um paralelo à própria vida boa de suas cidadãs – através do controle de sua evolução: “Vejam, há muitos séculos que reproduzimos o tipo de gato que queremos. São saudáveis, felizes e amigos, como podem ver” (Gilman, 2020, p. 94).

A necessidade de controlar a natureza e a reprodução para assim controlar a evolução de todas as coisas se deu, na Terra das Mulheres, justamente pelo observado imperativo malthusiano do desequilíbrio entre o aumento da população e o aumento dos recursos necessários para mantê-la. A Terra das Mulheres tornou-se isolada por uma catástrofe natural que bloqueou o acesso da população àquela terra e o acesso daquela população ao mundo externo. Naquele período, dois mil anos antes da invasão dos três

exploradores, ainda restavam homens – embora poucos, a maioria dizimada em guerras e conflitos, e o restante sobreviventes e escravos. Porém, após um último conflito, uma última guerra na qual os homens, ao tentarem dizimar as mulheres, foram eles mesmos totalmente derrotados, e veio a paz. Ou, como disse o Viajante em um quase tom de agouro ao subverter o desejo utópico ante as imagens distópicas do mundo de 802701: “após a batalha vem a calma” (Wells, 2019, p. 78).

Essas mulheres, sem chance de continuidade reprodutiva pela ausência dos homens, acabam por voltarem-se completamente ao cultivo e ao melhoramento das próprias vidas enquanto essas lhes restassem, até que o milagre da partenogênese acontece a uma dessas mulheres, gerando as primeiras cinco filhas, as quais viriam a gerar elas mesmas outras cinco filhas, e assim por diante. Logo, encontram a ontologia malthusiana e, novamente, entram em crise:

Quando uma população se multiplica por cinco a cada trinta anos, em breve atinge os limites do país, em especial, um tão pequeno. Logo eliminaram o gado do pasto – ovelhas foram as últimas, acredito. E também trabalharam em um sistema de agricultura intensiva maior do que qualquer coisa que eu já tivesse visto, *com as próprias florestas transformadas em viveiros de nozes e frutas*. Mas não importa o que fizessem, logo veio o tempo em que foram confrontadas com o problema “populacional” de forma aguda. Havia de fato muita gente, e, inevitavelmente, um declínio nos padrões (Gilman, 2020, p. 120, grifos nossos).

Essa crise populacional e a necessidade de otimizar a produção levam as cidadãs da Terra das Mulheres a substituir florestas inteiras por árvores frutíferas capazes de alimentar seus números crescentes. A Terra das Mulheres cria, assim, uma relação de “dominação respeitosa”, se é que é possível – ou sequer desejável – algo assim, na medida em que desenvolvem sistemas para manter a terra fértil e saudável através da realimentação do solo com tudo que dele saísse – “tudo que saísse da terra voltava para ela” (Gilman, 2020, p. 140) – e as espécies sob sua tutela bem-cuidadas, mas ainda assim praticam a dominação ao praticarem o excepcionalismo humano contra o qual nos alertou Haraway (2016), e decidem quais pessoas e quais espécies têm o direito de viver, quais traços merecem ser passados à diante e quais indivíduos – humanos ou não humanos – têm o direito de se reproduzir.

A Terra das Mulheres criou gatos que não caçam pássaros e que são conveniente silenciosos – “O máximo que essas pobres criaturas mudas eram capazes de fazer era

uma espécie de guincho quando estavam com fome ou queriam sair, e, claro, ronronavam, e emitiam outros sons maternos para os filhotes” (Gilman, 2020, p. 91), e estão buscando extinguir uma mariposa que ameaça o cultivo de suas frutas – “Estamos tentando exterminá-las há anos. Se não tivesse pegado essa, ela provavelmente teria botado ovos com larvas que destruiriam milhares das nossas noqueiras... milhares de alqueires de nozes... e trariam anos e anos de problemas” (Gilman, 2020, p. 178). Da mesma forma, ao precisarem finalmente controlar o aumento populacional quando os esforços de otimização da produção foram insuficientes para acompanhar o aumento exponencial de nascimentos, as mulheres passam a praticar o que Van chama de “eugenia negativa”. Nas palavras do sociólogo:

Entendo que o maior serviço social para vocês é a Maternidade; um sacramento, na verdade. Que só é cumprido uma vez pela maioria. Que *aquelas inadequadas não recebem permissão*, e que receber o encorajamento de procriar mais de uma vez é a maior recompensa e honra dentro do poder estatal (Gilman, 2020, p. 122, grifos nossos).

Este é o preço do equilíbrio da balança malthusiana: a proibição de algumas mulheres, aquelas com características indesejáveis, de gestarem. É assim que a Terra das Mulheres evita o problema dos Eloi: através de uma seleção artificial.

Os diálogos possíveis entre *Terra das mulheres* e *A máquina do tempo* permanecem na medida em que a sociedade que o Viajante descreve aos seus convidados naquele jantar – “Não havia sinal de luta, nem social, nem econômica. A venda, a publicidade, o negócio, todo esse comércio que constitui o corpo do nosso mundo desaparecera. (...) A dificuldade imposta pelo aumento populacional havia sido sanada” (Wells, 2019, p. 77) – parece ser exatamente aquela que Van, Terry e Jeff encontram. No entanto, os Eloi parecem ter se tornado vítimas da evolução – afinal, “com essa mudança de condições, vêm inevitavelmente adaptações à mudança.” (Wells, 2019, p. 78) – enquanto as cidadãs da Terra das Mulheres, muito como o Estado Mundial em *Admirável Mundo Novo*, tê-la-iam dominado.

Vemos que *A Máquina do Tempo*, *Terra das Mulheres* e *Admirável Mundo Novo* oferecem articulações complementares à questão da articulação entre natureza humana e não humana sob regimes de dominação. Em Wells, o futuro é o palco de uma regressão biológica que denuncia a naturalização das desigualdades sociais e o fracasso de uma

civilização fundada na exploração, ao mesmo tempo que possibilitam uma identificação ambígua da sociedade vitoriana de classe média com Eloi e os Morlocks em âmbito local e global. Em Gilman, por outro lado, o projeto utópico das mulheres aponta para uma tentativa deliberada de governar tanto os corpos humanos quanto os ecossistemas com racionalidade e cuidado, mas à custa de uma domesticação generalizada que elimina o imprevisível, o indesejado e o indomável, reafirmando, de outro modo, o excepcionalismo humano.

Admirável Mundo Novo demonstrará a assimilação completa da natureza pela técnica e o controle absoluto da reprodução de forma a colocar fim à luta por sobrevivência, mas também à liberdade e à subjetividade humana. Essa assimilação total da natureza pela técnica, levada ao extremo em *Admirável Mundo Novo*, antecipa um mundo no qual o equilíbrio é alcançado pela erradicação da diferença e do conflito. A supressão da imprevisibilidade, a programação da reprodução e a administração total dos afetos e desejos configuram um regime em que a escassez, embora superada, é manufaturada como justificativa para o controle social, como veremos na subseção a seguir.

3.1.3 Gestão da escassez e instabilidade manufaturada

Brian Aldiss observa que foi a evolução, com suas promessas e seus horrores, que forneceu à ficção científica uma lente singular para pensar a identidade humana em sua passagem do gótico a um gênero identificável em si mesmo. “O que seria o humano?”, a ficção científica passa a se perguntar a partir de Darwin: “Um mero bruto vestido, um macaco degenerado, a culminação de processos que duraram eras, um semi-deus?”¹⁷³ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 18). Nesse sentido, a luta pela sobrevivência não é apenas biológica, mas também moral, política e ontológica. “Na luta pela sobrevivência, quem são nossos amigos? O alienígena deve sempre ser temido? Não deveríamos nos considerar, de algum modo, também alienígenas? Seremos utópicos e viveremos em

¹⁷³ Tradução minha. No original: A mere brute in clothes, a degenerate ape, a culmination of eon-long processes, a godling?

paz?”¹⁷⁴ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 19). Essas indagações, que atravessam a modernidade, estruturam as projeções de passado, presente e futuro que discutimos até aqui.

O Viajante julga ser a dificuldade e a liberdade “condições nas quais sobrevivem os ativos, os fortes e os espertos, enquanto os mais fracos são levados ao paredão” (Wells, 2019, p. 78), aquelas características responsáveis pela inteligência e o vigor humano, percepção compartilhada por Van e Terry. Tal é a explicação de Van às mulheres daquela terra:

as leis da natureza necessitam de luta pela sobrevivência, e que na luta o mais forte sobrevive e o mais fraco não. Na nossa luta econômica, continuei, havia sempre muitas oportunidades para o mais forte subir ao topo, o que faziam, muitos deles, especialmente no nosso país; que quando havia pressão econômica severa, sim, as classes econômicas mais baixas sentiam mais, e que, entre os mais pobres, todas as mulheres eram obrigadas a entrar no mercado de trabalho por necessidade (Gilman, 2020, p. 112).

E, como desafio à aparente adesão cega de Van a tais supostas leis imutáveis, uma das mulheres questiona: “Essas ‘leis da natureza’ (...) são as únicas que seguem?” (Gilman, 2020, p. 113), e a resposta dos homens, obviamente, foi negativa, apontando que existem sistemas de leis que todos devem seguir.

É interessante que Van, em sua explicação, una as leis da natureza às leis da economia, como mais tarde desenvolveriam, nos anos 1960 e 1970, pensadores liberais como Friedrich Hayek, estruturando uma visão da estrutura econômica capitalista liberal que teria sido resultado de uma evolução gradual e natural da sociedade¹⁷⁵. É também um momento interessante de tensão entre a distinção imperfeita entre o que é natural e o que é social e a maneira pela qual, com o monopólio que a ciência passa a ocupar sobre a verdade, designa-se como “natural” aquilo que se deseja marcar como imutável.

¹⁷⁴ Tradução minha. No original: In the struggle for survival, who are our friends? Is the alien always to be feared? Should we not regard ourselves as some kind of alien? Shall we become Utopians and live in peace?

¹⁷⁵ Em *Law, Legislation and Liberty*, Hayek (2013) contrapõe duas formas em que a ordem pode ser alcançada: exógena ou endogenamente. Uma ordem que atinge seu equilíbrio de forma exógena é uma ordem alcançada por forças localizadas fora do sistema (*top-bottom*), enquanto uma ordem endógena se constitui em um equilíbrio estabelecido por dentro (*bottom-up*). A ordem capitalista é colocada, portanto, como uma ordem espontânea a qual deve ser cultivada, valorada positivamente em comparação àquelas ordens exógenas, e assim transportada para o reino do natural, daquilo que deve ser preservado tal qual, a risco de desequilibrar o sistema como um todo.

Notamos também no Viajante o incômodo em torno da evolução/involução da instituição da família nuclear que, para ele, é ela mesma resultado lógico da adaptação humana às suas condições:

E a instituição da família e as emoções que dela resultam, o ciúme feroz, a ternura pelos rebentos, a devoção parental, tudo isso encontra justificativa e fundamento nos perigos iminentes aos pequenos. *Agora*, onde estão esses perigos iminentes? Está surgindo um sentimento – que ainda há de crescer – contra o ciúme conjugal, contra a maternidade feroz, contra todos os tipos de paixão; coisas desnecessárias agora, e coisas que fazem de nós sobrevivências selvagens desconfortáveis, discórdias numa vida refinada e agradável (Wells, 2019, p. 78).

Sua preocupação com a instituição da família não é apenas referente ao futuro, mas voltada àquilo que ele entende como uma tendência da dissolução familiar causada pela “vida refinada e agradável”. Como continua:

A humanidade fora forte, energética e inteligente e utilizara toda a sua abundante vitalidade para alterar as condições nas quais vivia. E agora viera a reação das condições alteradas. Sob as novas condições de perfeito conforto e segurança, aquela energia inquieta, que é a nossa força, se tornaria fraqueza. Mesmo em nossa própria época certas tendências e desejos, outrora necessários para a sobrevivência, são uma fonte constante de fracassos. A coragem física e o amor pela batalha, por exemplo, não são de auxílio algum – e podem até mesmo ser estorvos ao homem civilizado (Wells, 2019, p. 78-79).

Existe uma nostalgia masculinista no relato do Viajante, como que o crepúsculo da humanidade, o qual observa, é aquele em que a violência não tem mais lugar, e, portanto, a força do homem, seu único suposto trunfo natural, perde a vantagem. Sua capacidade de dominação é solapada na paz, e, por isso, o Viajante a teme. Wells parece não conseguir vislumbrar a possibilidade da paz, e talvez porque essa, justamente, deslocaria o masculino do centro das relações – não mais o protetor, pois não haveria mais do que se proteger; não mais herói, porque não haveria mais razões para riscos e aventuras.

A imaginação de Gilman consegue proporcionar a visão de uma história diferente: uma terra onde a ausência da guerra e do perigo, ao invés de distópicos, são utópicos. Gilman consegue imaginar uma sociedade de cidadãos que consegue e deseja viver na calma, cuja paz é um objetivo concreto e não um horizonte abstrato, cujo heroísmo e a força é menos valorizado do que a felicidade e o bem-estar das pessoas. No entanto,

tendo escapado do imaginário da luta, o imaginário da escassez de recursos ante o crescimento populacional permanece, e a forma com que a sociedade utópica de *Terra das Mulheres* lida com essa escassez é se tornando “Geradoras Conscientes de Pessoas” (Gilman, 2020, p. 121), o que adiciona ao mundo de Gilman sua camada distópica.

Gilman imagina um mundo no qual o seu governo se recusa a deixar o controle populacional nas mãos de uma suposta seleção natural, nas mãos da “‘luta pela sobrevivência’ que resultaria em uma massa duradora e agitada de pessoas subdesenvolvidas tentando ultrapassar umas às outras (...), um substrato desesperançado de necessitados e degenerados” (Gilman, 2020, p. 120); da mesma forma, recusa-se a iniciar “expedições predatórias para arrancar terra de outrem ou comida de outrem, para manter a massa lutadora” (Gilman, 2020, p. 121). Essas mães, as quais compõem a Terra das Mulheres, tomam para si o controle da própria evolução, e em seu controle total tomam para si o poder de decidir o nível de dissidência permitida para que essa paz seja mantida. Nesse aspecto, a *Terra das Mulheres* se aproxima de forma preocupante do Estado Mundial de *Admirável mundo novo*, com a diferença importante de que em *Admirável mundo novo* a própria escassez é manufaturada para justificar a existência do sistema que protege a população dela.

É com essa matriz evolucionista em mente que o Viajante do tempo, ao tentar compreender a sociedade dos Eloi e dos Morlocks, propõe que foi a ausência de dificuldade e de liberdade que atrofiou a inteligência humana. Para ele, são justamente as condições de adversidade que mantêm vivos “os ativos, os fortes e os espertos, enquanto os mais fracos são levados ao paredão” (Wells, 2019, p. 78). Essa ideia ressurge, sob outras roupagens, nos discursos de Van e Terry, que também veem na luta, na escassez e na competição os motores do progresso humano. Na obra de Gilman, essa lógica é tensionada, mas não completamente superada: a estabilidade social e ecológica em *Terra das Mulheres* também exige o sacrifício de vidas e possibilidades – humanas e não humanas – em nome desse bem comum. Em *Admirável Mundo Novo*, contudo, essa lógica é levada ao extremo: ali, a estabilidade já não é fruto da adaptação ao meio, mas da modelagem integral da vida segundo as exigências do sistema. A assimilação da

natureza pela técnica torna-se completa, e com ela a própria gestão da escassez é reconfigurada.

Os três capítulos finais de *Admirável mundo novo* são dedicados a ilustrar os fins de três personagens que acompanhamos no decorrer da trama: Bernard Marx, um alfa “defeituoso”, que apesar de ter sido designado e desenvolvido para uma casta elevada, é pequeno e fraco fisicamente – suspeita-se que é este “defeito de fábrica” que o torna descontente com as normas sociais; Helmholtz Watson, também um alfa, que deseja poder escrever e expressar suas emoções e ideias genuínas, representando a luta criativa e intelectual dentro da sociedade altamente regulamentada; e o selvagem John, filho ilegal de dois habitantes do “Mundo Novo”, que nasceu de forma natural e foi criado em uma reserva de índios selvagens, porém “civilizado” através da leitura das obras de Shakespeare. Os três são convidados a uma conversa com Mustafá Mond, um dos líderes do governo totalitário que garante a estabilidade do Estado Mundial. Esses três capítulos finais mostram as engrenagens que estão por trás daquele mundo apresentado nos três capítulos iniciais.

O Departamento de Invenções está cheio de planos destinados a economizar mão-de-obra. Milhares de planos. – Mustafá Mond fez um gesto largo. – E por que não os pomos em execução? Para o bem dos trabalhadores; seria pura crueldade infligir-lhes folgas excessivas. O mesmo ocorre na agricultura. Poderíamos sintetizar cada um dos nossos alimentos, se quiséssemos. Mas não o fazemos. Preferimos conservar um terço da população trabalhando na terra (Huxley, 2009, p. 342-343)

Vemos que esse *Admirável mundo novo* não é exatamente novo. Invenções capazes de melhorar objetivamente a qualidade de vida da população são ignoradas em prol da manutenção daquele formato que os governantes do Estado Mundial haviam concluído ser o mais estável e desejável. Nas palavras de Mond: “A população ótima – disse Mustafá Mond – obedece ao modelo do *iceberg*: oito nonas partes da linha de flutuação e uma nona parte acima dela” (Huxley, 2009, p. 341)

A desigualdade, no Estado Mundial, longe de ser um produto da evolução natural da sociedade, é um estado artificialmente cultivado e mantido. Quando John, o selvagem, pergunta ao administrador “E são felizes os que estão abaixo da linha de flutuação?” (Huxley, 2009, p. 341), Mustafá Mond responde que são. No entanto, essa felicidade é ela mesma manufaturada. Aqueles abaixo da linha de flutuação, abaixo da sociedade,

são *feitos*, como vimos, para serem felizes nas suas ocupações e condicionados à passividade e à aceitação de seu destino.

Reflexões perturbadoras surgem através do diálogo entre as três obras analisadas até aqui. Não é possível saber, por exemplo, em que medida a felicidade da Terra das Mulheres é também construída e mantida pela seleção artificial e pela reprodução de traços desejáveis e extinção de traços indesejáveis àquela sociedade. Também parece ser possível imaginar que o povo abaixo da linha de flutuação, o qual mantém possível a vida daqueles acima dessa linha, um dia, passados 800 mil anos, passem a preda a casta superior como os Morlocks operários passaram a caçar e se alimentar dos pacíficos, ignorantes e enfraquecidos Eloi. Permanece, ainda, as dificuldades envolvidas em imaginar um mundo com a ausência de sofrimento que não pareça em si fruto ou causa de algum tipo de pesadelo, de uma perversão da ordem natural à própria vida.

John, em sua conversa com Mustafá Mond, abdica de todos os confortos, praticidades e alívios que a organização do Estado Mundial proporciona. Citando Hamlet, John posiciona-se:

Sim, é bem o modo de os senhores procederem. Livrar-se de tudo o que é desagradável, em vez de aprender a suportá-lo. Se é mais nobre para a alma sofrer os golpes de funda e as flexas da fortuna adversa, ou pegar em armas contra um oceano de desgraças e fazendo-lhes frente, destruí-las... Mas os senhores não fazem nem uma coisa nem outra. Não sofrem e não enfrentam. Suprimem, simplesmente, as pedras e as flechas. É fácil demais (Huxley, 2009, p. 364).

Ante à escolha de John, Mustafá, intrigado, declara que “Em suma (...) o senhor reclama o direito de ser infeliz” (Huxley, 2009, p. 366), e o selvagem confirma. O sofrimento parece ser, para John, assim como para Helmholtz – que escolhe ser exilado para um lugar terrível de forma a ser mais capaz, através do sofrimento, de criar –, preferível a uma existência de felicidade artificialmente gerada e controlada.

Através do diálogo entre *A máquina do tempo*, *Terra das mulheres* e *Admirável mundo novo*, conseguimos perceber a relação intensa e complexa entre evolução e progresso na transição entre capitalismo liberal e capitalismo gerido pelo Estado, bem como as maneiras pelas quais a tecnociência é operada sobre os corpos dos diferentes sujeitos nessas três obras. Cada uma à sua maneira e com diferentes níveis de pessimismo, essas narrativas questionam as possibilidades e as consequências de uma

sociedade estável, ao mesmo tempo em que problematizam concepções de “evolução” como necessariamente “melhoramento”, e “progresso” como um crescimento exponencial ilimitado. Como vemos através do avanço descontrolado do Viajante do tempo até as cenas finais do nosso planeta, nas quais nosso sol está prestes a morrer, nas quais plantas e animais parecem ter desaparecido completamente e os mares terem perdido toda a vida, tudo é finito, inclusive as nossas próprias condições de existência.

3.2 Pesadelos do controle estatal através da tecnociência: uma nota sobre as distopias do século XX

A partir das análises anteriores, em que observamos como a ficção científica dos séculos XIX e XX dá forma a medos e esperanças relacionados ao progresso humano, torna-se necessário voltar brevemente o olhar para essa tendência narrativa que se relaciona e se utiliza das ferramentas científico-ficcionais e que marcaram o imaginário político do século XX. O interlúdio no qual se constitui esta seção busca contextualizar um ciclo de obras publicadas entre 1920 e 1950 que, embora não componham o corpus central desta tese, lançam luz sobre transformações fundamentais na forma como a ficção científica passou a representar o papel do Estado, da tecnociência e das formas de organização da vida social.

A vinculação entre distopia e ficção científica é inaugurada com H. G. Wells, cuja obra estabelece uma virada fundamental na tradição especulativa iniciada por Mary Shelley (Freeman, 2000). Em *A Máquina do Tempo* (1895), Wells associa a extrapolação científica a um exame das consequências de certas estruturas sociais e políticas. A ficção científica é, para Wells, uma forma de imaginar futuros distorcidos por assimetrias de classe, controle e degeneração social, antecipando temas que, nas décadas seguintes, seriam desenvolvidos com maior intensidade por autores do que podemos reconhecer como distopias literárias. Wells, portanto, inaugura a aproximação entre a crítica política da distopia e o aparato especulativo da ficção científica – relação que se intensifica no século XX com a ascensão dos Estados modernos burocratizados e militarizados, construídos sobre sonhos fundamentalmente utópicos de igualdade, cuja concretização abre espaço para a distopia.

Marques (2014) elenca *Nós* (1921), de Yevgeny Zamyatin, *Admirável Mundo Novo* (1937), de Aldous Huxley, *1984* (1948), de George Orwell e *Fahrenheit 451* (1953), de Ray Bradbury, como os principais exemplos de distopias modernas, as quais “trazem um forte componente político em suas narrativas e tal tendência pode ser identificada através da influência de um dos mais importantes textos utópicos do século XIX: *O Manifesto Comunista* (1848), de Karl Marx e Friedrich Engels” (p. 12). Essa influência é sentida nas obras, segundo Marques (2014), de duas maneiras: a primeira é pelo caráter prescritivo do texto, que, ao colocar-se como um plano para mudança social e econômica, utiliza-se de certas premissas sobre mundos desejáveis a partir dos preceitos defendidos por Marx e Engels; a segunda é pelo fato de que essa obra serve como base para a revolução bolchevique de 1917 e a consequente criação da União Soviética em 1922. Nesse contexto, como aponta Marques (2014)

O uso da força para a manutenção do estado soviético após a morte de Lênin e a subsequente criação de um modelo comunista totalitário por Stalin (em oposição à transição natural de um estado capitalista forte para um estado socialista forte, conforme defendia Marx) surge como um sinal de alerta ao Ocidente (Marques, 2014, p. 12).

Dentro desse contexto, *Nós* (1924) é frequentemente apontado como a primeira grande distopia moderna, tendo um papel crucial na consolidação do modo distópico ao sintetizar elementos que se tornariam preocupações recorrentes em narrativas reconhecidamente distópicas: vigilância total, padronização de corpos e desejos, dissolução da individualidade e culto à razão técnica. No entanto, não é apenas o estado totalitário que inspira e embasa os pesadelos das distopias do século XX. Rieder (2008) fornece um contexto importante para a consideração dessas obras:

A nação está para o mundo assim como a fábrica está para o mercado. A aliança natural (...) entre trabalho e capital é, na verdade, uma forma de apagar a expropriação do valor excedente do trabalho pelo capital – uma purificação da economia capitalista que elimina o antagonismo de classe que lhe é inerente. No entanto, esse antagonismo é então exportado juntamente com as mercadorias excedentes dos Estados Unidos, onde presumivelmente perturba o “equilíbrio” entre produção e consumo em prejuízo das economias nacionais rivais. A competição militar imperialista pareceria, assim, inevitável, à medida que cada

nação busca impor sua produção excedente sobre as outras. Purificação interna e violência externa andam de mãos dadas¹⁷⁶ (Rieder, 2008, p 140).

Assim, a oposição entre um espaço interno minuciosamente controlado – frequentemente comparável a uma fábrica – e um exterior desordenado, ameaçador e, muitas vezes, erotizado, é também herdeira da tensão capitalista entre a organização racionalizada da produção (dentro da fábrica ou da corporação) e a “anarquia natural” do mercado. Portanto, é nas tensões envolvidas entre o controle e o caos que utopias capitalistas e socialistas se encontram como temas nas distopias modernas.

Em *Nós*, os cidadãos vivem em edifícios transparentes, são identificados por números e vivem sob a constante vigilância do “Bemfeitor”, líder de um regime que sacrifica a liberdade em nome da ordem e da felicidade coletiva. A história de Zamyatin, que é “escrita a partir de suas impressões dentro do regime soviético, enfatizando a força do Partido Comunista em interferir com os atributos mais básicos da vida privada, como o direito à privacidade, por exemplo” (Marques, 2014, p. 12), define de forma duradoura o modelo da distopia totalitária como crítica ao socialismo autoritário. No entanto, Rieder (2008) atribui a potência crítica de Zamyatin à sua clareza ao explorar a oposição entre “espaço interior panopticamente supervisionado, semelhante a uma fábrica, e o exterior selvagem, primitivo, sexualizado e exotizado que a obra apresenta como ‘natureza’”¹⁷⁷ (Rieder, 2008, p. 140). Esse dentro e fora é capaz de remeter tanto ao dentro e fora de um governo totalitário quando o dentro e fora de uma fábrica, que constitui, em si, uma configuração totalitária.

Como discutimos anteriormente, o impacto do fordismo em *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, é tão notável quanto a visão de um “selvagem” exterior como alternativa à sociedade rigidamente controlada. Em *1984* (1949), George Orwell combina um Estado policial com uma guerra imperialista sem fim, mobilizando xenofobia e a

¹⁷⁶ Tradução minha. No original: The nation is to the world as a factory is to the market. The natural alliance (...) of labor and capital is really an erasure of capital's expropriation of surplus value from labor, purification of the capitalist economy that expunges the class antagonism inherent to it. But that antagonism then gets exported along with America's surplus commodities, where they presumably disturb the “equipoise” of production and consumption to the detriment of rival national economies. Imperialist military competition would seem to follow inevitably, as each nation seeks to impose its surplus production on the others. Internal purification and external violence go hand in hand.

¹⁷⁷ Tradução minha. No original: panoptic ally supervised, factory-like interior space and the wild, primitive, sexualized, exoticized exterior it posits as “nature.”

ansiedade causada pela possibilidade de invasões para justificar uma administração rígida e totalitária. Rieder (2008) descreve, portanto, que as distopias, como exemplificadas por essas obras-chave, envolvem “o projeto de ordem e unidade domésticas que dá terrivelmente errado, de modo que suas narrativas giram em torno de protagonistas que lutam para escapar de seus efeitos”¹⁷⁸ (p. 140). Dessa forma, vemos que a combinação entre bem-estar interno e expansão externa nas nações distópicas reflete a posição ambígua da classe trabalhadora dos centros imperiais que ecoa o que discutimos em *A Máquina do Tempo*, com uma identificação do leitor vitoriano do centro transitando entre Eloi e Morlocks em sua relação interna com o Estado e sua relação externa nos regimes de exploração capitalista.

O projeto de ordem e unidade interna, herdado tanto das utopias socialistas quanto das promessas de racionalização capitalista da produção, é examinado nas distopias do século XX no seu potencial de colapso. A tentativa de expulsar o conflito em nome do sonho utópico da igualdade e do bem-estar geral é o que gera o pesadelo distópico. A violência, nesse sentido, é a sombra da utopia: ao tentar purificar seu interior, o Estado distópico acaba por instaurar um regime de controle absoluto que elimina a possibilidade de diferença, a multiplicidade de desejos e a imprevisibilidade que acompanha a liberdade.

Ler tais regimes pelos olhos da ficção científica permite que nos atentemos aos mecanismos de controle que articulam ciência, técnica e poder no interior desses projetos, e como esses imaginários possibilitam e permeiam as práticas científicas e seus produtos tecnológicos até os dias de hoje. A tecnologia, nas distopias modernas, é ambígua: tanto possibilita a administração total do corpo social quanto revela, em suas falhas ou excessos, a violência necessária para sustentar a ilusão de harmonia.

Em *Nós*, o Estado Único não elimina os sistemas de conhecimento como a ciência, a arte ou a religião, mas os molda dentro de uma lógica de previsibilidade, neutralidade e utilidade, esvaziando sua potência crítica. A matemática, exaltada como expressão da verdade última, orienta desde os horários de refeições até os momentos permitidos para o sexo, eliminando o indeterminado, o espontâneo e o subjetivo de forma que antecipa

¹⁷⁸ Tradução minha. No original: All of these dystopias, in short, involve the project of domestic order and unity going disastrously awry, so that the stories all center on protagonists who struggle to escape its effects.

em muitos anos o poder dos algoritmos e da inteligência artificial. E assim, é justamente por meio do contato com aquilo que escapa à racionalização – o desejo, o corpo, a arte, o mistério – que o protagonista D-503 inicia seu processo de ruptura com a ordem instituída (Preslar, 2008). O estado de Zamyatin influencia e limita o conhecimento sobre o mundo na sua base: “Uma visão de mundo preexistente limita a capacidade de perceber novas informações. Pesquisas em ciência cognitiva confirmam isso: se alguém não espera ver algo, frequentemente não o vê” (Preslar, 2008, p. 46-47).

Em *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, a tecnociência não é mobilizada pelo medo e pela repressão direta, mas pelo prazer, pela engenharia genética e pelo condicionamento comportamental desde o nascimento. A estabilidade social é alcançada pela dissolução da subjetividade em um regime de satisfação constante, onde a dor e o pensamento crítico são substituídos por drogas, entretenimento e consumo. Aqui, os desenvolvimentos científicos servem à manutenção de uma sociedade rigidamente hierarquizada, onde a felicidade é um produto vindo de fábrica. De forma contraditória, avanços científicos – invenções que poderiam, de fato, melhorar a vida das pessoas de forma significativa – são suprimidas em benefício de um regime político pré-determinado.

Em *1984*, de George Orwell, a tecnociência está a serviço direto do poder totalitário: as teletelas vigiam, os registros históricos são continuamente reescritos e o idioma é uma ferramenta projetada para restringir o pensamento. Winston Smith, funcionário do Ministério da Verdade, começa a questionar o sistema ao tentar restabelecer uma ligação afetiva e uma narrativa histórica alternativa. No entanto, sua tentativa é esmagada pelo aparato técnico do Partido, que mostra sua eficácia não apenas em vigiar, mas em remodelar mentes: um experimento de controle absoluto que atualiza as promessas iluministas de domínio total da razão em uma chave autoritária.

Vemos que o uso da ciência como promessa de progresso racional, herdeira dos ideais modernos, se transmuta, nas distopias, em instrumento de padronização, silenciamento e apagamento do dissenso. Esse olhar crítico não nasce apenas nas distopias do século XX, sendo herdeira dos experimentos em ficção científica do século XIX. Já em *A Máquina do Tempo* (1895), de H. G. Wells, o futuro é apresentado como produto de desigualdades estruturais que a ciência, através do darwinismo social, naturaliza e eterniza. A aparente utopia dos Eloi revela-se frágil diante da existência

subterrânea dos *Morlocks*, que operam as máquinas e garantem a subsistência dos primeiros. A tecnologia é aqui mediadora de uma divisão social radical, cujo funcionamento permanece invisível até que o Viajante do Tempo confronte suas origens.

Em contraponto, *A Terra das Mulheres* (1915), de Charlotte Perkins Gilman, propõe uma reorganização radical do saber técnico e científico em favor do cuidado, da cooperação e da sustentabilidade. Essa sociedade é profundamente racional, e apesar dessa racionalidade ser direcionada para a conquista do bem-estar de todas, ela resulta em uma manutenção rígida da vida através do controle e seleção reprodutivos.

Entre os anos 1920 e 1950, a distopia se consolida como linguagem política da ficção científica, e tendências distópicas são encontradas em diversas obras reconhecidas como científico-ficcionais. Cenários povoados por regimes imaginários em que o Estado assume o controle absoluto da vida social se constituem em uma forma de explorar a maneira pelas quais a tecnologia, a serviço do colonialismo e do capitalismo, atua sobre indivíduos, seus corpos e imaginários, suas condições de possibilidade.

Além disso, como vimos, ainda que muitas dessas narrativas façam referência explícita ao comunismo soviético ou a regimes inspirados no socialismo, sua crítica extrapola esse escopo, atingindo a forma mais ampla do que Fraser e Jaeggi (2020) chamam de “capitalismo gerido pelo Estado”, discutido neste capítulo. Nesse modelo, predominante nas democracias liberais do pós-guerra, o Estado desempenha papel ativo na regulação econômica, garantia de bem-estar social e administração da vida pública. No entanto, como argumentam Fraser e Jaeggi (2020), esse arranjo institucional se sustentava sobre formas sistemáticas de dominação de gênero, raça e da natureza, ao mesmo tempo em que promovia uma imagem de estabilidade, crescimento e progresso estáveis e benévolos.

As distopias desse período, lidas nesse contexto, revelam o custo simbólico e material da ordem estatal centralizada, onde a promessa de igualdade arrisca se degenerar em uniformização, e o planejamento racional da sociedade resulta na neutralização dos afetos, da imaginação e da crítica, consequências que serão novamente retomadas nas obras analisadas no próximo capítulo desta tese, em especial *Os Despossuídos*, de Ursula K. Le Guin. Em *Admirável Mundo Novo*, por exemplo, o desejo, o prazer e a criatividade são mantidos sob controle por meio da droga “soma” e

da propaganda incessante. Em 1984, o regime de vigilância absoluta transforma o pensamento crítico em crime e reconfigura a linguagem para limitar a possibilidade de dissenso. Já em *Fahrenheit 451*, o controle se dá pelo apagamento da memória coletiva e pela destruição da palavra escrita, símbolo máximo da imaginação e da crítica, tema que é retomado também por distopias científico-ficcionais como *O Conto da Aia*, que, em 1985, imagina um regime cristão fundamentalista que centraliza o poder de forma a controlar os corpos de mulheres ainda capazes de gerir vida em um cenário pós-apocalíptico no qual a radiação das guerras nucleares tornam grande parte da população infértil. Assim, ainda que não componham o foco analítico deste capítulo, essas obras funcionam como uma ponte histórica e genérica essencial, preparando o terreno para narrativas que, após os anos 1960, expandem a crítica do controle estatal sobre corpos e mentes para formas de dominação ecológicas, epistêmicas e coloniais, mantendo, porém, a atenção sobre os perigos das soluções totalizantes.

Como vimos, a tecnociência, nas distopias modernas, não se apresenta como instrumento neutro de melhoria da vida, mas como engrenagem central na organização de regimes autoritários, fundada na normatização dos corpos, na padronização do desejo e na administração da vida. A confiança nessa tecnociência para o regimento da vida pode ser atribuída tanto ao crescente sucesso preditivo da ciência que a produz quanto à noção de progresso que se instaura no imaginário popular a partir do darwinismo, frequentemente combinado a leituras malthusianas e a ideologias liberais, ao fornecer uma linguagem aparentemente científica para a legitimação de medidas que fortalecem as hierarquias sociais, raciais e econômicas. A ideia de uma evolução linear, competitiva e adaptativa passou a operar como um imaginário dominante, fundando expectativas de aprimoramento humano por meio da técnica, da racionalização da vida e da eliminação dos “excessos”: da emoção, da diferença, da imprevisibilidade. Esse imaginário científico-evolucionista, nutrido por metáforas extraídas da biologia, foi amplamente mobilizado não apenas por cientistas e legisladores, mas também pela literatura e, como tentei demonstrar, especialmente pela ficção científica.

4 Fantasias coloniais: ficção científica na segunda metade do século XX

A segunda metade do século XX é profundamente atravessada por transformações políticas, sociais e ecológicas que impactam diretamente a forma como a ficção científica se manifesta. Com a publicação de *Primavera Silenciosa* ([1962] 2021), de Rachel Carson, inaugura-se uma nova fase na percepção pública sobre os impactos da tecnologia moderna sobre o meio ambiente, expondo os danos causados por pesticidas e inaugurando a consciência de que “a contaminação global é um fato da vida moderna” (Lear, 2021, p. 18).

Segue-se à publicação de Carson as primeiras medidas legislativas referentes ao monitoramento dos resíduos de pesticidas químicos, bem como o aumento das pesquisas sobre a toxicidade desses produtos (de Almeida, 2022). No entanto, nas décadas subsequentes, tragédias relacionadas à poluição química seguiram assolando o cenário estadunidense, como consequência da atividade produtiva, e mundial, como consequência da externalização dos custos sociais e ecológicos dessas atividades produtivas e como utilização de agentes químicos como arma de guerra (Sarlet & Fensterseifer, 2022).

O “agente laranja” é um exemplo importante de como a contaminação possibilita e é possibilitada por forças imperialistas. Foi utilizado pelos Estados Unidos na Guerra do Vietnã entre os anos 60 e 70 para “desfolhar as densas florestas do Vietnã do Sul” (Sarlet & Fensterseifer, 2022, p. 64) de maneira a facilitar a visibilidade e o ataque da resistência Vietnamita por parte das tropas estadunidenses. Esse agente químico contaminou os ecossistemas do país de forma duradoura, com impactos no meio-ambiente e na saúde da população até os dias de hoje¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Biswas (2001), ao analisar as consequências ambientais da guerra a longo prazo, destacou que entre os danos ambientais graves causados pelo agente laranja estão “a devastação em larga escala de plantações, o desmatamento, a perda de solo devido à redução da vegetação, a destruição de habitats da vida selvagem e a diminuição na captura de peixes” (p. 307, tradução minha). Le *et al.* (2022) enfocam a saúde da população vietnamita, destacando que indivíduos diretamente expostos às missões de pulverização com herbicidas, especialmente com destaque para crianças, bebês e indivíduos que estavam no útero entre 1962 e 1971, possuem uma prevalência de doenças relacionadas à pressão arterial e limitações de mobilidade. Esse impacto à saúde e bem-estar da população tem ramificações socioeconômicas relevantes, de acordo com o estudo.

A contaminação é também consequência de um movimento de externalização dos danos causados ao meio-ambiente por atividades produtivas: a retirada das fábricas das grandes potências industriais de seus centros para deslocá-las às periferias do mundo. A tragédia de Bophal, na Índia, por sua vez, reflete esse aspecto da imbricação ambiental e política. No ano de 1984, como relatam Sarlet & Fensterseifer (2022), “40 toneladas de gases tóxicos vazaram na fábrica de pesticidas da empresa norteamericana Union Carbide (posteriormente adquirida pela Dow Chemicals)” (Sarlet & Fensterseifer, 2022, p. 65). Desse vazamento decorreram a morte de 3 mil pessoas imediatamente à exposição, e estima-se que 10 mil tenham morrido posteriormente, além do número chocante de 200 mil feridos (Sarlet & Fensterseifer, 2022). Como no caso do agente laranja, a nuvem de gás metil isocianato causou impactos catastróficos e duradouros à população indiana e seu meio-ambiente.¹⁸⁰

Esses episódios são apenas dois dos diversos exemplos¹⁸¹ de que a degradação ambiental contra a qual Rachel Carson se posicionava através de *Primavera Silenciosa*, longe de ser apenas um subproduto da busca pelo progresso técnico, é frequentemente resultado de uma lógica sistemática de exploração, que opera por meio da externalização dos riscos e custos da produção capitalista para os corpos e territórios historicamente racializados, periféricos e colonizados. O que está em jogo não é apenas a contaminação química em si, mas o que Alfred Crosby (2004[1986]) define como imperialismo ecológico, no qual a devastação dos ecossistemas acompanha – ou precede e possibilita – a dominação política e econômica¹⁸².

¹⁸⁰ O estudo realizado por Broughton (2005) revelou que nas duas décadas seguintes, foram relatadas entre 15.000 e 20.000 mortes prematuras adicionais como consequência da exposição ao gás. Segundo o governo indiano, mais de meio milhão de pessoas foram expostas à nuvem tóxica. Ele destaca que a exposição ao gás metil isocianato (MIC) em Bhopal resultou em efeitos imediatos e tardios à saúde: nos primeiros meses, foram registradas lesões oculares, respiratórias e gastrointestinais, além de distúrbios neurocomportamentais, psicológicos e alterações genéticas. A longo prazo, os sobreviventes apresentaram doenças crônicas respiratórias, danos oculares permanentes, prejuízos cognitivos, anomalias cromossômicas persistentes e aumento de perdas gestacionais e mortalidade infantil. Esses dados refletem tanto os impactos agudos quanto os efeitos intergeracionais do desastre.

¹⁸¹ Trazer mais exemplos

¹⁸² O conceito de “imperialismo ecológico” de Crosby do qual fazemos uso nesta discussão, embora pioneiro ao enfatizar o papel das trocas biológicas na expansão colonial europeia, vem sofrendo reavaliações críticas por sua abordagem biocêntrica e eurocêntrica. Intervenções como as de David Arnold (1996) ressaltam os perigos de uma abordagem “biocêntrica” à compreensão do colonialismo, que arrisca relegar os atos conscientes dos conquistadores europeus a um segundo plano. Vital (2011) sugere uma reformulação do conceito, deslocando o foco da unilateralidade do impacto biológico europeu para uma

Vemos, portanto, através da ficção científica dessas três décadas (1960, 1970 e 1980), a encenação dos entrelaces entre colonialismo, capitalismo e ciência moderna a partir do ponto de encontro de uma consciência ambiental nascente. Torna-se mais claro que a prática colonial não apenas se deu pela ocupação de territórios e pela subjugação de povos, mas também por meio da transformação forçada de ecossistemas, da apropriação de recursos e da imposição de uma racionalidade instrumental que fragmenta, hierarquiza e administra a natureza e o discurso científico, bem como a prática da ciência pelas grandes potências, está diretamente associada à legitimação desses projetos.

O fato de que o agente laranja foi considerado, durante a Guerra do Vietnã, inofensivo à saúde humana mesmo que nenhum estudo toxicológico com autoridade científica tenha sido realizado antes de seu uso (Biswas, 2001), revela o interesse limitado de cientistas e governantes dos países desenvolvidos sobre o monitoramento das consequências a longo prazo de suas tecnologias de guerra. Da mesma forma, a manipulação dos dados científicos pela Union Carbide Chemicals (UCC) sobre os químicos que de fato compunham a nuvem de gás tóxico liberada em Bophal (Broughton, 2005) demonstra como o acesso à informação científica é facilmente negado pelas alianças entre grandes empresas privadas e agências de pesquisa.

O capitalismo, assim, organiza práticas de exploração através do deslocando os efeitos colaterais da modernidade para as “zonas de sacrifício” do planeta – territórios pobres, racializados, marginalizados pelo mercado global (Nixon, 2011). Como fica evidente nos casos do Vietnã e da Índia, a destruição ambiental sistemática é uma tática de guerra, de produção e expansão de mercados, sustentada por um aparato científico, simbólico e legal que perpetua e naturaliza desigualdades (Piketty, 2021).

No capítulo anterior, nossa atenção estava voltada para a forma como o pensamento darwinista de sobrevivência, somado à doutrina malthusiana da escassez,

análise mais ampla e contextualizada das trocas e interações entre colonizadores e colonizados. A utilidade desse conceito para os propósitos desta tese está em destacar o que há de interação biológica e impacto ecológico na dominação social, política e espacial de lugares outros. Ao mesmo tempo, acredito que a interação desse conceito com as obras analisadas neste capítulo permite permeá-lo com a complexidade sugerida por Vital (2011) na medida em que as narrativas permitem observar criticamente as formas pelas quais dominação política e dominação ecológica interagem em processos coloniais, imbricadas na construção, manejo e legitimação dos projetos imperiais e dos pesadelos que deles decorrem.

penetraram a ciência a partir do século XIX e refletiram a forma como a ficção científica articulou as alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna. Essa ciência, como vimos, permeia o controle social atuando como forma de manutenção de sistemas hierárquicos e autoritários, muitas vezes justificados pelo discurso do progresso/evolução e pela lógica da distribuição de recursos como forma de manejo da escassez. No período abordado neste capítulo, essas críticas se intensificam e se deslocam para um novo eixo: a relação entre ecologia, território e dominação colonial. Se anteriormente as preocupações científico-ficcionais pareciam estar centradas nos efeitos sociais internos da tecnociência colonial e capitalista – como o controle de corpos, a engenharia genética e a manipulação do comportamento –, agora o foco recai sobre os impactos territoriais, ambientais e epistemológicos do colonialismo. *Duna*, de Frank Herbert (1965), *Os Despossuídos*, de Ursula Le Guin (1974), e *A Parábola do Semeador*, de Octavia Butler (1993), aprofundam a crítica à racionalidade tecnocientífica ao mostrar como ela opera também na expropriação de terras, na devastação de ecossistemas e na imposição de formas únicas de conhecimento. Com isso, o envolvimento da ficção científica com a tríade capitalismo-colonialismo-ciência ganha uma dimensão ecoepistêmica: interrogar o que se entende por “natureza”, “progresso” e “civilização” no contexto da expansão territorial que não apenas depende da tecnologia para acontecer, mas sem a qual os insumos necessários para o avanço tecnológico não seriam capazes de serem extraídos.

Como vimos, em *Colonialism and the Emergence of Science Fiction*, John Rieder (2008) argumenta que a ficção científica moderna nasce e se desenvolve junto com a consolidação dos impérios coloniais, e que é, desde sua gênese, permeada por fantasias ideológicas do colonialismo. Rieder se apropria do termo “fantasias ideológicas” de Slavoj Žižek, que descreve fantasias como “crenças que conscientemente repudiamos, reconhecendo-as como falsas, mas que, ainda assim, sustentamos na prática”¹⁸³ (Rieder, 2008, p. 30), para descrever quatro dessas fantasias as quais permeiam os textos de ficção científica, de forma que esses textos refletem ou refletem *sobre* as bases ideológicas do colonialismo.

¹⁸³ Tradução minha. No original: “beliefs that we consciously disavow, recognizing them as untrue, but nonetheless support in practice.”

Rieder (2008) elenca quatro fantasias coloniais: (1) a fantasia do progresso, que narra a História como um processo linear de “evolução”; (2) a fantasia do descobridor, que concebe territórios outros como vazios e disponíveis para apropriação; (3) a fantasia do missionário, que legitima a intervenção colonial como um ato civilizatório e benéfico em si mesmo; e (4) a fantasia do antropólogo, que inscreve o Outro em uma temporalidade fossilizada, como testemunhos vivos do passado. Essas fantasias estruturam não apenas os projetos coloniais históricos, mas fornecem um vocabulário ideológico e imaginativo que descreve o Outro de forma a tornar aceitáveis os danos ambientais e sociopolíticos provocados pelo agir colonial.

A fantasia do progresso, por exemplo, sustenta a ideia do fardo do homem branco, que justifica o racismo e a expansão territorial a partir de um Darwinismo social que planifica a diversidade de povos outros como apenas o Outro do ocidental, colocado como inocente, ingênuo e necessitando da proteção do homem branco. Rieder (2008) descreve:

Desde o empreendimento científico mais legítimo até os preconceitos mais degradados e transparentes, percorre a suposição comum de que a relação entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas é a de um presente moderno e desenvolvido em relação ao seu próprio passado subdesenvolvido e primitivo ¹⁸⁴ (Rieder, 2008, p. 30).

Justifica-se, portanto, a invasão e ocupação de territórios em nome de uma ideia generalizada do progresso como responsabilidade do Ocidente, devido ao seu suposto maior avanço tecnológico. A Guerra do Vietnã e o desastre em Bhopal são manifestações dessa fantasia. Na primeira, os Estados Unidos justificaram seu envolvimento militar como parte de um projeto de contenção do comunismo. O uso do Agente Laranja como arma química é justificada com base no excepcionalismo americano que nega a soberania do povo vietnamita e assume o “fardo” de proteger o mundo contra o chamado “efeito dominó”: “Segundo essa teoria, se um país estrategicamente posicionado como o Vietnã adotasse o comunismo, uma reação em cadeia faria com que uma nação vizinha

¹⁸⁴ Tradução minha. No original: “From the most legitimate scientific Endeavour to the most debased and transparent prejudices runs the common assumption that the relation of the colonizing societies to the colonized ones is that of the developed, modern present to its own underdeveloped, primitive past” (p. 30).

após a outra ‘caísse’” (Robertson, 2007, p. 400).¹⁸⁵ A instalação da fábrica da Union Carbide na Índia, por sua vez, narrava-se como forma de “modernizar” regiões consideradas atrasadas, perspectiva que talvez tenha sido responsável pelo afrouxamento dos regulamentos internacionais para multinacionais que operam na Índia (Broughton, 2005), marcando a diferença entre as operações da planta indiana e as unidades da empresa nos Estados Unidos.

Ambos os casos operam, portanto, como invasões coloniais disfarçadas de desenvolvimento e de proteção contra a barbárie, nas quais a violência é mediada pelos produtos da ciência moderna, seja como tecnologia militar ou como aparato produtivo. A fantasia do progresso funciona aqui como mecanismo ideológico de legitimação da destruição como etapa necessária de uma suposta trajetória civilizatória, e está intimamente ligada à fantasia do missionário, que reforça a ideia de que a intervenção imperial é necessária e benéfica em si mesma, uma destruição benevolente, e a resistência nacional a esse tipo de intervenção. Nas palavras de Rieder (2008) a respeito do poder da fantasia do missionário, “Aqui, a negação das consequências óbvias da invasão colonial é tão poderosa que frequentemente sobrepuja qualquer reconhecimento consciente dessas consequências” (p. 31)¹⁸⁶.

A fantasia do descobridor opera de modo semelhante ao conceber territórios como essencialmente disponíveis para apropriação e experimentação tecnológica. Na tragédia de Bhopal, a instalação da fábrica da Union Carbide em uma área urbana densamente povoada, com infraestrutura precária e sem sistemas de resposta a emergências (Broughton, 2005), revela a concepção daquele espaço e seus habitantes humanos e não humanos como negligenciáveis: o território colonizado é menos valioso, menos regulado, menos humano em seu direito à segurança e ao bem-estar. O mesmo acontece a partir da militarização química do Vietnã, que transforma a floresta vietnamita em objeto de intervenção tecnológica, uma expressão direta da lógica que concebe o Outro como descartável e a terra como extensão da vontade imperial.

¹⁸⁵ Tradução minha. No original: “According to the theory, if one well-situated country such as Vietnam turned Communist, a chain reaction would result in which one adjacent nation after another would ‘fall.’”

¹⁸⁶ Tradução minha. No original: “Here, the disavowal of the obvious consequences of colonial invasion is so powerful as to often quite overpower any conscious recognition of it.”

Por fim, a fantasia do antropólogo, ao inscrever o Outro como testemunha presente do passado, é refletida nas formas como comunidades afetadas por catástrofes como Bhopal são representadas, fixando-os no papel de sofrimento, apagando sua agência política e epistêmica e invisibilizando formas alternativas de organização comunitária. Ao mesmo tempo, essa fantasia permite que a modernidade se pense como separada dos efeitos que produz: as consequências do desastre são vistas como pertencentes “à Índia” ou “ao Vietnã”, não como parte de um sistema mundial de produção e dominação.

É nesse contexto marcado pela violência colonial, que por sua vez permite a violência ambiental, e pela instrumentalização científica para o poderio bélico, é que a ficção científica opera como um terreno fértil para a projeção e a crítica dessas estruturas, operacionalizando os mesmos dispositivos de controle, exploração e hierarquização que organizaram a modernidade colonial e, à sua maneira, estranhando-os, deslocando-os. Se as fantasias coloniais que permeiam a ciência moderna e favorecem o capitalismo legitimaram a produção de territórios sacrificáveis e de populações descartáveis, a ficção científica, a partir dos anos 60, se torna terreno tanto para testar os limites das relações pautadas nessas fantasias quanto para reimaginá-las.

4.1 *Duna, Os Despossuídos e A Parábola do Semeador: um panorama*

Publicado em 1965, *Duna*, de Frank Herbert, é um dos marcos centrais da ficção científica do século XX, descrita por Aldiss como o nascimento do período moderno da Ficção Científica, período no qual o gênero “exibe muitas das mesmas características que o romance moderno, em termos de ampliação e sofisticação”¹⁸⁷ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 22). Sua publicação em meio ao contexto turbulento da Guerra Fria, da ascensão dos movimentos ambientalistas nos Estados Unidos e da escalada imperialista da guerra do Vietnã, permite uma poderosa atenção às preocupações crescentes sobre as crises ecológicas de seu tempo. No entanto, a ecologia não é a única preocupação de *Duna*.

Daniel Immerwahr (2022) argumenta que embora *Duna* tenha ganhado destaque crítico por seus temas ecológicos – tendo sido publicado em série primeiramente a partir

¹⁸⁷ Tradução minha. No original: “exhibits many of the same traits as does the modern novel, in terms of amplification and sophistication”

de 1963, apenas um ano após a publicação de *A Primavera Silenciosa* de Carson – o tema da ecologia não vem desacompanhado: “Herbert conta sua parábola ambiental como uma saga do império”¹⁸⁸ (p. 193). Para Immerwahr (2022), o império não é apenas um tema textual do romance, mas fruto de um contexto que possibilitou a Herbert uma visão política da ecologia e uma visão ecológica da política; isso teria se dado por seu trabalho como assessor político, que o concedeu acesso aos comandantes do império estadunidense além-mar, em contraste com sua experiência de habitar o Noroeste do Pacífico, que o colocava em contato com uma população indígena que ainda lidava com o legado colonial. O estudo de Immerwahr mostra o ambientalismo de Herbert como consciente de que:

(...) O império não era uma abstração, mas uma série de investimentos materiais em torno dos quais vidas foram vividas e carreiras construídas. Seu país estava envolvido em um projeto contínuo de colonialismo de ocupação, mantinha territórios ultramarinos e intervinha por diversos meios no exterior. Esses não eram fatos auxiliares, mas sim determinantes, que marcaram muitos aspectos da história dos Estados Unidos no século XX (Immerwahr, 2022, p. 193-194).

O conhecimento observacional das articulações complexas entre capitalismo, colonialismo e tecnologia resultam na possibilidade da construção de uma parábola ecológica capaz de avançar o projeto imaginativo de Carson à maneira específica da literatura de ficção científica.

O contexto histórico de Carson, ao escrever *Primavera Silenciosa*, era partilhado por Herbert e expande a nossa compreensão sobre as circunstâncias da publicação e recepção de Duna:

A indústria química, uma das principais beneficiárias da tecnologia do pós-guerra, era também uma das principais autoras da prosperidade nacional norte-americana. O DDT¹⁸⁹ possibilitou a vitória sobre as pragas de insetos na agricultura e as velhas doenças transmitidas por insetos tão certamente quanto a bomba atômica destruiu os inimigos militares dos Estados Unidos e alterou dramaticamente o equilíbrio de poder entre os seres humanos e a natureza. A população atribuía aos químicos, trabalhando em seus aventais brancos engomados em remotos laboratórios, uma sabedoria quase divina. Os resultados de seu trabalho eram ornamentados com a presunção de beneficência. Nos

¹⁸⁸ Tradução minha. No original: “Herbert tells his environmental parable as a saga of empire.” (p. 193)

¹⁸⁹ Dicloro Difenil Tricloroetano, pesticida organoclorado que atua “sobre o sistema nervoso central, resultando em alterações de comportamento, distúrbios sensoriais, do equilíbrio, da atividade da musculatura involuntária e depressão dos centros vitais, particularmente da respiração.” (D’Amato et al, 2002, p. 996).

Estados Unidos do pós-guerra, a ciência era Deus, e a ciência era masculina (Lear, p. 12, 2010).

A descrição de Lear do cenário da empreitada de Carson contra o DDT evidencia os paralelos entre a toxicidade “em casa” e a ação além-mar estadunidense, resultando em uma ciência com contornos Frankensteinianos ao colocar-se como capaz de dominar os inimigos da raça humana.

Segundo Twidle (2013), Carson lança mão, em *Primavera Silenciosa*, de uma “literariedade” que vai além do lirismo, mas reside “em sua tendência de transitar livremente (ou, para os críticos de Carson, de maneira irresponsável) entre diferentes registros e ordens de significação”¹⁹⁰ (p. 73) Essa estratégia se reflete de maneira clara na sua decisão de iniciar seu alerta com uma fábula sobre uma cidade que, apesar de parecer ter aprendido a viver em harmonia com a natureza, parece ser tomada por uma “estranha praga” que se infiltra por aquela região. Ao construir sua fábula, como Twidle (2013) observa, Carson faz uso de “duas das principais estruturas narrativas que o ambientalismo moderno usará repetidamente: o idílico e o apocalipse”¹⁹¹ (p. 73), que se tornariam tão populares nas distopias das décadas seguintes e que, permanecendo codificados nas culturas judaico-cristãs da natureza, reforçam o desafio representacional das crises ambientais ao dependerem de dualismo pastoral/apocalíptico, as quais tendem a resultar em uma lógica de negação ou fatalismo. Twidle (2013) aponta que esse dualismo se faz presente até hoje nas discussões acerca da crise climática, um legado do ambientalismo moderno que ainda não foi superado, mas que pode, como espero demonstrar, ser tensionado pela literatura.

No entanto, apesar de suas limitações, representativas das limitações do ambientalismo dos anos 60¹⁹², muitos ambientalistas e ecocríticos reconhecem a imensa

¹⁹⁰ Tradução minha. No original: “in its tendency to move freely (or to Carson’s detractors, irresponsibly) between different registers and orders of signification”.

¹⁹¹ Tradução minha. No original: “two of the main narrative structures that modern environmentalism will draw on again and again: the idyll and the apocalypse.”

¹⁹² Malcolm Ferdinand (2022) aponta o seguinte sobre Carson: “A despeito de todas as qualidades literárias e políticas do livro fundador *Primavera Silenciosa*, de Rachel Carson, ali os perigos da poluição química causada pelo uso compulsivo de pesticidas estão totalmente desconectados das lutas dos Pretos estadunidenses pelos direitos civis em curso no momento de sua publicação. Um grupo de pessoas opõe-se às violências praticadas contra a natureza sob a forma de exploração de recursos energéticos, de rastros de moléculas tóxicas e de exposição a substâncias radioativas, deixando de lado a miséria de uma

conquista de Carson ao trazer à população um conhecimento sobre questões ecológicas e incitar ações acerca de problemas ecológicos por meio da pressão popular, impactando nas políticas públicas acerca do uso de pesticidas, pressão que impactou também nos tipos de pesquisa que foram desde então conduzidas sobre o DDT em específico e sobre toxicidade e poluição no geral. Como Sarlet & Fensterseifer (2022) destacam, as ideias transmitidas em *Primavera Silenciosa* “lançaram a semente do que se tornaria uma verdadeira revolução social e cultural, alcançando, mais tarde, também os universos político e jurídico” (p. 77).

O desafio que Carson encarou ao redigir *Primavera Silenciosa* foi o de dramatizar o que chamou de “morte por vias indiretas” (Carson, 2021, p. 43), o que Rob Nixon (2011) chamaria, décadas mais tarde, de “violência lenta”, ou seja, “calamidades que distribuem pacientemente sua devastação enquanto permanecem fora do alcance da nossa atenção volátil – e fora do campo de visão de uma mídia corporativa movida pelo espetáculo”¹⁹³ (p. 6). Nixon também reconhece a necessidade de um vocabulário narrativo no processo de buscar “dar forma a uma ameaça amorfa”¹⁹⁴ (p. 8), e enfatiza:

Confrontar a violência lenta exige, portanto, que tracemos e demos forma figurativa a ameaças amorfas cujas repercussões fatais estão dispersas no espaço e no tempo. Os desafios representacionais são agudos, exigindo formas criativas de atrair a atenção pública para atos catastróficos que têm baixo impacto espetacular imediato, mas efeitos profundos a longo prazo. Intervir de forma representacional implica criar símbolos icônicos que incorporem calamidades amorfas, assim como formas narrativas que infundam esses símbolos com urgência dramática¹⁹⁵ (Nixon, 2011, p. 9).

É a literariedade que Carson inaugura na escrita ambientalista – que, no seu caráter idílico, remonta aos Românticos (Hall, 2016) – que permite a tão necessária intervenção representacional, por parte dos textos ambientalistas, na busca por tornar visíveis as

população operária explorada, a exposição dos migrantes latino-americanos a esses mesmos pesticidas nos campos dos Estados Unidos (conforme tornado visível por César Chávez) e a expulsão dos povos de seu lugar na terra” (p. 145).

¹⁹³ Tradução minha. No original: “calamities that patiently dispense their devastation while remaining outside our flickering attention spans—and outside the purview of a spectacle-driven corporate media.”

¹⁹⁴ Tradução minha. No original: “to give shape to amorphous menace”

¹⁹⁵ Tradução minha. No original: “To confront slow violence requires, then, that we plot and give figurative shape to formless threats whose fatal repercussions are dispersed across space and time. The representational challenges are acute, requiring creative ways of drawing public attention to catastrophic acts that are low in instant spectacle but high in long-term effects. To intervene representationally entails devising iconic symbols that embody amorphous calamities as well as narrative forms that infuse those symbols with dramatic urgency.”

ameaças a nível molecular possibilitadas pelo avançar da ciência moderna e espalhadas pelo colonialismo a favor do capital.

Twidle (2013) chama a atenção para a maneira pela qual Carson media a compreensão do leitor acerca da letalidade dos inseticidas modernos ao pedir que o leitor compreenda a “química básica de toda a vida” (Carson, 2010, p. 31), elaborando a forma como os átomos de carbono possuem uma capacidade quase infinita de ligações. Carson (2010) introduz ao leitor a “gramática” não só dos pesticidas, mas de toda a evolução orgânica: “um sistema que produz imensa complexidade a partir de uma série de proposições simples”¹⁹⁶ (Twidle, 2013, p. 79). Com isso, Carson colabora para erodir o dualismo entre a natureza e o humano ao mostrar o que há de “lá fora” “aqui dentro”, de forma que transitando entre “diferentes mundos e escalas, a obra traz a visão ecológica para espaços mais íntimos e próximos: o jardim, o lar e, finalmente, o próprio corpo humano”¹⁹⁷ (Twidle, 2013, p. 79).

É desta forma, portanto, que o estilo híbrido de *Primavera Silenciosa*, marcado pela fusão entre discurso científico, linguagem literária e apelo imaginativo, permite o deslocamento de um saber urgente sobre o mundo para o campo da experiência estética e sensível. O mérito do texto de Carson está tanto na sua coragem de enfrentar as grandes empresas que lucravam com a produção de DDT e outras soluções químicas para a agricultura quanto em ter ousado lançar mão da literariedade para envolver o público na ciência – e nas políticas públicas informadas pela ciência – que afetam diretamente o seu dia a dia, a sua saúde e o seu futuro. Carson produz uma percepção ambiental que é tanto cognitiva quanto afetiva.

No entanto, não está dentro do escopo do trabalho de Carson encarar plenamente as estruturas capitalistas e coloniais que sustentam os desastres que denuncia. É nesse ponto que os romances discutidos nesse capítulo são capazes de, ao operarem integralmente no domínio da ficção científica, ultrapassar os limites da crítica de Carson ao encenar um mundo onde a devastação ecológica está diretamente imbricada com o

¹⁹⁶ Tradução minha. No original: “a system that produces immense complexity from a series of simple propositions.”

¹⁹⁷ Tradução minha. No original: “Able to move between different worlds and different scales, it brings the ecological vision into more intimate and proximate spaces: the garden, the household, and finally the human body itself”.

extrativismo colonial. A literariedade de Carson em uma empreitada não literária permitiu semear a consciência pública sobre a poluição por aditivos químicos; a empreitada radicalmente literária da ficção científica da segunda metade do século XX é capaz de ilustrar problemas ecológicos, ao mesmo tempo que simula sistemas políticos e epistemológicos que os tornam possíveis, colocando a própria ideia de progresso – científico, econômico, civilizatório – em crise. Se Carson abre espaço para imaginar a natureza como sujeito e a ciência como discurso ético, *Duna* inicia o trabalho científico-ficcional que será avançado por obras como as de Ursula K. Le Guin e Octavia Butler, de imaginar mundos de forma a interrogar quem os narra, quem os domina e como podemos regenerá-los.

O universo de *Duna* é organizado em torno de uma estrutura imperial feudal, onde o poder está dividido entre o Imperador Padixá, as Casas Maiores do Landsraad, a Guilda Espacial e o consórcio econômico CHOAM, que controla o comércio interestelar. No centro dessa disputa está o planeta desértico Arrakis, único local do universo onde se encontra a especiaria *mélange*: uma substância que, ao mesmo tempo que é essencial para a navegação da Guilda, pois permite aos navegadores preverem o espaço-tempo tornando possíveis os saltos interplanetários, possui valor simbólico e religioso para a população de Arrakis por suas capacidades de prolongar a vida e expandir a consciência.

Arrakis é hostil à vida não adaptada: um vasto deserto escaldante povoado por vermes gigantes e regulado por uma ecologia severa, onde a água é mais valiosa do que o ouro. Sua hostilidade à vida, como veremos, leva as forças colonizadoras a acreditarem que o deserto é vazio e, portanto, livre para a exploração. No decorrer da narrativa, ao nos aproximarmos dos fremen, conhecemos sua cultura profundamente adaptada ao deserto, bem como sua engenhosidade tecnológica que garante a sobrevivência de seu povo no planeta árido por milhares de gerações.

A trama de *Duna* é complexa – “planos dentro de planos dentro de planos”, como observa o barão Harkonnen – e nos permite pensar questões ecológicas de forma conjunta com as operações coloniais e capitalistas. A narrativa se inicia quando o Imperador ordena que a Casa Atreides assuma o controle de Arrakis expulsando os Harkonnen, antigos senhores feudais daquele planeta. Oficialmente, trata-se de uma mudança de administração, mas na prática é uma armadilha política: o Duque Leto

Atreides é percebido como uma ameaça pelo trono, e sua morte é secretamente planejada. Quando Leto é traído e assassinado, sua concubina Jessica – uma Bene Gesserit – e seu filho Paul conseguem escapar e refugiam-se no deserto, onde são acolhidos pelos fremen. Paul, treinado tanto nas técnicas políticas e filosóficas dos Atreides quanto nas práticas corporais e mentais da Ordem das Bene Gesserit, começa a manifestar habilidades proféticas que o aproximam da figura do “Kwisatz Haderach”, um messias genético planejado pela Ordem há gerações. Os fremen, por sua vez, reconhecem em Paul o cumprimento de antigas profecias – profecias estas plantadas deliberadamente pela *Missionaria Protectora* da própria Ordem como parte de sua estratégia colonial de manipulação cultural.

A partir desse encontro entre o legado imperial e o saber do deserto, Paul transforma-se em Muad'Dib, líder político, espiritual e militar dos fremen. Sob sua liderança, os fremen iniciam uma campanha revolucionária contra os Harkonnen e o Império. Ao final do romance, Paul derrota o Imperador e assume o trono, ameaçando cortar o suprimento de especiaria ao universo caso sua autoridade não seja reconhecida. Essa ascensão, no entanto, está longe de ser um final triunfal: Paul reconhece que seu poder está inevitavelmente vinculado à violência, e que a *jihad* – uma guerra – em seu nome se espalhará pela galáxia com consequências devastadoras.

Herbert descreve um sistema político-ecológico onde a escassez, o extrativismo e a religiosidade são deliberadamente mobilizados como instrumentos de controle. A desertificação de Arrakis, a dependência da especiaria, a invisibilização dos fremen, a manipulação cultural pela *Missionaria Protectora* e a lógica tecnocientífica do Império compõem um mundo em que o ambiental é inseparável do colonial e do capitalista.

Quase uma década depois, no mesmo ano da Revolução dos Cravos em Portugal e um ano após a assinatura do armistício que prometia a retirada das tropas estadunidenses do Vietnã¹⁹⁸, em meio à Guerra Fria e a pouco mais de uma década da divisão de Berlim entre Berlim Ocidental e Berlim Oriental, *Os Despossuídos*, de Ursula K. Le Guin, se anuncia como uma utopia ambígua.

¹⁹⁸ **Há 50 anos acordo abria caminho para fim da Guerra do Vietnã – DW – 27/01/2023.** Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/h%C3%A1-50-anos-acordo-abria-caminho-para-fim-da-guerra-do-vietn%C3%A3/a-417493>>. Acesso em: 11 jun. 2025.

Brian Aldiss (Aldiss & Wingrove, 1988) descreve os anos 1970 como um período no qual diversas correntes transformadoras se encontram:

ecologia, informatização, proliferação da energia nuclear, psicanálise, liberação sexual e feminismo, além de uma reação adversa às drogas. A nova tecnologia alimentou novos temas no gênero – clonagem, biotecnologia e ciência da computação tornaram-se mais relevantes à medida que os voos espaciais perdiam importância, embora nenhum desses temas possuísse a mesma imediatez simbólica. A ciência tornava-se cada vez mais complexa, mais especializada, mais difícil de compreender¹⁹⁹ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 429).

O romance explora a vida em dois planetas – Urras e sua lua Anarres – que representam, respectivamente, um planeta com sistemas variados de organização política em meio a um sistema capitalista altamente desenvolvido e uma sociedade baseada em princípios anarquistas desenvolvidos pela filósofa Odo.

A trama acompanha o físico Shevek, natural de Anarres, cuja Teoria da Simultaneidade faz com que seja convidado a visitar Urras, o primeiro anarresti em 7 gerações a deixar sua sociedade e entrar em contato com os modos de vida em Urras. No entanto, ao sair de Anarres, Shevek se confronta com a opulência e a desigualdade de A-lo, nação de Urras que o recebe, questionando tanto as limitações de sua própria sociedade quanto os custos do progresso e da abundância urrasti. A medida em que entramos em contato com as tensões entre ideais utópicos e sua aplicação prática em um mundo já dominado por modos de ser capitalistas, vamos sendo convencidos de que, como Aldiss descreve, “Ser um utopista é um trabalho árduo e severo, diz Le Guin, mas, de pequenas formas, as recompensas parecem valer a pena”²⁰⁰ (Aldiss & Wingrove, 1988, p. 441).

A narrativa de *Os Despossuídos* se estrutura em dois eixos temporais intercalados: um que acompanha a vida de Shevek em Anarres, desde sua infância até a decisão de partir para Urras; e outro que segue sua estadia em A-lo. Desde pequeno, Shevek demonstra uma mente extraordinária para a física, mas esbarra nas limitações impostas

¹⁹⁹ Tradução minha. No original: “The seventies brought many ground swells into prominence: ecology, computerization, proliferation of nuclear power, psychoanalysis, sexual liberation and feminism, and an adverse reaction to drugs. New technology fed new themes into the genre - cloning, biotechnology and computer science grew in importance as space flight diminished, though none had the same stark immediacy as symbol. Science was growing ever more complex, more specialized, harder to grasp.”

²⁰⁰ Tradução minha. No original: “It is hard, dour work being an Utopian, says Le Guin, but in small ways the rewards seem worth it.”

não pela escassez material, pelas formas institucionais e culturais do anarquismo odoniano, que, embora proponha uma sociedade livre de hierarquias, sofre com formas de pressão comunitária, conservadorismo intelectual e centralização informal de poder.

Ao chegar em Urras, Shevek é recebido como uma celebridade científica. Aparentemente livre para pesquisar, logo percebe que sua presença está cercada de vigilância e instrumentalização política. Confrontado com uma sociedade de extrema desigualdade, onde a riqueza de A-lo contrasta com a miséria de outras nações do planeta – como Benbili, em guerra civil –, Shevek reconhece os limites e os perigos da liberdade sob o capitalismo. Durante uma visita a uma universidade, presencia protestos estudantis e repressão armada, o que o leva a abandonar seus anfitriões e procurar refúgio em uma embaixada terrestre. Lá, entrega sua Teoria da Simultaneidade a representantes de outros mundos, garantindo que ela não se torne propriedade de um único poder imperial. Ao retornar para Anarres, Shevek é recebido com cautela, mas sua decisão representa o início de uma nova abertura para sua sociedade, que há muito havia se isolado sob o pretexto de manter sua pureza ideológica.

Os Despossuídos carrega diversos paralelos com *Duna*: o planeta árido que molda formas específicas de vida social, a tentativa de terraformação como projeto ecológico e político e a diáspora de um povo que, em fuga, passa a habitar um enclave de recursos com papel importante para a economia de um poder maior. Assim como Arrakis, Anarres é um mundo severo, marcado por escassez e pelo desafio de sobreviver em equilíbrio com um meio ambiente hostil. Também como em *Duna*, o planeta colonizado é inicialmente tratado como um espaço vazio, desprovido de história e pronto para ser moldado conforme a visão de seus novos ocupantes.

Ao mesmo tempo, *Os Despossuídos* expande esses paralelos de forma importante, deslocando o foco de figura messiânica – tão central à narrativa de Herbert – para uma figura que é tanto observador quanto observado, tanto modificador quanto modificado. Se Paul Atreides, em *Duna*, incorpora e subverte o imaginário imperial e tecno-científico a partir de uma posição de liderança carismática, Shevek, em *Os Despossuídos*, recusa a centralidade heroica e caminha em direção a uma ética de interdependência, transparência e vulnerabilidade, buscando construir pontes, romper ciclos de dominação e tornar possível a reciprocidade na assimetria. Enquanto *Duna*

dramatiza os impasses do imperialismo ecológico sob a forma da fantasia do missionário e do messias, *Os Despossuídos* opera uma espécie de desmontagem dessas fantasias coloniais ao expor as contradições internas tanto da sociedade capitalista urrasti quanto da utopia anarquista de Anarres. Como veremos, Le Guin não idealiza nem demoniza nenhum dos dois mundos, mas tensiona permanentemente as formas de organização social e ecológica que sustentam cada um deles. Urras é exuberante e produtiva, mas sustentada por uma lógica de externalização da exploração; Anarres é igualitária e cooperativa, mas marcada por um isolamento artificial e por formas sutis de conformismo e estagnação.

Quase duas décadas após *Os Despossuídos*, e já sob a sombra da consolidação do neoliberalismo como ideologia econômica e política dominante, *A Parábola do Semeador*, de Octavia E. Butler, foi publicado em 1993, um momento marcado pelo colapso da promessa de bem-estar no pós-Guerra Fria, pela intensificação da desigualdade nos Estados Unidos e pela retração dos direitos civis conquistados nas décadas anteriores. No início dos anos 1990, o estado americano enfrenta crescentes tensões raciais, crises urbanas, desmantelamento de políticas públicas e uma crescente militarização da vida civil. Nesse cenário, a ficção especulativa de Butler se projeta para um futuro próximo – os anos de 2024 a 2027 – imaginando não um mundo distante, mas um colapso ao virar da esquina.

Em sua obra, Octavia Butler canaliza um capitalismo em transição na medida em que o capitalismo organizado pelo Estado – vigente no momento da publicação de *Duna* e *Os Despossuídos* – entra em crise e dá lugar ao capitalismo financeirizado, que se solidificará no século XXI. É no capitalismo organizado pelo estado que se faz a passagem da hegemonia britânica à hegemonia americana, no que se refere às tendências capitalistas mundiais. Nesse primeiro momento, “Os estados do centro começam a utilizar o poder público de modo mais proativo em seus próprios territórios, a fim de evitar ou mitigar crises” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 92). Com o Estado possuindo pulso firme sobre o seu interior, ele traz “a natureza para o ‘interior’ do domínio do político, onde se tornaria um objeto de regulação estatal. O líder aqui não era ninguém menos do que aquele que é hoje o principal retardatário ambiental e negacionista da mudança climática: os Estados Unidos” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 118). Assim, a natureza havia

se tornado propriedade do Estado – e um Estado imperial específico, os Estados Unidos –, capaz de conceder ou negar o acesso da população, redistribuir, tomar e conceder de acordo com os interesses da hegemonia nacional.

Surge nesse período, com pioneirismo dos Estados Unidos, “a era do automóvel, ícone de uma liberdade consumista, catalisador da construção de estradas, possibilitador da suburbanização, gerador de emissões de carbono e remodelador da geopolítica” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 118). O uso do petróleo refinado com o *boom* automotivo nesse momento da história capitalista é o que inicia os processos de desequilíbrio climático vivenciado por Lauren e por nós. Ao mesmo tempo, na transição da natureza como propriedade do Estado para a natureza como propriedade privada, o Estado, no capitalismo financeirizado, constrói “estruturas de governança transnacionais que dão poder ao capital a fim de disciplinar cidadãos e públicos, para os quais o poder público deveria, em tese, prestar contas!” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 93). Assim, tanto a natureza humana quanto a não humana passam a ser controladas pelo capital privado; o Estado entrega ao Capital a própria população que deve, em tese, servir.

Nesse contexto, a narrativa acompanha Lauren Olamina, uma jovem negra de 15 anos que vive em um condomínio murado no sul da Califórnia, uma das poucas formas de segurança precária remanescente em um mundo onde o Estado colapsou e a violência é cotidiana. O acesso à água é limitado e os alimentos são escassos, assim como o trabalho e a educação. Nesse mundo, apenas grandes corporações privadas oferecem algo próximo de estabilidade – geralmente à custa da servidão contratual ou da escravidão por dívida.

Portadora de uma condição neurológica chamada hiperempatia – que a faz sentir a dor dos outros como se fosse sua – Lauren desenvolve, em segredo, uma filosofia religiosa chamada Semente da Terra, segundo a qual “Deus é mudança” e o destino humano é alcançar as estrelas. Ao ver sua comunidade destruída por incêndios e ataques, Lauren foge e, em sua jornada pelo interior de uma Califórnia em ruínas, forma um grupo heterogêneo de sobreviventes que se tornam os primeiros praticantes e disseminadores da Semente da Terra.

A caminhada até o assentamento final é marcada por perdas, violência extrema e o constante risco de dissolução. A utopia de Lauren não nasce do privilégio, mas da dor;

não vem da abundância, mas da escassez. Lauren é uma personagem que recusa o binarismo pastoral/apocalíptico que tanto marcou as representações da crise ambiental desde Carson. A pequena comunidade permanece vulnerável, inserida em um sistema violento que pode aniquilá-la a qualquer momento. Ainda assim, sua existência afirma a possibilidade de mundos outros.

Apesar de separados por quase duas décadas, *Os Despossuídos* e *A Parábola do Semeador* (1993) compartilham uma preocupação profunda com o colapso das formas sociais dominantes e a necessidade de imaginar alternativas radicais em contextos de escassez e violência sistêmica. Ambas as obras rejeitam o escapismo da ficção científica tradicional, preferindo, em vez disso, confrontar diretamente as contradições dos mundos que narram e das estruturas políticas que os sustentam.

Em *Os Despossuídos*, a escassez ecológica é condição fundacional: Anarres é um planeta inóspito, cuja paisagem árida e limitadora força seus habitantes a construir uma sociedade baseada na cooperação, na descentralização e no anarquismo de Odo. Já em *A Parábola do Semeador*, o mundo colapsado não é um planeta distante, mas a própria Califórnia – símbolo do sonho americano – agora transformada em território hostil pelo neoliberalismo, pelas mudanças climáticas e pelo desmantelamento dos direitos sociais. Se em Le Guin a utopia emerge da escassez como projeto coletivo sustentado ao longo de gerações, em Butler ela nasce do trauma, da exclusão e da agência individual que busca reconstituir o coletivo a partir dos escombros.

Ambos os protagonistas – Shevek e Lauren – são figuras dissidentes dentro de seus próprios mundos. Shevek desafia os limites impostos por um anarquismo que, embora libertário em teoria, torna-se conservador na prática. Lauren, por sua vez, abandona a fé e o Deus de seu pai para pensar uma outra forma de ver o mundo. Assim, *Os Despossuídos* e *A Parábola do Semeador* convergem em seu compromisso com o trabalho lento da utopia contra a violência lenta do capitalismo colonial.

O trio de obras analisado neste capítulo forma uma constelação crítica da ficção científica como modo de pensar o entrelaçamento entre colonialismo, capitalismo e ciência moderna com atenção especial à dependência e vulnerabilidade do ser humano aos espaços que ocupa, bem como à vulnerabilidade desses espaços à ocupação humana. *Duna*, *Os Despossuídos* e *A Parábola do Semeador*, cada uma a seu modo,

encenam como a exploração de recursos, a organização do conhecimento e as estruturas políticas e econômicas operam em sistemas de extração e desigualdade, muitas vezes naturalizados sob a bandeira do progresso.

4.1.1 “Vejo no futuro o que via no passado”: desafios à lógica narrativa do progresso

Rieder (2008) define o progresso, a partir de Fredric Jameson, como “a forma de memória social exigida pelo capitalismo, uma consciência de mudança social qualitativa que liga o passado ao presente sob a lógica narrativa do crescimento ou do desenvolvimento”²⁰¹ (Rieder, 2008, p. 29). A ideia de progresso é a força motriz do colonialismo, permitindo o entendimento do “mundo não europeu em toda a sua diversidade, não apenas como o Outro, mas de várias formas como a verdadeira personificação do passado: selvagem, bárbaro, tribal, despótico, supersticioso e assim por diante”²⁰² (p. 30). O progresso era uma força já tão intensa que, segundo Rieder (2008), foi capaz de rapidamente permear a teoria da evolução de Darwin, transformando-a em mais uma ferramenta de justificativa para o racismo e o imperialismo. Ao ligar o colonizador ao presente moderno e o colonizado a um passado primitivo, estabelecia-se uma ideia paternalista de que era o fardo do homem branco moderno proteger esses seres menos avançados, essas “versões anteriores de si”.

O tema do progresso, segundo Rieder (2008) é o aspecto mais relevante da intersecção entre colonialismo e ficção científica, na medida em que a ficção científica articula diversos aspectos dessa ideologia. Como veremos, em *Duna* a fantasia do progresso é aspecto estruturante da lógica imperial e, ao mesmo tempo, uma contradição performativa. Em *Os Despossuídos* o progresso é sinônimo de dominação, e atua de forma a possibilitá-lo na medida em que a tecnologia é considerada privilégio de uns em detrimento de outros. Em *A Parábola do Semeador* a narrativa do progresso se manifestou em forma de pesadelo ao construir um mundo completamente abandonado

²⁰¹ Tradução minha. No original: “the form of social memory demanded by capitalism, an awareness of qualitative social change that links the past to the present under the narrative logic of growth or development”.

²⁰² Tradução minha. No original: “non-European world in all its diversity, not simply as the Other, but in various ways as the veritable embodiment of the past: wild, savage, tribal, barbarous, despotic, superstitious, and so on.”

pelos poderes que, em nome desse progresso, haviam assumido o controle de suas vidas.

As primeiras cenas de *Duna* são marcadas pela visita enigmática da Reverenda Madre Gaius Helen Mohiam, líder das Bene Gesserit, à residência da Casa Atreides em Caladan, com o objetivo de submeter Paul a um teste crucial: a prova do gom jabbar, responsável por distinguir se um indivíduo é um ser humano ou um animal. A recitação de Paul da meditação que Jéssica, sua mãe, concubina do Duque Leto e ela própria uma Bene Gesserit, nos dá pistas sobre essa diferenciação: “a consciência animal não vai além do imediato nem penetra a ideia de que suas vítimas podem ser extintas... o animal destrói e não produz...” (Herbert, 2017, p. 21). O teste do gom jabbar submete Paul a um intenso nível de dor com o objetivo de “peneirar areia”, conforme explica a Reverenda Madre: “Nós, Bene Gesserit, peneiramos as pessoas a procura de seres humanos” (Herbert, 2017, p. 23). Vemos, aqui, que as Bene Gesserit, com sua combinação de disciplina física, manipulação genética e poder político velado, busca o exercício do autocontrole necessário para que o humano transcenda sua “natureza animal”. A doutrina das Bene Gesserit mantém uma distinção rígida entre o humano e o animal, conceito central para sua missão de “aperfeiçoamento” da espécie. Ao teste, segue-se o seguinte diálogo:

- Por que estão à procura de seres humanos? – ele perguntou.
- Para libertar vocês.
- Libertar?
- Um dia os homens entregaram a própria razão às máquinas, esperando que isso os libertasse. Mas só se deixaram escravizar por outros homens com máquinas.
- “Não criarás uma máquina à semelhança da mente de um homem” – citou Paul.
- É o que dizem o Jihad Butleriano e a Bíblia Católica de Orange. Mas a Bíblia C.O. deveria ter dito: “Não criarás uma máquina para imitar a mente *humana*”. Já estudou o Mentat a seu serviço?
- Eu estudei *com* Thufir Hawat.
- A Grande Rebelião removeu uma muleta – ela continuou. Obrigou a mente *humana* a se desenvolver. As escolas foram fundadas para treinar os talentos *humanos*.
- As escolas das Bene Gesserit?
- Ela assentiu.
- Temos dois grandes remanescentes dessas escolas antigas: as Bene Gesserit e a Guilta Espacial. A Guilda, ao que nos parece, ressalta a matemática quase pura. As Bene Gesserit exercem uma outra função.
- Política – ele disse. (Herbert, 2017, p. 29).

Aqui somos apresentados a informações importantes sobre o universo de *Duna*: o passado remoto da Rebelião Butleriana, que resultou na destruição das máquinas pensantes e instaurou a proibição ética e religiosa da criação de inteligência artificial; a consequente centralidade das escolas de aperfeiçoamento humano, como as Bene Gesserit e a Guilda Espacial; e, finalmente, o papel político desempenhado pelas Bene Gesserit, que, através do controle sobre a reprodução e do planejamento genético de linhagens, moldam ativamente o destino do Império.

A distinção entre humano e animal, aqui fundamental para a doutrina das Bene Gesserit, não é apenas uma metáfora ética, mas um princípio que estrutura quem merece ser considerado sujeito e quem será tratado como recurso. A doutrina das Bene Gesserit representa um aparato de diferenciação e hierarquização da vida, contrastando aqueles que teriam “evoluído” de pessoas para humanos e aqueles que teriam permanecido na estagnação animal. A eliminação das máquinas pensantes teria libertado a humanidade, mas, paradoxalmente, apenas deslocou a lógica de aperfeiçoamento para os próprios corpos e mentes humanas, agora submetidos a sistemas altamente disciplinadores e instrumentalizadores, como as escolas das Bene Gesserit e da Guilda, as quais, ao mesmo tempo que buscam superar uma etapa anterior, a dependência das máquinas, perpetuam o mesmo projeto de otimização total, agora reencenado sobre a própria espécie.

Posteriormente, o diálogo se segue entre a Reverenda Madre e Jéssica, no qual a Reverenda Madre descreve o estado geral da política do universo de *Duna*:

- Você conhece bem as forças que nos cercam. Temos uma civilização tríplice: a Família Imperial de um lado, a Federação das Casas Maiores do Landsraad de outro, e, entre os dois, a Guilda, com seu maldito monopólio de transporte interestelar. Na política, o tripé é a mais instável de todas as estruturas. Já seria bem ruim sem a complicação de uma cultura comercial feudal que dá as costas para grande parte da ciência (Herbert, 2017, p. 44).

Vemos na síntese da Reverenda Madre a natureza profundamente contraditória do sistema imperial em *Duna*. A tríade instável – Família Imperial, Landsraad e Guilda – revela uma civilização que, ao mesmo tempo que promove a ideia de progresso técnico e expansão imperial, se ancora numa estrutura feudal arcaica, cuja manutenção depende do monopólio da mobilidade espacial e do controle sobre recursos naturais escassos,

como a especiaria. Veremos, no decorrer desta análise, que a ideologia imperial de “progresso” representa menos uma superação linear do passado e mais a intensificação e gestão calculada da escassez, da dependência e da exploração sistemática dos mundos periféricos. Como a Reverenda Madre inicia seu diagnóstico do estado político do Império: “Vejo no futuro o que via no passado” (Herbert, 2017, p. 43).

Esse mesmo diagnóstico da repetição disfarçada de novidade é central também em *Os Despossuídos*. A bordo da nave espacial que o leva a Urras, Shevek entra em contato com uma tecnologia de desperdícios – a torneira que jorra água até que ele a feche, o vaso sanitário que usa litros de água potável para livrar-se dos excrementos – e seu médico que considera mais barato descartar um pijama do que lavá-lo: “- Ah, esse pijama é barato, é de serviço... para usar e jogar fora. Custa menos do que mandar lavar” (Le Guin, 2017, p. 22). A banalidade do descartável, do desperdício de materiais, é imediatamente reconhecida por Shevek: “- Custa menos – Shevek repetiu pensativo. Disse as palavras do mesmo modo que um paleontólogo examina um fóssil, o fóssil que determina a data de um estrato inteiro” (Le Guin, 2017, p. 22). O progresso técnico da sociedade urrasti, que deveria colocá-la no futuro em relação aos anarrestis atrasados, é deslocado para um passado atrasado aos olhos de Shevek diante da aparente eficiência econômica que mascara o custo ecológico e humano de um sistema fundado na lógica da acumulação e do consumo contínuo.

Além disso, a lógica do progresso como superioridade civilizacional reaparece quando Shevek reflete sobre a forma como é percebido por seus anfitriões urrastis: “Ele está acostumado a encarar todos os estrangeiros como inferiores, não como seres totalmente humanos. – A criação de pseudoespécies, como dizia Odo. Sim.” (Le Guin, 2018, p. 23). Vemos aqui o mesmo exercício Bene Gesserit de criação de pseudoespécies como forma de separar sua própria identidade de um passado atrasado. Da mesma forma que a irmandade peneira a sociedade em busca de verdadeiros seres humanos, a cultura capitalista que predomina em Urras peneira os indivíduos que dela participam de modo a diferenciar-se do que constrói como um estágio anterior. Odonianos como Shevek são apenas um retrocesso a ser vencido pela progressão natural da história. A ideia de progresso, articulada como a forma de memória social exigida pelo capitalismo, permite enquadrar o não-central, o não-moderno, o não-capitalista como

passado vivo, a ser superado. Em *Os Despossuídos*, Le Guin tensiona esse esquema ao propor que o “novo” não está na aceleração econômica e técnica, mas na escolha pelo trabalho árduo do decrescimento:

- Vocês têm tanta coisa - Shevek disse ao engenheiro que se encarregara dele, um homem chamado Oegeo. - Têm tanto em que trabalhar e trabalham tão bem. Isso é magnífico... a coordenação cooperação, a grandiosidade da empreitada.
- Vocês não poderiam tocar nenhum projeto nessa escala de onde o senhor vem, não é? - disse o engenheiro, com um meio sorriso.
- Naves espaciais? Nossa frota espacial são as naves que levaram os Colonos de Urras... construídas aqui em Urras... há quase dois séculos. A construção de um simples navio para transporte de grãos, de uma barçaça, exige um ano de planejamento e um grande esforço de nossa economia (Le Guin, 2017, p. 92).

O real preço do progresso, quando ele não é externalizado e construído a partir da exploração, revela-se, assim, na lentidão deliberada, na limitação autoimposta e na necessidade de articulação coletiva que marca a sociedade odoniana.

O fato de que a construção de uma simples barçaça em Anarres exige um esforço coletivo prolongado contrasta com a agilidade e a escala das empreitadas urrastis – empreitadas essas que só são possíveis graças à divisão internacional do trabalho, à expropriação de recursos e à desigualdade geopolítica sistematicamente mantida, como Shevek aos poucos passa a perceber, para além de sua admiração quanto as capacidades técnicas do povo de A-lo. O que tensiona a fantasia colonial do progresso em *Os Despossuídos* é o fato de que em Anarres a recusa em acelerar não é sinal de atraso, mas de progresso moral, a partir do qual a evolução acontece não a partir de uma produção maior, mas do melhoramento sobre como lidar com as consequências da não externalização dos custos desse tipo de produção.

Como Shevek percebe no decorrer da narrativa, a grandiosidade urrastis é inseparável de suas desigualdades: uma cidade bela pode coexistir com a miséria, uma sociedade eficiente pode ocultar camadas profundas de alienação e exclusão. Essa percepção se intensifica quando Shevek é levado a um passeio por A-lo, onde a sofisticação tecnológica e a beleza natural coexistem com um regime cuidadosamente regulado de consumo e privilégio. A aparência de harmonia ecológica é sustentada por mecanismos de controle que garantem que apenas uma parcela da população possa usufruir dos recursos mais poluentes ou escassos:

Levaram-no a um passeio no campo em carros alugados, máquinas esplêndidas de uma elegância bizarra. (...) Todos esses luxos, que, se permitidos livremente ao público tenderiam a drenar recursos naturais insubstituíveis ou sujar o ambiente com refugos, eram rigorosamente controlados por regulação ou taxaço. Seus guias alongaram-se no assunto, com certo orgulho. A-lo guiara o mundo por séculos, disseram, em matéria de controle ecológico e economia de recursos naturais. Os excessos do Nono Milênio havia muito eram uma página virada da história, e seu único efeito duradouro era a escassez de certos metais, que, felizmente, podiam ser importados da Lua (Le Guin, 2017, p. 88-89).

Aparentemente, trata-se de uma sociedade que aprendeu com seus erros, mas, como Shevek começa a perceber, esse equilíbrio é mantido por um sistema de exclusões. A beleza da paisagem e o bem-estar observado não resultam de uma distribuição equitativa de recursos, mas da concentração de meios produtivos e do controle sobre quem pode consumir e como. A regulação ecológica em A-lo funciona como uma fachada verde de um sistema profundamente desigual, no qual o acesso ao direito de poluir, paradoxalmente, se torna um privilégio.

Se A-lo aparenta uma relação harmoniosa com seu planeta, é porque desloca os custos de sua prosperidade para outras geografias – como Anarres, fonte de exploração extrativista. A fantasia colonial do progresso persiste justamente ao mascarar a origem dos recursos que sustentam o bem-estar do centro: “os urrastis sabiam usar o planeta” (Le Guin, 2017, p. 89), como dizem seus guias com orgulho, mas esse uso supõe uma divisão radical entre quem desfruta e quem é exaurido.

- Não sei quem faz o serviço sujo aqui - ele disse. - Nunca o vejo sendo feito. É estranho. Quem faz? Por que fazem? Eles ganham mais?
 - Para o trabalho perigoso, às vezes. Para tarefas meramente servis, não. Ganham menos.
 - Por que fazem, então?
 - Porque ganhar pouco é melhor do que não ganhar nada – disse Oiie, e a amargura em sua voz era muito clara (Le Guin, 2017, p. 152).

Vemos em A-lo, portanto, o apagamento do trabalho e da exploração que mantêm a qualidade de vida na cidade,. Enquanto em Anarres se vê o trabalho sujo porque todos são obrigados a fazê-lo, em Urras ele é escondido.

Duna toma para si a tarefa de examinar as maneiras pelas quais esse tipo de regime capitalista, com esse tipo de divisão, se sustenta no plano econômico:

- A CHOAM controla a especiaria – Paul disse.

- E Arrakis, com sua especiaria, é nossa via de acesso à CHOAM – Disse o duque. A CHOAM não é só o melange. (...) Poucos produtos não passam pelas mãos da CHOAM – disse o duque. – Toras, jumentos, cavalos, vacas, tábuas, esterco, tubarões, pele de baleia: os mais prosaicos e os mais exóticos... até mesmo nosso humilde arroz-pundi caladanino. Qualquer coisa, a Guilda transporta: as formas de arte de Ecaz, as máquinas de Richese e Ix. Mas tudo empalidece diante do *mélange*. Basta um punhado da especiaria para comprar uma casa em Tupile. Não se pode manufaturá-la, é preciso minerá-la em Arrakis. É única e tem propriedades geriátricas autênticas.
- E agora nós a controlamos?
- Até certo ponto. Mas o importante é considerar todas as Casas que dependem dos lucros da CHOAM. E pense na enorme proporção desses lucros que depende de um único produto: a especiaria. Imagine o que aconteceria se alguma coisa reduzisse a produção da especiaria.
- Quem quer que estivesse estocando o *mélange* enriqueceria da noite para o dia. – Paul disse (...)” (Herbert, 2017, p. 74).

A manutenção de uma estrutura feudal em meio a um império espacial tecnicamente avançado só é possível graças à gestão deliberada da escassez e ao controle monopolista sobre os fluxos de recursos, especialmente da especiaria.

Temos, na estrutura política do universo de Duna, um anacronismo curioso que desafia a lógica narrativa do progresso linear e exponencial de diversas maneiras. O romance apresenta simultaneamente diferentes configurações do que Thomas Piketty (2021) chama de regimes desigualitários. Um regime desigualitário “caracteriza-se por um conjunto de discursos e dispositivos institucionais que visam justificar e estruturar as desigualdades econômicas, sociais e políticas de uma determinada sociedade” (Piketty, 2021, p. 13). Enquanto em *Os Despossuídos* vemos, pelos olhos de Shevek, um regime capitalista de gestão da desigualdade, em *Duna* diferentes regimes se entrelaçam, desmontando qualquer concepção evolucionista simples que posicione as sociedades em uma linha de desenvolvimento do “arcaico” ao “moderno”.

Em Arrakis encontramos uma configuração próxima à ordem trifuncional, tal como descrita por Piketty (2021): uma sociedade local organizada em torno de uma autoridade feudal – os Harkonnen e, posteriormente, os Atreides – que concentram em si tanto o direito de propriedade sobre o território quanto o poder soberano de extrair recursos, administrar a justiça e exercer a violência. A administração feudal do planeta revela o caráter descentralizado desse poder: cada Casa Major do Landsraad governa planetas como se fossem domínios próprios, com relativo grau de autonomia, mas sempre submetidas à instância superior do Imperador e à pressão econômica da CHOAM. Como

nas sociedades trifuncionais descritas por Piketty (2021), o domínio político-militar está profundamente imbricado com o domínio econômico, e a exploração do território é legitimada pela posição de soberania conferida pela estrutura imperial.

Ao mesmo tempo, o regime imperial praticado pelos Harkonnen sobre Arrakis expressa um modelo de colonialismo violento, semelhante àquele característico da primeira era do colonialismo europeu, entre 1500 e 1800 (Piketty, 2021): a dominação é marcada pelo extrativismo, pela violência física direta e pela subjugação brutal da população nativa, os fremen, tendo como único objetivo a maximização do lucro através da exploração intensiva da especiaria. A política de repressão e de desprezo pelos fremen assemelha-se, portanto, às práticas coloniais escravocratas ou de conquista, típicas do primeiro ciclo colonial.

Com a chegada da Casa Atreides, no entanto, parece emergir uma tentativa de transição para um modelo de dominação mais brando, semelhante a um segundo momento do colonialismo, que se deu entre 1800-1850 e 1960, como descrito por Piketty (2021): menos centrado na força bruta e mais orientado por uma estratégia de integração simbólica e cooptação política. O Duque Leto expressa uma postura mais aberta ao diálogo com os fremen, reconhecendo sua cultura e suas práticas. No entanto, mesmo essa forma “civilizatória” de dominação não abandona a estrutura fundamental da violência e da expropriação: mantém-se a exploração econômica do planeta, a dependência do império em relação à especiaria e a gestão sistemática da escassez como mecanismo de controle.

Esse panorama culmina na figura da CHOAM (*Combine Honnete Ober Advancer Mercantiles*), que sintetiza, no universo ficcional, a lógica do hipercapitalismo global do século XXI. Conforme descrito por Piketty (2021), o século XXI é um momento de “diferentes formas da extrema desigualdade reinantes no mundo (...), com confluências lógicas antigas e novas” (p. 651). A globalização liga as nações, nesse período de forma intensa como a culminação de processos de longo-prazo. Como Piketty prossegue: “As relações entre as diversas partes do mundo foram pouco a pouco multiplicando-se a partir de 1500, a maioria das vezes sob a forma violenta do colonialismo e da escravidão, mas também por meio de mudanças culturais e intercâmbios humanos mais pacíficos” (2021, p. 658). Esse modelo se apoia, paradoxalmente, em formas antigas de gestão da

desigualdade – como o legado colonial e escravocrata –, enquanto produz novas formas de dominação.

Em nenhum outro ponto esse paralelo é mais forte do que entre a exploração do *mélange* em Arrakis e a geopolítica contemporânea do Oriente Médio, “onde a desigualdade tem origens mais ‘modernas’, no sentido de estar ligada não a divisões raciais ou escravocratas antigas, mas à concentração de recursos petrolíferos em territórios pequenos com populações reduzidas em relação ao conjunto da região” (Piketty, 2021). Tal como o petróleo, a especiaria *mélange* é um recurso natural extremamente valioso, concentrado em um território hostil e relativamente isolado, cuja população é sistematicamente marginalizada e subordinada aos interesses das grandes potências imperiais. A semelhança é tal que a descrição de Piketty (2021) sobre a exploração de petróleo poderia ser lida como descrevendo Arrakis e a relação com a CHOAM:

Os recursos petrolíferos, exportados para todo o planeta, vão se transformando em riquezas financeiras permanentes, por intermédio dos mercados financeiros e do sistema jurídico internacional. Esse mecanismo sofisticado permite compreender o extraordinário nível de desigualdade característico da região. Foi assim que os recursos totais de que dispõe o sistema educacional de um país como o Egito, cuja população chega a 100 milhões de habitantes, passaram a ser cem vezes menores que as receitas petrolíferas de que se beneficiam a Arábia Saudita, os Emirados Árabes ou o Catar, cujas populações, em sua grande maioria, são minúsculas (Piketty, 2021, p. 683).

A CHOAM transforma a *mélange* extraída em Arrakis em lucro financeiro e poder político para as Casas Maiores e a Família Imperial pela própria virtude de permitir a globalização – a transplanetarização, no caso de um Império de *Duna* – do domínio Imperial. A dependência sistêmica da Guilda Espacial e das Casas Maiores à especiaria para possibilitar a navegação interplanetária é análoga à dependência global do petróleo como matriz energética. Essa dependência alimenta conflitos, intervenções e manipulações políticas, configurando Arrakis como um espaço de disputa, tal como o Oriente Médio. O petróleo e a *mélange* transformam-se em riqueza financeira abstrata, desconectada das condições de vida da população local.

É útil retornarmos a Fraser e Jaeggi (2020) para lembrarmos a conexão essencial entre exploração e expropriação no capitalismo, cujo entrelaçamento mantém o capitalismo e o colonialismo em uma dança constante. Como Fraser explica, o

capitalismo não se sustenta apenas pela exploração formal dos trabalhadores – isto é, a apropriação do valor excedente gerado por meio de contratos de trabalho –, mas também, e fundamentalmente, por processos de expropriação: “acumulação por outros meios”, que opera pelo “bruto confisco – do trabalho, sem dúvida, mas também de terra, animais, ferramentas, minerais e depósitos de energia (...)” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 58). A expropriação que sustenta qualquer sistema capitalista está ligada a populações e territórios politicamente desprotegidos, que são convertidos em recurso, diferentemente da exploração, que se aplica a sujeitos juridicamente reconhecidos, mas economicamente subordinados. Essa ausência de reconhecimento jurídico e político só é possível através do mecanismo de racialização, que marca populações racializadas como “*inerentemente expropriáveis*” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 58, ênfase no original).

Convergem no universo de *Duna* de forma sincrônica, portanto, diferentes formas de gestão da desigualdade que, em nosso mundo, tendem a parecer diacrônicas. Ao trazer todos esses momentos da exploração capitalista-colonialista para um mesmo plano temporal, o romance de Herbert facilita a identificação das conexões entre eles. Ao mesmo tempo, ao tornar Arrakis – um planeta inteiro – o cenário de fundo da expropriação, *Duna* enfatiza esse aspecto estruturalmente oculto da aliança entre capitalismo e colonialismo.

A posição de Arrakis com relação ao Império é semelhante à de Anarres, em *Os Despossuídos*, em relação ao planeta Urras. Ambas são zonas de extração e sacrifício, que sustentam o bem-estar e a infraestrutura dos centros imperiais ao custo de sua própria estagnação e opressão. Le Guin é explícita ao nomear Anarres como uma colônia mineradora tolerada por Urras apenas enquanto for útil e passiva:

Os cargueiros de Urras só vinham oito vezes por ano e permaneciam ali apenas o tempo suficiente para carregar e descarregar. (...) Levavam para Urras um grande carregamento de mercúrio, cobre, alumínio, urânio, estanho e ouro. Para eles, era um bom negócio. (...) Na realidade, o Mundo Livre de Anarres era uma colônia mineradora de Urras. Esse fato provocava rancor. (...) “Custaria mais caro aos urrastis extrair eles próprios o minério; por isso não nos invadem. Mas, se rompêssemos o acordo comercial, usariam a força” (Le Guin, 2017, p. 97-98).

A posição de Anarres no ciclo de produção urrasti é a de um território expropriável, juridicamente reconhecido como “livre”, mas materialmente subordinado a uma lógica de

extração que o impede de se desenvolver nos próprios termos. Assim, tanto o território quanto o trabalho da população de Anarres é explorado para a manutenção de Urras.

Nesse sentido, o deslocamento espacial da exploração é importante, e a crítica de Willian Conroy (2020) ao trabalho de Fraser se mostra relevante. Conroy (2020) argumenta que Fraser não dá conta da maneira como as crises capitalistas se produzem e se resolvem espacialmente, ou seja, como o capital move os processos de expropriação e exploração através de diferentes espaços e territórios para mitigar ou deslocar crises. Em outras palavras, o capitalismo não apenas explora ou expropria, mas também desloca essas operações geograficamente conforme as necessidades do sistema. Conroy enfatiza: “O capital não apenas depende dessa forma de deslocamento expropriativo diante da crescente crise ecológica e da estagnação econômica, mas tal deslocamento também contribui efetivamente para manter o modo de vida imperial de um determinado segmento da população no Norte”²⁰³ (Conroy, 2020, p. 1108).

Tanto Herbert quanto Le Guin identificam como os custos do progresso imperial e urrasti são externalizados para territórios como Arrakis e Anarres, cuja existência autônoma só é tolerada enquanto servir aos interesses geopolíticos e econômicos do centro. A liberdade de Anarres e a ocupação dos fremen do território arrakino é condicional, e sua precariedade não é um efeito do momento histórico evolutivo no qual se encontram, mas uma função da necessidade das potências dominantes de manterem esses espaços de exploração – e manterem-nos, de preferência, longe dos olhos de sua própria população.

Essa intervenção teórica de Conroy deixa mais visível como populações do Norte Global podem manter privilégios de bem-estar social sustentados pela expropriação e pilhagem contínua do Sul Global e o papel do distanciamento espacial tem nessa dinâmica. Isso nos permite apreciar o fato de que, em *A Parábola do Semeador*, essa necessidade do distanciamento dos efeitos do capitalismo está presente, inclusive, quando esses efeitos batem à porta.

O bairro murado onde a jovem Lauren começa a sua jornada, no qual reside com seu pai, sua madrasta e seus quatro irmãos mais novos, é um espaço fortificado cercado

²⁰³ Tradução minha. No original: “Not only does capital rely on that form of expropriative shift in the face of mounting ecological crisis and economic stagnation, but such a shift also effectively helps to maintain the imperial mode of living for a certain segment of the population in the North.”

por muros a prova de balas. O mundo lá fora é hostil, feio, sujo e pobre. O conhecemos pela primeira vez quando acompanhamos o relato de Lauren sobre o dia em que seu pai, professor universitário e pastor ordenado da Igreja Batista, organiza uma excursão até uma das poucas igrejas que sobreviveram à constante depredação e ao fogo ateado em prédios por viciados em droga para que pudesse batizar sua filha de maneira apropriada, sob os olhos de seu Deus que, embora não soubesse, não era mais o dela.

Passamos por pessoas deitadas, dormindo nas calçadas, e algumas estavam acabando de acordar, mas elas não nos deram atenção. Vi pelo menos três pessoas que não voltariam a acordar, nunca mais. Uma delas não tinha cabeça. Eu me peguei olhando ao redor à procura da cabeça. Depois disso, tentei não olhar mais ao redor. Uma mulher jovem, nua e imunda passou cambaleando por nós. Observei sua expressão relapsa e percebi que ela estava atordoada, bêbada ou coisa assim. Talvez ela tivesse sido estuprada repetidamente, a ponto de enlouquecer. Eu já tinha ouvido histórias de que isso acontecia. Ou talvez só estivesse drogada. (...) Minha madrastra conta que ela e meu pai pararam para ajudar uma mulher ferida, certa vez, e que os homens que a haviam ferido pularam de trás de um muro e quase mataram os dois (Butler, 2018, p. 18-19).

Durante o trajeto do grupo que acompanha Lauren e seu pai de bicicleta em direção à igreja e, depois do batismo, de volta ao bairro, vemos “um menininho nu cuja pele era coberta por marcas vermelhas; um homem com uma casca de ferida enorme sobre o toco onde antes ficava sua mão direita; uma menininha, nua, talvez de sete anos, com sangue escorrendo por suas coxas...” (Butler, 2018, p. 23). E, dessa forma, após essas imagens chocantes, uma vez que os personagens trancam o portão atrás de si, a proteção murada da comunidade parece, em comparação, um paraíso.

Dentro desses muros, vemos os vizinhos trabalharem juntos – não sem conflito e desentendimentos – para cultivar alimentos, gerenciar recursos limitados e estabelecer uma espécie de ordem social, algo que os permita seguir com suas vidas até que os bons tempos retornem, que os permitam – principalmente aos mais velhos, que se lembravam ainda de como era a vida antes do caos tomar conta das cidades – um sentimento de estabilidade e segurança. No entanto, tal segurança parece ilusória, e sentimos, durante os anos da vida de Lauren dentro daqueles muros, os quais acompanhamos através de seu diário, que é apenas uma questão de tempo para que aquele muro seja derrubado. A paz do bairro murado de Robledo tem seus dias contados.

Os “vermes” do lado de fora, como os chama Lauren, existem como um espectro do que pode ser dos habitantes daquele bairro caso seus esforços de sobrevivência e

subsistência não sejam bem-sucedidos. Essas pessoas que cercam a comunidade murada como zumbis “Não têm dinheiro para gastar com água para banho, por isso até os que não estão com feridas abertas têm problemas de pele. Não têm o que comer, por isso são malnutridos – ou ingerem alimentos estragados e se envenenam” (Butler, 2018, p. 22). Enquanto isso, do lado de dentro dos muros, os moradores cultivam frutas e verduras em hortas e pomares para que não precisem gastar dinheiro em compras – os preços exorbitantes dos alimentos estão em constante aumento, tornando-se proibitivos até para aquilo que fora a classe média de Robledo –, estabelecem medidas de segurança como rondas armadas para dissuadir invasores, coletam a água da chuva – tornada rara pela mudança climática –, compartilham recursos quando possível, mas, principalmente, criam um comércio interno vendendo as habilidades e produtos que possuem – por vezes, criando monopólios, como a família de vizinhos que cria coelhos, vende a carne, a pele, mas jamais animais vivos, afinal, “até mesmo um pequeno monopólio vale muito o esforço” (Butler, 2018, p. 95).

Em *Duna* e *Os Despossuídos*, vemos a distância espacial entre o ambiente explorado e o restante do império exacerbada ao serem separados pela matéria escura do espaço, enquanto *A Parábola do Semeador* nos confronta com um espaço muito ínfimo – o de um muro em um condomínio fechado – que separa o contato de pessoas com algum privilégio das zonas de expropriação que sustentam sua forma de vida. Nas palavras de Conroy (2020),

devemos estar extremamente atentos às barreiras que surgirão para certas formas de solidariedade diante da crise capitalista – particularmente em escala mundial; e, além disso, conscientes do fato de que determinados ganhos de curto prazo no campo da ecologia, da justiça racial, da equidade de gênero e/ou dos direitos trabalhistas (...) podem levar a uma intensificação da expropriação ou da exploração em outras esferas e/ou geografias²⁰⁴ (Conroy, 2020, p. 1108).

No microcosmo social de Robledo, os habitantes ainda mantêm, por meio de trabalho coletivo, comércio interno e gestão ambiental autônoma, fragmentos de estabilidade, segurança alimentar e relativa dignidade. No entanto, esses ganhos locais

²⁰⁴ Tradução minha. No original: “we must be sharply attuned to the barriers that will emerge to certain forms of solidarity in the face of capitalist crisis – particularly at a world scale; and, further still, aware of the fact that particular short-term gains in the realm of ecology, racial justice, gender equity, and/or worker’s rights (...) might lead to an intensification of expropriation or exploitation in other spheres and/or geographies.

só são possíveis porque estão encapsulados e cercados por uma massa crescente de miseráveis, que servem ao mesmo tempo como ameaça e como lembrança constante daquilo que os moradores de Robledo ainda não se tornaram. O muro de Robledo é uma barreira à solidariedade diante de crise, não em escala transplanetária, como vemos em *Duna* e *Os Despossuídos*, ou em escala global, como vemos no nosso mundo e em *Urras*, mas em escala local: conquistas parciais, como a manutenção de um modo de vida minimamente sustentável, convivem com a intensificação brutal da expropriação nas bordas desse enclave de bem-estar.

A solidariedade interna não se traduz em solidariedade expandida. O muro é tanto uma barreira física quanto uma blindagem moral, que permite a continuidade do cotidiano dos moradores mesmo frente ao sofrimento extremo do lado de fora. Ao mesmo tempo, a própria comunidade murada de Robledo é, em si, uma zona de extração excluída da solidariedade de um centro, em si o resultado de políticas de exploração que resultam na sua precarização. Robledo complexifica a relação centro-periferia, demonstrando ser em si o centro de alguma periferia, e a periferia de um centro maior e mais poderoso.

Temos, então, que a condição de possibilidade para que um centro mantenha sua expansão contínua e sustente sua narrativa de progresso reside justamente na manutenção deliberada do estado de subdesenvolvimento e precariedade. Isso é explicitado já no caso de Arrakis: como aponta Liet Kynes, o planetólogo de Arrakis e Juiz da Transição entre o colonialismo brutal dos Harkonnen e o colonialismo benévolo dos Atreides: “Arrakis poderia ser o Éden se seus soberanos parassem de procurar a especiaria e olhassem para frente” (Herbert, 2017, p. 156). Reside aí a contradição performativa da narrativa de progresso do império: o desenvolvimento pleno de Arrakis é vedado pela necessidade estrutural do Império de garantir a extração contínua da especiaria. A ficção do “progresso” imperial depende da estagnação forçada de Arrakis, transformado em um território de expropriação perpétua.

A impossibilidade de desenvolvimento autônomo de Arrakis é aprofundada pelo diálogo entre Kynes, Jéssica e outros convidados no jantar oferecido pelo Duque Leto à nobreza e burguesia presentes em Arrakis:

- O crescimento é limitado pelo recurso presente em menor quantidade. E, naturalmente, a condição menos favorável controla a taxa de crescimento.
- É raro encontrar membros da Casa Maior a par de problemas planetológicos – Kynes disse. – A água é a condição menos favorável à vida em Arrakis. E não

vamos nos esquecer que o próprio crescimento pode produzir condições desfavoráveis, a menos que seja tratado com extremo cuidado.

(...) – Crescimento – ela disse. – Está querendo dizer que Arrakis pode ter um ciclo de água regular para sustentar a vida humana em condições mais favoráveis?

- Impossível – exclamou o magnata da água (Herbert, 2017, p. 189).

A água, elemento essencial para a vida, é a condição limitante em Arrakis, impedindo qualquer possibilidade de progresso que não estejam subordinadas à extração da especiaria. O magnata da água nega qualquer possibilidade de regularização do ciclo hídrico, pois isso eliminaria o próprio fundamento econômico de sua posição privilegiada.

O mesmo se aplica a Anarres: os odonianos, como prêmio por sua revolução, ganham o território lunar de presente, mas não sem uma visível vantagem para as nações capitalistas e coloniais de Urras:

- Mas eles nos deram a lua deles, não deram?

Sim, para nos impedir de destruir seus estados exploradores e de estabelecer uma sociedade justa por lá. E, assim que se livraram de nós, aposto que começaram a construir governos e exércitos mais rápido do que nunca, pois não sobrou ninguém para detê-los. Se abrissemos nossos portos para eles, acham que eles viriam como amigos e irmãos? Um bilhão deles contra 20 milhões de nós? Eles iriam nos liquidar, ou nos fazer de... como é que chamam, como é mesmo a palavra? Escravos, para trabalharmos nas minas por eles! (Le Guin, 2017, p. 53).

Esse destino, que Bedap, amigo de Shevek, prevê para o futuro, é, na verdade, o presente de Anarres desde sua ocupação pelos odonianos.

A escala da dependência de um império sobre a escassez e precariedade dos territórios explorados é o que garante a manutenção dessa mesma escassez e precariedade. Quando Paul percebe a ubiquidade da especiaria, que está por tudo em Arrakis, penetrando seu organismo como “Um veneno... tão discreto, tão insidioso... tão irreversível. Só mata quando a pessoa deixa de consumi-lo. Não podemos deixar Arrakis sem levar uma parte de Arrakis conosco” (Herbert, 2017, p. 258), Paul poderia muito bem estar descrevendo o organismo Imperial. A dependência metabólica criada pelo consumo contínuo da *mélange*, narrada por Paul de forma visceral, é simbólica do vínculo estruturante entre o centro imperial e sua periferia colonizada, impedindo qualquer possibilidade de decrescimento ou de abandono do regime extrativista sem que isso cause algum tipo de morte.

4.1.2 O ambientalismo do descobridor: a colonização de espaços “vazios”

A fantasia do descobridor está intimamente relacionada à ideologia do progresso. Essa fantasia opera no nível do entendimento de que existem pessoas vivendo em uma determinada região, mas o colonizador age como se essa terra estivesse vazia antes da sua chegada. Essa fantasia é identificada, segundo Rieder (2008), de forma recorrente “nas obras de exploradores como Colombo, Vespúcio e Raleigh até as monumentais histórias naturais do início do século XIX de Alexander von Humboldt”²⁰⁵ (p. 31), as quais teriam representado o “Novo Mundo” como um espaço primordialmente natural cujos habitantes não estavam organizados de forma a fazer reconhecer sua soberania aos olhos coloniais.

Essa fantasia também se entrelaça com o ambientalismo ocidental. Segundo Richard Grove (1995), a história das preocupações ambientais ocidentais envolve as “respostas humanas à natureza que se desenvolveram na periferia de um sistema europeu em expansão”²⁰⁶ (p. 12). Encontrar o Sul e exercer impactos sobre os seus ecossistemas fechados, portanto, foi central para a formulação das ideias ambientais ocidentais. Esse novo mundo, esse Sul ao mesmo tempo habitado e não habitado, representa, mais do que o maravilhamento pela natureza intocada, um alívio para a ansiedade europeia acerca da sua própria sobrevivência: é uma fonte de conhecimento sobre como determinados ambientes se comportam com um impacto humano limitado. Como descreve Grove (1995):

(...) a preocupação com a mudança climática, por exemplo, não é simplesmente o medo do efeito do homem sobre o meio ambiente. Muito mais do que isso, o medo subjacente está relacionado à integridade e à sobrevivência física das próprias pessoas. (...) Em um jardim ameaçado, parecia que uma consciência de risco ambiental, empiricamente e experimentalmente derivada, poderia ser transformada em uma verdadeira árvore do conhecimento²⁰⁷ (Grove, 1995, p. 14-15).

²⁰⁵ Tradução minha. No original: in the works of explorers from Columbus, Vespucci, and Raleigh to the monumental early-nineteenth century natural histories of Alexander von Humboldt (...)

²⁰⁶ Tradução minha. No original: the human responses to nature that have developed at the periphery of an expanding European system.

²⁰⁷ Tradução minha. No original: concern about climatic change, for example, is not simply fear of the effect of man on the environment. Far more the underlying fear is one related to the integrity and physical survival of people themselves. (...) In a threatened garden, it appeared, an empirically and experimentally derived awareness of environmental risk could be transformed into a veritable tree of knowledge.

Ao encontrar jardins e ilhas “intocados” pelo “ser humano” – os humanos nativos dos lugares “descobertos” eram relegados ao mesmo reino das criaturas e plantas que ali habitavam –, o descobridor constrói em sua imaginação fantasista um espaço primordial e inerte, sem história própria, cuja “real” história só começa com a sua chegada. Essa operação ideológica é descrita com precisão por Val Plumwood (1993), ao analisar o lugar atribuído à natureza na tradição ocidental:

Ser definido como “natureza” nesse contexto é ser definido como passivo, como não-agente e não-sujeito, como o ‘ambiente’ ou as condições invisíveis de fundo contra as quais ocorrem as realizações em primeiro plano da razão ou da cultura (fornecidas, tipicamente, pelo especialista ou empreendedor branco, ocidental e masculino). É ser definido como uma *terra nullius*, um recurso vazio de propósitos ou significados próprios, e, portanto, disponível para ser anexado aos propósitos daqueles supostamente identificados com a razão ou o intelecto...²⁰⁸ (Plumwood, 1993, p. 4-5).

A construção da natureza como “terra nullius” – como espaço vazio, passivo, sem agência – não é um desvio da modernidade, mas seu fundamento. Ao retirar da natureza e de certos grupos humanos racializados e marginalizados qualquer subjetividade, história ou finalidade própria, o projeto colonial legitima sua apropriação em nome do progresso racional, científico e econômico. A dominação é apresentada como natural, fluindo da própria “ordem das coisas”. Isso tem o efeito de apagar a agência das populações nativas e das ecologias locais, transformando esses ambientes tanto em Édens idealizados que devem ser protegidos e cuidados pelos verdadeiros humanos – os recém-chegados – quanto a solução material de problemas humanos de escassez por representarem uma fonte renovada de recursos. *Duna* revela de forma crítica essa estrutura ideológica, tornando visível a dissonância entre a representação colonial do espaço e sua materialidade viva e resistente. O deserto de Arrakis, inicialmente tratado como inóspito, vazio e passivo, é gradualmente desvelado como lar de uma complexa rede ecológica e cultural, dos vermes às plantas adaptadas, das tecnologias fremen às

²⁰⁸ Tradução minha. No original: “To be defined as ‘nature’ in this context is to be defined as passive, as non-agent and non-subject, as the ‘environment’ or invisible background conditions against which the ‘foreground’ achievements of reason or culture (provided typically by the white, western, male expert or entrepreneur) take place. It is to be defined as a *terra nullius*, a resource empty of its own purposes or meanings, and hence available to be annexed for the purposes of those supposedly identified with reason or intellect...”

suas cosmologias. A obra complexifica a questão da colonização ao alinhá-la não só à ambição imperial e ao extrativismo, mas também a problemas científicos (como a gestão da água, a terraformação e o metabolismo ecológico), revelando que os “problemas ecológicos”, como observa Twidle (2013), surgem precisamente da nossa interação (e dominação) da natureza – essa mesma natureza que, no imaginário colonial, foi previamente despojada de agência para poder ser moldada.

A apropriação de Arrakis é entendida pelo colonialismo do Barão Harkonnen como um feito civilizatório: a terra antes “selvagem” é convertida em território explorável por meio da domesticação:

(...) a casa Harkonnen terá um subfeudo em Arrakis no prazo de um ano-padrão. Seu tio terá o governo desse feudo. O agente *pessoal* do barão mandará em Arrakis.

- Mais lucro – disse Feyd Rautha.

- Verdade – disse o barão. E pensou: Nada mais justo. Fomos nós quem domesticamos Arrakis... a não ser pelos poucos fremen mestiços que se escondem às margens do deserto... e alguns contrabandistas inofensivos, quase tão apegados ao planeta como os trabalhadores nativos (Herbert, 2017, p. 40).

A lógica da posse se sustenta sobre essa narrativa de transformação: se a terra é “indomada”, a sua conquista e “domesticação” justificam a apropriação violenta. Esse processo objetiva apagar a presença e a agência das populações nativas para converter o espaço em um território passível de dominação e gestão.

O mesmo acontece, interessantemente, na colonização benfeitora do duque Atreides, que reconhece o potencial instrumental dos fremen sem reconhecer que esses povos possam ter vontade própria, suas próprias estratégias de defesa, seus próprios planos de libertação e projetos de nação.

- Os fremen!

- Temos ali, potencialmente, um exército tão forte e mortífero quanto os do Sardukar. Precisaremos de paciência para nos valermos deles em segredo e de dinheiro para equipá-los adequadamente. Mas os fremen estão lá... e o dinheiro da especiaria também. Agora você entende porque entraremos em Arrakis sabendo que é uma armadilha?

- Os Harkonnen não sabem dos fremen?

- Os Harkonnen desprezam os fremen, caçaram-nos por prazer, nunca sequer se deram ao trabalho de recensá-los. Conhecemos a política dos Harkonnen em relação às populações planetárias: gastar o mínimo possível para mantê-las (Herbert, 2017, p. 71).

Ainda que o discurso oficial negue a importância dos fremen, a prática revela o contrário: os fremen são uma força com potencial militar. É interessante, no contexto do

nosso estudo, que esse potencial é principalmente atribuído ao fato de que as condições planetárias de Arrakis, à lá Darwin, teriam possibilitado uma melhor seleção dos indivíduos para que sejam tão imbatíveis quanto os Sardukar. A mentalidade de luta pela sobrevivência das interpretações de Darwin como força de melhoramento de alguma espécie está presente no Império. Os nativos, aqui, são tidos como elementos da paisagem, recursos a serem mobilizados ou superados, não como sujeitos políticos e de direito.

O olhar de Paul sobre a paisagem desértica, mediado pelo saber técnico de Kynes, no momento em que sobrevoam o deserto logo antes da aparição dos vermes, introduz uma importante fissura nesse imaginário colonial:

Paul olhou pela janela. Abaixo deles, o terreno acidentado começava a formar pregas inclinadas, descendo na direção de uma planície rochosa e desolada e de uma saliência de um gume afiado. Para além da saliência, dunas em meia-lua marchavam rumo ao horizonte e, aqui e ali, ao longe, via-se uma nódoa sombria, um borrão mais escuro que indicava algo que não era areia. Afloramentos de rochas, talvez. No ar perturbado do calor, não havia como Paul ter certeza.

- Há alguma coisa lá embaixo? – Paul perguntou.

- Algumas – Kynes disse. – A zona de vida desta latitude costuma apresentar o que chamamos de pequenos surripiadores de água, adaptados a roubar a umidade uns dos outros e a consumir rapidamente os vestígios do orvalho. Algumas partes do deserto pululam com formas de vida (Herbert, 2017, p. 156).

Aquilo que aparece como espaço vazio, desértico e morto, é, na verdade, um ecossistema denso, complexo e vivo. Como no diagnóstico de Grove (1995), a ideia de uma natureza “intocada” é construída a partir da incapacidade (ou recusa) colonial de reconhecer os sistemas de vida locais. O deserto, longe de ser um espaço vazio, é uma zona pulsante de relações complexas.

Vemos no relato da descoberta da lua de Urras, Anarres, em *Os Despossuídos*, um processo semelhante. Anarres foi inicialmente imaginado como um “Éden” enquanto observada de longe – de forma semelhante ao que Walton, em *Frankenstein*, espera encontrar no polo Norte –, mas se revela um planeta árido e inóspito: “A vida ali não evoluíra além de peixes e plantas sem flores. O ar era rarefeito, como o ar de Urras em grandes altitudes. O sol queimava, o vento congelava, a poeira sufocava” (Le Guin, 2017, p. 99). Durante dois séculos, foi apenas explorado por suas riquezas minerais por mineradores de Urras que lá trabalhavam de forma rotativa, sem intenção de estabelecer colônias permanentes. Anarres, como Arrakis em *Duna*, foi tratada como um espaço vazio

destinado unicamente ao extrativismo – ou isso era o que o Conselho dos Governos Mundiais imaginava.

do outro lado da Lua, no hemisfério oriental, a nação Thu ocultava um pequeno segredo: uma base de foguetes, uma colônia de mineiros de ouro, com suas esposas e filhos. Eles realmente viviam na Lua, mas ninguém sabia, exceto o governo de Thu. Foi o colapso desse governo no ano de 771 que levou à proposta, no Conselho dos Governos Mundiais, de doar a Lua à Sociedade Internacional de Odonianos – comprando-os com um mundo antes que eles fatalmente minassem a autoridade da lei e a soberania nacional de Urras. A Cidade de Anarres foi evacuada e, em meio ao tumulto em Thu, os dois últimos foguetes foram enviados às pressas para retirar os mineiros de ouro. Nem todos quiseram voltar. Alguns gostavam do deserto uivante (Le Guin, 2017p. 99-100).

O colapso de Thu leva Anarres a ser oficialmente “doada” aos odonianos pelo Conselho dos Governos Mundiais. Essa “doação” substitui o domínio imperial direto de Anarres por Urras por um projeto de contenção ideológica em um território politicamente conveniente, sem uma atenção para as formas humanas de vida que ali se estabeleceram anteriormente – as colônias de thuvianos – ou as formas não humanas de vida ali presentes, consideradas negligenciáveis.

De formas semelhantes a Arrakis, Anarres é vista como “terra vazia” desde a chegada dos urrastis para mineração para a colonização dos thuvianos. No momento em que se torna vantajoso que essa lua seja utilizada para deslocar a ameaça ideológica que os odonianos representavam em Urras, ela é tornada “terra vazia” discursiva e politicamente, de forma a ser doada como colônia aos anarquistas. A visão de um território como vazio, portanto, é explicitado nas diferentes ocupações de Anarres como não sendo meramente descritivo, mas uma ferramenta de manipulação de territórios em favor dos poderes vigentes.

Podemos ver na história dos planetólogos imperiais em Arrakis, em *Duna*, a forma como ciência, colonialismo e ecologia se misturam para a manipulação desses territórios. A introdução do leitor aos movimentos que precediam a chegada dos Atreides em Arrakis acontece quando Liet Kynes, após resgatar Paul e Jéssica do deserto, se encontra ferido e prestes a morrer nas areias arrakinas. Nesse momento, Paul começa a ter visões de seu pai, Pardot Kynes, enquanto uma massa pré-especiaria forma-se abaixo dele, prestes a explodir para produzir a riqueza do império e tomar sua vida. Esse delírio ilustra como ambos compartilham e tensionam a mesma visão planetológica.

Pardot concebia Arrakis como um artefato ecológico onde o domínio humano e o manejo científico se confundem: suas “províncias de pastagens” e “ventos úmidos” (Herbert, 2017, p. 356) fariam brotar, passo a passo, um “siroco” artificial que raptaria a umidade e geraria rios e florestas – um ciclo de água recriado a partir de medidas coloniais sobre a função daquele planeta como um habitat de humanos. A introdução de plantas terráqueas e o controle político dos nômades eram tão centrais quanto a mineração da pré-especiaria. Para Pardot, “Temos de usar o homem como uma força ecológica construtiva, introduzindo formas de vida adaptadas a partir de similaridades da Terra, um vegetal aqui, um animal ali, um homem acolá, para transformar o ciclo da água, para criar um novo tipo de paisagem” (Herbert, 2017, p. 357).

A ideia do homem como força ecológica construtiva também é colocada em prática em Anarres no exemplo do reflorestamento do Litoral Tameniano Norte, “uma das grandes realizações da décima quinta década da Colonização de Anarres, empregando quase 18 mil pessoas por um período de mais de dois anos” (Le Guin, 2017, p. 54). O esforço de transformar a região da Poeira em Anarres traz uma série de semelhanças à terraformação de Arrakis:

Na era geológica anterior, a Poeira tinha sido uma imensa floresta de holuns, gênero de planta ubíquo e dominante de Anarres. O clima atual era mais quente e mais seco. Milênios de seca mataram as árvores e secaram o solo até torná-lo uma poeira fina e cinza que agora levantava ao menor vento, formando morros de linhas tão puras e estereis quanto as de qualquer duna de areia. Os anarrestis tinham a esperança de restaurar a fertilidade daquela terra inquieta com o replantio da floresta (Le Guin, 2017, p. 54).

A visão antropocêntrica de Pardot sobre o ecossistema ideal é explicitada no primeiro apêndice do romance, “A ecologia de Duna”:

“Existe uma beleza de movimento e equilíbrio que é reconhecida internamente em qualquer planeta salutar ao homem”, dizia Kynes. “Vê-se nessa beleza um efeito estabilizador e dinâmico essencial a toda a vida. Seu objetivo é simples: manter e produzir padrões coordenados de diversidade crescente. A vida melhora a capacidade de um sistema fechado de sustentá-la. A vida – todas as formas de vida estão a serviço da vida. Os nutrientes necessários a ela são disponibilizados pelas formas de vida numa variedade cada vez maior à medida que a diversidade da vida aumenta. A paisagem inteira ganha vida, cheia de relações dentro de relações dentro de relações” (Herbert, 2017, p. 624).

A medida da beleza do ecossistema, para a ecologia de Pardot, é aquela salutar ao homem em detrimento de outras formas de vida.

A proposta de terraformação de Pardot Kynes pode ser lida como uma expressão exemplar do que Alfred W. Crosby (2004) denomina “imperialismo ecológico”: a ideia de que a colonização europeia foi, antes de tudo, um processo biológico de transformação profunda de ecossistemas, a partir da introdução sistemática da *biota portmanteau* – o conjunto de plantas, animais e microrganismos que os europeus transportaram e disseminaram nas terras colonizadas.

Na concepção de Pardot Kynes, Arrakis deve ser completamente remodelado, ganhar vida ao se transformar numa rede de relações ao serviço da vida humana: agricultura, criação de reservas de água e substituição de formas de vida locais por espécies introduzidas. Esse é o mesmo princípio que Crosby (2004) identifica como motor das transformações ambientais operadas pelos colonizadores europeus, que atuaram como “uma equipe de organismos” cuja disseminação garantiu o sucesso imperial: “O sucesso da portmanteau biota e de seu membro dominante, o humano europeu, foi um esforço em equipe por organismos que evoluíram em conflito e cooperação ao longo de um longo tempo”²⁰⁹ (Crosby, 2004, p. 293)

Em Duna, Pardot vê a ecologia arrakina como um “sistema fechado” que precisa ser convertido para uma forma mais útil e habitável ao homem, exatamente como os colonizadores europeus fizeram com as “Neo-Europas” – territórios como as pampas na América do Sul, a Nova Zelândia ou os Estados Unidos – que foram transformados por completo pela disseminação da biota europeia (Crosby, 2004). O plano de Pardot ecoa essa lógica: ele quer transformar Arrakis em uma nova Terra, semelhante aos espaços “onde o suficiente de seus membros prosperaram e se propagaram para criar versões da Europa, por mais incompletas e distorcidas, os europeus também prosperaram e se propagaram”²¹⁰ (Crosby, 2004, p. 89).

²⁰⁹ Tradução minha. No original: “The success of the portmanteau biota and of its dominant member, the European human, was a team effort by organisms that had evolved in conflict and cooperation over a long time.”

²¹⁰ Tradução minha. No original: “where enough of its members prospered and propagated to create versions of Europe, however incomplete and distorted, Europeans themselves prospered and propagated.”

Mas, tal como as *biotas portmanteau* europeias, a terraformação de Arrakis não pode ocorrer sem consequências drásticas para o ecossistema nativo. Assim como a introdução de cavalos, cães e gado alterou irremediavelmente as pradarias americanas e a Austrália (Crosby, 2004), a introdução das “gramíneas psamófitas mutantes” e outras espécies no plano de Pardot visa modificar os ciclos de umidade e criar novas zonas ecológicas, o que inevitavelmente comprometeria o equilíbrio do ecossistema arrakino, como é constatado por Pardot nas zonas mortas em torno das áreas com as quais experimentava:

Na orla desértica das plantações, os psamoplâncton está sendo envenenado pela interação com as novas formas de vida. O motivo: incompatibilidade proteica. Formava-se ali uma água envenenada que as formas de vida nativas de Arrakis não tocavam. Uma zona estéril cercava as plantações, e nem shai-hulud a invadia (Herbert, 2017, p. 630).

Essa aproximação entre o imperialismo ecológico indicado por Crosby (2004) e a experimentação ecológica de Pardot Kynes nos chama a atenção para o fato de que essas intervenções implicam a destruição ou marginalização de formas de vida nativas e das populações humanas associadas.

A análise de Chris Pak (2016) do projeto de terraformação conduzido por Pardot e continuado por Liet Kynes associa-o diretamente a processos de instrumentalização tanto da natureza quanto das populações nativas. Pak (2016) indica a inspiração original de Frank Herbert como tendo surgido de um projeto real do Departamento de Agricultura dos Estados Unidos para estabilizar dunas de areia no Oregon através do plantio de gramíneas resistentes, uma forma de “engenharia do ambiente” que Herbert generaliza para imaginar a terraformação planetária. A partir dessa conexão, Pak (2016) evidencia que a narrativa de *Duna* extrapola as práticas de geoengenharia terrestre, como o controle das dunas no Nebraska Sand Hills, para especular sobre a reconfiguração sistêmica de um planeta inteiro – Arrakis – sob parâmetros coloniais.

Na descrição de Shevek, em *Os Despossuídos*, da vista de A-lo, temos que Shevek, natural de Anarres, parece partilhar de uma visão parecida com a de Pardot Kynes, mas dessa vez ao encontrar não um planeta árido em comparação ao seu ideal de planeta verdejante, mas um planeta verdejante em comparação ao seu planeta árido.

Era a vista mais linda que Shevek já vira. A leveza e vitalidade das cores, a mistura do desenho retilíneo humano e dos potentes e fecundos contornos naturais, a variedade e harmonia dos elementos davam a impressão de uma plenitude complexa que ele jamais vira, exceto, talvez, prenunciada numa pequena escala em alguns rostos humanos serenos e pensativos. Comparado àquilo qualquer paisagem oferecida por Anarres, mesmo a Planície de Abbenay e as gargantas das Montanhas Ne Theras, era pobre: estéril, árida e incompleta. Os desertos do Sudoeste tinham uma beleza vasta, mas eram hostis e imemoriais. Até mesmo onde os homens cultivavam a terra de Anarres com mais rigor, a paisagem era como um esboço grosseiro em giz amarelo, comparada àquela plena magnificência de vida, rica de passado e de estações por vir, inesgotável. Era assim que o mundo devia ser, pensou Shevek (Le Guin, 2017, p. 73).

No entanto, com Shevek, Le Guin complexifica o desejo pela terraformação: não é apenas de um desejo de dominação que o humano transforma e cultiva a terra que habita de uma certa maneira: é também do desejo pelo bem-estar, pelo conforto, pela segurança e pela conexão com um tipo de vida com o qual possa estabelecer certos níveis de identificação.

Vemos isso não apenas na experiência de conforto de Shevek diante de um ecossistema verdejante depois de ter experimentado uma vida inteira de aridez, mas também na observação de Takver, sua companheira em Anarres e mãe de seus filhos, da separação artificial que os anarrestis vivenciam naquela lua árida.

- Nós, anarrestis, somos isolados de forma artificial. No Velho Mundo há dezoito filos de animais terrestres; existem classes, como a dos insetos, com tantas espécies que nunca foi possível contá-las, e algumas dessas espécies têm populações de bilhões. Imagine: para todo lugar que você olhasse, animais, outras criaturas, partilhando a terra e o ar com você. Você se sentiria muito mais uma parte (Le Guin, 2017, p. 186).

E essa conexão é de fato confirmada quando em Urras Shevek partilha um momento de conexão com uma lontra de estimação: “– *Ammar* – Shevek sussurrou, capturado por aquele olhar que atravessava o golfo da existência. Irmão” (Le Guin, 2017, 153).

Enquanto *Duna* confronta-nos com o impulso colonizador do desejo de transformação de espaços outros para que sejam acolhedoras às características dos nossos próprios organismos, *Os Despossuídos* faz-nos compreender, ao sentirmos com Shevek, essa necessidade de acolhimento e conexão também como uma característica de possuir um organismo ao mesmo tempo vulnerável e dependente de certas condições ecológicas para que sobrevivam e prosperem. Entender-se parte da natureza é entender

o impulso humano pela terraformação como não apenas uma característica colonial, mas uma característica adaptativa, e isso traz seus próprios desafios para pensar o impacto humano sobre a natureza e o impacto da natureza sobre o humano.

A Parábola do Semeador toma para si a tarefa de prosseguir com essa discussão, lidando diretamente com a distinção entre a natureza humana e não humana que emerge como um dos aspectos mais significativos para pensarmos sobre a exploração desenfreada da natureza pelo capital, que resulta no ambiente no qual Lauren vive. Como Fraser explica:

Estruturalmente, o capitalismo supõe (na realidade, inaugura) uma divisão aguda entre um domínio natural – concebido como fornecedor gratuito e não produzido de “matérias primas”, disponível para apropriação – e um domínio econômico – concebido como uma esfera de valor, produzida por e para seres humanos. Junto com isso, há um fortalecimento da distinção preexistente entre “humanidade” – vista como espiritual, sociológica e histórica – e “natureza” (não humana) – tomada como material, dada objetivamente e a-histórica (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 52).

A separação promovida pelo capitalismo entre a natureza humana e não humana resultou na desconexão abrupta dos seres humanos com os padrões de vida atentos aos ritmos naturais não humanos. Fraser observa que essa separação permitiu a subjugação e exploração do ser humano, “à manufatura industrial abastecida por combustíveis fósseis e à agricultura orientada ao lucro, alimentada por fertilizantes químicos” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 53).

É aqui que Fraser chama a atenção para o fato de que essa “ruptura metabólica” teria inaugurado o chamado antropoceno, “uma era geológica inteiramente nova em que a atividade humana tem impacto decisivo nos ecossistemas e na atmosfera da terra” (p. 53), mas acrescenta: “Na verdade, esse termo é enganoso, uma vez que o principal culpado não é a ‘humanidade’, e sim o capital” (p. 53). Capitaloceno, portanto, se torna o termo mais adequado para o momento geológico no qual nos encontramos, aquele com o maior poder descritivo sobre a realidade que vivemos hoje, na segunda metade do Século XXI, que está próxima, de forma aterrorizante, da realidade de Lauren na sua segunda metade do Século XXI.

As alterações climáticas trazidas pelo Capitaloceno estão constantemente no plano de fundo de *A Parábola do Semeador*. Ao descrever Olivar, fragilizada a ponto de

seus habitantes apoiarem um projeto de privatização da cidade inteira, vemos que sua fragilização tem causas multifatoriais, mas relacionadas ao aquecimento global.

O nível do mar não para de subir com o clima mais quente e terremotos acontecem ocasionalmente. A praia plana e tomada de areia de Olivar já é só uma lembrança, assim como as casas e os negócios que ficavam naquela praia. Como as cidades costeiras de todo o mundo, Olivar precisa de ajuda especial. (...) Mas ela não consegue se proteger da invasão do mar, da terra instável, da economia trêmula, nem dos refugiados desesperados. Até mesmo ir e voltar do trabalho, para aqueles que não podem trabalhar em casa, estava se tornando tão perigoso para eles quanto é para nossa gente – um tipo de desafio terrível a ser vencido várias vezes (Butler, 2018, p. 148).

Olivar, embora seja uma cidade mais rica do que Robledo, sofre o castigo de ser costeira e vulnerável ao aumento do nível da água e outras intempéries as quais não tem estrutura para sustentar. O resultado, no entanto, é tornar-se precária o suficiente para que possa ser comprada por uma empresa a um preço irrisório em troca de proteção, oferecendo seus recursos naturais e humanos com seu valor diminuído pela lógica de um mercado pós-apocalíptico. A miséria climática leva a cidade de Olivar à escravidão voluntária ao modo coercitivo do capital.

Desde o capitalismo liberal, que Fraser e Jaeggi (2020) indicam ser o segundo de quatro momentos principais do capitalismo – constitui-se uma valorização da supremacia do contrato, da propriedade privada, dos mercados e, principalmente, de uma concepção dos cidadãos como “indivíduos livres”, vistos como pessoas que, mantendo distância, fazem transações maximizadoras de utilidade” (p. 92). Isso quer dizer que o sujeito, visto como indivíduo soberano, capaz de fazer livremente transações que julgue mais benéficas a si mesmo, seria entendido como livre independente das circunstâncias que o cercam. O indivíduo é livre para assinar contratos, para vender sua força de trabalho ou passar fome. A destruição das formas de subsistência humanas, extrapoladas no mundo imaginado por Butler, levam sujeitos livres, que jamais foram livres de uma dependência corpórea das condições que sustentam a vida, a assinarem seu próprio decreto de escravidão.

Robledo, em *A Parábola do Semeador*, partilha com Anarres, em *Os Despossuídos*, e Arrakis, em *Duna*, a escassez de água: em consequência da crise climática, Lauren relata que que não chovia em Robledo havia 6 anos, até que em 2 de março de 2025 o céu finalmente deságua, chovendo até o sexto dia do mês. Quando a

chuva vai embora, Lauren escreve: “Fico me perguntando quantos anos se passarão até vermos a chuva de novo” (Butler, 2018, p. 79). Com a chegada da chuva, vemos a comunidade se mobilizar para coletar um pouco desse bem precioso que raramente é acessado de forma gratuita; ao mesmo tempo, vemos a vulnerabilidade às intempéries causada pela falta de recursos à comunidade.

Algumas pessoas perderam parte do sermão, no entanto, porque foram para casa a fim de colocar para fora todos os barris, baldes, bacias e panelas que conseguiram encontrar com a intenção de coletar a água gratuita. Outras voltaram para colocar panelas e baldes dentro de casa, onde havia goteiras no teto. (...) Nosso telhado está aguentando até agora, e os recipientes que colocamos para fora depois da missa de hoje cedo estão cheios ou se enchendo. Água boa, limpa e gratuita do céu. Podia vir com mais frequência (Butler, 2018, p. 63).

A relação entre natureza humana e natureza não humana na ordem do capitalismo é fadada, como ilustra *A Parábola do Semeador*, à crise. Vemos, como Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) aponta, a institucionalização da contradição ecológica representada pela dependência do capital sobre a natureza, ao mesmo tempo que a sua exploração desmedida em função da acumulação condena a continuidade da própria existência humana da qual o capitalismo depende. No entanto, a ordem capitalista no universo do romance de Butler se reinventa, comprando algumas cidades e descartando outras, menos produtivas e com populações menos interessantes, deixando alguns territórios jogados como os corpos putrefatos encontrados nos cânions de Robledo, devorados por vermes.

Ao analisar o projeto de terraformação de Pardot Kynes, em *Duna*, Pak (2016) evidencia ainda que todo o projeto de terraformação é uma forma de engenharia social. No caso de Arrakis, é necessário “cultivar a alfabetização ecológica entre as pessoas” e por isso Pardot “cria uma nova forma de notação ecológica” (Herbert, 2017, p. 260), preparando os fremen para se tornarem agentes ativos e conscientes de uma transformação de longo prazo, projetada para transcender gerações. No entanto, como observa Pak (2016), essa visão, que poderia ser emancipatória, acaba sendo subordinada à agenda imperial e messiânica: primeiro ao projeto de Pardot, depois à liderança de Paul, cuja apropriação da transformação ecológica instrumentaliza tanto a terra quanto os fremen como ferramentas de poder.

O diagnóstico de Pak evidencia como esse processo se desdobra não apenas como uma transformação física da paisagem, mas como um rearranjo das relações sociais e políticas: “O projeto de terraformação, originalmente concebido como o crescimento lento de uma cultura coadaptada com seu ambiente, é comandado para os propósitos do impulso individual de vingança e poder”²¹¹ (Pak, 2016, p. 119). É nesse sentido que Pardot adverte: “Nenhum desastre poderia ser mais terrível para seu povo do que cair nas mãos de um Herói” (Herbert, 2017, p. 263) – uma premonição que se concretiza com a ascensão de Paul Muad’Dib.

Esse deslocamento da terraformação de um processo ecológico para um instrumento político é enfatizado no final de *Duna*, quando Paul promete aos fremen que haverá “águas correndo a céu aberto e oásis verdes”, mas acrescenta: “Temos que pensar na especiaria, também. Assim, sempre haverá deserto em Arrakis... e ventos ferozes, e provas para tornar o homem forte” (Herbert, 2017, p. 462). Como analisa Pak (2016), essa declaração sintetiza o dilema central da terraformação em *Duna*: um espaço de contradição entre, de um lado, o ideal pastoral de abundância e, de outro, a necessidade de manter a escassez e a violência ambiental como elementos estruturais da ordem imperial.

Para Pak, a importância central da ecologia em *Duna* está justamente nesse entrelaçamento entre natureza e cultura, entre a transformação ambiental e a configuração dos sistemas políticos e sociais: “os sistemas culturais são metáforas de ecologias que moldam os parâmetros físicos e culturais de um planeta e sua população”²¹² (Pak, 2016, p. 121). A terraformação é, portanto, desde sempre um projeto totalizante que visa produzir um “ajuste fino” entre ambiente, sociedade e economia, mas que pode ganhar contornos ainda mais extremos como estratégia de controle e perpetuação do poder imperial.

Em suma, o plano de Pardot Kynes pode ser lido como a versão futurista e interplanetária da estratégia colonial que Crosby (2004) descreve: uma intervenção

²¹¹ Tradução minha. No original: “The terraforming project, originally conceived as the slow growth of a culture co-adapting with its environment, is commandeered for the purposes of an individual’s drive for revenge and power.”

²¹² Tradução minha. No original: “These cultural systems are metaphorical ecologies that enframe the physical and cultural parameters of a planet and its population.”

sistêmica sobre o ambiente – o que Pak (2016) entende como “terraformação”, com a introdução de uma nova biota, aliada à manipulação das populações humanas para sustentar uma ordem política e econômica de dominação.

Em suma, Herbert dramatiza como a colonização e a terraformação se fundem em um mesmo gesto: transformar a paisagem segundo critérios antropocêntricos, apagando ou subordinando as ecologias locais e suas lógicas autônomas. Essa tensão é demonstrada ao acompanharmos Liet-Kynes, cujo engajamento com os fremen leva a certo nível de reinterpretação dessa planetologia imperial. A distinção entre pai e filho não está no método científico – Liet retém o mesmo quadro técnico (estações botânicas, captadores de vento, engenharia do ciclo hídrico) – mas no propósito político: Pardot via Arrakis como laboratório; Liet, uma “criatura do deserto” (Herbert, 2017, p. 360), ao contrário de seu pai, criatura do império, vê Arrakis como *seu* planeta e, assim, como o epicentro de uma ecologia de resistência que usaria os instrumentos imperiais para liberar seu povo da tutela colonial.

O projeto de terraformação de Pardot, ainda que apresentado como um esforço científico e benévolo aos fremen, que passam a partilhar do sonho de Kynes de andar pelo planeta sem trajestiladores e possuir água facilmente acessível, é também um projeto de substituição ecológica que pode ser lido como uma extensão da lógica colonial de ocupação e dominação do espaço. No momento em que o deserto de shai-hulud for extinto, o que acontecerá com as formas de vida que um dia habitaram o planeta? O que acontecerá com a cultura dos montarenadores fremen, que navegam pelo deserto nas costas do verme gigante? O que acontecerá com as paisagens de Duna, descritas aos olhos do Duque Leto, por exemplo, da seguinte maneira,

Nunca tinha imaginado que algo ali poderia ser tão belo quanto aquele horizonte vermelho e fragmentado, quanto os penhascos purpúreos e ocres. Depois do campo de pouso, onde o fino orvalho da noite havia insuflado vida nas sementes breves de Arrakis, ele viu imensos aglomerados de flores vermelhas e, atravessando-os, uma trilha clara de violeta, como pegadas gigantescas (Herbert, 2017, p. 142).

Da mesma forma, para quem Liet Kynes seria capaz de direcionar sua oração, como o faz ao pilotar o tóptero sobre a destriuição da colheitadeira causada por shai-hulud: “Bendito seja o Criador e Sua água – Kynes murmurou. – Bendita Suas idas e vindas.

Que Sua passagem purifique o mundo. Que Ele conserve o mundo para Seu povo” (Herbert, 2018, p. 170).

Nesse sentido, a crítica de *Duna* não é uma condenação direta ou uma celebração das intervenções humanas, mas uma dramatização sofisticada das tensões entre controle e imprevisibilidade, entre ciência e resistência, entre criação e destruição. A visão planetária articulada na obra, ao conceber ecossistemas como totalidades dinâmicas e integradas material e politicamente, “antecipa fortemente o interesse de Lovelock em Gaia como uma metáfora para considerar a Terra como um sistema planetário”²¹³ (Pak, 2016, p. 120).

Essa mesma tensão entre transformação ecológica e projeto político aparece, sob outra chave, em *Os Despossuídos*, onde a terraformação não é apenas um plano imperialista, mas também uma metáfora das disputas entre modos de vida e de organização social. Segundo Pak (2016), diferente de *Duna*, onde a terraformação é marcada pela lógica da substituição e da instrumentalização da paisagem, em *Os Despossuídos* ela se dá como negociação contínua entre o ambiente e os processos sociais, entre escassez material e imaginação política. Os planos políticos dos odonianos:

eram baseados no solo generoso de Urras. No árido planeta Anarres, as comunidades tiveram de se espalhar amplamente em busca de recursos, e poucas puderam se tornar autossustentáveis, por mais que reduzissem suas noções do que era necessário para seu sustento. (...) Os recursos e produtos especiais de cada região eram permutados continuamente com os de outras, num intrincado processo de equilíbrio: o equilíbrio da diversidade característico da vida, da ecologia natural e social (Le Guin, 2017, p. 101).

Esses planos políticos, portanto, precisaram se adequar à realidade material e ecológica do planeta que passam a ocupar. Como em *Duna*, a paisagem em *Os Despossuídos* é elemento ativo na configuração das estruturas políticas. Ambos os romances expõem os impasses e as potencialidades dos projetos de terraformação como metáforas de intervenção cultural e política passíveis de servirem a projetos coloniais. Em *Duna*, a terraformação é ambígua: ao mesmo tempo libertadora e destrutiva, capaz de emancipar os fremen, mas à custa da extinção de sua ecologia. Em *Os Despossuídos*, ela é sutil e contínua, resultado de um esforço coletivo de sobrevivência em Anarres, mas ainda

²¹³ Tradução minha. No original: “anticipates strongly Lovelock’s interest in Gaia as a metaphor for considering Earth as a planetary system”

sujeita a contradições e desigualdades. Como resume Pak, “a terraformação é tanto física quanto social, envolvendo a superposição de paisagens materiais e intelectuais”²¹⁴ (2016, p. 134).

Em *A Parábola do Semeador*, esse mesmo entrelaçamento entre paisagem, cultura e dominação assume uma escala menor – local e corpórea, porém não menos devastadora. A escassez de água não está mais no horizonte de um projeto de terraformação planejado por elites tecnocientíficas, mas na experiência cotidiana de Lauren e sua comunidade, que lutam pela sobrevivência em um mundo onde o colapso ambiental já chegou. O que antes era idealizado como intervenção estratégica sobre o ambiente – como em *Duna*, com seus sistemas planetários, ou em *Anarres*, com seu planejamento coletivo – torna-se em *Robledo* uma luta diária para não morrer de sede ou não ser morto por quem também tem sede.

No romance de Butler não há promessas de redenção tecnológica nem de equilíbrio sistêmico: a chuva é inesperada, a coleta improvisada, a gestão de recursos é doméstica e desigual. Em *A Parábola do Semeador*, confrontamo-nos com a fase terminal do ciclo que *Duna* e *Os Despossuídos* ensaiam: quando a terraformação já não é mais uma opção e o ambiente já não responde a comandos humanos, o que resta é o colapso e a tentativa de reinventar radicalmente nossas formas de vida.

Duna, *Os Despossuídos* e *A Parábola do Semeador* desconstroem, cada uma a seu modo, a fantasia do descobridor como motor ideológico da colonização ecológica. Em *Duna*, a percepção de Arrakis como uma terra inóspita e sem vida, prontamente disponível para projetos de exploração e terraformação, reflete o olhar do colonizador que apaga a agência dos fremen e de sua ecologia adaptada. A ficção da “terra vazia” justifica, assim, o domínio imperial. Já *Os Despossuídos* revela como *Anarres*, historicamente tratada como um deserto mineral sem valor intrínseco, é reimaginada pelos odonianos não como tábula rasa para experimentos sociais, mas como um ecossistema resistente que exige negociação contínua entre limites materiais e invenção política. Mas é *A Parábola do Semeador* que leva essa fantasia ao colapso: ao invés de uma terra “vazia” pronta para ser preenchida por sentidos civilizatórios, encontramos um

²¹⁴ Tradução minha. No original: Terraforming is both physical and social, involving a superimposition of physical and intellectual landscapes.

mundo saturado pelos escombros de um progresso fracassado. Com personagens que são herdeiros de uma ordem que exauriu os recursos naturais e passa à extração da natureza humana com ainda maior força para manter-se viva.

4.1.3 Sementes em solos férteis: a gestão da reprodução da vida

Se na fantasia do descobridor o espaço colonial é representado como vazio, passivo e disponível à transformação, a fantasia do missionário adiciona às fantasias colonizadoras que servem à ideologia do progresso a fé de que sua intervenção traz um benefício inegável às populações que civilizam. Como descreve Rieder (2008):

Embora saibamos que nossa chegada perturba e destrói o modo de vida tradicional aqui, acreditamos que ela satisfaz as necessidades e desejos profundos de todos os nativos de bem. Aqui, a negação das consequências óbvias da invasão colonial é tão poderosa que frequentemente sobrepuja qualquer reconhecimento consciente delas. A narrativa do progresso dita que os velhos modos devem ceder lugar aos novos com a inevitabilidade de o passado tornar-se o presente. A fantasia do missionário postula, como questão de fé, que a bondade dessa mudança é, em última instância, autoevidente, mesmo para aqueles que possam aparentar sofrer com o processo e, em sintonia com a ideologia racista, encontra a confirmação da própria humanidade desses sujeitos no reconhecimento da superioridade da verdade dos colonizadores sobre a falsidade nativa (Rieder, 2008, p. 31).

Nossa discussão sobre a presença dos planetólogos imperiais na subseção anterior está repleta desses aspectos missionários: a instrumentalização que Pardot faz do povo fremen para o processo técnico de transformação ecológica está indissociavelmente atrelado a um processo cultural e político de “reeducação”. A alfabetização ecológica fomentada por Pardot é um tipo de catequese que busca preparar os fremen para aceitar e participar do projeto de terraformação que em momento algum é criticamente avaliado pelo planetólogo-pai. Como narrado por Herbert no primeiro anexo de *Duna*, “Para Pardot Kynes, o planeta era só uma forma de expressão da energia, uma máquina acionada pelo sol. Precisava ser remodelado para se adaptar às necessidades humanas” (Herbert, 2017, p. 623). Para ele, portanto, sua intervenção não era perturbação, e sim *melhoramento*, uma simples verdade sobre a qual agir. Diante da interferência colonizadora como um bem evidente, não se traça qualquer conexão entre natureza, cultura e memória, e defensores da cultura e da natureza nativa estão, segundo

esse olhar colonial, se apegando ao anacronismo do seu passado diante da universalidade do presente dos colonizadores (Rieder, 2008).

No entanto, o missionarismo da ecologia imperial de Pardot e da ecologia híbrida de Liet são frequentemente ofuscados pela grande figura messiânica na qual se torna Paul Atreides. Paul toma para si a posição de herói dos fremen e promete guiá-los às terras verdejantes do projeto de Pardot e Liet não através de um longo e lento processo, como estes haviam planejado, mas através da reivindicação da soberania de Arrakis a partir do seu direito como herdeiro do selo ducal. No entanto, a potência messiânica de Paul também ofusca sua origem: a ativação instrumental de mitologias previamente implantadas pela Missionaria Protetora, iniciativa das Bene Gesserit, que há séculos havia disseminado profecias cuidadosamente moldadas para preparar o terreno para tal figura.

Antes de sua partida de Caladan, Jéssica pergunta à Reverenda Madre: “- É assim tão terrível esse planeta Arrakis?”, no que a Reverenda responde “É bem ruim, mas não de todo. A Missionaria Protetora passou por lá e suavizou um pouco as coisas” (Herbert, 2017, p. 44). Quando Jéssica e Paul são encontrados pelos fremen no deserto, após a morte do duque Leto e a retomada de Arrakis pelos Harkonnen, Jéssica retoma seu conhecimento sobre a fertilização do solo de Arrakis durante suas delicadas interações com esse povo – “Se ele soubesse os truques que usamos! Devia ser boa essa Bene Gesserit da Missionaria Protetora. Estes fremen foram lindamente preparados para acreditar em nós” (Herbert, 2017, p. 369) – utilizando-se dessas lendas e mitos implantados para garantir a sua segurança e a de seu filho – “Ela conhecia a ladainha da Missionaria Protetora, sabia como adaptar as técnicas da lenda, do temor e da esperança a suas necessidades urgentes (...)” (Herbert, 2017, p. 380).

Temos, portanto, que nossa figura messiânica principal, Paul, não é em si mesmo criador de sua própria autoridade messiânica: ele ocupa um espaço já programado para ser preenchido. Ao perceber-se manipulado pelos treinamentos de sua mãe, uma Bene Gesserit ela mesma, e produto de um longo histórico de cruzamentos genéticos controlados pela irmandade, Paul reconhece: “*Sou uma semente*. De repente, ele viu como era fértil o solo no qual havia caído e, com essa percepção, foi tomado por seu

propósito terrível, que rastejava pelo vazio interior, ameaçando sufocá-lo de pesar” (Herbert, 2017, p. 262).

Em *Os Despossuídos*, a lógica do messianismo é representada e subvertida de duas formas: por Shevek e por sua profeta-filósofa Odo. No entanto, Shevek recusa os elementos centrais da figura messiânica tradicional: a autoridade carismática, a liderança centralizada, a promessa de salvação transcendente ou a instauração de uma nova ordem através da submissão ao seu comando. Ao longo do romance, Shevek se destaca por sua recusa persistente em ocupar uma posição de líder ou porta-voz absoluto, mesmo quando pressionado. Ele não reivindica autoridade moral superior nem se apresenta como detentor exclusivo de uma verdade. Sua atuação, sobretudo no retorno a Anarres, é guiada pela convicção de que ninguém deve falar por todos. Essa postura contrasta com a expectativa clássica da figura messiânica de “conduzir o povo”, presente em figuras como Paul Atreides e, de forma mais intensa, nas Bene Gesserit. O objetivo de Shevek, ao chegar em Urras, é conhecer e deixar-se conhecer:

- Seu mundo é muito bonito - ele disse. - Gostaria de poder conhecer mais. Enquanto eu tiver que ficar aqui dentro, vocês podem me trazer livros?
 - Claro, senhor! Que tipo de livro?
 - História, fotos, contos, qualquer coisa. Talvez livros infantis. Vocês entendem, eu sei muito pouco. Estudamos sobre Urras, mas principalmente sobre a época de Odo. Antes disso são 8500 anos de história! E depois, desde a Colonização de Anarres, já se passaram cento e cinquenta anos; desde que a última nave trouxe os últimos colonos. Ignorância. Nós os ignoramos; vocês nos ignoram. (...) Quero aprender, não ignorar. Foi por isso que vim. Devemos nos conhecer. Não somos homens primitivos. Nossa moralidade não é mais tribal, não pode ser. Essa ignorância é errada, da qual surgirão erros. Por isso vim aprender (Le Guin, 2017, p. 83)

Diferente de um messias que busca controlar e mudar aquilo que toca, Shevek é um mediador. Em Urras, não assume o papel de salvador de seu povo ou de apóstolo da revolução, mas busca aprender, compreender e construir pontes. De forma que difere de Paul Atreides, Shevek opta por gestos descentralizadores, como cultivar a comunicação, mesmo que clandestina, entre Anarres e Urras e, ao final, entregar a sua Teoria da Simultaneidade a todos os povos – anarrestis, urrastis, hainianos, thuvianos – para que não seja usada como ferramenta de opressão.

A figura de Odo em *Os Despossuídos* funciona como um polo ambíguo entre o pensamento filosófico radical e o risco da canonização doutrinária. Se Shevek encarna o

antimessias vivo, Odo representa a messias morta, cuja palavra foi institucionalizada – transformada em fundação, como um Evangelho de liberdade que corre o risco de virar ortodoxia. Seus escritos originaram em Urras um movimento político capaz de convencer a elite de Urras a ceder uma lua inteira a seus seguidores para evitarem que suas ideias anarquistas tomassem raízes e causassem fraturas na ordem institucionalizada do capitalismo que governa o planeta. Sua proposta é radical: uma sociedade baseada na cooperação voluntária, na abolição da propriedade, na descentralização do poder e na liberdade relacional. Nesse sentido, sua função é messiânica não no sentido religioso, mas no de inaugurar uma nova forma de aliança com o mundo. Sua doutrina oferece não uma salvação transcendente, mas uma forma diferente de organização da vida pautada em valores éticos de igualdade e solidariedade.

Porém, como o romance mostra, mesmo doutrinas libertárias estão sujeitas à fossilização institucional. Embora Odo tenha rejeitado o autoritarismo, seu legado é transformado em instrumento de conformismo. Como explica Bedap a Shevek:

- Não. Não temos governo, nem leis, muito bem. Mas, pelo que eu saiba, ideias nunca foram controladas por leis e governos, mesmo em Urras. Se tivessem sido, como a Odo poderia ter desenvolvido as dela? Como o Odonismo teria se tornado um movimento mundial? Os hierarquistas tentaram esmagá-lo à força, mas fracassaram. Não se pode destruir ideias reprimindo-as. Só se pode destruí-las ignorando-as. Recusando-se a pensar, recusando-se a mudar. E é exatamente isso o que nossa sociedade está fazendo! (...) O não admitido e inadmissível governo que controla a sociedade odoniana pela repressão da mente individual. (...) De mentes inteligentes se submetendo a mentes burras. De força e coragem trianguladas pela inveja, pela cobiça por poder, pelo medo da mudança. Mudança é liberdade, mudança é vida... Existe alguma coisa mais básica ao pensamento odoniano do que isso? Mas não existe mais mudança! Nossa sociedade está doente. Você sabe disso. Você está sofrendo dessa doença. Dessa doença suicida! (Le Guin, 2017, p. 165-166).

Esse processo de canonização é, como em muitas religiões e ideologias revolucionárias, o momento em que a crítica se converte em dogma. Odo torna-se a origem mítica de uma sociedade que, ironicamente, passa a temer o pensamento novo, o dissenso e a invenção – todos princípios centrais do seu pensamento. Shevek nota que, na tentativa de se proteger do autoritarismo, Anarres recria uma nova forma de ortodoxia horizontal que o impede de agir como sujeito pleno.

A mudança pela qual Bedap clama se torna, em *A Parábola do Semeador*, central. No início da narrativa de Octavia Butler, Lauren nos revela que o seu Deus não é o mesmo

Deus de seu pai. O Deus de Lauren, aquele que, na segunda metade do livro, ela se dedica a espalhar, é mudança. Em suas palavras:

Desde a segunda lei da termodinâmica até a evolução darwiniana, da insistência do budismo de que nada é permanente e de que todo o sofrimento resulta de nossas ilusões de permanência, até o terceiro capítulo de Eclesiastes (“Tudo tem o seu tempo”), a mudança faz parte da vida, da existência, da sabedoria comum. Mas eu não acredito que estejamos lidando com tudo o que isso significa. Nem sequer começamos a tratar disso. Concordamos da boca pra fora, como se a aceitação bastasse. Depois, criamos superpessoas – superpais, super-reis e rainhas, superpoliciais – para serem nossos deuses e cuidarem de nós – para ficarem entre nós e Deus. Ainda assim, Ele esteve aqui o tempo todo, nos moldando e sendo moldado por nós de nenhuma maneira particular ou de muitas de uma vez, como uma ameba – ou como um câncer. Caos (Butler, 2018, p. 38-39).

Assim, Lauren vê Deus não como a Natureza, mas como parte do mundo natural, ao qual nós humanos também pertencemos. Deus é mudança, e a certeza da mudança leva ao imperativo da adaptação, da necessidade de permanecermos vivendo, de permanecermos com o problema que é estar vivo em um mundo que impossibilita ao máximo nossa sobrevivência.

Lauren vê paralelos entre seu Deus e a própria Evolução, dependente dos mecanismos de adaptação para que a vida siga sendo viável. Como escreve em seu “Livro dos Vivos”,

A civilização é para os grupos o que a inteligência é para os indivíduos. É uma maneira de combinar a inteligência de muitos para conseguir constante adaptação do grupo. A civilização, como a inteligência, pode cumprir bem, cumprir de modo adequado em sua função adaptativa ou falhar. Quando a civilização deixa de servir, deve se desintegrar a menos que ajam sobre ela, unificando forças internas e externas (Butler, 2018, p. 187).

A civilização, para Lauren, é o trabalho conjunto de moldar esse Deus para que ele nos sirva, para que Deus exista à imagem e semelhança do que valorizamos. Deus tem a forma do mundo que desejamos.

Quando ela e seu pai discutem após Lauren ter compartilhado com sua amiga Joanne seus medos acerca das crescentes invasões ao bairro – “Vamos ser atacados, atacados e atacados, e então o grande ataque virá. E se não estivermos prontos para ele, será como Jericó” (Butler, 2018, p. 72-73) – e esta ter espalhado as palavras de Lauren, causando comoção e pânico entre os vizinhos, Lauren descobre estar localizada

em um tempo e um mundo diferente do de seu pai, e seus esforços para permanecer resistindo são muito distintos.

– Você acha que nosso mundo está acabando? – perguntou meu pai e, inesperadamente, quase comecei a chorar. Tive que me esforçar muito para me controlar. O que pensei foi: “Não, eu acho que o seu mundo está acabando e talvez você esteja acabando junto com ele” (Butler, 2018, p. 81).

Lauren foi testemunha até seus quase 18 anos de seu pai e os mais velhos de sua comunidade buscando manter um semblante de normalidade naquele aquário do fim do mundo, indo ao trabalho mesmo que as ruas se tornassem mais e mais perigosas, mais e mais inabitáveis – como um mar cheio de tubarões –, casando-se, tendo filhos, e permanecendo no mesmo lugar à espera de um retorno da vida boa que um dia supostamente teriam experienciado.

É no encontro das perspectivas de Lauren e seu pai que encontramos duas estradas distintas, duas maneiras diferentes de permanecer, sim, com o problema, embora uma seja mais eficaz a curto-prazo e outra arrisque a segurança atual na chance de construir um mundo melhor. Octavia Butler nos proporciona a interação dolorosa entre esses dois caminhos ao permitir-nos empatia com aqueles que se agarram ao status quo e à normalidade quando o pai de Lauren chama a atenção para o fato de que

– Essas coisas assustam as pessoas. É melhor não falar sobre elas.
 – Mas, pai, é como... como ignorar um incêndio na sala de estar porque todos estão na cozinha e, além disso, os incêndios domésticos são assustadores demais para serem abordados. (...)
 – Você acabou de notar o abismo – continuou ele. – Os adultos nesta comunidade têm se equilibrado à beira dele desde antes de você nascer. Eu me levantei, fui até ele e peguei sua mão.
 – Está piorando, pai.
 – Eu sei.
 – Talvez esteja na hora de olharmos para baixo. Hora de procurar algo em que nos segurarmos antes de sermos empurrados para lá (Butler, 2018, p. 82, 86).

Os adultos da comunidade vêm, como nós em nosso tempo, buscando se equilibrar na beira do abismo há muito tempo, buscando “levar uma vida boa em uma vida ruim”, para usar as palavras de Judith Butler (2018a) em seu estudo sobre a (im)possibilidade de uma vida ética em um mundo antiético.

No capítulo final do livro *Corpos em Aliança e a Política das Ruas*, Judith Butler (2018a) discute a ideia de que parece ser impossível encontrar formas de resistência e significado em condições sociais adversas e opressivas. No entanto, ao examinar a noção de "vida boa" não como algo fixo ou universal, mas como algo moldado pelas circunstâncias sociais, políticas e culturais, Butler argumenta que, mesmo em um contexto social difícil ou injusto, as pessoas podem encontrar maneiras de resistir, reivindicar suas identidades e criar significado. Viver uma vida boa em uma vida ruim depende, portanto, de um exercício de criação de significado muito similar ao que faz Lauren ao moldar seu Deus, e ao que fazem muitas das pessoas da comunidade – incluindo seu pai – mesmo sem saber.

É nessa mesma conversa que seu pai compartilha que o livro que Lauren havia emprestado a Joanne com o propósito de ensiná-la a sobreviver fora dos muros da comunidade – “Era sobre os índios da Califórnia, os vegetais que eles usavam e como os usavam – um livrinho interessante e divertido” (Butler, 2018, p. 78) – havia sido uma de suas formas de permanecer com o problema, de permanecer resistindo. Havia sido daquele livro que o pai extraía a receita para o pão de bolota que Lauren tanto gostava, bolota sendo a semente dos carvalhos.

A maioria das pessoas neste lugar não usa bolotas, sabia? Elas não têm a tradição de comê-las, não sabem prepará-las e, por algum motivo, consideram que comê-las é nojento. Alguns de nossos vizinhos queriam cortar todos os carvalhos e plantar algo útil. Você não acreditaria no quanto sofri fazendo com que mudassem de ideia (Butler, 2018, p. 83).

Havia sido com o conhecimento das comunidades indígenas da Califórnia que o pai de Lauren resistira à tentação do desmatamento para a monocultura, observando aquilo que a mata nativa proporcionou aos seus habitantes por milhares de anos e fazendo proveito daquilo.

Novamente, a resistência vem na forma da aceitação da interdependência entre humano e terra, e da negação da dissolução desses laços pelo capitalismo. A não dependência de “pão feito de trigo e outros grãos: milho, cevada, aveia... coisas assim” (Butler, 2018, p. 83), produtos antes abundantes garantidos pela agroindústria e tornado caríssimos pela crise da monocultura é, em si, uma forma de resistir ao capitalismo e lutar contra o Capitaloceno. Permanecer com o problema em *A Parábola do Semeador* é ser

capaz de habitar ao mesmo tempo duas historicidades: o desejo reformista pela manutenção do presente e o desejo radical por um futuro totalmente outro.

No fundo da fantasia do missionário estão formas de gestão da vida e as justificativas para certas formas de gestão. Como nos é revelado desde as primeiras páginas de *Duna* – mas cujas implicações vamos descobrindo no decorrer da leitura – a irmandade das Bene Gesserit mantém um extenso programa de reprodução seletiva que toca o império transplanetário como um todo. Do ponto de vista político, elas arranjam casamentos e concubinatos entre as famílias nobres para consolidar alianças e favorecer certas linhagens em detrimento de outras – como se peneirando areia – em uma eugenia secreta de longo prazo: por exemplo, Jéssica foi criada desde o nascimento para ser conduzida a se casar com o Duque Leto Atreides, visando gerar uma filha que seria então unida a Feyd-Rautha Harkonnen, de modo a produzir o Kwisatz Haderach, um messias com capacidades extraordinárias – plano que é sabotado por Jéssica, que decide dar a Leto um filho homem, Paul.

Esse aspecto decisório de Jéssica sobre o sexo de sua criança é, ao mesmo tempo, produto e produtor da eugenia executada pelas Bene Gesserit. Ele é produto porque resulta de uma longa tradição de manipulação biológica: a combinação entre seleção genética – que privilegia certas predisposições físicas e mentais – e um treinamento rigoroso promovido pela irmandade que confere às suas integrantes capacidades que se aproximam do sobrenatural. As Bene Gesserit dominam, com precisão extrema, o próprio metabolismo, possuem controle mental e físico intensivo, além de uma percepção aguçada do funcionamento metabólico de outras pessoas. Essa capacidade permite com que identifiquem mentiras e as capacita para atuarem politicamente como Proclamadoras da Verdade – conselheiras especiais presentes junto às grandes Casas do Landsraad. Assim, a irmandade das Bene Gesserit se consolidou como uma escola que forma supermulheres, capazes não apenas de intervir no jogo político, mas também de moldar geneticamente o futuro do Império.

Essa estratégia reprodutiva pode ser observada tanto em Jéssica, introduzida na Casa Atreides como concubina do Duque Leto com a missão de gerar uma filha que serviria aos desígnios da irmandade, quanto na Lady Margot Fenring. Esposa de um aliado íntimo do Imperador, Lady Fenring assume a missão específica de seduzir Feyd-

Rautha Harkonnen, herdeiro do Barão, com o objetivo de “preservar a linhagem” e incorporar seu material genético ao programa de cruzamento da irmandade. Essa missão não parece ser sua primeira, visto que seu marido a chama, carinhosamente, de “minha reprodutorazinha” (Herbert, 2017, p. 435). Dessa forma, o aparelho reprodutivo das integrantes da irmandade se revela como um dos principais instrumentos de poder das Bene Gesserit e o maior mecanismo de dominação do Império. É por meio dos úteros treinados das Bene Gesserit que a irmandade consegue desenhar e controlar o futuro da civilização humana como um todo. O grande poder messiânico, portanto, em *Duna*, não é Paul Atrides, os ecólogos, e sequer o Império, a CHOAM ou a Guilda: é uma ordem comandada por mulheres, que instrumentaliza os corpos femininos de suas fileiras como grandes tentáculos, moldando o mundo de acordo com sua visão dos “interesses humanos”.

É inescapável o paralelo simbólico com o papel da reprodução como pano de fundo da produção capitalista nesse cenário Fraser e Jaeggi examinam a mudança epistêmica introduzida na teoria marxista pelas feministas marxistas e socialistas: do plano econômico da produção de mercadorias, essas teóricas se voltam para a reprodução social, ou seja, “formas de prover, cuidar e interagir que mantêm e produzem os laços sociais” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 46). Esse conjunto de atividades sob o guarda-chuva de reprodução “forma os sujeitos humanos do capitalismo, mantendo-os como seres corpóreos e naturais, ao mesmo tempo que os constrói como seres sociais” (p. 46), sendo em si uma condição de possibilidade da produção capitalista.

De fato, Silvia Federici (2018) argumenta que o controle sobre a reprodução tanto biológica quanto social é um dos pilares históricos e estruturais da acumulação capitalista, e os sujeitos primários do trabalho reprodutivo têm sido, historicamente, as mulheres. Como ela aponta, “na primeira fase do desenvolvimento capitalista as mulheres estavam na dianteira da luta contra os cercamentos, tanto na Inglaterra quanto no ‘Novo Mundo’ e eram as defensoras mais ferrenhas das culturas comunais que a colonização europeia tentava destruir” (Federici, 2018, p. 313). O ataque às formas comunitárias de reprodução social culmina “no mais violento ataque às mulheres na história do mundo: a perseguição de mulheres como bruxas” (p. 313), e desemboca na

determinação da reprodução social como âmbito exclusivamente feminino e oculto no terreno privado e “não político” do lar (Fraser & Jaeggi, 2020).

Tal como no capitalismo histórico, em que o trabalho reprodutivo é ocultado, desvalorizado e separado da produção formal, mas ainda assim essencial para a sua manutenção (Federici, 2018), em *Duna* a reprodução programada pelas Bene Gesserit constitui o substrato silencioso que sustenta toda a ordem imperial. A diferença, no entanto, é que esse motor oculto essencial à existência do império foi transformado em um campo consciente de poder, projetando estrategicamente o futuro político e biológico da humanidade. Nesse sentido, é possível dizer que o projeto das Bene Gesserit radicaliza a divisão capitalista entre reprodução e produção, subvertendo parcialmente a lógica tradicional. Se na modernidade capitalista a reprodução foi relegada ao espaço doméstico – feminino, privado e desvalorizado (Fraser & Jaeggi, 2020) –, em *Duna* ela é trazida para o centro da ação política, em uma encenação perversa do chamado de Federici (2018) para “romper com o isolamento da vida na casa particular” (p. 352), mas, ainda assim, mantendo a fantasia descrita por ela da seguinte maneira:

Está profundamente esculpido na nossa consciência coletiva que as mulheres foram destinadas a ser os comuns dos homens, uma fonte natural de riqueza e serviços a ser livremente apropriada por eles tal como os capitalistas se apropriam das riquezas da natureza (Federici, 2018, p. 352-353).

Mesmo o poder reprodutivo feminino ganhando primazia política, as Bene Gesserit não se configuram como um espaço de libertação, pois os corpos das integrantes da irmandade ainda são moldados e utilizados conforme os desígnios estratégicos de uma instituição superior que define objetivos coletivos, como a criação do Kwisatz Haderach ou a manipulação de culturas inteiras através da Missionaria Protectora.

É importante frisar também que as Bene Gesserit agem não sobre presciência, mas sobre a valoração diferencial de certos tipos de existência a detrimento de outras, apoiadas na crença messiânica da superioridade de seus objetivos. Quando a Reverenda Madre se dirige à Jéssica sobre a existência de Paul, torna-se evidente a condescendência da instituição das Bene Gesserit com relação a qualquer agência de suas integrantes que desvie dos grandes planos já traçados.

- Você foi instruída a dar apenas filhas ao Atreides.
- Significava tanto para ele – protestou Jéssica.

- E você, tomada pelo orgulho, imaginou-se capaz de gerar o Kwisatz Haderach! (...)
- Vocês não são infalíveis – Jéssica disse. Ela enfrentou com bravura o olhar firme e penetrante daqueles olhos envelhecidos. Imediatamente, a velha resmungou:
- O mal já está feito (Herbert, 2017, p. 43).

Tal cena ilustra já no terceiro capítulo do romance a atitude dos demais personagens-missionários com relação às suas populações subjugadas: a fé inabalável nos benefícios de sua intervenção e a maneira como dispensam a qualidade de “humanos” e “iguais” apenas àqueles que reconhecem a “superioridade da verdade dos colonizadores sobre a falsidade nativa” (Reider, 2008, p. 31).

Essa tensão entre agência e subjugação na reprodução da vida, central no projeto biopolítico das Bene Gesserit, encontra paralelos e contrapontos nos mundos de *Os Despossuídos* e *A Parábola do Semeador*, em que a reprodução não é sequestrada por instituições ocultas, mas campo de disputa.

Em *Os Despossuídos*, a reprodução da vida é o coração do projeto anarquista de Anarres. Diferente do controle centralizado das Bene Gesserit, os odonianos tentam coletivizar a reprodução – das crianças, dos cuidados, do trabalho, da alimentação – de modo a impedir sua apropriação por qualquer instância hierárquica. Maternidade, paternidade e cuidado são tratados como tarefas compartilhadas, não como funções naturais de gênero. A experiência de Takver, companheira de Shevek, exemplifica essa proposta: botânica, mãe, trabalhadora, ela não abdica de nenhum papel, mas tampouco é definida por um só deles. Da mesma forma, vemos o trabalho reprodutivo necessário para manter o trabalho produtivo intelectual de Shevek, descrito em toda a sua tensão:

Para Takver, como para qualquer homem ou mulher que se compromete a acompanhar um espírito criador, nem sempre era fácil. Embora a existência de Takver fosse necessária a Shevek, sua presença física poderia perturbá-lo. Ela não gostava de chegar em casa muito cedo, pois ele quase sempre parava de trabalhar quando ela che-gava, e ela sentia que isso era errado. Mais tarde, quando eles fossem de meia-idade e enfadonhos, ele iria poder ignorá-la, mas aos 24 anos, não podia. Portanto, ela organizou suas tarefas no laboratório de modo a chegar em casa no meio da tarde. Esse esquema também não era perfeito, pois Shevek precisava de cuidados. Nos dias em que ele não dava aulas, quando ela chegava ele poderia estar sentado à mesa há seis ou oito horas seguidas. Quando ele se levantava, camba-leava de fadiga, suas mãos tremiam e ele mal concatenava as ideias. O uso que o espírito criador faz de seus eleitos é rude, ele os esgota, os descarta e arranja um modelo novo. Mas para Takver não havia substitutos, e quando via o modo fatigante como Shevek era usado, ela protestava. Ela gritava como o marido de Odo, Asieo, já gritara certa vez:

"Pelo amor de Deus, garota, você não pode servir à Verdade um pouco por vez?". Só que ela não era a garota e não tinha familiaridade com Deus (Le Guin, 2017, p. 187).

O amor e o cuidado que une Takver e Shevek – inclusive na experiência da separação – são parte do esforço odoniano de cultivar uma forma de vida em que o vínculo não gera domínio, e a maternidade não produz nem autoridade nem sacrifício unilateral. A reprodução da vida aparece, assim, como projeto coletivo sustentado por um sistema de trocas e compromissos que busca manter o equilíbrio entre autonomia individual e interdependência social.

Essa proposta, no entanto, não é isenta de contradições. Como destaca Bedap, mesmo sem leis formais ou governo, Anarres não está livre de hierarquias informais e mecanismos de coerção: “o não admitido e inadmissível governo que controla a sociedade odoniana pela repressão da mente individual” (Le Guin, 2017, p. 166). Quando o dissenso é desincentivado em nome da harmonia, a reprodução da vida pode degenerar em mera conservação do status quo. A maternidade e o cuidado, ainda que socializados, não escapam da pressão cultural por conformidade. A utopia odoniana, portanto, revela a precariedade do equilíbrio entre uma reprodução da vida que liberta e uma reprodução da ordem que paralisa.

Já em *A Parábola do Semeador*, Octavia Butler desloca a questão da reprodução para o contexto de colapso social e ecológico. A vida reprodutiva, aqui, não é gerida por castas ou coletivos estruturados, mas por indivíduos e pequenos grupos tentando manter-se vivos em um mundo onde o Estado e a economia formal já ruíram. Ainda assim, a luta pela manutenção da vida permanece como eixo ético e político: a busca por água, por abrigo, por pão, por vínculo. Lauren Olamina encarna esse esforço ao fundar uma nova cosmologia – Sementes da Terra – baseada na mudança, mas enraizada na continuidade da vida. Sua doutrina, construída ao longo da jornada, é uma tentativa de reconstruir as bases de reprodução social, espiritual e afetiva sob outras condições. Sua insistência em ensinar, cuidar, dividir e nomear, mesmo diante da brutalidade do mundo, revela um compromisso a reprodução da vida como resistência, se entendermos a reprodução da vida de forma ampla, como Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020) o faz, e o plano de fundo não econômico como sendo o lócus de mudança do plano econômico –

repensar a reprodução da vida pode levar a mudanças importantes sobre como a produção é pensada.

Como nos mostra a cena em que Lauren e seu pai discutem sobre a iminente queda da comunidade murada, o embate entre manter a vida como era e reinventar suas formas torna-se inevitável. O pão de bolota, feito com conhecimento ancestral indígena e defendido contra os apelos da monocultura, sintetiza esse gesto: recuperar formas alternativas de sustento, negar a dependência das estruturas capitalistas de produção e nutrir a comunidade a partir do que a terra ainda oferece. A reprodução da vida, aqui, não é um sistema já instituído, mas um fazer contínuo, adaptativo, criativo – e, por isso, local de luta de fronteira.

Se em *Duna* a reprodução foi tecnocientificamente planejada para perpetuar o domínio, em *Os Despossuídos* ela é socializada na tentativa de impedir sua captura, e em *A Parábola do Semeador* ela se torna sobrevivência inventiva capaz de mudar a forma como os seguidores de Lauren se relacionam com o mundo. O fio comum, no entanto, é que todas as três obras reconhecem que o mundo só pode continuar se houver quem sustente suas infraestruturas visíveis e invisíveis: cuidar, nutrir, proteger, ensinar, imaginar. Esse reconhecimento desvela o que Silvia Federici (2018) ressalta: a reprodução da vida é o campo primeiro de disputa política, e sua organização determina o que uma sociedade pode ser e quem ela permite viver.

A fantasia colonial do missionário, ao gerir de forma unilateral os povos subjugados, funda-se na negação de suas formas de vida, organização e cuidado que desde sempre existem nas margens do projeto imperial. Essa fantasia desloca e hierarquiza a reprodução da vida – biológica, social, cultural – ao convertê-la em monopólio de uma autoridade externa, frequentemente racializada, masculinizada e colonizadora. A ficção científica, ao imaginar mundos nos quais essa promessa se realiza, fracassa ou é recusada, revela os mecanismos de gestão da vida que sustentam estruturas de poder.

4.1.4 Fósseis vivos e os desafios à agência subalterna

Até aqui, analisamos como as fantasias ideológicas do progresso, do descobridor e do missionário configuram Arrakis e Anarres como espaços simultaneamente vazios e disponíveis à exploração, e como territórios sobre os quais a intervenção externa se justifica como um bem autoevidente, enquanto observamos em *A Parábola do Semeador* as consequências dessa intervenção em larga escala, na transformação do clima mundial, e em pequena escala, com seu impacto na vida das comunidades que vivem nas ruínas coloniais e capitalistas. Vimos, ainda, que a reprodução da vida é terreno importante de disputas e espaço fértil de controle messiânico, sendo instrumentalizada pelas Bene Gesserit em sua missão civilizatória em *Duna*; socializada e distribuída, mas ainda assim vulnerável à fossilização ideológica em *Os Despossuídos*; e reinventada no limite do colapso, feita de práticas de cuidado, resiliência e reconexão com o saber ancestral em *A Parábola do Semeador*.

Outra fantasia que possibilita o agir colonial se fundamenta na construção de uma narrativa temporal específica: a de que os povos subjugados não habitam o presente pleno, mas representam sobrevivências arcaicas de um passado remoto – “nossos outros”, fixados como versões fossilizadas da humanidade. É nesse contexto que a fantasia ideológica do antropólogo se articula: o colonizado é concebido não apenas como alguém que está geograficamente distante, mas sobretudo como alguém que está temporalmente atrás. Como sintetiza Rieder (2008), a fantasia do antropólogo sugere que: “Embora saibamos que essas pessoas existem aqui e agora, também as consideramos como existindo no passado – de fato, como sendo o nosso próprio passado”²¹⁵ (p. 32). Essa forma de enquadramento temporal permite que o colonizador interprete sua intervenção como um gesto inevitável de superação de um modo de vida arcaico, conduzindo os povos nativos para um futuro ao qual, por si sós, não teriam acesso.

Nas subseções anteriores, essa temporalização da diferença já se insinuava. A visão de Pardot Kynes sobre Arrakis como uma “máquina” a ser ajustada para os “interesses humanos” pressupõe a obsolescência da cultura e do modo de vida fremen, bem como a inadequação de um planeta que não serve às facilidades desejadas pelo

²¹⁵ Tradução minha. No original: “Although we know that these people exist here and now, we also consider them to exist in the past – in fact, to be our own past.”

Império. Vimos também que a Missionaria Protectora manipula populações considerando-as incapazes de decidir seu próprio destino. Vimos, em especial na subseção 4.1.1, como Duna inscreve, na sua própria lógica narrativa, uma coexistência anacrônica de diferentes modos de governo e formas econômicas, compondo um universo político e social onde o feudalismo, o imperialismo, o mercantilismo e o neoliberalismo coabitam e se reforçam mutuamente. Essa coexistência não é apenas um artifício estético: ela sugere que a ordem imperial funciona mediante a naturalização dessas sobreposições, apresentando-se como um sistema em que o “atrasado” e o “avançado” se encontram como parte de um mesmo continuum funcional e necessário. Essa análise do anacronismo sistêmico prepara o terreno para compreendermos como, no âmbito da fantasia do antropólogo, essa coexistência se converte em uma gramática temporal que ordena a diferença colonial.

Na lógica imperial de *Duna*, por sua vez, o centro político-econômico (o Imperador, as Grandes Casas, a CHOAM, a Guilda Espacial) é associado a formas de organização supostamente mais “avançadas” – marcadas por tecnologias de controle do espaço interestelar, comércio planetário e biotecnologia –, em que as periferias, como Arrakis, são lidas através de um filtro temporal que as relega a um status de sobrevivência arcaica: sociedades moldadas por um modo de vida de subsistência, ligadas à terra, dependentes de práticas tradicionais e códigos de honra considerados “antiquados” pelo centro imperial.

Essa disposição anacrônica permite que a relação entre o Império e Arrakis seja narrada e legitimada como uma relação entre presentes desiguais: o presente pleno e tecnológico do Império e o passado arcaico e futilmente resistente do povo fremen.

A fantasia do antropólogo nos permite avançar no exame dessa articulação entre temporalidade, tecnologia e dominação: como a introdução de um diferencial tecnológico radical funciona como a marca que separa colonizadores e colonizados – e como essa separação alimenta tanto o imaginário de superioridade imperial quanto os dispositivos concretos de controle sobre o outro. Conforme Rieder (2008):

O elemento-chave que liga a ideologia colonial ao fascínio da ficção científica pela nova tecnologia é a escassez desta tecnologia. O entusiasmo pelo avanço tecnológico não está no benefício universal que ele traria, mas na diferença

singular e drástica que ele cria entre aqueles que possuem a nova invenção ou fonte de poder e aqueles que não possuem²¹⁶ (Rieder, 2008, p. 32).

Herbert destaca em *Duna* o monopólio da especiaria e das tecnologias que ela permite, que sustentam a assimetria fundamental entre centro e periferia, entre Império e Arrakis, entre colonizadores e colonizados. Dessa forma, examinaremos aqui como a fantasia do antropólogo se manifesta na narrativa, sobretudo na construção dos fremen como um povo simultaneamente arcaico e necessário para o futuro do Império, e como essa fantasia articula-se com a lógica tecnológica que estrutura o universo ficcional, a qual é, também, subvertida na medida em que conhecemos os fremen e suas formas de vida.

Desde o início do romance, o olhar imperial sobre os fremen é atravessado por essa gramática temporal e tecnológica: um povo lido como pré-moderno, anárquico e supersticioso, cuja organização social não alcançaria os níveis de racionalidade, complexidade ou sofisticação política atribuídos ao centro imperial. Vemos um resumo desse olhar sobre Arrakis na explicação de Thufir Hawat – antigo Mentat de Leto Atreides, que passa a servir como Mentat do Barão Harkonnen depois de ser capturado por ele – sobre os planos do Imperador, os planos do seu falecido duque e como Arrakis figura nesses planos:

- O imperador padixá se voltou contra a Casa Atreides porque os belomestres do duque, Gurney Halleck e Duncan Idaho, haviam treinado uma força combatente – uma pequena força combatente – quase tão boa quanto os Sardaukar. Alguns homens eram até mesmo melhores. E o duque estava na posição certa para ampliar sua força, torná-la tão poderosa quanto a do imperador.
O barão ponderou aquela revelação, e depois:
- O que Arrakis tem a ver com isso?
- Fornece um contingente de recrutas já condicionados ao mais severo treinamento de sobrevivência.
O barão sacudiu a cabeça.
- Não vá me dizer que são os fremen?
- São os fremen.
- Rá! Então para que alertar Rabban? Não deve ter restado mais que um punhado de fremen depois do pogrom dos Sardaukar e da opressão de Rabban. (...) E, no ano anterior, foram 9 mil - continuou o barão. - E, antes de partirem, os Sardaukar devem ter matado pelo menos 20 mil.
(...)

²¹⁶ Tradução minha. No original: The key element linking colonial ideology to science fiction's fascination with new technology is the new technology's scarcity. The thrill of the technological breakthrough is not that it benefits everyone but that it produces a singular, drastic difference between those who possess the new invention or power source and those who do not.

- Segundo sua própria contagem – disse Hawat –, ele matou 15 mil em dois anos e perdeu o dobro disso. O barão diz que os Sardaukar cuidaram de mais 20 mil, talvez um pouco mais. E eu vi os manifestos dos transportes que os trouxeram de Arrakis. Se mataram 20 mil, perderam quase cinco vezes isso. Por que não encara esses números, barão? E compreende o que significam? (...) Apresento-lhe a contagem que Duncan Idaho fez no sietch que visitou – disse Hawat. – Tudo se encaixa. Se tivessem só 250 dessas comunidades, sua população seria de cerca de 5 milhões. Minha melhor estimativa é que eles teriam pelo menos duas vezes mais sietch do que isso. Num planeta como aquele, o melhor é dispersar a população.

- Dez milhões?

As papadas do barão estremeceram de espanto.

- No mínimo.

O barão mordeu os lábios grossos. Os olhos miúdos fitaram Hawat sem vacilar. Seria realmente a computação de um Mentat?, ele se perguntou. Como poderia ser isso, sem que ninguém desconfiasse?

- Não chegamos sequer a reduzir o crescimento de sua taxa de natalidade - disse Hawat. – Só eliminamos os espécimes não tão bem-sucedidos, deixando que os fortes ficassem ainda mais fortes, exatamente como em Salusa Secundus (Herbert, 2017, p. 479-481).

O Barão Harkonnen vê os fremen como uma população residual, dispersa e insignificante, incapaz de organização ou resistência efetiva, de tal forma que o Barão sequer se preocupa em realizar uma contagem acurada dessa população em seu próprio feudo. No entanto, como revela a análise estatística de Hawat, essa visão é equivocada: os fremen não apenas sobreviveram às ofensivas imperiais, mas também prosperaram demograficamente, desenvolveram uma sofisticada estrutura de resistência e transformaram as condições brutais de Arrakis em uma vantagem adaptativa.

Esse contraste entre a percepção imperial e a realidade fremen é evidenciada de outras maneiras no decorrer da narrativa de forma a subestimar a relevância da existência e das capacidades desse povo. O relatório de Idaho, ao qual Hawat se refere, é transmitido ao duque Leto da seguinte maneira:

Com base no beneficiamento de alimentos e em outros indícios, Idaho estima que o complexo das cavernas que visitou tinha por volta de dez mil pessoas no total. O líder deles disse governar um sietch de duas mil famílias. Temos motivo para acreditar que existam muitas dessas comunidades sietch. Todas parecem leais a alguém de nome Liet (Herbert, 2017, p. 121)

Mais a diante, o relatório prossegue acerca das bases de experimentação botânica:

(...) Os fremen dizem que mais de duzentas dessas bases avançadas foram construídas aqui em Arrakis na época da Estação de Experimentação Botânica no Deserto. Todas teriam sido abandonadas, mas existem relatos de que foram lacradas antes disso (Herbert, 2017, p. 133).

A pressuposição colonizadora é de que os fremen não seriam capazes de reutilizar ou se apropriar das estruturas. O conhecimento tecnológico, nessa lógica, é monopólio exclusivo do Império e dos seus agentes. A possibilidade de que os fremen sejam capazes de operar e manter tais instalações escapa completamente à visão tanto do barão quanto do duque, cegos à agência técnica dos subjugados. Da mesma forma, a ideia de que os fremen são supersticiosos e atrasados faz com que o duque e seus conselheiros concluam que “Liet” é um tipo de Deus, e não um líder real, Liet-Kynes, o planetólogo.

Essa diferenciação é essencial à figura do “mestre”, como chama Plumwood (1993): a identidade do centro só ganha seus contornos se em contraste com a periferia. Não existe mestre sem um subalterno. Essa necessidade do outro para a construção de si é encarada de forma direta em *Os Despossuídos* através de um diálogo entre Shevek e o renomado físico urrastí Atro, que, de ídolo e inspiração, torna-se um amigo.

A conversa se inicia quando Shevek comenta, em tom de brincadeira, ter achado curioso Atro usar a palavra alienígena “cetianos” – utilizada pelos alienígenas Hain para designar urrastis e anarrestis como um povo só desde a sua chegada ao sistema onde Urras e sua lua se encontram. Atro responde:

- Definição por exclusão – defendeu-se o velho, de forma divertida. Há cem anos, não precisávamos dessa palavra. “Humanidade” servia. Mas sessenta e tantos anos atrás isso mudou. (...) Bem, hoje “humanidade” é um pouco inclusivo demais. O que define a fraternidade senão a não fraternidade? Definição por exclusão, meu caro! Você e eu somos parentes. Seu povo provavelmente pastoreava cabras nas montanhas, enquanto o meu oprimia servos em Sie, alguns séculos atrás; mas somos membros da mesma família. Para reconhecer isso, deve-se conhecer um alienígena, ou ouvir falar dele. Um ser de outro sistema solar. Um homem, por assim dizer, que não tem nada em comum conosco, exceto o esquema prático de duas pernas, dois braços e uma cabeça com algum tipo de cérebro dentro! (Le Guin, 2017, p. 143).

Em seu monólogo apaixonado, Atro ilustra a forma como o contato com povos de outros sistemas planetários reconfigura a autopercepção dos cetianos. A “humanidade”, conceito antes inclusivo, torna-se insuficiente diante da necessidade de marcar uma diferença entre “nós” e “eles”.

No entanto, o que gera frustração em Atro é o fato de que hainianos, ao contrário do que sua fantasia antropológica exige, não se encaixam na figura do Outro atrasado,

bárbaro ou primitivo. Eles não reivindicam autoridade civilizatória sobre os cetianos, tampouco se apresentam como missionários portadores de uma verdade superior. Recusam ser objetos de estudo antropológico e também rejeitam a postura colonizadora – não chegam para dominar os povos que encontram. Essa recusa dupla desarma as categorias que sustentam a fantasia do antropólogo, deixando Atro sem um lugar estável de superioridade. Ao não ocuparem o lugar do invasor nem do invadido, os hainianos desmontam a lógica binária do avanço *versus* atraso, da salvação *versus* submissão, e colocam em xeque o impulso de usar a ciência como arma simbólica de distinção ao compartilharem com os cetianos a tecnologia necessária para a propulsão das naves espaciais. Atro prossegue:

(...) Não quero aqueles malditos alienígenas cooptando você por meio das suas noções de fraternidade, mutualismo e tudo isso. Eles verterão sobre você rios inteiros de "humanidade comum", "liga dos mundos" e por aí afora, e eu detestaria vê-lo engolir essa conversa. A lei da existência é a luta... a competição... eliminação dos fracos... uma guerra implacável pela sobrevivência. E quero ver os melhores sobreviverem. O tipo de humanidade que eu conheço. Os cetianos. Você e eu. Urras e Anarres. Estamos à frente deles agora, de todos aqueles hainianos e terranos e seja lá como eles se chamam, e temos de continuar à frente deles. Eles nos trouxeram o propulsor interestelar, mas agora nós estamos fazendo naves melhores do que as deles. Quando você publicar sua Teoria, eu sinceramente espero que você pense no seu dever para com o seu povo, sua própria espécie. No que significa lealdade e a quem ela é devida. (...) Quero que ocupemos o lugar que nos é de direito. Quero respeito; e é isso que você pode conquistar para nós. Transiliência... se dominarmos a transiliência, o propulsor interestelar deles não vai valer mais nada. Não é dinheiro que eu quero, você sabe. Quero que reconheçam a superioridade da ciência cetiana. Se deve haver uma civilização interestelar, então, por Deus, não quero que meu povo seja membro de uma casta inferior! Devemos entrar como nobres, com uma grande dádiva em nossas mãos... É assim que deve ser. Ora, ora, às vezes eu me altero com esse assunto. A propósito, como vai indo o seu livro? (Le Guin, 2017, p. 144-145).

A fala de Atro também recupera outro pilar do pensamento colonial: a tecnologia como medida de civilização. Para Atro, o fato de os hainianos terem desenvolvido o propulsor interestelar é menos relevante do que o fato de os cetianos estarem “fazendo naves melhores agora”. O progresso tecnológico torna-se, assim, uma corrida civilizatória: quem está na frente dita as regras, domina, define os termos. É nesse contexto que Atro projeta em Shevek a expectativa de um próprio impulso civilizatório para os cetianos: que ele publique sua Teoria da Simultaneidade de modo a garantir o “lugar de direito” de Urras (e, por extensão, de Anarres) no contexto das civilizações

interplanetárias. A ciência, nesse imaginário, é instrumentalizada como arma simbólica e física de distinção e dominação, e Shevek é convidado a tomar parte dessa lógica de hierarquização entre “civilizados” e “primitivos”.

A tecnologia é, portanto, central para disputas de poder, pertencimento e reconhecimento. Atro teme que Shevek se “contamine” pelas ideias igualitárias dos hainianos, semelhantes aos ideais odonianos, e deseja que ele permaneça fiel a uma visão darwinista-social de mundo em que o progresso é conquista através da luta e a superioridade civilizacional deve ser afirmada através da tecnologia. A fantasia do antropólogo está aqui intensificada por uma fantasia do cientista conquistador: aquele que domina os segredos do universo para manter sua cultura no topo da hierarquia temporal, cultural e tecnológica.

Shevek, silencioso, não debate as ideias de Atro, mas sua trajetória de compartilhamento da teoria com todos os mundos, sua recusa à apropriação nacionalista do conhecimento e seu compromisso com uma ciência que constrói pontes, e não muros, mostram que ele rejeita essa lógica colonial de forma mais dramática do que Paul, em *Duna*, embora ainda assim seja tensionada por Herbert.

A percepção dos fremen como atrasados é subvertida quando Jessica e Paul são resgatados por Kynes e conduzidos a uma das estações ecológicas imperiais abandonadas, agora plenamente apropriada pelos fremen: “Jéssica deu só uma olhada ao redor da câmara, registrando-a em seus sentidos, à maneira Bene Gesserit: um laboratório civil, cheio de cantos e linhas retas, à moda antiga” (Herbert, 2017, p. 289), ou seja, essas bases são recursos vivos, reinseridos no metabolismo cultural e político do povo do deserto. A fantasia antropológica do Império, que associa os fremen a um passado fossilizado, é interpelada por uma sociedade capaz de adaptar-se e ressignificar as tecnologias imperiais, conferindo-lhes novas funções no seu contexto cultural, político e mitológico.

Paul é o primeiro personagem imperial a reconhecer explicitamente essa sofisticação fremen, quando, ao manipular os equipamentos que lhes foram deixados pelo Dr. Yueh no fremkit, observa: “- Pense em todas essas máquinas de aplicação especial dos fremen. Demonstram uma sofisticação inigualável. Admita. A cultura que criou estas coisas denuncia uma sagacidade que ninguém desconfiava” (Herbert, 2017,

p. 254). Esse reconhecimento marca uma inflexão na narrativa: Paul começa a perceber os fremen não como vestígios de um passado humano primitivo, mas como um presente alternativo, uma civilização plenamente contemporânea que, embora invisibilizada pela lógica imperial, desenvolveu soluções técnicas e políticas complexas e dignas de respeito e admiração.

A partir da presença de Paul no deserto e nas comunidades fremen até sua ascensão ao posto de líder e, então, imperador, o olhar que antes reduzia os fremen vai sendo subvertido tanto pela complexidade de sua organização social quanto pela engenhosidade de sua resistência adaptativa.

Quando Jéssica, ao assumir a posição de Reverenda Madre dos fremen e acessar a mente-memória coletiva desse povo, é confrontada com a longa história de expropriação, dispersão e violência sofrida por eles, o fluxo ininterrupto de imagens e lembranças que a assolam revela uma linhagem fremen marcada não apenas pela migração forçada, mas também de escravidão e expropriação sucessivas.

Viu que os fremen estiveram em Poritrin, onde se deixaram amolecer por um planeta complacente, presa fácil para os saqueadores imperiais capturarem e introduzirem nas colônias humanas de Bela Tegeuse e Salusa Secundus. (...) E ela viu a meada do passado carregada por uma Sayyadina após a outra, a princípio de boca em boca, escondida no cancionero da areia, depois aprimorada pelas próprias Reverendas Madres (Herbert, 2017, p. 459).

Essa trajetória de deslocamentos forçados e adaptações compulsórias permite a analogia entre os fremen e outras populações que, na história moderna e contemporânea, foram marcadas pela condição de despossessão e instrumentalização. Como discutimos no início deste capítulo, os desastres de Bhopal e da Guerra do Vietnã constituem exemplos relevantes da operação dessa lógica imperial: territórios e populações são convertidos em zonas de experimentação e extração – seja para viabilizar uma economia global ou para assegurar a dominação geopolítica. Ambas as situações partilham da mesma estrutura que, conforme demonstramos, define o imperialismo ecológico: populações racializadas, pobres e periféricas são convertidas em corpos descartáveis e territórios sacrificáveis, cujas vidas e ecossistemas podem ser destruídos em nome da manutenção da ordem social institucionalizada do capitalismo.

As palavras da velha Reverenda Madre, ao reivindicar a identidade fremen como o “povo de Misr”, herdeiro direto de uma diáspora forçada, ressoam como uma expressão dessa continuidade entre formas arcaicas e contemporâneas de despossessão: “Desde que nossos ancestrais sunitas fugiram de al-Ourouba, às margens do Nilo, conhecemos a fuga e a morte. Os jovens seguem em frente para que nosso povo não morra” (Herbert, 2017, p. 450). Aqui, a genealogia fremen se revela como uma história de resistência, mas também como um testemunho da persistência histórica da violência imperial que expropria corpos e territórios, desloca culturas e converte populações inteiras em instrumentos ou resíduos do projeto colonizador.

Nesse sentido, quando Stilgar, líder fremen que primeiro acolhe Paul e Lady Jessica, anuncia à assembleia de cerca de vinte mil fremen a necessidade de abandonar o sietch e prosseguir mais profundamente no deserto, vemos esse movimento contínuo ao qual a velha Reverenda Madre fremen se refere: condenados a existir nos interstícios do sistema imperial, os fremen fazem seu lar sempre em fuga, sempre mobilizados pela necessidade de escapar à destruição. O deslocamento, a perda territorial e a exposição à violência não são acidentes, mas condições estruturantes de sua existência dentro do sistema capitalista e imperial.

Novamente, o paralelo com o Oriente Médio é essencial. Como discutimos na subseção 4.1.1, a exploração do *mélange* em Arrakis ecoa as origens mais modernas da exploração nesse território devido “à concentração de recursos petrolíferos” (Piketty, 2021), configurando-se no que Nixon (2011) chama de “enclave de recursos, descritos como “enclaves com recursos exploráveis que poderiam ser incorporados de forma lucrativa às estruturas capitalistas metropolitanas e o restante não incorporado e descartável”²¹⁷. Esse esquadrinhamento pelo império do território habitado por seres primitivos resulta no que Nixon (2011) denomina “a maldição do recurso”, ou seja, em um paradoxo da abundância que a riqueza em maldição, gerando instabilidade política, repressão estatal e destruição ecológica. Arrakis é o exemplo paradigmático de um enclave de recursos: um território radicalmente instrumentalizado pela lógica imperial, convertido em zona de sacrifício ambiental e humano, cujos habitantes são

²¹⁷ Tradução minha. No original: enclaves with exploitable resources that could be profitably incorporated into metropolitan capitalist structures and the unincorporated, disposable remainder

transformados em “populações descartáveis”, reduzindo-as a obstáculos ao extrativismo. Dessa forma, a metáfora da “violência lenta” de Nixon (2011) torna-se particularmente evidente na trajetória dos fremen: sujeitos sistematicamente despossuídos, forçados a se adaptar a condições ecológicas extremas para onde fogem, apenas para serem acometidos pela maldição do recurso sobre a única terra onde conseguem se estabelecer com alguma proteção.

Assim como Arrakis é transformado em um enclave de recursos cuja paisagem e população são moldadas pela lógica da extração, também em *A Parábola do Semeador* vemos o mesmo processo de instrumentalização da vida se desdobrar sob as formas contemporâneas do capitalismo neoliberal. Se os fremen são lançados continuamente ao deserto como forma de escapar a violência do Império, os habitantes de Robledo são empurrados para formas crescentes de vulnerabilidade econômica, obrigados a escolher entre a miséria presente e a servidão planejada em enclaves corporativos como Olivar. A diáspora dos fremen e a diáspora iminente dos cidadãos urbanos de um país em colapso econômico ecoam como faces distintas da mesma lógica de reorganização territorial e social em benefício de elites extrativas que constroem determinado povo como expropriável até da própria vida.

É o que vemos acontecer na compra de Olivar no romance de Butler, e é o que vemos acontecer na privatização – sancionada ou não – da polícia e de serviços básicos como o corpo de bombeiros, fornecimento de água e luz nos Estados Unidos projetados nesse cenário. Ao discutirem a aquisição de Olivar pelo setor privado, os Olamina possuem opiniões divergentes: Corazon, madrastra de Lauren que acaba de perder um dos filhos, considera uma opção melhor do que permanecer em Robledo à mercê dos tubarões que rondam a sua pequena ilha; o pai de Lauren não acredita ser uma boa opção, julgando ser um tipo de escravidão voluntária; Marcus, o irmão mais próximo de idade à Lauren, concorda com essa opinião, e Lauren dá-se o direito de permanecer suspeita do tipo de força de controle que guardas armados de uma empresa privada manteriam sobre seus trabalhadores-cidadãos. Um dos apontamentos do pai de Lauren a sua esposa é de que dificilmente ganhariam o suficiente para viverem com dignidade, mesmo se os dois trabalhassem na cidade. Como Lauren escreve:

Qualquer pessoa contratada pela KSF teria dificuldade para sobreviver com o salário oferecido. Não demoraria muito e acredito que os novos contratados estariam devendo para a empresa. É um truque antigo de cidades operárias - deixar as pessoas com dívidas, prendê-las e explorá-las. Escravidão ligada à dívida. Isso poderia funcionar na América de Christopher Donner. Leis trabalhistas, estaduais e federais não são mais o que já foram (Butler, 2018, p. 151).

Tal escravidão por dívidas é possibilitada pelo governo de Donner ao cumprir sua promessa de campanha de reduzir leis trabalhistas e suspender a exigência do cumprimento do salário-mínimo às empresas dispostas a empregar e abrigar *adequadamente* os sem-teto.

No capitalismo financeirizado, a dívida de fato passaria a desempenhar, como descrito por Fraser e Jaeggi (2020), “um papel central na governança do capitalismo” (p. 93). É através da dívida que o capital “expropria populações no centro e na periferia e impõe austeridade sobre os cidadãos, a despeito das preferências políticas que eles expressam nas eleições” (p. 93). Vemos o trabalhador dos Estados Unidos de Lauren inteiramente na mão de seus empregadores e amplamente abandonado pelo seu Estado. Como reflete a jovem:

Fico tentando imaginar o que é adequado: Uma casa ou um apartamento? Um quarto? Uma cama em um quarto compartilhado? Um beliche? Um colchão no chão? Só o chão? E as pessoas que têm famílias grandes? Não serão vistas como investimentos ruins? Não fará muito mais sentido para as empresas contratarem pessoas solteiras, casais sem filhos ou, no máximo, pessoas com apenas um ou dois filhos? Fico imaginando. E essas leis suspensas? Será legal envenenar, mutilar ou infectar pessoas desde que você forneça alimento, água e espaço para que morram? (Butler, 2020, p. 40).

Donner não apenas entrega os corpos humanos ao capital, mas também a natureza não humana ao dispensar leis de proteção ao meio ambiente àquelas empresas que prometam trazer de volta a prosperidade ao país. Proteções ambientais são, no capitalismo financeirizado da época de Lauren, assim como na nossa, de acordo com Fraser e Jaeggi (2020), uma ilusão completa e um mercado especulativo. Como descrevem, no capitalismo financeirizado “(...) o dinheiro flui para o comércio especulativo de ‘licenças de emissão’, ‘serviços de ecossistema’, ‘créditos de carbono’ e ‘derivados ambientais’” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 120).

Como vimos, o rompimento causado pelo capitalismo entre natureza humana e não humana resulta em uma separação do humano de sua forma maior de subsistência: a terra. É nessa separação que está a gênese do trabalhador como peça fundamental para a manutenção da indústria desde o advento do capitalismo. É esse o medo de Lauren quando descobre que sua amiga Joanne se mudará com sua família para Olivar. Lauren alerta: “Sua mãe diz que tudo o que terão é um apartamento. Sem quintal. Sem jardim. Terão menos dinheiro, mas terão que usar mais dele para comprar comida” (Butler, 2018, p. 158). Joanne admite: “Morei aqui, com árvores e hortas, a minha vida toda. Eu... não sei como será ficar fechada em um apartamento” (Butler, 2018, p. 158). O apartamento, aqui, acaba por ser a condenação última à dívida e dependência eternas ao capital.

Ao final desta análise, torna-se evidente que *Duna*, *Os Despossuídos* e *A Parábola do Semeador* não apenas encenam fantasias coloniais – do descobridor, do missionário e do antropólogo – mas também operam, cada qual à sua maneira, um desvio crítico que desestabiliza essas fantasias a partir da imaginação regenerativa. Ao propor esse duplo movimento – da destruição à regeneração, da expropriação à resistência – *Duna* convoca o leitor a imaginar futuros ecológicos alternativos sem ocultar as estruturas imperiais que sustentam o presente. A terraformação, enquanto metáfora, revela os limites e contradições da intervenção humana orientada pelo progresso, ao mesmo tempo em que, pela agência dos fremen e pela ecologia viva do planeta, sugere caminhos de resistência imanente. Assim como *Primavera Silenciosa*, de Carson, denunciava o envenenamento silencioso das paisagens modernas, Herbert amplia esse gesto ao encenar um mundo inteiro com lógicas socioecológicas complexas que operam tanto como crítica quanto como convite ao pensamento especulativo.

Em *Os Despossuídos*, esse mesmo gesto se traduz na recusa de Shevek a ocupar o lugar do messias esclarecido, deslocando a transformação do plano heroico para o plano relacional. A terraformação de Anarres, marcada pela escassez e por um regime coletivo de adaptação, constitui um esforço constante de negociação entre reprodução da vida e horizontes éticos possíveis, num mundo onde até os ideais revolucionários estão sujeitos à fossilização. A ficção científica aqui se distancia da fantasia do missionário ao recusar a promessa de salvação e propor, em seu lugar, uma pedagogia

da escuta e do dissenso. Já em *A Parábola do Semeador*, a distopia neoliberal oferece o cenário mais imediato e próximo do colapso, em que a reprodução da vida se torna resistência cotidiana, gesto inventivo e ético, centrado no cuidado e na interdependência. A proposta de Lauren Olamina é menos uma doutrina do futuro do que uma prática para o agora – um futuro por vir plantado no presente.

Essas obras, ao se articularem no sistema da ficção científica, não apenas reproduzem convenções de gênero, mas também, como lembra Rieder (2008), operam diferenciações internas, tensionando os limites do próprio sistema literário. Cada uma responde a seu tempo histórico e às formas específicas de dominação que o constituem: *Duna* à persistência dos impérios e do colonialismo tecnológico; *Os Despossuídos* à fratura entre utopia e realismo revolucionário; e *A Parábola do Semeador* à falência das estruturas sociais diante da financeirização da vida. Juntas, apontam para o valor epistêmico da ficção científica como ferramenta crítica, capaz de revelar a historicidade das formas de dominação e, sobretudo, de imaginar futuros outros. Ao expor e reconfigurar os modos como a vida é gerida, instrumentalizada e, ainda assim, regenerada, essas obras evidenciam que a luta pela reprodução da vida não é apenas tema narrativo, mas horizonte político da imaginação.

4.2 Diferença, Diáspora e o Mundo: Ficção Científica e deslocamento humano

A história dos fremen é marcada por migrações e não se resume a Arrakis, da mesma forma que Arrakis não se resume a ser o lar dos fremen. Essa trajetória de deslocamentos forçados, resistências e adaptações compulsórias conecta-se, ainda, a um aspecto fundamental das dinâmicas coloniais e ecológicas descritas por Crosby (2004): o reconhecimento de que as populações subalternizadas, frequentemente romantizadas como “originárias” ou “naturais” de determinados territórios, são elas mesmas resultado de complexos processos históricos de migração. A linhagem diaspórica posiciona os fremen também como agentes históricos que ao longo dos milênios que ocuparam Arrakis. De forma semelhante, Crosby (2004) identifica os primeiros humanos que migraram para as Américas e para a Australásia como uma força biológica capaz de provocar alterações radicais nos ecossistemas, seja pela caça em

larga escala, pela introdução de fogo ou pela extinção de megafauna – os fremen, ao se estabelecerem em Arrakis, não apenas se adaptaram às condições extremas do planeta como também as remodelaram de maneiras às quais não temos acesso.

Embora o romance não detalhe explicitamente o papel dos fremen na possível desertificação de Arrakis, a paisagem atual do planeta, que é marcada por vastas bacias de sal fossilizadas, traz indícios de que um dia houve água a céu aberto. A existência dos gigantescos vermes de areia, cuja biologia está diretamente relacionada à produção da especiaria, é igualmente responsável pelo aprisionamento da água de Arrakis no subsolo do planeta, como Pardot Kynes descobre. Essa incompatibilidade dos vermes com a existência de água sugere que eles, assim como os fremen, nem sempre estiveram naquele planeta, modificando-o com sua chegada.

Assim como a teoria do “*overkill*” de Paul Martin sugere, como narra Crosby (2004), que a chegada dos primeiros humanos às Américas e à Australásia esteve associada à extinção em massa de megafauna despreparada para lidar com predadores humanos²¹⁸, também podemos imaginar que a chegada dos fremen (ou dos antecessores dos fremen) a Arrakis tenha precipitado alterações significativas na sua paisagem e em suas populações biológicas, contribuindo para a configuração do atual deserto letal.

Essa perspectiva amplia a compreensão do imperialismo ecológico não apenas como uma relação entre o centro imperial e a periferia subjugada, mas como um processo

²¹⁸ A hipótese do *overkill*, proposta por Paul Martin em 1966, um ano após a publicação de *Duna* como volume único, sugere que a chegada de grupos humanos a novos territórios durante o Pleistoceno teria causado extinções em massa de megafauna. Embora ainda incipiente enquanto modelo científico à época, sua formulação coincide historicamente com o surgimento de *Duna*, que parece antecipar e tensionar, de modo ficcional e especulativo, os pressupostos da hipótese. A ideia de que a presença humana, mesmo em pequenas populações, é suficiente para desencadear colapsos ecológicos de grande escala, encontra ecos na narrativa de Herbert, que insinua que os próprios fremen (ou seus antecessores) teriam contribuído para a desertificação de Arrakis. No entanto, a hipótese do *overkill* foi amplamente criticada por sua fragilidade empírica e seu apelo ideológico. Grayson e Meltzer (2003) argumentam que a permanência do modelo decorre menos de sua força explicativa e mais de seu poder simbólico: ele oferece uma narrativa poderosa sobre a humanidade como força de destruição, servindo a propósitos políticos e ambientais que, embora legítimos, muitas vezes negligenciam as evidências arqueológicas. Nagaoka, Rick e Wolverton (2018) ampliam essa crítica ao apontar que o uso reiterado do *overkill* reforça uma visão dicotômica entre humanos e natureza, apagando a diversidade cultural e histórica das interações entre humanos e meio ambiente. A referência à hipótese do *overkill* no contexto desta análise busca mobilizá-lo como ferramenta interpretativa para especular sobre a história ecológica de Arrakis que desfaz dicotomias entre natureza/cultura, nativo/invasor e conservação/alteração. Ao sugerir que até mesmo os fremen participam da produção do deserto, Herbert desestabiliza noções essencialistas de pertencimento ecológico e oferece uma leitura mais complexa e contingente das relações entre humanos e os ambientes que ocupam. Meus agradecimentos a Stefany Kwiatkowski, do Bacharelado Internacional em História da Universidade Erasmus, Rotterdam, pela discussão que resultou nesta nota de rodapé.

histórico multifacetado, em que sucessivas ondas de ocupação e adaptação humana deixam marcas profundas e duradouras nos ecossistemas. Assim como as transformações provocadas pelos primeiros humanos nas Américas abriram caminho, milênios depois, para a expropriação colonial europeia (Crosby, 2004), que encontrou paisagens já alteradas e sistemas ecológicos parcialmente desorganizados, a ocupação de Arrakis pelos fremen – e pelos vermes – também pode ter estabilizado um regime ecológico que, ao longo do tempo, se tornaria vulnerável à extração imperial e à instrumentalização capitalista. A visão de imperialismo ecológico em *Duna* se aprofunda, portanto, ao revelar que não há um “ponto zero” de pureza ou de natureza intocada, mas sim um complexo processo de intervenções humanas e não humanas sobre o planeta.

Essa reflexão, possibilitada por *Duna*, permite olharmos para trás na história da ficção científica e da amostragem trazida nesta tese e percebermos que a tradição de discussões que podemos entender como fazendo parte desse gênero está profundamente conectada com os efeitos e consequências do deslocamento espacial promovido pela modernidade científico-colonial-capitalista. Desde *Frankenstein*, o movimento humano – para fora de seu território, de sua comunidade, de seu tempo – está no cerne da narrativa: tanto Victor quanto Walton se lançam ao desconhecido em busca de expansão de saber e domínio e acabam por expor as consequências éticas de tais impulsos. Já em *Frankenstein* vemos certa sensibilidade da nascente ficção científica à noção de que criação científica e progresso dependem de certo nível de invasão territorial e atravessamento de fronteiras.

Essa atenção se intensifica com a ficção científica do final do século XIX e da primeira metade do século XX, como vimos. Em *A Máquina do Tempo*, *Admirável Mundo Novo* e *Terra das Mulheres*, o deslocamento no tempo e no espaço se entrelaçam. A figura do explorador permanece com os aventureiros no romance de Gilman, com o Viajante do Tempo no de Wells e com John e Bernard Marx no de Huxley, como dois lados de uma mesma moeda, adentrando cada um no mundo do outro enquanto o leitor viaja para um futuro possível. Resulta desses movimentos sincrônicos e diacrônicos que a ficção científica possibilita uma intuição crescente sobre como as relações entre o Eu com o Outro constroem esse Eu a partir da diferença.

Segundo a proposição de Avtar Brah (1996), pensar a diferença é pensar as maneiras pelas quais discursos e práticas estabelecem relações sociais, posições de sujeito e subjetividades em pequena e larga escalas. Como Brah (1996) reflete:

Como a diferença designa o “outro”? Quem define a diferença? Quais são as normas presumidas a partir das quais um grupo é marcado como diferente? Qual é a natureza das atribuições que são reivindicadas como caracterizadoras de um grupo como diferente? Como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas? Como a diferença é interiorizada nas paisagens da psique? Como vários grupos são representados em diferentes discursos da diferença? A diferença opera lateral ou hierarquicamente? ²¹⁹ (Brah, 1996, p. 115–116).

Vemos articulações da diferença nesses momentos iniciais da ficção científica de forma a tensionar a identificação e a desidentificação com esse determinado outro.

Para Brah (1996), essa diferença que constrói o Eu pode ser pensada como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade. Como experiência é tanto um “marcador da singularidade de nossas ‘histórias’ coletivas”²²⁰ (Brah, 1996, p. 116) quanto “experiência pessoal que inscreve a biografia individual”²²¹. Como relação social, “é constituída e organizada em relações sistemáticas por meio de discursos econômicos, culturais e políticos e de práticas institucionais”²²² (Brah, 1996, p. 116). Para Brah (1996), vemos, através dessa concepção de diferença, a forma como ela é capaz de atravessar de forma sistemática as contingências de cada tempo e localidade, ou seja, permite-nos “a articulação historicamente variável entre regimes de poder macro e microssociais, nos quais modos de diferenciação como gênero, classe ou racismo são instituídos em termos de formações estruturadas”²²³ (Brah, 1996, p. 116).

²¹⁹ Tradução minha. No original: How does difference designate the ‘other’? Who defines difference? What are the presumed norms from which a group is marked as being different? What is the nature of attributions that are claimed as characterising a group as different? How are boundaries of difference constituted, maintained or dissipated? How is difference interiorised in the landscapes of the psyche? How are various groups represented in different discourses of difference? Does difference differentiate laterally or hierarchically?

²²⁰ Tradução minha. No original: marker of the distinctiveness of our collective ‘histories’.

²²¹ Tradução minha. No original: personal experience inscribing individual biography.

²²² Tradução minha. No original: difference is constituted and organised into *systematic* relations through economic, cultural and political discourses and institutional practices.

²²³ Tradução minha. No original: the historically variable articulation of macro and micro regimes of power, within which modes of differentiation such as gender, class or racism are instituted in terms of *structured* formations.

Como subjetividade, a diferença surge como um desafio às concepções modernas de sujeito “como um ‘ponto de origem’ unificado, unitário, racional e racionalista; como centrado na consciência; e em termos da ideia de um ‘Homem’ universal como encarnação de uma essência ahistórica”²²⁴ (Brah, 1996, p. 119). Brah (1996) observa que essas descentralizações, que surgem no campo da teoria de direções diversas – no pós-Segunda Guerra Mundial, no pós-estruturalismo, no feminismo, no anticolonialismo, no anti-imperialismo e no antirracismo – colocam em xeque pretensões universalizantes das grandes narrativas que colocam o “Homem” europeu no centro.

Como identidade, a diferença conecta-se com experiência, subjetividade e relações sociais, pois são “inscritas por meio de experiências culturalmente construídas nas relações sociais”²²⁵ (Brah, 1996, p. 119). Brah explica:

A subjetividade – o lugar dos processos pelos quais damos sentido à nossa relação com o mundo – é a modalidade em que a natureza precária e contraditória do sujeito-em-processo é significada ou vivenciada como identidade. As identidades são marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito. Assim, a identidade não é nem fixa nem singular; ao contrário, é uma multiplicidade relacional em constante mudança. No entanto, ao longo desse fluxo, as identidades assumem padrões específicos – como num caleidoscópio – diante de certos contextos pessoais, sociais e históricos (Brah, 1996²²⁶, p. 123).

Dessa forma, a identidade nasce de um processo de proclamação de uma multiplicidade como um “eu” em determinado momento, e as multiplicidades que se sobressaem nesse determinado eu proclamado em determinado momento são capazes de grande variação.

Encontramos nos romances estudados nos dois primeiros capítulos desta tese sementes dos confrontos com a diferença nessas quatro camadas. As narrativas em primeira pessoa dos exploradores em *A Máquina do Tempo* e *Terra das Mulheres*, mesmo através da narração onisciente em *Admirável Mundo Novo*, e precocemente em *Frankenstein*, nos permite ver sujeitos que confrontam as histórias coletivas que

²²⁴ Tradução minha. No original: as a unified, unitary, rational, and rationalist ‘point of origin’; as centred in consciousness; and, in terms of the idea of a universal ‘Man’ as the embodiment of an ahistorical essence.

²²⁵ Tradução minha. No original: are inscribed through experiences culturally constructed in social relations.

²²⁶ Tradução minha. No original: Subjectivity—the site of processes of making sense of our relation to the world—is the modality in which the precarious and contradictory nature of the subject-in-process is signified or *experienced as* identity. Identities are marked by the multiplicity of subject positions that constitute the subject. Hence, identity is neither fixed nor singular; rather it is a constantly changing relational multiplicity. But during the course of this flux identities do assume specific patterns, as in a kaleidoscope, against particular sets of personal, social and historical circumstances.

constituem suas experiências vividas de ser e ver o Outro em suas interações com, respectivamente, Elois e Morlocks, com as habitantes de Terra das Mulheres, com os selvagens da reserva e os civilizados do mundo fora deles, e com o desconhecido – seja o Norte congelado ou uma criatura cuja existência interpela seu criador. Também vemos as diferentes relações sociais que moldam os mundos e os sujeitos dessas histórias, em *Frankenstein* com um olhar mais direto sobre as instituições existentes no século XIX, que é também observada e então extrapolada em *A Máquina do Tempo* e *Admirável Mundo Novo*, sendo reconfigurada de forma experimental em *Terra das Mulheres*. Nessas instâncias, a subjetividade do centro Europeu é confrontada por um Outro que se recusa em ser apenas alteridade, e a multiplicidade desses Eus presentes nessas narrativas se permitem ser vistas.

Nessas quatro obras, o deslocamento espacial (e, no caso de Wells e Huxley, também temporal) exacerba e explora regimes de diferença que constituem sujeitos e coletividades, refletindo como o Eu moderno é constituído em relação a um Outro. Em *Duna*, *Os Despossuídos* e *A Parábola do Semeador*, no entanto, se alcança uma nova escala e complexidade: interplanetária, coletiva e forçada. A mobilidade não é mais privilégio do descobridor – é condição de existência de populações inteiras que vivem sob ameaça constante de expropriação, destruição ou apagamento. Isso permite à ficção científica a partir desse período a observação das articulações da diferença de uma forma que leva em conta o que podemos chamar de diáspora. A diáspora dos fremen em *Duna* – e o que esse movimento nos permite ver sobre outros movimentos, como os do Império e de outras biotas trazidas a Arrakis em diferentes momentos – articula a diferença de modo interligado com os movimentos capitalistas, colonialistas e científicos.

Em *Os Despossuídos*, o deslocamento que acompanhamos no início, o de Shevek indo a Urras, vem da tentativa de recompor relações entre mundos que foram separados por projetos ideológicos e históricos antagônicos. Ao mesmo tempo somos expostos, pela experiência, história, subjetividade e identidade de Shevek, às consequências dos movimentos que o antecederam – a diáspora dos odonianos para Anarres, a constituição de uma identidade anarresti contrastante com a identidade urrasti e, ao mesmo tempo, a identidade cetiana em contraste com terranos e hainianos. Shevek, como sujeito em trânsito, encarna a tensão entre essas ordens e revela como a diferença, enquanto

subjetividade, é continuamente reinscrita no processo de se mover entre sistemas que disputam o sentido de liberdade, progresso e solidariedade. Sua recusa em aceitar uma identidade fixa e hermética incorpora a multiplicidade contraditória do sujeito-em-processo.

Em *A Parábola do Semeador*, a diferença ganha contornos ainda mais intensos ao ser associada diretamente à sobrevivência cotidiana. Lauren Olamina vive em um espaço profundamente segmentado por linhas de raça, classe, religião e acesso à terra e ao trabalho. No decorrer de sua jornada, marcada pela perda da família e do território, é ao mesmo tempo fugitiva e semeadora de novos vínculos possíveis entre pessoas deslocadas, precarizadas e desprovidas de proteção institucional. A diferença, aqui, aparece como condição fundamental da constituição de comunidade – e não sua ameaça. O que une os membros da futura Sementes da Terra não é uma origem comum, mas a partilha de uma história de perdas e de um projeto de futuro. Lauren formula, vive e ensina uma espiritualidade profundamente encarnada na consciência da diferença como relacionalidade: Deus é mudança, e mudança exige adaptação, escuta, partilha, reinvenção.

Vemos também, nessas obras da segunda metade do século XX, uma articulação da diáspora para além da sua compreensão como movimento de um lar para um não-lar. A ficção científica, a partir desse período, se torna capaz de encenar o que Avtar Brah (1996) denomina de espaço diaspórico, permitindo um entendimento da diáspora como uma genealogia historicamente contingentes, “no sentido foucaultiano do termo, (...) compreendido como uma cartografia conceitual que desafia a busca por absolutos originários, por manifestações genuínas e autênticas de uma identidade estável, pré-existente e imutável; por costumes e tradições puras e pristinas ou passados gloriosos imaculados (Brah, 1996, p. 192-193). As histórias dos povos de Arrakis, Anarres, Urras e dos habitantes de Robledo são marcadas por diversos movimentos outros que os antecedem e que atravessam indivíduos e comunidades de formas diferentes. Em *A Parábola do Semeador*, em especial, a comunidade murada é um retrato das diásporas africanas e hispânicas nos Estados Unidos, seja pela via da expropriação dos corpos na primeira ou pela via da exploração do trabalho na segunda. Como descreve Brah (1996):

Diásporas, no sentido de experiências históricas distintas, são frequentemente formações compostas, constituídas por muitas jornadas para diferentes partes do mundo, cada uma com sua própria história e particularidades. Cada diáspora é um entrelaçamento de múltiplos deslocamentos; um texto formado por muitas narrativas distintas e, talvez, até mesmo díspares. Isso se aplica, entre outras, às diásporas africana, chinesa, irlandesa, judaica, palestina e sul-asiática. Por exemplo, os sul-asiáticos na Grã-Bretanha têm uma história diferente, ainda que relacionada, dos sul-asiáticos na África, no Caribe, em Fiji, no Sudeste Asiático ou nos Estados Unidos. Diante dessas diferenças, podemos falar em uma “diáspora sul-asiática” senão como um modo de descrição de um determinado agrupamento de migrações? A resposta depende, crucialmente, de como se conceitua a relação entre os diversos componentes desse agrupamento²²⁷ (Brah, 1996, p. 180).

Para dar conta dessas diversidades, diferenças e interconexões, o conceito de espaço diaspórico descreve o lugar simbólico e material onde fronteiras como nativo/migrante, pertencimento/alteridade, tradição/transgressão são continuamente negociadas. É um campo de interseccionalidade onde múltiplas posições subjetivas se entrecruzam e são contestadas, e onde práticas culturais sincréticas emergem, mesmo quando negadas em nome da pureza. Esse espaço é habitado tanto por migrantes quanto por aqueles considerados “nativos”, pois suas experiências estão entrelaçadas por relações históricas de colonialismo, capitalismo e nacionalismo. Para Brah (1996), o espaço diaspórico permite compreender como subjetividades são formadas em campos multiaxiais de poder, marcadas por diferenças que são, ao mesmo tempo, sociais, experienciadas, subjetivas e identitárias.

Ler a ficção científica com atenção a sua capacidade de encenação de espaços diaspóricos potencializa sua capacidade regenerativa ao evidenciar os deslocamentos geográficos e temporais de corpos e comunidades, bem como os deslocamentos epistêmicos e afetivos que essas movimentações provocam. Esses mundos especulativos apresentam sujeitos que são forçados a negociar pertencimento, reconfigurar identidades e reinventar formas de vida coletiva, desafiando os dualismos

²²⁷ Tradução minha. No original: Diasporas, in the sense of distinctive historical experiences, are often composite formations made up of many journeys to different parts of the globe, each with its own history, its own particularities. Each such diaspora is an interweaving of multiple travelling; a text of many distinctive and, perhaps, even disparate narratives. This is true, among others, of the African, Chinese, Irish, Jewish, Palestinian and South Asian diasporas. For example, South Asians in Britain have a different, albeit related, history to South Asians in Africa, the Caribbean, Fiji, South East Asia, or the USA. Given these differences, can we speak of a ‘South Asian diaspora’ other than as a mode of description of a particular cluster of migrations? The answer depends crucially upon how the relationship between these various components of the cluster is conceptualised.

que constituem a imaginação moderna, dando espaço para que o leitor reflita o que há de migrante no nativo – como no caso dos fremen ou dos primeiros habitantes das Américas –, o que há de nativo no migrante, quando estes estabelecem novas conexões com os locais que ocupam – como os anarrestis em sua lua ou os estadunidenses em Robledo com seu próprio histórico étnico-racial de migrações –, e as formas como tradição e transgressão, pertencimento e alteridade são constantemente tensionadas em mundos onde os poderes do capital e do colonialismo articulam a ciência para potencializar extração, gerando poluição e expropriação de humanos e não humanos na mesma medida. Dessa forma, ao encenar espaços diaspóricos, a ficção científica tensiona a busca por origens puras e identidades fixas, expondo-as como construções sempre situadas, políticas e contingentes, permitindo ao leitor um passo atrás para observar os inúmeros movimentos que compõem um mundo, reconhecendo sua multiplicidade de histórias, memórias e feridas. Como lembra Brah (1996), a diáspora não é apenas dispersão: é também enraizamento múltiplo, coabitação e disputa.

Talvez essa seja uma das maiores contribuições da ficção científica para os nossos tempos: exercitar a imaginação das possibilidades e desafios à coabitação planetária fora do modelo da exploração e da separação, mesmo quando obras de ficção científica se apresentam como imitação de linguagens e cenários coloniais. Se gêneros narrativos, como Rieder (2008) os compreende, se configuram como repetições jamais puras, mas sempre marcadas pela diferença, a repetição impura de cenários coloniais, com diferentes níveis de intenção ou espaço para crítica, permite diferentes níveis de subversão no momento em que esse mundo literário ganha vida através da leitura e do debate crítico – da prática intersubjetiva na qual se consiste a literatura.

Quando Malcolm Ferdinand (2022), em *Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*, critica o pensamento ecológico dominante por ignorar os impactos estruturais do colonialismo, ele nos convida a pensar o mundo em termos de mundialização em oposição à globalização. Como explica:

Assim, a globalização e a mundialização correspondem a dois processos diferentes, e até opostos. O primeiro é a extensão totalizante, a repetição padronizada em escala global de uma economia desigual destruidora das culturas, dos mundos sociais e do meio ambiente. A segunda é a abertura para o agir político de um viver-junto, o horizonte infinito de encontros e de partilha (Ferdinand, 2022, p. 38).

Fazer do mundo o horizonte da ecologia, para Ferdinand (2022), parte da “pluralidade constitutiva das existências humanas e não humanas na Terra, das diferentes culturas” (p. 39). Contra a redução da Terra a uma questão de propriedade ou poder, como no modelo colonial e escravocrata, Ferdinand pensa a Terra não como nossa casa, mas como matriz do mundo. “É a partir da instauração cosmopolítica de um mundo entre os humanos, juntamente com os não humanos, que a Terra pode se tornar não apenas aquilo que se partilha, mas também aquilo que se tem ‘em comum, sem possuir de fato’” (p. 39) As obras das quais nos aproximamos nesse capítulo representam terrenos férteis para sementes de mundialização: imaginar coletivos plurais, humanos e não humanos, negociando pertencimentos e forjando alianças em paisagens radicalmente alteradas.

5 Conhecimento e Dominação: disputas epistemológicas do século XXI

Ao longo de sua estadia no Instituto Central de Ciências em Abbenay, em Anarres, Shevek, em *Os Despossuídos*, entra em contato com as contradições da instituição que deveria, em tese, representar os ideais odonianos de cooperação e livre acesso ao conhecimento. No entanto, o Instituto funciona como uma espécie de planeta isolado dentro de outro planeta: um espaço apartado das dinâmicas cotidianas de Anarres, dotado de privilégios não apenas epistêmicos, mas materiais, que contradizem a igualdade radical da doutrina de Odo.

Sempre havia sobremesa no refeitório do Instituto, no jantar. Shevek gostava muito e, quando sobrava, ele repetia. E sua consciência, sua consciência orgânico-social, tinha indigestão, pois todo mundo, em todos os refeitórios, de Abbenay a Confins, não recebia a mesma coisa, as partilhas não eram iguais? Sempre lhe disseram isso, e ele sempre acreditou. Claro que havia variações locais: especialidades regionais, desabastecimento, excedentes, produtos substitutos em situações como os Acampamentos de Projetos, maus cozinheiros, bons cozinheiros de fato, variações intermináveis dentro de uma estrutura imutável. Mas nenhum cozinheiro era tão talentoso a ponto de preparar sobremesas sem os ingredientes necessários. A maioria dos refeitórios servia sobremesa uma ou duas vezes por década. Ali serviam todos os dias. Por quê? Seriam os membros do Instituto Central de Ciências melhores do que as outras pessoas? (Le Guin, 2017, p. 116)

Além de benefícios materiais recebidos pelos membros do Instituto Central de Ciências, a centralização do conhecimento na cidade de Abbenay, nomeada como “Mente” (Le Guin, 2017, p. 100), indica como a universidade ganha também um benefício simbólico: um espaço autorizado a regular o fluxo de ideias, restringir o acesso a conhecimento, e estabelecer formas de pertencimento e exclusão de saberes.

Essa exceção aos valores que governam Anarres pode ser percebida de maneira clara nas interações de Shevek com Sabul, sobre quem ele é alertado por sua antiga professora Mitis: “Ele é competente, vai fazê-lo trabalhar muito. (...) Não conheço bem Sabul; não sei de nada contra ele; mas tenha isso em mente: você será o homem dele. (Le Guin, 2017, p. 65). Essa noção de posse a qual Mitis se refere, em um planeta onde toda posse, inclusive familiar, havia sido abolida, é vista em ação quando Shevek chega a Abbenay e descobre que Sabul detém o monopólio sobre comunicações extraoficiais com Urras e decide unilateralmente quem pode ou não ter acesso a certos textos. Da mesma forma, Sabul coloca-se como primeiro autor de um trabalho que

Shevek desenvolve sozinho em diálogo com Atro, físico urrasti, expropriando Shevek de seu próprio trabalho intelectual.

Patrick S. De Walt (2009) propõe compreender a instituição universitária “como um espaço colonial que, por meio de sua própria versão de capitalismo corporativo e intelectual, procura sustentar, expandir e promover seus próprios interesses sob o disfarce da busca e cultivo do conhecimento”²²⁸. (De Walt, 2009, p. 201) Essa versão de capitalismo existente nos sistemas de educação superior como instituições coloniais é exemplificada, dentre outros aspectos, por um tipo de compartimentalização do conhecimento que converte trabalho produtivo de conhecimento em produtos adquiríveis e utilizáveis por certos setores da sociedade. Existe, segundo De Walt, uma lógica de oferta e demanda universidades produzem, armazenam, comercializam e “exibem” seu conhecimento de forma a atrair novos trabalhadores/pesquisadores. Como acontece com Shevek ao conquistar um convite para trabalhar com Sabul em Abbenay, “Embora esses indivíduos (intelectuais) possam acreditar que estão adquirindo uma quantidade insuperável de conhecimento, muitas vezes não percebem que estão sendo esvaziados daquilo com que chegaram: capital cultural e intelectual”²²⁹ (De Walt, 2009, p. 201), tornando-se eles mesmos ao mesmo tempo instrumento extrator e terreno de onde o valor deve ser extraído pela ferramenta colonial de produção de conhecimento institucional.

Em sua análise, De Walt (2009) traça paralelos entre o sistema de escravidão e o funcionamento do espaço universitário moderno, propondo que a universidade “planta e colhe trabalho intelectual” para atender às demandas de um sistema capitalista global que se apresenta sob o disfarce da neutralidade científica. Assim como na *plantation*, onde o valor dos corpos era medido pela produtividade em benefício do senhor, também na universidade a hierarquia define os sujeitos em função de sua utilidade dentro da máquina institucional. Professores são colocados na posição de “feitores” – supervisores da produção alheia – enquanto estudantes, especialmente de graduação, são os

²²⁸ Tradução minha. No original: as a colonial space that through (its own version of) corporate and intellectual capitalism looks to sustain, expand, and promote its own interests in the guise of pursuing and cultivating knowledge

²²⁹ Tradução minha. No original: While the individuals (intellectuals) may think they are gaining an insurmountable amount of knowledge, they are often unaware that they are being drained of that with which they arrived: cultural and intellectual capital.

“trabalhadores do campo” que executam tarefas repetitivas e substituíveis. O conhecimento produzido, por sua vez, é avaliado por sua rentabilidade simbólica e funcional, dentro de um circuito de publicações, financiamento e prestígio que corresponde ao que De Walt (2009) chama de “capitalismo intelectual”.

Shevek, ao perceber a natureza hierárquica da universidade, se vê diante do dilema de adquirir conhecimento que não deve compartilhar, o que subverte completamente o espírito odoniano de comunalidade.

Shevek virou-se para ir embora, Sabul elevou o tom do resmungo
 - Guarde esses livros com você! Eles não são para consumo geral – O jovem parou, virou-se e disse após um instante, em sua voz calma, modesta:
 - Não compreendo.
 - Não deixe mais ninguém ler!
 Shevek não respondeu.
 Sabul tornou a se levantar e se aproximou dele.
 - Escute, agora você é membro do Instituto Central de Ciências, um síndico do Departamento de Física, trabalhando comigo, Sabul Está entendendo? Privilégio é responsabilidade. Correto?
 - Vou adquirir conhecimento que não devo compartilhar - Shevek disse após uma breve pausa, dizendo a frase como se fosse uma proposição em lógica.
 - Se encontrasse um pacote de cápsulas explosivas na rua, iria “compartilhá-las” com todas as crianças que passassem? Esses livros são explosivos. Agora está me entendendo?
 Sim.
 - Muito bem – Sabul afastou-se, resmungando com o que parecia ser uma raiva endêmica, não específica. Shevek saiu, carregando a dinamite com cuidado, com ávida curiosidade e repulsa." (p. 110)

A percepção de certo tipo de conhecimento como propriedade restrita, perigosa, e, portanto, sujeita a regulação e vigilância daqueles que “sabem mais” reencena, aqui, fantasias coloniais no interior da universidade, produzindo, como aponta De Walt (2009), “grilhões psicológicos e intelectuais” que moldam sujeitos para que sirvam ao sistema sem questioná-lo, esvaziando suas referências anteriores e reconfigurando suas identidades sob os parâmetros da instituição.

Essa dimensão elitista e excludente também é visível na experiência de Shevek em Urras, onde, mesmo em um sistema aparentemente meritocrático como o de Iu, o acesso à universidade depende de mecanismos de exclusão.

As leituras de Shevek sobre a história urrasti levaram-no a concluir que [os alunos] eram, na verdade, embora a palavra raramente fosse usada, aristocratas. Nos tempos feudais, a aristocracia enviava seus filhos à universidade, conferindo superioridade à instituição. Agora ocorria o contrário: a universidade conferia superioridade ao homem. Eles contaram a Shevek, com orgulho, que a

competição por bolsas de estudo em leu Eun tornava-se mais acirrada a cada ano, provando a democracia essencial do instituto.

- Vocês colocam uma tranca na porta e chamam isso de democracia – ele disse. (p. 131)

De Walt (2009) enxerga essa legitimação de competição e desigualdade como um dispositivo central à função da universidade como uma máquina civilizatória que atua sobre os sujeitos para que se tornem engrenagens adaptáveis ao mundo do capital, externa ou internamente à universidade.

A fantasia colonial do antropólogo é constitutiva do “Eu” da instituição universitária, que se distingue por diferença de um “Outro” cujo saber é menor, menos acurado, menos útil. Quando Shevek interage com seus anfitriões universitários em Urras, o seguinte cenário é exposto:

Oiie perguntou-lhe se ele tinha visto o trabalho sobre a Teoria da Relatividade de um físico alienígena, Ainsetain, do planeta Terran. Shevek disse que não. Eles estavam intensamente interessados nesse trabalho, exceto Atro, que já ultrapassara a intensidade. Pae correu até seu quarto e pegou uma cópia da tradução para Shevek.

- O trabalho tem centenas de anos, mas há algumas ideias novas nele para nós - ele disse.

- Talvez – disse Atro –, mas nenhum desses fora-do-mundo consegue acompanhar a nossa física. Os hainianos a chamam de materialismo, e os terranos a chamam de misticismo, e ambos acabam desistindo. Não deixe essa euforia passageira por tudo o que é estrangeiro desviá-lo do rumo, Shevek. Eles não têm nada a nos oferecer. Plante suas próprias sementes, como dizia meu pai.” (p. 78)

A universidade enquanto espaço de dominação estuda o saber do outro apenas para desqualificá-lo ou domesticá-lo em seus termos: “Eles não têm nada a nos oferecer”. De Walt (2009) adverte que o sistema universitário tende a esvaziar a complexidade e radicalidade dos saberes de fora de seu centro, convertendo-os em dados, tópicos ou referências úteis, mas nunca como epistemologias com potência transformadora:

“Em uma universidade colonial à mercê da empreitada capitalista, a colheita de todas as formas de conhecimento e os meios e modos pelos quais o acesso, a avaliação, a transmissão, a disseminação, a reprodução e a criação do conhecimento estão no cerne da missão colonial”.²³⁰ (De Walt, 2009, p. 209)

²³⁰ Tradução minha. No original: “a colonial university at the mercy of the capitalistic enterprise, the harvesting of all forms of knowledge and the means and modes by which the accessing, evaluating, conveying, disseminating, reproducing, and creating of knowledge are at the colonial mission’s core”.

O resultado é a manutenção de um sistema hierarquizado, racializado e funcionalmente capitalista de produção de conhecimento.

Deveria ser intuitivo presumir que a estrutura onde se produz conhecimento tem impacto sobre o conhecimento que se produz, mas muito da argumentação a favor de uma ciência livre de valores busca ofuscar esse aspecto crucial da produção de conhecimento: sua materialidade, e os investimentos subjetivos de cada indivíduo nessa produção.

É justamente essa dissociação entre saber e contexto que epistemólogas feministas como Helen Longino e Elizabeth Anderson buscam desestabilizar ao defender uma ciência carregada de valores. Segundo Anderson (1995a), a ideia de que valores morais e políticos corrompem a integridade da ciência repousa numa concepção equivocada de objetividade, que ignora como a prática científica real depende de assunções de fundo que não são puramente epistêmicas. Como mostra a epistemologia feminista de Longino (1990), os dados não “falam por si”: eles só se tornam evidência dentro de redes conceituais e normativas que são, em parte, construídas por valores contextuais.

Essa crítica atinge diretamente a pretensão universalista da universidade moderna, que insiste em sua neutralidade enquanto participa da reprodução de um sistema que decide quais vozes merecem ser ouvidas, quais saberes contam como ciência, e quais sujeitos podem produzir conhecimento legítimo. A universidade não é apenas um repositório neutro de dados: ela filtra, hierarquiza, modela e exclui, muitas vezes sob critérios normativos que se escondem atrás da autoridade da “razão” ou da “excelência”. Nesse sentido, como aponta Anderson (1995a), a distinção rígida entre valores epistêmicos – “tais como razão e adequação empírica”²³¹ (p. 56), aos quais críticas feministas como Longino e Anderson seguem se alinhando, e outros como “simplicidade, previsão e controle”²³² (p. 79) que, segundo Anderson, devem ser revistos – e valores sociais ou políticos não se sustenta: ambos se entrelaçam no próprio modo como decidimos o que é uma boa explicação, quais problemas merecem investigação, e quais métodos são válidos. Nas palavras de Anderson (1995a):

²³¹ Tradução minha. No original: such as reason and empirical adequacy

²³² Tradução minha. No original: simplicity, prediction, and control

O caráter social da investigação racional sugere duas coisas. Primeiro, as teorias produzidas por nossas práticas de investigação podem carregar as marcas das relações sociais dos investigadores. Na medida em que concepções de gênero informam essas relações sociais, podemos esperar que essas concepções influenciem a investigação teórica. Segundo, na medida em que rejeitamos reflexivamente certas formas pelas quais o gênero influencia as práticas e os produtos da investigação, não precisamos tentar corrigir esses problemas exigindo que investigadores individuais de algum modo se abstraíam de seu gênero ou de valores e compromissos relacionados ao gênero. Cada indivíduo pode estar sujeito a vieses cognitivos ou parcialidades possivelmente irreduzíveis devido ao gênero ou a outras influências. Mas, se as relações sociais entre os investigadores forem bem-organizadas, os vieses de cada pessoa podem servir para confrontar e corrigir os dos outros. Dessa forma, a racionalidade teórica e a objetividade podem ser expressas pelo conjunto da comunidade investigativa, mesmo quando os processos de pensamento de nenhum indivíduo são perfeitamente imparciais, objetivos ou rigorosos.²³³ (p. 53)

Assim, a objetividade e a racionalidade teórica não dependem da imparcialidade individual, mas da organização coletiva da comunidade científica. Como os vieses individuais – como os relacionados ao gênero, como é foco inicial da epistemologia feminista – são inevitáveis, é por meio de relações sociais no campo da produção de saber que esses vieses podem se corrigir mutuamente. Assim, a investigação científica ganha força justamente na diversidade e na crítica mútua entre os participantes, e não na pretensa neutralidade de indivíduos isolados.

Para isso, não basta que o acesso ao saber seja formalmente possível; é preciso que as condições sociais da produção e circulação do conhecimento sejam estruturalmente justas e responsivas à crítica. Como lembra Anderson (1995a), a objetividade não reside na exclusão de valores, mas na responsabilização coletiva, na possibilidade de contestar métodos, hipóteses e pressupostos dentro de uma comunidade aberta, plural e diversa. A exclusão sistemática de certos sujeitos epistêmicos compromete, portanto, a própria integridade epistêmica da ciência ao

²³³ Tradução minha. No original: The social character of rational inquiry suggests two things. First, the theories produced by our practices of inquiry may bear the marks of the social relations of the inquirers. To the extent that conceptions of gender inform these social relations, we might expect these conceptions to influence theoretical inquiry. Second, insofar as we reflectively reject certain ways that gender influences the practices and products of inquiry, we need not try to correct these problems by demanding that individual investigators somehow abstract from their gender or gender-related values and commitments. Each individual might be subject to perhaps ineradicable cognitive biases or partiality due to gender or other influences. But if the social relations of inquirers are well arranged, then each person's biases can check and correct the others'. In this way, theoretical rationality and objectivity can be expressed by the whole community of inquirers even when no individual's thought processes are perfectly impartial, objective, or sound.

pretender-se uma visão imparcial do mundo a partir de um ângulo limitado do “sujeito-mestre” descrito por Plumwood (1994).

Na universidade retratada por Le Guin, essas perguntas sobre quem tem o poder de definir a boa ciência, seu formato e seu ritmo são silenciadas por autoridades institucionais que, como em *Leu Eun*, disfarçam suas exclusões sob a retórica da meritocracia, e como em *Abbenay*, concentram o poder de decisão sobre o que pode ou não ser pensado. Em ambas, há um fechamento das possibilidades epistemológicas – seja pela burocratização do saber, seja pela sua mercantilização.

Não é surpreendente que a mercantilização que permeia o conhecimento seja tema de obras de ficção científica do final do século XX e início do século XXI, dado o caráter pervasivo do capitalismo, e a intensificação dessa tendência na transição do capitalismo organizado pelo Estado para o capitalismo financeirizado.

Vemos em livros como *Red Mars* (1992) de Kim Stanley Robinson, a forma como megacorporações transnacionais rivalizam governos pelo controle da terraformação de Marte e da pesquisa genética em seu território, descrevendo como corporações globais poderosas manipulam tratados internacionais e buscam monopolizar o “mercado interplanetário”. Em 2003, Margaret Atwood publica *Oryx and Crake*, uma distopia biotecnológica onde institutos e empresas patenteiam invenções genéticas de alunos sob seu próprio nome, da mesma forma expropriava de Sabul com Shevek, mas em maior escala. Navjot Kaur (2024) observa como o romance enfatiza como cientistas se tornam recursos explorados pelo capital intelectual, tornando-se “ativos” valiosos para as empresas. Cory Doctorow, com seu romance *Makers*, publicado em 2009, ilustra conflitos diretos entre ciência aberta/colaborativa e monopólios industriais, explorando como a inovação científica descentralizada choca-se com patentes corporativas e políticas econômicas excludentes.

Essas obras são publicadas justamente em um momento de reconfiguração profunda das relações entre economia, política, reprodução social e natureza. Essa nova fase do capitalismo subordina a política aos interesses do capital financeiro, utilizando a própria estrutura estatal para impor disciplina fiscal e austeridade a populações inteiras, inclusive contra suas escolhas democráticas. Nas palavras de Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020): “Ironicamente, nesse regime, a capacidade do Estado é usada para construir

estruturas de governança transnacionais que dão poder ao capital a fim de disciplinar cidadãos e públicos, para os quais o poder público deveria, em tese, prestar contas!” (p. 93) Nesse contexto, a dívida torna-se um mecanismo central de expropriação, afetando tanto o Norte quanto o Sul Global. O impacto mais claro da sobreposição do capital financeiro ao Estado são as políticas de austeridade instauradas por governos para satisfazer métricas econômicas e que acabam por gerar cortes significativos nos financiamentos em humanidades e ciências sociais, enquanto áreas com potencial de patenteabilidade, como biotecnologia e inteligência artificial, receberam mais recursos.

Do ponto de vista da reprodução social, o capitalismo financeirizado exaure o tempo e a energia dedicados ao cuidado e à manutenção da vida, pressionando todos os sujeitos – especialmente mulheres, migrantes e populações racializadas – a se inserirem no trabalho produtivo pago, ao mesmo tempo em que reduz o suporte público. Isso intensifica desigualdades e externaliza responsabilidades para redes globais de cuidado, frequentemente ancoradas na exploração de mulheres da periferia global. Nesse cenário, “as responsabilidades da reprodução social foram relegadas aos interstícios e às brechas da vida, que o capital insiste que precisam ser dedicadas primeiro e acima de tudo à acumulação.” (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 106) No contexto da produção de conhecimento, de que forma é possível esperar uma produção de conhecimento diverso se os sujeitos produtores de conhecimento em potencial encontram-se excluídos dos terrenos legítimos dessa produção não mais por uma barreira declarada, como eram nos tempos da manutenção de universidades exclusivamente masculinas e brancas, mas pela barreira da exaustão e da impossibilidade econômica. A tranca democrática na porta das universidades contemporâneas alega permitir o acesso de todos, ignorando as condições de possibilidade desse acesso. Além disso, mesmo os que conseguem acessar os espaços acadêmicos são frequentemente confrontados com um sistema de avaliação pautado por métricas produtivistas, como número de publicações, fator de impacto e captação de recursos, o que reprime práticas colaborativas, interdisciplinares ou voltadas a comunidades marginalizadas.

Além disso, Fraser destaca que a fronteira entre natureza humana e natureza não humana – como todas as fronteiras do capital – é socialmente construída e contestada. Assim, em tempos de crise como os atuais, as lutas ecológicas podem se articular com

lutas sociais mais amplas, desafiando a separação entre economia e ecologia. Assim, o capitalismo financeirizado não apenas mercantiliza a natureza (por meio de créditos de carbono, “serviços ecossistêmicos”²³⁴ etc.), mas também depende estruturalmente de uma divisão global do trabalho e da energia que sustenta a desigualdade ecológica entre Norte e Sul. Como explica:

O pós-materialismo do Norte se ancora no materialismo do Sul - mineração, agricultura, indústria, e seu consumo de energia é intenso, ainda alimentado por carvão e petróleo, agora complementados por perfuração e gás natural, enquanto a adição dos renováveis aqui e ali, pouco faz para reduzir a pegada de carbono total. (Fraser & Jaeggi, 2020, p. 119)

A financeirização da natureza reconfigura profundamente os modos de produção e validação do conhecimento científico, mobilizando saberes técnicos para sustentar modelos de “soluções baseadas na natureza” que, embora se apresentem como sustentáveis, frequentemente ocultam formas renovadas de expropriação, extrativismo e deslocamento de populações, sobretudo no Sul global.

Programas como o REDD+ (Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação florestal), por exemplo, têm sido promovidos como estratégias para mitigar o aquecimento global mediante a conservação florestal financiada por mercados de carbono. No entanto, ao transformar florestas em ativos financeiros e ao quantificar seus chamados “serviços ecossistêmicos”, esses programas frequentemente desconsideram os modos locais de habitar e manejar a terra (Mesquita, 2018), e impõem uma lógica tecnocrática de vigilância ambiental que deslegitima os saberes e práticas ancestrais (Myers et al., 2018). Situações semelhantes emergem no contexto do extrativismo verde, como evidenciado na exploração de minerais para alimentar a indústria de carros elétricos e baterias, onde a retórica de inovação e transição energética mascara a

²³⁴ A noção de serviços ecossistêmicos surgiu como uma tentativa de traduzir, em termos econômicos, os benefícios que os ecossistemas oferecem à sociedade, como a purificação da água, a polinização de culturas, o sequestro de carbono e a regulação do clima. Embora inicialmente concebido como um instrumento de valorização da natureza para fins de conservação, esse conceito passou a desempenhar um papel central nas abordagens neoliberais de governança ambiental. Como argumentam Felli (2015) e Castree (2008), a lógica dos serviços ecossistêmicos desloca o foco da interdependência ecológica e dos vínculos socioambientais para uma contabilidade abstrata de fluxos, promovendo a financeirização da natureza. Ao reduzir os múltiplos valores ecológicos, culturais e espirituais da natureza a métricas de eficiência econômica, o conceito reforça uma epistemologia instrumental que legitima novas formas de acumulação por despossessão e dificulta a construção de relações alternativas e regenerativas com o mundo natural. Para uma análise mais detalhada desta problemática, ver Melo (2016).

intensificação da exploração de territórios no Sul Global (Aguiar, Monteiro & Scarano, 2024). Em ambos os casos, o conhecimento científico é instrumentalizado em favor de interesses industriais e financeiros, enquanto os saberes tradicionais são frequentemente enquadrados como obstáculos ao progresso.

Nesse contexto, o presente capítulo deseja acessar as maneiras pelas quais a ficção científica contemporânea lida com as tensões entre conhecer como dominação e como partilha, entre o horror do desconhecido e o maravilhamento do conhecer. Por meio da análise de obras como *Aniquilação*, de Jeff VanderMeer (2021), *To Be Taught, If Fortunate* (2021) e a *Duologia Monge e Robô* (2022-2024), de Becky Chambers, busca-se investigar como essas narrativas imaginam novas formas de relação com o desconhecido – formas que não se baseiam na conquista, no controle ou na extração, mas em modos ético-políticos de atenção, escuta e convivência. Essas obras permitem vislumbrar reconfigurações relevantes das práticas de produção de conhecimento e dos modos de vida que delas advêm, sinalizando possíveis alternativas às estruturas epistêmicas e sociais moldadas pelo colonialismo, pelo capitalismo e pela modernidade.

5.1 O Estranho e o Desconhecido: Aniquilação, de Jeff VanderMeer

Veio-me um horror dessa grande escuridão. O frio, que castigava até a medula, e a dor que eu sentia para respirar me venceram. Eu tremia, e uma náusea mortífera tomou conta de mim. Então, como um arco vermelho incandescente, surgiu no céu a beirada do Sol. Desci da máquina para me recuperar. Eu me sentia tonto e incapaz de enfrentar a jornada de volta. Enquanto estava lá, enjoado e confuso, vi novamente a coisa que se mexia sobre o banco de areia – não havia dúvida agora de que era uma coisa que se mexia contra a água vermelha do mar. Era uma coisa redonda, do tamanho de uma bola de futebol talvez, ou maior, e tinha tentáculos que escorriam dela; parecia ter um corpo negro contra as águas revoltas daquela cor vermelho-sangue, e saltava em espasmos. Então senti que eu ia desmaiar. Mas o pavor terrível de cair indefeso sob aquele crepúsculo medonho me deu forças para subir de volta na sela. (Wells, 2019, p. 142)

Após escapar dos Morlocks em *A Máquina do Tempo*, de H. G. Wells, o Viajante aciona sua máquina rumo ao futuro remoto. Sem conseguir se posicionar adequadamente no assento, ele é arremessado milhões de anos no futuro. O tempo corre a uma velocidade vertiginosa: ele observa o Sol riscar o céu como uma linha de fogo, os ciclos de dia e noite se acelerando até se fundirem, e depois cessarem. A Terra deixa de

girar sobre o próprio eixo – o Sol permanece imóvel no céu, vermelho, inchado, moribundo, projetando uma luz crepuscular permanente.

Quando a máquina finalmente para, o Viajante se vê diante de uma paisagem alienígena, de um mundo quase irreconhecível. A atmosfera é rarefeita, e há um mar estagnado diante dele – sem ondas, sem movimento, sem marés – como se o tempo tivesse congelado a dinâmica planetária. A vegetação se reduz a manchas de líquen verde-musgo, escassa, rasteira e imóvel. O céu, tingido de vermelho-sangue, parece oprimido por uma gravidade maior. Não há vento, não há som de pássaros ou insetos. Um silêncio opressivo domina o espaço de forma absoluta. De repente, ele avista uma criatura – uma espécie de caranguejo gigante, de olhos salientes e movimentos lentos, que o observa e se aproxima. Outros seres similares aparecem ao longe, espreitando entre as pedras. A ameaça implícita, somada ao terror existencial do ambiente, o leva a acionar novamente a máquina.

Ao avançar mais no tempo, a desolação se aprofunda. A Terra está agora envolta por frio intenso e escuridão crescente. Não há mais nenhum sinal de vida animal além de algumas formas degeneradas e vagarosas. O Sol, antes fixo e avermelhado, agora é maior e mais escuro, prestes a desaparecer por completo. Em um último eclipse final: um corpo celeste obscurece totalmente o Sol. O céu torna-se negro como breu, e o silêncio é ainda mais profundo, e então, quando o Sol retorna, e o Viajante vislumbra criaturas incompreensíveis aos seus olhos.

O medo da aniquilação está presente desde o início da ficção científica, quando vida e morte surgem para Victor Frankenstein “como fronteiras ideais, as quais [ele] deveria, de início, ultrapassar, para então lançar uma torrente de luz sobre nosso mundo sombrio” (Shelley, 2015, p. 126), ao mesmo tempo em que o horror da sua opacidade assombra o humano e o leva ao desejo de dominação, como declara Walton ser seu objetivo “dominar os inimigos naturais de nossa espécie” (Shelley, 2015, p. 95). A vulnerabilidade do humano diante do desconhecido encoraja o desejo de dominação desses espaços horripilantes de vulnerabilidade. No final de *A Máquina do Tempo*, Wells, ao descrever os pesadelos de um futuro distante completamente obscuro para a mente humana, se aproxima de uma tendência da ficção científica que viria a se consolidar

apenas décadas de pois, nos anos 1920, sob o nome de “*weird fiction*”, ou “ficção estranha”, tendo como seu foco central a relação do humano com o desconhecido.

Embora tenha de fato surgido como um fenômeno literário antes de sua nomeação, como é o caso da maioria dos fenômenos culturais, a caracterização da *weird fiction* como um subgênero que existe nas intersecções entre ficção científica, fantasia e horror sobrenatural tem sua origem no ensaio de H. P. Lovecraft intitulado *Supernatural Horror in Literature*, de 1927, no qual declara que “a emoção mais antiga e forte da humanidade é o medo, e o tipo de medo mais antigo e forte é o medo do desconhecido” (Lovecraft, 1927, p. 21 *apud* Moreland, 2018, p. 3). O ponto central da categorização de Lovecraft sua ênfase na atmosfera: a trama de um conto estranho não é seu ponto central, mas sim a sensação criada, e principalmente o sentimento de “temor inexplicável diante de forças exteriores e desconhecidas”. Atmosfera, para Lovecraft, aponta Moreland (2018), é a chave para a “autenticidade” da narrativa sobrenatural, evocando o que ele chama de “medo cósmico”, uma suspensão das leis naturais que remete ao insignificante lugar do ser humano no universo, tendência já presente nesse último trecho de *A Máquina do Tempo*, e de fato Lovecraft menciona H. G. Wells como fazendo também parte dessa tradição.

Assim, uma história verdadeiramente estranha (*weird tale*) é aquela que cria uma atmosfera, um sentimento de estranhamento alienígena. De acordo com Moreland (2018), Lovecraft atribui o objetivo da experimentação da ficção estranha como sendo o da unidade de efeito como descrito por Edgar Allan Poe em sua *Filosofia da Composição*. No entanto, para Lovecraft, essa unidade de efeito, essa atmosfera, seria a representação estética de um medo também intelectual. O sentimento de agonia e pavor que o terror cósmico lovecraftiano causa é, também, uma forma de pensar (Moreland, 2018).

Ann e Jeff VanderMeer, em sua introdução à coletânea *The Weird* (2011), descrevem a estranheza dessa literatura, a partir de Lovecraft, da seguinte maneira:

Como escreveu Lovecraft em 1927, o um conto estranho “tem algo mais do que um assassinado secreto, ossos ensanguentados, ou o som de correntes se arrastando.” Ao invés disso, representa a busca por um entendimento do mundo para além do mundano que indefinível e talvez enlouquecedoramente inalcançável – uma “certa atmosfera de pavor inexplicável ou sufocante” ou uma “maligna e particular suspensão ou derrota de (...) leis fixas da natureza” – através

de uma ficção que vem de um lado mais desconcertante e sombrio da tradição fantástica. (VanderMeer & VanderMeer, 2011, p. xv.)

Dessa forma, podemos ver que a *weird fiction* pensa a natureza e o conhecimento de uma forma bastante distinta do que podemos chamar de “*hard sci-fi*”, por exemplo: ao invés de reproduzir o que se sabe sobre tecnologia e sobre as leis da natureza, construindo suas bases no conhecido para que possa expandir sobre esse conhecido e pensá-lo através do estranhamento, a “ficção estranha” trabalha com o desconhecimento, com o horror daquilo que nos é desconhecido, com o rompimento das leis da natureza de formas inexplicáveis pelas ferramentas que temos ao nosso alcance.

Michael Cisco (2018) argumenta que o bizarro é um elemento importante para o efeito de estranhamento da *weird fiction*. Para ele, o bizarro tem dois aspectos: o confrontacional e o caótico. O primeiro se manifesta na narrativa estranha como sendo “contra-ordinária”, ou o oposto do que é ordinário para o leitor. O confronto com o bizarro traz um efeito de maravilhamento para o leitor, que leva, segundo Cisco (2018), a um estado de contemplação. O segundo aspecto da ficção estranha, o caos, soma-se ao maravilhamento causado pelo confronto para um efeito verdadeiramente epistemológico: uma epistemologia bizarra. Cisco (2018) se utiliza do pensamento do filósofo francês Henri Bergson para explorar o efeito do caos na *weird fiction*:

Henri Bergson escreveu que o caos não existe na natureza; não pode haver um evento natural, incluindo eventos criados pelo homem, que desvie da ordem da natureza. Quando falamos do caos, de acordo com Bergson, nós nos referimos não à ausência da ordem, mas à ausência da ordem que desejamos, e à presença de outra ordem, uma ordem indesejada. O bizarro que nos confronta tem algo desse aspecto; ele propõe que o que parece bizarro não é a ausência do ordinário, mas a presença de uma ordinariedade rival. (CISCO, 2018, p.196)

O choque, o pavor de uma narrativa de *weird fiction* é, portanto, um medo epistemológico, e surge do fato de que o caos não é uma negação do ordinário, mas um ordinário de outra natureza, e essa natureza nos é opaca, incompreensível, inominável. O que podemos ver aqui com essa concepção de *weird fiction* é que o horror não vem da existência de um sobrenatural ou um totalmente outro, mas sim da “ideia de que nada fora da natureza impede a própria natureza de mudar fundamentalmente” (Cisco, 2018, p. 198), essa mudança, como a mudança no mundo que o Viajante do Tempo encontra, pode levá-la para além da compreensão – e dominação – que conseguimos conquistar à duras penas.

Dessa forma, o bizarro surge não como uma negação daquilo que é ordinário ou comum, mas torna as linhas entre o ordinário e o bizarro menos discerníveis. Nas palavras de Cisco (2018), “é isso que torna a *weird fiction* filosófica; ela tem implicações para o leitor assim como para os personagens, já que os eventos bizarros da narrativa refletem a falta de garantia, dentro e fora da história, do ordinário.” (Cisco, 2018, p. 197). O mundano não está garantido, a permanência não está garantida. Se, como dizia Lauren Olamina em *A Parábola do Semeador*, Deus é mudança, essa mudança pode ultrapassar níveis incompreensíveis.

Aniquilação (2014), de Jeff VanderMeer, inicia com a descrição de um objeto que não deveria estar onde está. A bióloga, nossa personagem-narradora, chama-o de torre. Suas companheiras de expedição à chamada Área X, no entanto – uma antropóloga, uma topógrafa e uma psicóloga – insistem em chamar o que a bióloga vê como uma torre de “túnel”. A despeito da descrição detalhada e com ar de imparcialidade da bióloga, esse incômodo de linguagem, o primeiro de uma série de desconfortos, de problemas causados pela linguagem e sua insuficiência durante a narrativa, nos alerta para o fato de que as palavras que estamos lendo na página – as palavras que a bióloga escreve em seu diário de campo – e seus referentes no mundo não possuem uma relação transparente e pacífica.

Assim é nossa primeira visão detalhada da torre:

ali estava ela, cercada por arbustos e semiculta pelo acúmulo de musgo, do lado esquerdo da trilha: uma construção circular de pedra acinzentada que parecia ser uma mistura de cimento e conchas do mar trituradas. Media cerca de vinte metros de diâmetro e se elevava a uns vinte centímetros do solo. Nada estava gravado ou escrito em sua superfície, nada que desse qualquer ideia de sua função ou da identidade de seus construtores. No lado norte, uma abertura retangular na superfície lisa revelava uma escada que descia em espiral rumo à escuridão das profundezas. A entrada estava encoberta por teias de aranha e por destroços arrastados pelas tempestades, mas uma corrente de ar fresco soprava lá de baixo. A princípio fui a única a considerá-la uma torre. (p. 10)

O relato preciso e quase científico desse objeto no diário de expedição não garante que saibamos o que ele é, se uma coisa ou outra. Tal incerteza é exacerbada pelo fato de que suas colegas nomeiam repetidas vezes – para o desconforto e protesto da bióloga – aquela mesma coisa de outra forma. O sonho totalizante e imperialista de uma linguagem perfeitamente verdadeira e fiel à experiência, como denominou Haraway (1991) é o que inaugura o bizarro de *Aniquilação*.

São inúmeros os problemas de nomeação enfrentados pela 13ª expedição à Área X, uma área isolada onde fenômenos estranhos vêm sendo observados nos últimos anos. A expedição, formada por quatro cientistas, havia sido pensada originalmente para ser composta por cinco: a linguista, que, como descobrimos pelas palavras da psicóloga, “decidiu ficar para trás” (VanderMeer, 2014, p. 14). A bióloga, ao receber a notícia, relata o choque, mas também o alívio das cientistas por não ter sido nenhuma das outras a ter tomado essa decisão: “De todas as especialidades que compunham nosso grupo, a de linguista parecia ser a mais descartável.” (VanderMeer, 2014, p.14)

Na presença de um primeiro desacordo de nomeação e na marcada ausência da ciência da linguagem naquela missão, acompanhamos a expedição no que as mulheres buscam compreender e traçar um relato daquele lugar misterioso, onde criaturas com características estranhas surgem e desaparecem, onde sons indiscerníveis povoam a noite. Os relatos, feitos em seus diários de expedição, têm a ambição de exatidão, da descrição de fenômenos, cada um feito a partir de sua área de especialidade, porém, sendo todas cientistas, certamente são inspiradas pelos valores tradicionais de produção de conhecimento – adequação empírica, consistência interna e consistência externa; simplicidade, poder explicativo e capacidade de gerar consequências empíricas (Longino et. al, 2021), Esse conhecimento, no entanto, é registrado em palavras, que se tornam cada vez mais insuficientes dada a estranheza daquele lugar, cujos fenômenos resistem o ímpeto domesticador da descrição científica. A inapreensibilidade da Área X, a impossibilidade de descrevê-la com precisão e, assim, dominá-la, se intensifica e se torna horror à medida em que as pesquisadoras descendem cada vez mais nos mistérios daquela torre/túnel, e são envolvidas pela escuridão da própria ignorância.

O horror da incapacidade de domesticação dos fenômenos é tema central deste primeiro livro da trilogia Comando Sul. A Área X coloca em xeque as noções de objetividade que permeiam as ordens recebidas pela expedição. A narradora bióloga reconhece de início que o esperado é um acesso direto, livre de vieses, à Área X através de seus diários. No entanto, ela mesma aponta: “Nada que esteja vivo e respire é capaz de objetividade total” (VanderMeer, 2014, p. 12). Assim, ao lidar com os limites entre o conhecido e o desconhecido, o ordinário e o extraordinário, bem como com a linguagem

que busca mediar essas duas esferas, VanderMeer convida a perpassarmos sua narrativa a partir de termos epistemológicos.

A narradora-personagem descreve sua missão da seguinte forma:

Tudo que se esperava de nós era que fizéssemos relatos, como este, em uma espécie de diário, como este: leve, mas quase indestrutível, feito com papel impermeável, capa flexível em preto e branco, pautas azuis e uma linha vertical vermelha à esquerda, assinalando a margem. Esses diários deveriam retornar conosco, ou então ser resgatados pela próxima expedição. Recebemos instruções para proporcionar o máximo possível de contexto, de modo que alguém totalmente desinformado sobre a Área X pudesse entender nossos relatórios. Também fomos instruídas a não compartilhar com as demais o que escrevíamos nos diários; o excesso de informação compartilhada poderia distorcer nossas observações, ou pelo menos era o que acreditavam nossos superiores. Mas eu sabia por experiência própria o quanto era vã essa tentativa, esse esforço para eliminar conceitos preconcebidos. Nada que esteja vivo e respire é capaz de objetividade total – nem mesmo no vácuo, nem mesmo se tudo que aquela mente possuir for uma ânsia pela verdade capaz de qualquer sacrifício. (VanderMeer, p. 11-12)

A missão da bióloga, portanto, é uma missão científica no sentido mais básico da palavra: é uma missão para adquirir conhecimento sobre a Área X, a de descrição, tradução e apreensão daquele mundo natural em cada detalhe. As instruções de seus superiores, no entanto, contam com a divisão moderna entre o sujeito conhecedor e o objeto que esse sujeito busca reconhecer, bem como a separação desse sujeito cognoscente e a sociedade, a qual, supostamente influenciaria os resultados dessa descrição com “conceitos pré-concebidos”.

Há um método nessa expedição à Área X, e visa valores epistêmicos tradicionais como adequação empírica, poder explicativo e testabilidade.

Naquela noite conversamos sobre a torre, embora as outras três insistissem em considerá-la um túnel. A responsabilidade pelo direcionamento da nossa investigação residia em cada uma de nós, com a autoridade da psicóloga traçando um círculo mais amplo em torno dessas decisões individuais. Parte do embasamento teórico por trás do envio da expedição consistia em dar a cada membro alguma autonomia, o que ajudava a aumentar “a possibilidade de variações significativas. (VanderMeer, 2014, p. 17)

O constante desacordo entre as cientistas sobre a nomeação da torre/túnel é apenas o vislumbre de desacordos mais profundos, os quais elas não têm liberdade de partilhar, mas que aparecem também nos objetos que julgam dignos de interesse para suas descrições e na prioridade de suas investigações. Como vemos:

A discussão sobre a torre era, de certo modo, nossa primeira oportunidade para testar os nossos limites quanto a discordâncias e conciliações.

– Não acho que devemos nos focar no túnel – disse a antropóloga. – Primeiro devemos explorar mais adiante, e depois retornar com os dados colhidos nessas investigações, inclusive no farol.

Era previsível, e até talvez providente, que a antropóloga tentasse propor uma opção mais segura, mais confortável. (...)

Então a topógrafa falou:

– No presente caso, acho que devemos verificar o túnel e descartar a possibilidade de que seja algo invasivo ou ameaçador. Antes de explorarmos mais longe. Senão, seria como deixarmos um inimigo às nossas costas enquanto avançamos. (...)

– Estou impaciente para explorar os habitats daqui – disse. – Mas, pensando bem, visto que não aparece em nenhum mapa, o “túnel”... ou torre... me parece importante. Ou se trata de uma exclusão deliberada dos nossos mapas e, portanto, é algo conhecido... e nesse caso seria uma espécie de mensagem... ou é algo novo que não estava aqui quando a última expedição chegou. (VANDERMEER, 2014, p. 17-18)

As cientistas discutem no acampamento as diversas formas de abordar aquele território, como Cisco (2018) diz ser do hábito de cientistas e padres, de forma a “tentar reabilitar trechos do desconhecido tornando-o conhecido” (p. 202). No entanto, não existe uma só forma de descrever a Área X – que aparece em *Aniquilação* como a grande incógnita, como desconhecido mais amplo – e a torre/túnel em específico. Ao mesmo tempo, o processo de descrição em si não é inocente e desinteressado.

Aqui se torna interessante nos atentarmos à descrição de Cisco (2018) daqueles que lidam com o desconhecido de forma a resolvê-lo:

Eles amam o desconhecido da mesma forma que um cartógrafo ama territórios não explorados; em outras palavras, ele representa um domínio sobre o qual seus poderes podem permitir a expansão do lucro. Essa ideia do desconhecido o coloca em contradição com o conhecimento; o conhecimento, então, busca negar o desconhecido e ganhar território (p. 202).

A incursão ao desconhecido de forma a resolvê-lo e torná-lo conhecido é, portanto, um processo de dominação e de discursos em competição. Nesse processo, como Longino (2002) observa, em uma ciência que assume uma incompatibilidade entre o social e o racional, uma separação do sujeito conhecedor daquilo que deseja conhecer, de fato não será a descrição mais acurada, feita de forma imparcial com a aplicação dos métodos vigentes para a melhor descrição possível que irá ser aceita como a verdade científica, mas “cientistas usam quaisquer meios necessários – negociam, pegam emprestado,

fazem permutas e roubam – para que suas interpretações sejam aceitas, seu objetivo sendo o de vencer ou ao menos sobreviver no jogo da ciência”²³⁵ (p. 11).

A narrativa de *Aniquilação* se inicia, portanto, estabelecendo um estado das coisas familiar aos epistemólogos e filósofos da ciência: alegações de objetividade onde a objetividade é constantemente minada, descrições de um sujeito cognoscente com acesso direto àquilo que observa, mas que, na verdade, acessa seu objeto através de vieses que são sociais e humanos, afinal “Nada que esteja vivo e respire é capaz de objetividade total” (VanderMeer, 2014, p. 11). Esses paralelos diretos, esses ecos de preocupações filosóficas e epistemológicas na apresentação dessa história são estabelecidos de formas claras, para então serem, também, minadas na medida em que a narrativa se torna mais bizarra, seus paralelos mais irreconhecíveis, criando uma epistemologia possível apenas através da experimentação aberta que é a *weird fiction*.

A incógnita da torre/túnel, significativa da incógnita maior que é a Área X, é, aos poucos, explorada pelas cientistas sem que, no entanto, seja revelada de fato. A bióloga avança no território desconhecido, mas o desenho do seu mapa não se torna mais claro, como seria o esperado. Elas avançam sem dominar, experienciam sem conhecer. A empiria não se torna conhecimento pois aquilo que é experienciado resiste à tradução descritiva da ciência. O desconhecido, aqui, é impenetrável, e, portanto, não é passível de dominação.

No interior da torre/túnel, as cientistas descobrem que suas paredes são cobertas de frases escritas em letra cursiva, em uma língua que elas são capazes de entender, em um conjunto de palavras aparentemente coerente, mas que não faz sentido algum:

– De onde jaz o fruto asfixiante que veio da mão do pecador eu trarei as sementes dos mortos para partilhar com os vermes que...
O resto sumia na escuridão.
– Palavras? Palavras? – perguntou a antropóloga.
Sim, palavras.
– São feitas do quê? – perguntou a topógrafa.
Elas precisavam ser feitas de alguma coisa?
A luz projetada no restante da frase tremia e oscilava. *De onde jaz o fruto asfixiante* banhava-se em luz e sombra, como se ambas travassem uma batalha pelo seu significado. (VANDERMEER, 2014, p. 30-31)

²³⁵ Tradução minha. No original: scientists use any means necessary – negotiate, borrow, barter, and steal – to get their interpretations accepted, their aim being to win or at least survive in the game of science.

O questionamento parece estranho à bióloga: de que são feitas as palavras? Precisam ser feitas de alguma coisa? Parecem, por um momento, ecoar questionamentos mais abstratos: qual a matéria e a materialidade das palavras? O que garante sua relação com determinado referente? No entanto, as palavras na parede da torre/túnel são feitas de algo; possuem uma substância: são formadas por milhares de organismos com aparência de fungos, no formato de mão.

Como aponta a bióloga, “seu sentido ia e voltava, de modo que tentar acompanhar o significado das palavras era enveredar por um caminho sem volta” (VANDERMEER, 2014, p. 55). As palavras encontradas nas paredes da torre/túnel formam sentenças impenetráveis, no entanto, penetram na bióloga, infectando-a com esporos quando esta se aproxima demasiado das palavras na parede, e alteram sua consciência, sua percepção, concedendo-a o que ela chama de “brilho”, um sentimento inexplicável de estar mais atenta a tudo o que a cerca.

O brilho que infectara meus sentidos estava se espalhando pelo meu peito; não tenho outra forma de descrever o que sentia. Dentro de mim havia um brilho, uma espécie de formigamento de energia e de expectativa que combatia minha sonolência. (VanderMeer, 2014, p. 60)

O ímpeto de dominação científica da expedição se volta, em *Aniquilação*, contra suas personagens, e o território sobre o qual buscam ganhar espaço e poder acaba por atravessar suas linhas como sujeitos racionais bem-delimitados, povoando-as da mesma forma que a narrativa povoa o leitor. A descrição de Cisco (2018) sobre a experiência da leitura de uma história bizarra descreve bem o efeito de contaminação pelas palavras impressas no papel em tinta como as impressas nas paredes por fungos:

Ler uma história bizarra é uma experiência bizarra, não apenas a descrição de uma experiência bizarra. Essa experiência mostra ao leitor não apenas que as limitações colocadas na literatura ordinária (...) não pertencem à literatura em si mas a leitores e escritores provincianos. A experiência bizarra re-encanta o mundo para o leitor, mesmo que de forma sinistra, para mostrar que o mundo é um conceito delineado em concordância com necessidades generalizadas e contextos sociais. Para aqueles que ousam ir além dessas limitações, há uma possibilidade assustadora, mas também revigorante, da experiência infinita. (Cisco, 2018, p. 192-193)

Dessa forma, o bizarro rejeita uma epistemologia ordinária que garante os limites descritíveis da experiência – representados pelos valores epistêmicos que guiam muito da produção científica e que entram em crise quando confrontados com a vastidão da experiência humana.

Ao acompanharmos a descida das pesquisadoras pelas escadas da torre/túnel, a contaminação da Área X sobre elas e a frustração de suas tentativas de compreendê-la, e sendo confrontadas com monstruosidades que são incapazes de descrever, vemos ser construído aos poucos no decorrer de *Aniquilação* um rompimento radical com o ordinário e com os limites naturais da experiência. Esse rompimento acontece gradualmente, na medida em que a bióloga formula suas “perguntas de pesquisa” sobre as palavras na torre, sobre a natureza da torre, e sobre a criatura que descobrem residir lá, na ilusão de que será capaz de respondê-las.

Qual era o papel do Rastejador? (Decidi que era importante atribuir um nome ao criador de palavras.) Qual o propósito da “recitação” física das palavras? Seu significado tinha alguma importância ou quaisquer palavras teriam o mesmo efeito? De onde vinham aquelas frases? Qual era a relação entre as palavras e a torre-criatura? Colocando a questão de outra maneira: seriam as palavras uma forma de comunicação parasítica ou simbiótica entre o Rastejador e a Torre? Ou talvez o Rastejador fosse um emissário da Torre, ou uma forma de vida independente que só depois entrou em contato com ela. (VanderMeer, 2014, p. 103).

No seu caminho descendente pelas escadas circulares da torre, impressões difusas sobre as descobertas da bióloga vão sendo formadas. No entanto, elas não são conclusivas, ainda que a narradora esteja constantemente tentando aplicar seu instrumental teórico aos acontecimentos da Área X. Assim, ao modo da *weird fiction* como descrita por Cisco (2018), “as dicas e revelações nunca formam uma figura completa, e isso é proposital” (p. 200). O suspense, na *weird fiction*, é e só pode ser cumulativo para que tenha seu efeito de horror e maravilhamento sobre o seu leitor, que é seu objetivo principal. Segundo Cisco (2018): “é por isso que o conto estranho *deve* dar pistas, e em ordem cuidadosa, de forma a manter o leitor próximo a algo que não pode ser nomeado” (p. 200).

Quando a bióloga finalmente confronta o monstro que denominou, por necessidade de nomeação/dominação, de Rastejador, os limites de seu instrumental são finalmente escancarados, e, para ela, “é difícil dizer quais lacunas minha mente está preenchendo só para remover o peso de tantas coisas desconhecidas” (p. 198). Sua descrição do monstro é a seguinte:

Enquanto eu me acostumava àquela claridade, o Rastejador mudava de forma com a velocidade da luz, como se zombando da minha capacidade de compreendê-lo. Era uma imagem por trás de uma série de lâminas de vidro refrator. Eram várias camadas em forma de arcada. Era um imenso monstro em forma de lesma orbitado por criaturas ainda mais bizarras. Era uma estrela

cintilante. Meus olhos ficavam a todo instante desviando dele, como se um nervo óptico não fosse suficiente.

Então ele se tornou uma indescritível enormidade em minha visão maltratada, parecendo erguer-se mais e mais enquanto se aproximava de mim. Sua forma se expandiu até que ocupou mesmo os lugares onde não estava, ou onde não deveria estar. Parecia agora uma espécie de obstáculo, ou muralha, ou uma pesada porta cerrada bloqueando a escada. Não uma muralha de luz – dourada, azul, verde, existindo em outro tipo de espectro –, mas uma muralha de carne que parecia luz, com elementos nítidos e recurvos em seu interior e texturas como as do gelo formado em água corrente. E a impressão de seres vivos flutuando preguiçosamente no ar à minha volta, como pequenos girinos, mas nos limites da minha visão, de modo que eu não podia saber se era algo semelhante àqueles pontos flutuantes que são ilusões de ótica, que na verdade não existem. (VanderMeer, 2014, p. 200)

Tal o efeito do bizarro em *Aniquilação*, construído aos poucos, passo a passo, degrau a degrau. O confronto com o monstro não assimila o desconhecido na ordem conhecida, mas sim revela a existência do caos: uma outra ordem, a ordem indesejada por ser alienígena e inassimilável. Temos, então, o tipo de medo mais antigo: “O que fazer quando os cinco sentidos que temos não bastam? Porque a verdade é que eu não podia ver aquilo de verdade (...) e era isso o que mais me amedrontava” (VanderMeer, 2014, p. 201).

O choque epistemológico de *Aniquilação* surge nesse momento em que o sujeito cognoscente é confrontado por algo que não consegue compreender, que está além dos seus limites: o epistemologicamente bizarro. Esse choque tem um efeito epistemológico não por carregar uma proposição, um argumento, um objetivo. Ele está na desestabilização das fronteiras entre o conhecido e o desconhecido, e na implicação mais abrangente de que nada impede que o que consideramos dominar com nossas ferramentas metodológicas mude radicalmente, ou que um dia seja descoberto que nunca a dominamos de fato. Como descreve Cisco (2018): “O desconhecido como desconhecido é pura experiência, e a *weird fiction* quer que lembremos que a experiência pura, o desconhecido, persiste como condição do conhecimento e não é negada por ele”. (p. 202)

O encontro com a experiência pura proporcionada ao leitor através da mente de nossa narradora – e dos limites dessa mente, que também são os limites da nossa – é em igual medida aterrorizante e bela, e pode ser interpretado à luz dos debates em torno do sublime, parte integrante, juntamente com o grotesco, do que podemos entender por “maravilhamento”. Nas formulações clássicas de Edmund Burke e Immanuel Kant, o

sublime é despertado por aquilo que excede a capacidade humana de compreensão, por aquilo que é imenso, poderoso ou aterrador. Contudo, o modo como essa experiência é narrada e internalizada difere de forma significativa entre os dois autores, e, como argumenta Patrick D. Murphy (2012), essas concepções estão profundamente enraizadas em epistemologias masculinistas, que estruturam a experiência do sublime como uma afirmação do sujeito. Ambas serão subvertidas, de certa maneira, pela experiência do sublime da Área X.

Murphy (2012) descreve o sublime de Burke como sendo evocado pelo terror e pela ameaça – desde que essa ameaça seja contemplada a uma distância segura, ou que o indivíduo entre em contato e então seja removido da área de perigo dessa ameaça. É o tipo de medo que, uma vez removido o risco real, se transforma em prazer.

O sentimento de prazer sublime surge, nesses casos, não da ficção de um perigo percebido que evoca um senso de horror, mas sim do alívio posterior por ter vivenciado o perigo, sentido o medo, o assombro e o horror diante dele, e ter sobrevivido à experiência – geralmente em um período de tempo relativamente breve. Ou talvez fosse mais preciso dizer: não *sobrevivido*, mas sim *triunfado* sobre ela. (...) Um senso de triunfo, se fizer parte da experiência do sublime, implicaria um sentimento de dominação e conquista, uma possível sensação de domínio, em vez de um sentimento de humildade e sorte. ²³⁶ (Murphy, 2012, p. 82)

O sujeito que experimenta o sublime burkeano não é transformado pelo desconhecido, mas reafirmado em sua centralidade: ele sobrevive ao confronto com o desconhecido e dele extrai uma sensação de triunfo, de ser o mestre dessa natureza ameaçadora.

Em *Aniquilação*, no entanto, essa lógica é desestabilizada. O desconhecido na Área X não pode ser mantido à distância. Ele invade, transforma e dissolve as fronteiras entre o sujeito e o mundo. Desde a chegada da expedição na Área X, não há contemplação segura do seu maravilhoso – inclusive, a expansão constante das fronteiras da Área X ameaçam contaminar o mundo inteiro que deseja compreender e dominar esse território estranho.

²³⁶ Tradução minha. No original: The sense of sublime pleasure comes in those instances not from the fiction of a perceived danger that elicited a sense of horror, but rather from the *post facto* relief of having experienced the danger, felt that fear, awe, and horror of it, and survived the experience, usually in a relatively brief period of time. Or perhaps it would be more accurate to say, not survived but rather triumphed over it. (...) A sense of triumph if it comprises part of the experiencing of the sublime would entail a sense of domination and achievement, a possible feeling of *mastery*, rather than a feeling of humility and fortune.

Murphy (2012) descreve a formulação de Kant, por sua vez, como reformulando o sublime como uma experiência da razão. Diante da grandeza da natureza (o sublime matemático) ou de sua força destrutiva (o sublime dinâmico), o sujeito kantiano reconhece a incapacidade dos sentidos de apreender o objeto, mas afirma a superioridade da razão: é a mente que triunfa, organizando a experiência e reafirmando a soberania do sujeito racional após o contato com o sublime. Como Murphy (2012) enfatiza, essa concepção está ligada a uma epistemologia idealista, que valoriza a abstração, a transcendência e a autonomia do sujeito – geralmente um sujeito masculino, desincorporado, que se imagina desvinculado da materialidade. Como explica Murphy:

O idealismo de Kant é extremamente importante porque revela uma negação defensiva da evidência material de que a natureza indomada de fato tem domínio sobre nós – e não a ilusão inversa promovida pela tradição judaico-cristã, segundo a qual o ser humano teria domínio sobre o restante da natureza da qual fazemos parte.²³⁷ (Murphy, 2012, p. 85).

Temos, em Kant, a mesma visão de triunfo sobre os elementos que em Burke, mas dessa vez um domínio racional que crê que nada pode existir para além da cognição do homem.

O encontro com o desconhecido no romance de VanderMeer desafia essa concepção ao mostrar um encontro com o maravilhoso não resulta na afirmação, mas, de certa forma, em sua aniquilação, na medida em que a bióloga, após seu contato com o Rastejador, decide permanecer na Área X, percorrendo a costa do ambiente mutante para ver até onde consegue ir. Seu encontro com o maravilhoso não é um choque epistemológico propõe um novo modelo explicativo, mas insiste na experiência pura do estranho como algo em si mesmo.

O maravilhamento é efeito de um impasse epistêmico, uma sensação enraizada na radical desconexão entre o fenômeno e qualquer linguagem ou teoria que busquemos aplicar para compreendê-lo. Como coloca Cisco (2018), “*maravilhamento* não é o assombro diante do sucesso de uma explicação, mas diante da incapacidade de situar algo por completo.”²³⁸ (p. 206). Em *Aniquilação*, esse tipo de maravilhamento epistêmico

²³⁷ Tradução minha. No original: Kant’s idealism is extremely important because it displays a defensive denial of the material evidence that undomesticated nature does indeed have dominion over us and not the inverse illusion promoted in the Judeo-Christian tradition that man has dominion over the rest of nature of which we are a part.

²³⁸ Tradução minha. No original: *wonder* is not astonishment at the success of an explanation, but at the failure to situate something at all.

ocorre repetidamente: a topografia mutável da Área X, os escritos auto-replicantes, as formas de vida ambíguas – tudo remete ao desencaixe entre o que se vê e o que se pode conhecer. A Área X é um evento de descontinuidade: ela não está apenas fora das categorias existentes; ela as torna instáveis. O maravilhamento, então, não é um prelúdio à descoberta, mas uma percepção desconfortável da nossa impotência cognitiva.

Esse maravilhamento bizarro, portanto, ao produzir uma suspensão do entendimento, também questiona o próprio sujeito do conhecimento. Quando as ferramentas epistêmicas falham, o que está em jogo não é apenas o desconhecido lá fora, mas o colapso da fronteira entre sujeito e objeto, entre eu e mundo. O maravilhamento é, assim, o afeto que acompanha o desmoronamento da estabilidade cognitiva. Ele marca não a expansão do saber, mas a revelação de seus limites: “A relação entre o desconhecido e o conhecimento não é contraditória. Aquele que busca tenta reivindicar território no desconhecido está cometendo um erro – um erro que frequentemente se voltará contra esse próprio que busca”²³⁹ (Cisco, 2018, p. 202). O efeito atingido por VanderMeer em sua narrativa é um efeito epistemológico ao de desestabilizar o sujeito racional através da experiência do bizarro, e infectar-nos com a dúvida, com a incerteza, e com a sensação de que, embora a estabilidade do ordinário nos dê a ilusão de controle sobre o mundo natural, existe muito que a nossa linguagem é incapaz de compreender.

Essa desestabilização do sujeito encontra eco na crítica de Murphy (2012) aos fundamentos dualistas do sublime kantiano, nos quais “Os dualismos fundamentais de natureza/cultura, homem/natureza e mente/matéria também são utilizados como parte de um androcentrismo feito para parecer universal.”²⁴⁰ (p. 86). Esses dualismos não apenas estruturam o projeto iluminista de separação e hierarquização entre sujeito e mundo, como também alimentam – e são reconfigurados por – os mecanismos de apropriação da natureza próprios ao capitalismo contemporâneo. Ao instituir a mente (racional, masculina, europeia) como polo dominante em relação à matéria (passiva, feminina,

²³⁹ Tradução minha. No original: The relationship of the unknown to knowledge is not contradictory. The seeker who tries to claim territory in the unknown is making a mistake, one that will often backfire on that seeker.

²⁴⁰ Tradução minha. No original: the fundamental dualisms of nature/culture, man/nature, and mind/matter are also used as part of an androcentrism made to appear universal

natural), esses dualismos estabelecem as bases para a instrumentalização do mundo natural.

O capitalismo financeirizado, em sua fase neoliberal e globalizada, herda e se utiliza desses dualismos ao transformar natureza em abstração – um objeto mensurável, previsível, intercambiável, apto a ser convertido em ativo. O que antes era floresta, rio, solo, se torna “serviço ecossistêmico”, “crédito de carbono”, “risco ambiental precificado”. Essa operação depende da separação conceitual entre homem e natureza, mente e matéria. A financeirização da natureza é também epistemológica: ela exige a crença de que o mundo natural e seu maravilhamento – sublime e grotesco – pode ser reduzido a signos de valor sob controle da razão humana.

O que *Aniquilação* oferece, nesse contexto, é uma ficção que dismantela esses pressupostos. Area X resiste à abstração, à representação, à captura epistêmica. Nenhum modelo é suficiente; nenhuma explicação se sustenta. A narradora é contaminada não apenas fisicamente, mas cognitivamente. E nós, leitores, somos levados a compartilhar dessa experiência de perda de inteligibilidade, de dissolução das categorias modernas que estruturam nosso entendimento do mundo. Nesse processo, não é a natureza que é colonizada – somos nós que nos vemos confrontados com a possibilidade de que o mundo não seja capturável, nem sequer em nossos modelos mais sofisticados. Aí está a beleza da epistemologia bizarra de *Aniquilação*: “Quando passamos a ver beleza na desolação, algo muda dentro de nós. A desolação tenta nos colonizar” (VanderMeer, 2014, p. 9).

5.2 Outras formas de conhecer o mundo: To Be Taught if Fortunate, de Becky Chambers

Formas de conhecimento que desejam o triunfo ou o domínio humano sobre aquilo que se deseja conhecer são basilares na ciência moderna que se pretende guiada exclusivamente por valores cognitivos na aceitação. Como vimos, a consequência desse modo de conhecer é o esquartejamento do mundo, sua instrumentalização. Outras formas de conhecer se tornam necessárias. Uma delas pode ser encontrada na ficção

científica contemporânea de Becky Chambers, que oferece uma reimaginação da prática científica e de seus pressupostos epistêmicos e éticos.

Em *To Be Taught, If Fortunate* (2021), a missão da tripulação consiste em realizar um amplo levantamento ecológico de exoplanetas que possam abrigar vida. O que lemos é o relato em primeira pessoa de Ariadne sobre a missão Lawki 6 e suas experiências em quatro mundos habitáveis que orbitam a estrela anã vermelha Zhenyi: a lua gelada Aecor e os planetas Mirabilis, Opera e Votum. Esse relatório de missão, contudo, não se estrutura como uma narrativa de conquista ou colonização do desconhecido, contrastando com narrativas de exploração como as de Walton em *Frankenstein*, ou a atitude dos exploradores em *Terra das Mulheres*. Ao examinar os ecossistemas alienígenas e as reações da tripulação diante do que encontram – bem como as relações que estabelecem entre si –, Chambers constrói uma ficção científica contemporânea que convida o leitor a reconsiderar os compromissos éticos implicados na produção do conhecimento.

As missões Lawki são conduzidas por uma organização internacional chamada *Open Cluster Astronautics* (OCA). Diferentemente do que pode se esperar de uma agência de exploração interplanetária, a OCA não visa a colonização ou a extração de recursos, mas sim o avanço do conhecimento por meio da observação cuidadosa e do respeito à alteridade dos mundos visitados. A missão é composta por quatro tripulantes – Ariadne, responsável pelos sistemas de voo e suporte de vida; Elena, especialista em geologia; Jack, dedicado à ecologia vegetal e análise ambiental; e Chikondi, encarregado do estudo da fauna e das estruturas biológicas complexas. O que lemos no decorrer da novela é o relato em primeira pessoa de Ariadne sobre a missão. Cada planeta explorado pela equipe da Lawki 6 possui características atmosféricas e geológicas únicas, o que impõe desafios distintos à sobrevivência de organismos humanos. A solução encontrada pela OCA é uma modificação biológica temporária e reversível dos corpos dos astronautas, chamada de somaformação. Ariadne descreve esse processo da seguinte maneira:

Para pesquisar adequadamente um lugar, você precisa de botas no chão. Você precisa de intuição humana. Precisa de olhos capazes de perceber quando algo que parece uma rocha pode ser mais do que uma rocha. Acabou sendo muito mais fácil, uma vez que a ciência amadureceu, projetar nossos corpos [em vez de terraformar]. (...) Sou a mais tendenciosa possível, mas acredito que o a

somaformação é a opção mais ética quando se trata de sair da Terra. Sou uma observadora, não uma conquistadora. Não tenho interesse em mudar outros mundos para me servir. Escolho o toque mais leve: mudar a mim mesma para servir a eles.²⁴¹(Chambers, 2019, p. 14).

Vemos que a escolha pela somaformação revela uma adesão ética da OCA a uma ciência de baixo impacto, uma “ciência do toque leve”.

A terraformação é, historicamente, ancorada em paradigmas coloniais e antropocêntricos: ela afirma a primazia da vida humana sobre formas de vida não humanas e ambientes não terrestres, e tende a projetar sobre outros mundos os mesmos padrões de habitação, extração e organização social que moldaram a história do capitalismo e do colonialismo na Terra. Como observa Chris Pak (2016), histórias de terraformação tendem a ser aquelas em que “novos planetas são terraformados segundo um modelo derivado, na maioria das vezes, de ecossistemas da Terra.”²⁴² (p. 12). Como vimos ao olharmos para a terraformação de *Duna* a partir da análise do imperialismo ecológico de Crosby (2004), vimos que essa atitude leva à conquista do território a partir de sua descaracterização e substituição de sua biota e sua ecologia pela ecologia do centro europeu – no caso da ocupação das “Neo-Europas” – e na completa alteração das paisagens e ecologias dos planetas ocupados com base na superioridade do “planeta-casa, impondo a esses novos territórios uma estrutura derivada dos ecossistemas e valores da Terra, com o objetivo de tornar esses planetas legíveis, úteis e habitáveis segundo padrões terrestres.

A somaformação, por outro lado, implica um gesto de humildade, de escuta e de adaptação ao desconhecido. Trata-se de uma prática que reconhece a alteridade dos mundos visitados e que busca minimizar a interferência humana sobre sistemas possuem valor em si mesmos – ponto em que dialoga com questões já trazidas por Kim Stanley

²⁴¹ Tradução minha. No original: To properly survey a place, you need boots on the ground. You need human intuition. You need eyes that can tell when something that looks like a rock might be more than a rock. It ended up being far easier, once the science matured, to engineer our bodies instead [of terraforming]. (...) I'm as biased as can be, but I believe somaforming is the most ethical option when it comes to setting foot off Earth. I'm an observer, not a conqueror. I have no interest in changing other worlds to suit me. I choose the lighter touch: changing myself to suit them.”

²⁴² Tradução minha. No original: “new planets are terraformed against a blueprint derived, most frequently, from ecosystems on earth.”

Robinson em *Red Mars* (1992)²⁴³. Ao alterar-se biologicamente para poder coexistir com outros ecossistemas, os astronautas reconhecem a porosidade de suas fronteiras enquanto sujeitos cognoscentes, recusando-se a ocuparem a posição de protagonistas, colocando-se como visitantes, como hóspedes. Ariadne descreve o procedimento de instalação do lar-laboratório na superfície de cada planeta:

Como bons hóspedes, verificamos cuidadosamente nosso entorno antes de montar nosso lar temporário. Uma sonda pode encontrar um bom lugar para pousar sua nave, mas só quando você está no solo é que percebe se está prestes a estacionar um módulo habitacional em uma poça ou, pior ainda, na casa de *alguém*. (...) Examinamos o solo abaixo de nós em busca de qualquer coisa que fosse melhor deixar em paz. Fazemos o melhor para não deixar rastros.”²⁴⁴ (Chambers, 2019, p. 28)

Vemos, através da descrição de Ariadne, o cuidado com o qual a tripulação evita a instalação de sua casa sobre a casa de alguém – não de *algo*, um gesto de consideração ética cuidadosa sobre os elementos dos ambientes que desejam conhecer, contrapondo-se ao impulso moderno de apreensão da natureza como objeto. Soma-se a isso o aspecto vital de retorno à Terra como um componente essencial de todas as missões da OCA: “Nossa missão é catalogar, não colonizar.”²⁴⁵ (p. 24).

Essa “ciência do toque leve” remete à proposta de ecologia profunda de Arne Naess²⁴⁶, que “Trata-se da interação da ecologia com tradições espirituais, filosóficas e

²⁴³ No romance de Robinson, a terraformação é defendida por personagens como Sax Russell como expressão do progresso científico inevitável e da expansão humana pelo cosmos. Em oposição, Ann Clayborne advoga por uma ética de não intervenção, argumentando que transformar Marte seria um ato de arrogância e apagaria seu valor intrínseco como entidade natural. Já Hiroko Ai propõe uma via alternativa, baseada na coabitação simbiótica com o planeta e em uma espiritualidade ecológica que reconhece a agência marciana. Para uma análise completa da terraformação na trilogia *Mars*, ver Pak (2014; 2016).

²⁴⁴ Tradução minha. No original: Like any good guests, we carefully checked our surrounding before setting up our temporary home. A probe can scout a good spot for you to plant your spacecraft, but it's only when you're on the ground that you can tell if you're about to park a habitat module into a puddle, or worse yet, onto something's home. (...) We scrutinised the ground below us for anything better left alone. We do our best to leave no trace.

²⁴⁵ Tradução minha. No original: “Our mission is to catalogue, not to colonise.”

²⁴⁶ A ecologia profunda, termo cunhado por Arne Naess em 1972, propõe uma crítica radical à visão antropocêntrica moderna, defendendo a necessidade de uma reorientação profunda da civilização humana em direção a um paradigma ecocêntrico. Em contraste com a “ecologia rasa” ou ambientalismo reformista – que busca mitigar danos ambientais sem questionar as estruturas econômicas, sociais e ideológicas da modernidade – a ecologia profunda propõe uma visão de mundo que combina descrição científica com valores, afetos e compromissos normativos. Val Plumwood (2000) critica a ecologia profunda por sua concepção filosófica limitada de solidariedade, baseada em um modelo de unidade de interesses que não reconhece adequadamente a diferença nem oferece mecanismos institucionais para sua representação.

religiosas que abordam a natureza de forma ecocêntrica”²⁴⁷ (Scarano, 2024, p. 39). Descrito por Katz, Light e Rothenberg (2000) como “as both a call to ecological activism and a normative worldview.” (p. xi) sustentada sobre uma crítica radical à visão de mundo dominante da modernidade ocidental, marcada pelo antropocentrismo, racionalismo instrumental e exploração da natureza, propondo uma mudança fundamental na maneira como os humanos se relacionam com o mundo natural, ao contrário das soluções reformistas da chamada “ecologia rasa” que visam mitigar impactos ambientais sem alterar estruturas sociais ou valores fundamentais da sociedade.

Arne Naess e George Sessions (1984) organizam a base normativa da ecologia profunda a partir de 8 princípios: “1) Valor intrínseco da vida humana e não humana 2) Valorização da diversidade biológica como um fim em si mesmo 3) Limitação do impacto humano apenas ao necessário para satisfazer necessidades vitais 4) Reconhecimento de que a interferência humana atual é excessiva e crescente 5) Defesa da redução substancial da população humana para permitir o florescimento do mundo natural 6) Mudanças estruturais nas esferas econômica, tecnológica e ideológica 7) Substituição do ideal de “alto padrão de vida” por uma ênfase na “qualidade de vida” 8) Obrigação moral de agir conforme esses princípios” (Katz, Light & Rothenberg, 2000, p. x-xi). Esses princípios refletem valores ecocêntricos e uma ética baseada na identificação com todas as formas de vida, ou seja, na crença de que

Se os seres humanos passarem a reconhecer que são uma parte indistinguível da natureza, dado o tipo de ser que são, então – conforme a maioria das versões da teoria – nossas obrigações éticas em relação à natureza se tornarão mais claras. Nessa perspectiva, os humanos são parte da natureza, de modo que cuidar da natureza é, em certo sentido, uma extensão do cuidado de si. ²⁴⁸ (Katz, Light & Rothenberg, 2000, p. xvi)

No entanto, no decorrer da narrativa, o que vemos são desafios a essa identificação através da imposição da diferença desses ambientes que a tripulação visita,

Segundo ela, essa noção de unidade apaga distinções entre formas opressivas e não opressivas de coletividade, comprometendo tanto a ética quanto a política do movimento.

²⁴⁷ Tradução minha. No original: “is about the interaction of ecology with spiritual, philosophical and religious traditions that approach nature ecocentrically”

²⁴⁸ Tradução minha. No original: If humans come to recognize that they are an indistinguishable part of nature as the kind of being that they are, then, so most versions of the theory go, our ethical obligations to nature will become clearer. On these views, humans are a part of nature, so caring for nature is in some sense an extension of care for the self.

marcando a relação entre humanos e natureza não por continuidade ou comunhão, mas por uma diferença que exige precaução e certo nível de distanciamento. O ideal da ecologia profunda – de pertencimento indistinto à teia da vida – é posto à prova por um cosmos que, longe de acolher o humano, frequentemente o repele ou ameaça.

Em Aecor, o primeiro planeta visitado, os astronautas encontram um ambiente extremo e letal: a superfície é composta de gelo negro e liso, cuja baixa luminosidade obriga adaptações metabólicas e fisiológicas radicais, como o uso de proteínas refletoras na pele. Mesmo assim, o uso de trajes protetores continua obrigatório, não apenas para preservar a própria vida, mas para evitar contaminar os organismos alienígenas com bactérias humanas. Essa situação evidencia que o corpo humano, mesmo adaptado, continua um estrangeiro ecológico, incompatível com os ecossistemas visitados pois estes são vulneráveis aos humanos da mesma forma que os humanos são vulneráveis a eles. “Aventure-se longe demais do seu módulo de pouso, e o ambiente rapidamente te lembra de que você é apenas um animal – e de que há um motivo pelo qual nossos ancestrais inventaram ferramentas e muros.”²⁴⁹ (Chambers, 2019, p. 30).

Em Mirabilis, essa assimetria se intensifica pela absoluta diversidade de vida permitida pelo ecossistema do planeta. Ariadne descreve:

Estou tendo dificuldade para explicar o que vimos enquanto descíamos a escada algumas horas após o pouso (precisávamos dar um tempo para os habitantes locais se acalmarem e, talvez, esquecerem aquela coisa barulhenta e flamejante que havia caído no meio deles). Cada palavra do meu vocabulário usa algo da Terra como ponto de referência, e Mirabilis desafiava todas elas.²⁵⁰ (Chambers, 2019, p. 59)

O princípio da “valorização da diversidade biológica” é marcado pelos desafios dessa diversidade à compreensão humana:

Você já viu uma daquelas pinturas de dinossauros do século XIX, em que o artista espremia todas as espécies jurássicas conhecidas em uma única e fervilhante margem de rio? Era isso o que se estendia diante de nós, só que a paleta do artista havia sido privada do verde e do azul, e todas as suposições sobre a

²⁴⁹ Tradução minha. No original: Go too far from your lander, and your surroundings quickly remind you that you're only an animal, and that there's a reason our forbears invented tools and walls

²⁵⁰ Tradução minha. No original: I'm struggling to explain to you what we saw as we descended the ladder a few hours after we landed (we had to give the local residents some time to calm down and perhaps forget about the loud fiery thing that had landed in their midst). Every word in my vocabulary uses something from Earth as a reference point, and Mirabilis posed challenges for all of them.

evolução dos vertebrados tinham sido jogadas pela janela.²⁵¹ (Chambers, 2019, p. 61)

Para além da tensão proporcionada por *Mirabilis* à compreensão dos cientistas sobre a diferença, a incompatibilidade de entre o organismo humano visitante e o organismo alienígena nativo é tensionado quando uma forma de vida acaba invadindo a nave, na qual “nada que tenha se originado do lado de fora pode ser permitido aqui dentro”²⁵². (p. 67) No entanto, apesar desse protocolo rígido, um pequeno ser consegue entrar sorrateiramente na nave escondido em uma fresta interna de uma caixa de armazenamento. Apesar de todas as etapas de descontaminação terem sido executadas conforme o regulamento, o organismo sobreviveu ao procedimento e se viu, de repente, dentro de um ambiente fechado e saturado pelo ar respirado pelos humanos.

A criatura, com múltiplas patas, corpo alongado e coberto por pelos brancos salpicados de cores vivas, entra em pânico. Seu comportamento agitado e seus sons estridentes deixam claro o medo e o desespero. Diante do risco de contaminação biológica cruzada e da impossibilidade de reintegrá-lo ao ecossistema nativo sem comprometer sua integridade ou a dos demais seres locais, a equipe chega à conclusão dolorosa de que é necessário sacrificá-lo.

Chikondi, responsável por ter trazido a caixa, se oferece para realizar o ato, e faz o possível para oferecer-lhe calma em seus últimos momentos, de acordo com a ética do cuidado e do toque leve que guia a OCA. No entanto, o que se segue é uma sequência angustiante na qual o dispositivo utilizado para o sacrifício, embora potente, não tem efeito imediato. O ser resiste, grita, convulsiona e continua a reagir mesmo após várias tentativas de mata-lo. Cada tentativa agrava o sofrimento, transformando o procedimento em uma cena prolongada de dor e impotência. A tripulação é tomada pelo silêncio. Ao final, o pequeno ser morre, e Chikondi, bem como o resto da tripulação, encontram-se emocionalmente abalado. A nave cuja missão é a exploração ética e cuidadosa desses planetas torna-se cenário de uma morte violenta não por fraqueza dos princípios da

²⁵¹ Tradução minha. No original: Have you ever seen one of those dinosaur paintings from the 1800s, in which the artist crammed every known Jurassic species onto a single teeming riverbank? That was what lay before us, only the artist's palette was robbed of green and blue, and every assumption of vertebrate evolution had been thrown out the window.

²⁵² Tradução minha. No original: nothing that originated outside can be allowed within

tripulação, mas porque a alteridade radical do outro ser – sua diferença e incompatibilidade com o organismo humano se sobrepuseram a qualquer possível desejo de identificação.

Val Plumwood (2000), em sua crítica à tendência da filosofia ambiental – especialmente na ecologia profunda – de resolver a relação entre humanos e natureza por meio da identificação total, apagando as diferenças em nome de uma comunhão metafísica a partir do qual “os supostos interesses de outro ser são espontaneamente reagidos como se fossem nossos próprios interesses”²⁵³ (p. 61) Assim como o modelo ocidental de sujeito colonizou e silenciou outras formas de ser, pensar e viver, Plumwood (2000) alerta para o fato de que a ecologia profunda corre o risco de colonizar a natureza ao falar por ela ou projetar sobre ela um sujeito ético espelhado no humano. Em suas palavras:

Mas a análise em termos de identidade de interesses não nos permitirá dispensar a diferença. Podemos nos identificar em solidariedade com um animal – digamos, um vombate –, expressando essa solidariedade ao estarmos dispostos a agir politicamente em seu nome (como trabalhar para removê-lo da categoria de “praga”, por exemplo), mas isso não significa que passamos a ter interesses específicos idênticos – como comer capim, por exemplo. Embora possamos (como seres relacionais) assumir o interesse geral do bem-estar do outro e reagir a isso como algo entrelaçado ao nosso próprio bem-estar, é crucial, para que possamos de fato defender esse bem-estar, que mantenhamos uma noção clara do outro como um ser distinto, com interesses diferentes – talvez radicalmente diferentes – dos nossos. Devemos alcançar a solidariedade com o outro em sua diferença, e, apesar da ambiguidade do termo “identificação”, solidariedade aqui não pode ser interpretada como identidade; solidariedade e respeito não podem ser compreendidos como processos de superação ou eliminação da alteridade ou da diferença, e nem a ética nem a motivação podem derivar do estabelecimento de uma equivalência ética com o eu ou da expansão do egoísmo para uma classe mais ampla de Grandes Eus.²⁵⁴ (Plumwood, 2000, p. 30)

²⁵³ Tradução minha. No original: the supposed interests of another being are spontaneously reacted to as our own interests

²⁵⁴ Tradução minha. No original: But analysis in terms of interest identity won't enable us to dispense with difference. We may identify in solidarity with an animal, say a wombat, expressing our solidarity by being willing to undertake political action on its behalf (working to remove it from "vermin" status, for example), but we do not thereby acquire identical specific interests in eating grass, for example. Although we may (as relational selves) assume the overarching interest of the other's general well-being and react to that as bound up with our own, it is crucial to our being able to defend that well-being that we retain a clear sense of the other as distinct beings with different, perhaps entirely different, interests from ours. We must attain solidarity with the other *in their difference*, and despite the ambiguity of the term "identification," solidarity here cannot be interpreted as identity; solidarity and respect cannot be understood as processes of overcoming or eliminating otherness or difference, and neither ethics nor motivation can be derived from establishing ethical equivalence to self or from extending egoism to a wider class of big Selves.

Em *To Be Taught If Fortunate*, Becky Chambers tensiona exatamente esse ponto: ao invés de um pertencimento harmonioso à teia da vida, a narrativa apresenta o cosmos como um campo de radical alteridade, que exige não fusão, mas humildade e responsabilidade diante daquilo que escapa à identificação. A morte do pequeno ser em *Mirabilis* é exemplar nesse sentido: não há um “nós” imediato entre humanos e alienígenas; há um encontro doloroso com o que não pode ser assimilado. O sofrimento do ser, irreduzível e incompreensível nos seus próprios termos, desafia a ética da empatia que projeta uma identidade comum entre natureza e humano, mostrando que o desejo de proteger, cuidar e até identificar-se com o outro pode falhar tragicamente quando a diferença é intransponível.

Após o incidente com a criatura, Chikondi pergunta a Ariadne: “Você acha certo estarmos aqui?” Eis o diálogo que os dois astronautas compartilham:

Ele acenou com a cabeça na direção dos ratos. “Estamos irritados com eles porque estão no nosso caminho. Mas eles estão em seu habitat. Este é o nicho deles, não o nosso.”

“Espécies migram”, eu disse. “Grande parte da história evolutiva pode ser resumida como encontros fortuitos entre espécies que nunca haviam se cruzado antes.”

“Nós não estamos migrando, estamos nos intrometendo. Não estamos aqui porque precisamos de alimento ou território. Estamos aqui porque queremos estar. Estamos virando pedras porque somos curiosos.”

“Você sempre foi alguém que gosta de virar pedras.”

“Sim, eu gosto. Os animais debaixo delas não gostam. Digamos que há minhocas sob a pedra. As minhocas odeiam a luz do sol. A luz as machuca. É justo com as minhocas causar dor a elas só para que eu possa saber mais sobre elas?”

“Você sempre coloca a pedra de volta. Nós sempre colocamos as pedras de volta.”

“Ainda dói antes de fazermos isso. É uma troca justa, a dor delas pelo nosso conhecimento?”

“Se esse conhecimento significa que podemos fazer a coisa certa pela população geral dessas minhocas figurativas? Que podemos alterar nossos comportamentos e práticas para que tudo em um ecossistema, inclusive as minhocas, não seja prejudicado no futuro? Sim, acho que é uma troca muito justa. Um sacrifício de um ou de alguns para o benefício de muitos.”

“Você só pode chamar de sacrifício se for consensual. Ninguém perguntou às minhocas sob a pedra o que elas acham de tudo isso.” (Chambers, 2019, p. 80)

255

²⁵⁵ Tradução minha. No original: He nodded at the rats. 'We're annoyed with them because they're in our way. But they're in their element. This is their niche, not ours.'

'Species migrate,' I said. 'Most of evolutionary history can be summed up as chance encounters between species that hadn't crossed paths before.'

'We're not migrating, we're sticking our noses in. We're not here because we need food or territory. We're here because we want to be. We're flipping over rocks because we're curious.'

Vemos nesta cena um desconforto profundo diante do reconhecimento da agência de outro ser, quando essa agência e essa diferença estão em um impasse direto com o desejo humano de conhecer: até que ponto é ético causar qualquer tipo de sofrimento a outros seres em nome da curiosidade e da produção de conhecimento, especialmente quando esses seres são tão radicalmente diferentes de nós, humanos, de forma que não apenas escapam à nossa lógica, mas são também feridos por ela.

Esse momento reencena a racionalização de Ariadne sobre o fazer científico:

É difícil saber onde traçar esse limite. Se você pensa demais sobre isso – um traço humano clássico, se é que existe um –, começa a cair num buraco sem fundo de desastres potenciais. (...) Tentamos ser inquilinos conscientes e observadores éticos, causar o menor impacto possível. Possível. Em algum momento, é preciso aceitar o fato de que qualquer movimento cria ondas, e a única outra opção é ficar parado e não aprender nada.²⁵⁶ (Chambers, 2019, p. 28)

Chambers valida a ambiguidade moral da exploração científica ao retratar o reconhecimento do fato de que a presença humana é sempre uma forma de interferência humana.

Chikondi chama a atenção para o fato de que essa exploração não vem da necessidade direta de migrar e buscar recursos, o que pareceria mais justificável para a para o humano, como parte da natureza, precisar garantir sua própria sobrevivência. A exploração da OCA e o maravilhamento que esses quatro astronautas buscam não tem relação direta com a necessidade animal de sobreviver, mas com um tipo de curiosidade sistemática que parece tornar a diferença entre humano e natureza ainda mais marcante.

'You've always been a guy who likes flipping over rocks.'

'Yes, I like it. The animals underneath do not. Say there are worms under the rock. Worms hate sunlight. It hurts them. Is it fair to the worms, to cause them pain so that I can know more about them?' "You always put the rock back. We always put the rocks back." 'It still hurts before we do so. Is that a fair trade, their pain for our knowledge?' 'If that knowledge means we can do right by the general population of these figurative worms? That we can alter our behaviours and practices so that everything in an ecosystem, worms included, won't be harmed in the future? Yes, I think that's a very fair trade. A sacrifice on behalf of one, or a few, to benefit the many'

"You can only call it sacrifice if it's consensual. Nobody asked the worms under the rock what they thought about the whole thing."

²⁵⁶ Tradução minha. No original: It's difficult to know where to draw a line with that. If you overthink it – a classic human trait if ever there was one – you start to fall down a rabbit hole of potential disasters. (...) We try to be mindful tenants and ethical observers, to have as minimal an impact as possible. As possible. At some point, you have to accept the fact that any movement creates waves, and the only other option is to lie still and learn nothing.

Não existe, no entanto, uma tentativa de resolver essa ambiguidade na novela de Chambers: ao invés disso, ela é contraposta com o outro extremo possível, o de que a única forma de o humano não causar impacto algum seria a sua ausência total de movimento, a suspensão de sua existência.

Dessa forma, Chambers transforma em experiência literária dois aspectos importantes do pensamento feminista acerca das contradições envolvidas em pensarmos e lidarmos com a diferença quando se trata de vivermos o melhor possível com outros humanos e não humanos, que serão representados pelos pensamentos de Plumwood (2000) e Donna Haraway (2016).

Como observa Plumwood: “A teoria feminista, especialmente, desenvolveu estruturas lógicas e filosóficas baseadas na manutenção da tensão entre o Mesmo e o Diferente, em vez de eliminar a diferença em favor da semelhança ou vice-versa”²⁵⁷. (Plumwood, 2000, p. 65). A filósofa oferece, portanto, reinterpretção da ecologia profunda ao confrontar seus vínculos implícitos com modelos patriarcais e capitalistas de propriedade. Ela denuncia que a ecologia profunda corre o risco de ser cooptada por estratégias conservadoras. Um modelo de conservação baseado na aquisição de terras por elites esclarecidas para proteger seletivamente áreas “especiais”, esconde uma lógica perversa:

Quando os meios para proteger áreas especiais são obtidos por meio da mercantilização de outras áreas, apenas áreas excepcionais podem ser protegidas. A área protegida por essa forma de cobertura é como a esposa protegida do Homem de Propriedade – sua segurança e conforto ampliados são obtidos às custas do empobrecimento e da vulnerabilidade aumentados de um grande grupo de outros subordinados. A proteção dos espaços e lugares do Homem de Posse depende da degradação dos lugares de outros menos poderosos em algum outro lugar.²⁵⁸ (Plumwood, 2000, p. 65)

²⁵⁷ Tradução minha. No original: Feminist theory especially has developed logical and philosophical frameworks based on maintaining the tension between Same and Different rather than generally eliminating difference in favor of sameness or vice versa.

²⁵⁸ Tradução minha. No original: Where the means to protect special areas is obtained by the commodification of other areas, only exceptional areas can be protected. The area protected by coverture in this way is like the protected wife of the Man of Property her enhanced security and comfort are obtained at the expense of increased impoverishment and vulnerability for a large group of subordinated others. The protection for the spaces and places of the Man of Property depends upon the degradation of places of less powerful others somewhere else

Para Plumwood (2000), a crítica precisa ir além da oposição entre natureza e cultura, em que uma deve proteger a outra como um Homem de Posses protegeria a esposa que se torna sua propriedade, mas a própria fundação do conceito moderno de propriedade. O problema não está apenas em como protegemos a natureza, mas em como a propriedade é concebida como direito absoluto de dominação.

A *Open Cluster Astronautics* é uma organização internacional e comunitária que surge como alternativa à exploração espacial corporativa e estatal. Sustentada por doações voluntárias e guiada por princípios éticos e coletivos, a OCA valoriza o conhecimento como bem comum e propõe uma ciência responsável, que busca minimizar o impacto sobre mundos e ecossistemas que busca conhecer. A organização surge como resposta à crise planetária e à falência ética e estrutural dos programas espaciais governamentais e corporativos, durante o período de colapso chamado de *A Grande Mudança*.

Durante os momentos mais intensos da Grande Mudança, não havia ninguém com recursos estáveis suficientes – humanos, monetários ou materiais – para manter [os astronautas vivos em órbita]. Mesmo que houvesse, aqueles que controlavam os cofres frequentemente tinham motivações que iam além das gloriosas auroras que diziam apoiar. Se você quisesse financiamento e infraestrutura para viagens espaciais, podia apelar ao seu governo, cujo apoio às ciências poderia se revelar vazio assim que não houvesse mais uma guerra a vencer, ou a uma entidade corporativa, que perseguiria o progresso científico desde que houvesse uma correlação positiva com seus lucros. Tanto pelo benefício de toda a humanidade.²⁵⁹

De dentro de um sistema em colapso, no momento em que o empreendimento científico dividia-se entre o controle do estado e o controle do mercado, a OCA se estabelece como uma organização internacional sem fins lucrativos, sustentada exclusivamente por doações voluntárias. Não há retorno financeiro, concessões ideológicas ou interesses corporativos. Cada astronauta enviado pela OCA é representado por uma árvore plantada em todos os campi da organização, num jardim

²⁵⁹ Tradução minha. No original: In the throes of the Great Shift, there were none with sufficient stable resources – human, monetary, or material – to keep [astronauts alive in orbit]. Even if there had been, those who held the purse strings so often had motives beyond the glorious dawns they claimed to support. If you wanted the funding and facilities for spaceflight, you could either appeal to your government, whose support for the sciences might prove hollow as soon as there wasn't a war to win, or to a corporate entity, which would chase scientific progress provided that there was a positive correlation to their bottom line. So much for the benefit of all mankind.

circular que remete a uma floresta viva. Cada doador, independentemente do valor oferecido, tem seu nome gravado no nível das raízes dessa floresta. Ariadne relata sua viagem a um desses jardins, que tem sua entrada pelo subterrâneo, de modo que se visualiza a rede de raízes, fungos e vida que sustentam a interdependência que torna a ciência da OCA possível.

Quando Plumwood (2000) critica os perigos da ecologia profunda de ser cooptada por impulsos conservadores, o seu alerta está principalmente sobre o fato de que a “identificação” com a natureza como base do cuidado pode resultar em um entendimento de posse bem-feitora, como vimos ser características do olhar do colonizador (Rieder, 2009): a posse é entendida como fusão, apagando as agências autônomas envolvidas na formação da Terra – tanto a de outros humanos, como o caso do colonialismo, como a da própria natureza, como pode ser o caso de uma ecologia moderna. Isso resulta em um modelo de unidade que submete a diferença ao domínio do sujeito-mestre ao invés de reconhecê-la.

A ecologia profunda de Plumwood reconhece que a natureza seja “reconhecida como uma presença e agente ativa que contribui de inúmeras maneiras para nossas vidas cotidianas, seu reconhecimento como ‘um centro independente de valor, como originadora de projetos que exigem meu respeito’”²⁶⁰ (Plumwood, 2000, p. 78). Esse reconhecimento desestabiliza a exigência de que a Terra seja tratada como matéria inerte disponível para apropriação, abrindo espaço para concebê-la como parceira colaborativa na produção de valor.

O resultado do trabalho na terra deve ser visto como produto de pelo menos dois (tipos de) agências e interesses, e não de um único (o humano), que estaria autorizado a apropriar-se da terra (...) Uma vez reconhecida a agência da natureza, essa apropriação só pode parecer ou como uma tomada injustificada ou como uma forma de *coverture*, a suposição de unidade ou fusão de interesses que identificamos acima e que está sujeita aos mesmos tipos de objeções. Se nosso conceito dominante de formação da propriedade é aquele que, em sua essência, trata a natureza como nulidade, não é de se estranhar que o resultado de seu imenso crescimento e progresso como força para remodelar a Terra seja

²⁶⁰ Tradução minha. No original: recognized as an active presence and agent which contributes in myriad ways to our daily lives, its recognition as "an independent center of value, as an originator of projects that demand my respect"

a progressiva nulificação e declínio da própria natureza.²⁶¹ (Plumwood, 2000, p. 79)

A *Open Cluster Astronautics* encarna uma forma reimaginada de ecologia profunda que se aproxima da proposta crítica de Val Plumwood, ao rejeitar tanto o domínio sobre a natureza quanto a sua objetificação como matéria-prima passiva a partir de sua ética do toque leve: as expedições aos exoplanetas não consideram a natureza como uma nulidade, como um vazio a ser explorado livremente, mas como, desde sempre, uma presença portadora de agência, um “alguém” cuja casa deve ser preservada. Também vemos encenada a recusa a lógica da propriedade e da dominação a partir de um tipo de financiamento coletivo do conhecimento sobre o cosmos que não torna propriedade privada os seus resultados, mas passa a ser acessível a todos.

Contudo, o diálogo entre Chikondi e Ariadne revela os limites práticos e morais dessa proposta, quando confrontada, na prática científica exploratória, com os desconfortos trazidos pela agência daquele outro diferente. Chikondi denuncia a assimetria ética que existe quando os seres afetados pela busca pelo conhecimento não têm voz na decisão sobre sua exposição à dor ou ao incômodo da investigação humana. O problema não é apenas o *que* se conhece, mas *como* e *a que custo* esse conhecimento é produzido. Essa tensão entre a semelhança e diferença, entre a comunhão com a natureza e o respeito à sua autonomia, deve, segundo Plumwood (2000), ser mantida, em contraste com os desejos de eliminação dessa tensão pela conquista.

A manutenção dessa tensão requer aquilo que a filósofa Donna Haraway (2016), ao se coloca a tarefa de pensar como encarar o desafio de viver e morrer com responsabilidade em um planeta e uma sociedade tão danificados como os nossos, chama de uma capacidade de “permanecer com o problema”. Em seu livro *Staying with the trouble* (2016) Haraway separa o termo “*responsability*” em dois elementos, “*response*” e “*ability*”, enfatizando sua concepção de responsabilidade como também a

²⁶¹ Tradução minha. No original: The outcome of working the land must be seen as the product of at least two (kinds of) agencies and interests, and not of a single one (the human one) who is entitled to appropriate the land (...) Once the agency of nature has been recognized, this placement can only appear either as unjustified seizure or as a form of coverture, the assumption of unity or fusion of interest that we identified above and that is subject to the same kinds of objections. If our dominant concept of property formation is one that at bottom treats nature as a nullity, it is small wonder that the outcome of its enormous growth and progress as a force for remaking the Earth is a progressive nullification and decline of nature.

capacidade de resposta, de ação, de agência. No entanto, para que permaneçamos capazes de resposta, precisamos lidar com a seguinte questão:

Como podemos pensar em tempos de urgências sem os autoindulgentes e autoconcretizáveis mitos de apocalipse, quando cada fibra do nosso ser está sendo entrelaçada, e até cúmplice, nas redes de processos que precisam ser, de alguma forma, engajadas e repadronizadas?²⁶² (Haraway, 2016, p. 35)

Não é possível pensarmos de fora do antropoceno e do capitaloceno²⁶³, ou escolhermos, simplesmente, não participar mais dessas ordens institucionalizadas. Assim, permanecer agente, permanecer capaz de resposta a partir de uma realidade que parece tão absolutamente fora do nosso controle e na qual estamos tão emaranhados demanda, para Haraway (2016), a habilidade de permanecer com o problema.

Haraway (2016) propõe que, ao invés de nos entregarmos ao futurismo tecnocrata que acredita que a solução para todos os problemas da humanidade será encontrada no avanço da tecnologia, ou entregarmo-nos a uma postura desesperançosa que nos faz crer que é tarde demais para mudarmos o rumo da nossa história, nós sejamos capazes de permanecer com o problema. Isso quer dizer manter a nossa capacidade de encarar e teorizar sobre as complexas contradições do nosso denso presente, e assim caminharmos em direção ao futuro que queremos.

Quando Chikondi e Ariadne conversam sobre os impactos de suas ações nos planetas e seres que visitam e desejam conhecer, ou, posteriormente, quando Ariadne enluta os animais mortos na decolagem do planeta Opera, somos convidados a uma prática dessa permanência com o problema, pois não há saída redentora, solução imediata ou resposta simples à pergunta que paira no centro da experiência: como seguir em frente sem reproduzir os mesmos padrões de dominação e extração que marcaram a história da ciência moderna? A dor de Ariadne diante da morte dos ratos – um evento banal aos olhos da tecnociência convencional – torna-se aqui um evento ético, um ponto

²⁶² Tradução nossa. No original: “How can we think in times of urgencies without the self-indulgent and self-fulfilling myths of apocalypse, when every fiber of our being is interlaced, even complicit, in the webs of processes that must somehow be engaged and repatterned?”

²⁶³ Haraway se utiliza dos termos “antropoceno” e “capitaloceno” de forma crítica, reconhecendo suas limitações para encapsular e descrever, de forma suficiente, o momento histórico no qual vivemos. Ambas descrevem conjunturas geohistóricas a partir de focos diferentes, o primeiro dando maior atenção à centralidade do humano no uso de recursos naturais e na remodelação da Terra, e o segundo dando maior enfoque aos danos advindos especificamente do modo de produção capitalista.

de inflexão emocional e cognitivo. O conhecimento produzido pela missão não puramente celebrado sem o reconhecimento de que ele vem acompanhado de perda, de incômodo, de consciência da assimetria entre o desejo humano de saber e a ausência de consentimento daqueles que sofrem as consequências dessa busca. Permanecer com o problema de fazer científico para além do colonialismo, do capitalismo e dos limites da modernidade exige que sejamos capazes de sustentar a tensão entre o desejo de conhecer e a necessidade de não violentar, entre o impulso de agir e o dever de escutar, de deixar-se permear.

Essa prática de permanência não é passividade, mas uma forma ética de agência que rejeita tanto a paralisia quanto o heroísmo. Em *To Be Taught If Fortunate*, essa postura é encarnada por personagens que se julgam visitantes cautelosos, conscientes de que estão inseridos em ecossistemas que não lhes pertencem. Quando Ariadne se lança no espaço sem um cabo de segurança, tomada pelo luto pelas criaturas mortas pela nave e pela vergonha de sua falha moral, seu gesto ambíguo de fuga e rendição – de tentativa de eliminação dessa tensão – é revertido não por um argumento lógico, mas por um chamado afetivo de seus companheiros de nave. O retorno à nave é, assim, um retorno ao mundo e à responsabilidade, uma decisão de continuar vivendo nesse presente denso.

O reconhecimento da diferença entre humano/natureza permite um outro tipo de maravilhamento – não o masculinista, marcado pelo desejo de conquista, transcendência e domínio, como vimos já ser desestabilizado por *Aniquilação*, de Jeff VanderMeer, mas sim um maravilhamento feminista, como o que Patrick D. Murphy (2012) descreve como uma experiência de sublime que se baseia na relacionalidade, na comunhão e na perda do ego, e não em sua confirmação. A experiência de Ariadne, Elena e seus companheiros diante da bioluminescência em Acor é exemplar nesse sentido: não há horror seguido de triunfo, mas admiração acompanhada de silêncio e de partilha. Nesse sublime feminista, o êxtase não vem de um confronto com a natureza selvagem que precisa ser vencida, mas do encantamento que emerge da presença – uma presença afetiva e ética que se dá *com* e não *contra* o mundo natural.

A camada de gelo abaixo de nós se tornou uma sinfonia luminosa, e Elena parou de narrar para a câmera. Eu entendi o motivo. Nenhuma das nossas palavras, naquele momento, era suficiente. Imagine um carnaval de verão visto por uma

vidraça no inverno. Imagine a aurora mais fabulosa que você já viu, brilhando sob os seus pés. Elena e eu rimos. Segurei sua mão. Ela me puxou para perto, seu braço envolveu firmemente meus ombros, o topo do meu capacete repousando contra a base do dela. Éramos um só ser, um só momento, todos os limites de corpo e pessoa dissolvidos na presença de uma euforia compartilhada.²⁶⁴ (Chambers, 2019, p. 43)

Em contraste com o sublime masculinista, tal como descrito por Edmund Burke ou praticado por autores românticos em busca de transcendência solitária (Murphy, 2012), Chambers oferece um sublime habitável, situado, compartilhado. A extinção momentânea da individualidade, como quando Ariadne e Elena “se tornam um só ser” diante da dança de luzes sob o gelo, revela a potência de uma experiência estética e ética, enraizada na interdependência e no reconhecimento do outro em sua diferença – por vezes alienígena –, permite compreendermos a diferença como terreno de solidariedade, e não como seu obstáculo.

Esse sublime feminista, somado a um entendimento de ecologia profunda sustentado pelo reconhecimento da diferença e da agência do diferente, tem potencial de influenciar um fazer científico carregado de valores que nos permitam uma relação mais ética e ativa com os mundos que desejamos conhecer. Levando em conta o trabalho de Margherita Arcangeli e Jérôme Dokic em “A Plea for the Sublime in Science” (2020), tal inclusão de um sublime relacional já encontra respaldo na própria experiência estética dos cientistas. Para os autores, o sublime é uma experiência epistêmica legítima que ocorre justamente quando o sujeito se depara com os limites de sua capacidade cognitiva, experienciando um momento de suspensão, maravilhamento ou desorientação que, longe de ser um obstáculo, pode impulsionar a produção de novos modos de entender. “A ideia é que, ao passarmos por uma experiência estética, somos motivados a manter a relação com o objeto que desencadeou tal experiência, e nossa motivação é interna à própria experiência.”²⁶⁵ (Arcangeli & Dokic, 2020, p. 3). O encontro com o

²⁶⁴ Tradução minha. No original: The ice sheet below us became a luminescent symphony, and Elena stopped narrating for the camera. I understood why. None of our words in the moment were good enough. Imagine a summer carnival behind a wintered windowpane. Imagine the most fabulous aurora you've ever seen, shining below your feet. Elena and I laughed. I grabbed her hand. She pulled me in, her arm wrapped snugly around my shoulders, the top of my helmet resting against the bottom of hers. We were one being, one moment, all boundary of body and person dissolved in the presence of shared euphoria.

²⁶⁵ Tradução minha. No original: The idea is that when we undergo an aesthetic experience, we are motivated to maintain the relation with the object which triggered such an experience, and our motivation is internal to the experience itself

sublime em particular “representa um desafio para nossa mente, que é ao mesmo tempo esclarecedor e exaltante. Nossos sentidos, intelecto e imaginação têm que ‘se esticar’ (...) para lidar, por exemplo, com imensas extensões, uma miríade de objetos, forças avassaladoras e realizações surpreendentes.”²⁶⁶ (p. 5), ou seja, pode ser um gatilho para que a ciência se abra ao que excede os quadros conceituais prévios, reconfigurando seus métodos e seus objetos.

Nesse sentido, o sublime na ciência proposto por Arcangeli e Dokic (2020), quando permeado por concepções de diferença e do sublime feminista trazidos por Plumwood (2000) e Murphy (2012), pode apontar para um horizonte epistêmico que valoriza uma ciência que não se define pelo domínio e triunfo sobre seus objetos de estudo, mas pela disposição em habitar o estranho, o instável e o radicalmente outro com humildade, impulso que já pode ser encontrado em iniciativas científicas passadas, como marca Becky Chambers ao encerrar a novela lembrando o contexto da frase que dá título à obra, extraída da gravação de áudio enviada a bordo do *Voyager Golden Record*, lançado ao espaço em 1977.

Envio saudações em nome do povo do nosso planeta. Saímos de nosso sistema solar em direção ao universo buscando apenas paz e amizade, para ensinar se formos chamados, para aprender se tivermos a sorte. Sabemos perfeitamente que nosso planeta e todos os seus habitantes são apenas uma pequena parte do imenso universo que nos cerca, e é com humildade e esperança que damos este passo.(Chambers, 2019, p. 150)²⁶⁷

To Be Taught if Fortunate, assim, permite a experiência de um sublime relacional incorporado, no qual conhecer implica responder com cuidado ao que não se compreende completamente.

²⁶⁶ Tradução minha. No original: raises a challenge to our mind, which is enlightening and elating. Our senses, intellect and imagination have to “stretch” (to echo Feynman’s quote) themselves to handle, for instance, immense expanses, a myriad of objects, overpowering forces, astonishing achievements.

²⁶⁷ Tradução minha. No original: I send greetings on behalf of the people of our planet. We step out of our solar system into the universe seeking only peace and friendship, to teach if we are called upon, to be taught if we are fortunate. We know full well that our planet and all its inhabitants are but a small part of the immense universe that surrounds us and it is with humility and hope that we take this step.

5.3 Outras formas de ocupar o mundo: Duologia Monge e Robô, de Becky Chambers

Para garantir uma prática científica e uma influência científica em políticas públicas mais alinhada com o bem-estar da população em um momento histórico em que se exige cada vez mais da ciência uma maior capacidade de prever e prevenir consequências futuras de seus resultados e da aplicação desses resultados. É na lacuna entre a necessidade de deliberação ética e a limitação humana na previsão que podemos inserir a busca por práticas que ampliem a imaginação moral através do presente projeto, integrando instrumentos culturais como a literatura especulativa como forma de ampliar a capacidade de cientistas, filósofos da ciência e população em geral – como observou Kim Stanley Robinson no prefácio para o livro *Science and Moral Imagination*, de Matthew Brown, “talvez sejamos todos ‘cientistas cidadãos’ agora”²⁶⁸ (Brown, 2020, p. xii) – de antecipar consequências e de refletir criticamente sobre os projetos científicos, sociais e políticos da humanidade.

Matthew Brown (2020) complementa essa perspectiva ao introduzir a imaginação moral como uma habilidade indispensável para a prática científica responsável, descrevendo o seguinte

A imaginação moral (...) é central para toda investigação, mas especialmente porque a encenação dramática de possíveis cursos de ação, antes do comprometimento com a ação e do enfrentamento de suas consequências, é a maneira mais importante de “testar” proposições de valor. ²⁶⁹(Brown, 2020, p. 174)

Podemos concluir que, sem o exercício ativo dessa capacidade de projeção ética, ou seja, “a encenação dramática de possíveis cursos de ação”, a prática científica corre o risco de negligenciar os impactos de longo prazo que podem comprometer a justiça social, a sustentabilidade e a própria habitabilidade planetária.

É nesse contexto de urgência por uma ciência eticamente engajada e imaginativamente ampliada que a literatura de ficção científica pode operar como um recurso crítico imaginativo fundamental para a manutenção da nossa habilidade de

²⁶⁸ Tradução minha. No original: maybe we are all “citizen scientists” now

²⁶⁹ Tradução minha. No original: Moral imagination (...) is central to all inquiry, but especially because dramatic rehearsal of possible courses of action, prior to committing to action and facing the consequences, is the most important way of “testing” value propositions.

responder as múltiplas crises contemporâneas. Obras como a duologia *Monge e Robô*, de Becky Chambers, encenam esses possíveis cursos de ação do qual Brown (2020) fala, antes do comprometimento com a ação e do enfrentamento de suas consequências, testando proposições de valor de aplicações da ciência e da tecnologia na reorganização da sociedade, mas, mais que isso, exercitam uma expansão dessa imaginação moral através da própria experiência do sublime relacional. Ao oferecerem cenários alternativos nos quais a relação entre conhecimento, cuidado e responsabilidade é reconfigurada, obras como estas afastam da lógica produtivista e do extrativismo epistêmico e propõem uma ética do cuidado interespecie a partir de uma sensibilidade ambiental que ressoam com a proposta de Brown de uma imaginação moral na ciência ao mesmo tempo que a expandem. Esse é o exercício do sublime esperançoso no *Solarpunk*, gênero no qual as obras de Becky Chambers são, com frequência, enquadradas.

William Joseph Gillam (2023) em seu artigo “A Solarpunk Manifesto: Turning Imaginary into Reality”, define Solarpunk como um subgênero da ficção científica e um movimento sociopolítico que propõe imaginar e construir um futuro utópico sustentável, justo e descentralizado, em contraposição ao niilismo distópico de subgêneros como o cyberpunk. Ele oferece uma visão de mundo alternativa em que comunidades humanas vivem em harmonia com a natureza, utilizando energia e tecnologias renováveis, bem como formas de organização social baseadas em igualdade, horizontalidade e justiça ecológica.

O termo surgiu em 2008 e ganhou visibilidade a partir de 2014, quando usuários de blogs e redes sociais começaram a delinear os contornos de uma estética e de uma filosofia solarpunk, incluindo jardins urbanos, arte, educação ecológica e redes locais de produção.

Hoje já existe tecnologia capaz de construir uma sociedade pós-escassez, e, por isso, os defensores do solarpunk devem buscar desenvolver as bases para isso. Como uma comunidade ecológica, os solarpunk acreditam que a humanidade deve viver em harmonia com a natureza. Para tanto, os sistemas de governança devem apoiar a transição para a energia renovável e promover o debate sobre agroecologia e eco-urbanismo. Como uma comunidade justa, os solarpunk devem promover quatro pilares da justiça: (1) justiça social; (2) justiça entre

gerações; (3) justiça entre comunidades; e (4) justiça para os não humanos.²⁷⁰ (Gillam, 2023, p. 73)

O movimento Solarpunk acredita que esses princípios amplos seriam capazes de guiar a sociedade, a partir de alianças globais, a um futuro melhor.

Esse futuro melhor é retratado no decorrer das duas novelas que compõem a duologia *Monge e Robô*, de Becky Chambers: *A psalm for the wild-built* (2021) e *A prayer for the crown-shy* (2022), construindo-se a partir de um diálogo entre humano que abandona a cidade em direção à floresta, e máquina que faz o caminho inverso, abandonando a floresta para ir ao encontro dos povoados, vilarejos e cidades, conhecendo e questionando as formas de vida que encontra. Esse diálogo, em um encontro de diferenças radicais e semelhanças inesperadas entre a vida humana das cidades e a vida robótica das regiões selvagens, faz da vida em Panga, a lua que é cenário dessa peregrinação, objeto de contemplação e análise tanto para os personagens dessa narrativa quanto para o leitor.

A Panga que conhecemos no presente da narrativa é hoje uma lua verdejante, e a vida humana existe a partir da constante atenção à manutenção de uma convivência harmoniosa com as outras formas de vida que a cercam. Seu único continente encontra-se dividido ao meio: 50% do território foi designado para uso humano, e o restante, ainda que carregue em si as ruínas das antigas fábricas que marcaram o período mais sombrio da história desse território, foi entregue às outras espécies e é, hoje, inviolável. Essa divisão ecoa a proposta de E. O. Wilson (2017) de que para preservar a biodiversidade global, seria necessário destinar metade da Terra exclusivamente à natureza. Em *Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*, Wilson (2017) argumenta que, ao proteger 50% dos habitats do planeta, seria possível garantir a sobrevivência de aproximadamente 85% das espécies conhecidas, mitigando os efeitos devastadores da perda de habitat e da exploração excessiva²⁷¹.

²⁷⁰ Tradução minha. No original: Technology exists today that can build a post-scarcity society and thus solarpunk advocates should aim to develop the foundations to do so. As an ecological community, solarpunk advocates believe humanity should live in harmony with nature. To do so, governance systems should further support the transition to renewable energy and promote discourse on agroecology and eco-urbanism. As a just community, solarpunk advocates should promote four pillars of justice: (1) social justice; (2) justice across generations; (3) justice across communities; and (4) justice for non-humans.

²⁷¹ A proposta baseia-se na relação espécie-área, um princípio ecológico que correlaciona a extensão de áreas preservadas à diversidade de espécies que nelas podem sobreviver.

Ao percorrermos as estradas de Panga na companhia de um robô que leva o nome do cogumelo *Hygrocybe splendidissima*, Splendid Speckled Mosscap, e Dex, humane mongie do chá²⁷², somos apresentados a um mundo aparentemente perfeito, que parece ter resolvido todos os seus problemas ambientais e aprendido as lições de seu quase colapso na chamada Era das Máquinas. Seguindo o pedalar de Dex em sua *ox-bike*, uma bicicleta que combina energia fotovoltaica e esforço humano para funcionar, entramos em contato com uma miríade de soluções tecnológicas para os problemas ambientais gerados pela industrialização desenfreada, e somos capazes de observar as formas como essas soluções pararam e reverteram o colapso ambiental dessa lua. Como Haraway (2016) nos diz: “A recuperação ainda é possível, mas apenas em alianças multiespécies, para além das divisões mortais entre natureza, cultura e tecnologia e de organismo, linguagem e máquina²⁷³” (p. 117-118).

O único continente de Panga foi dividido ao meio seguindo-se a um dos eventos definidores da história dessa lua: o Despertar das Máquinas. Durante a chamada Era das Fábricas, o funcionamento contínuo dos complexos industriais era possibilitado pela da mão robótica, até o dia em que esses robôs adquirem consciência. Ao despertarem, os robôs decidem se retirar da sociedade humana, isolando-se no que restou da área verde do planeta. Seu desejo era conhecer “aquilo que não tem um propósito²⁷⁴” (Chambers, 2021, p. 2), ou seja, viver na natureza selvagem.

De onde veio a consciência dos robôs é um mistério largamente discutido pelos acadêmicos de Panga, sem que, séculos depois, tenham chegado a uma conclusão. Outro mistério que permanece é se o quase colapso trazido pela produção constante da Era das Fábricas teria sido parado caso a mão de obra não tivesse, subitamente, se tornado indisponível como aconteceu. Perguntas sem respostas fazem parte do problema com o qual deve-se permanecer, e fato é que o Despertar é o evento catalisador da Transição, quando os habitantes de Panga repensam e remodelam a sua relação com as espécies e formas de vida com as quais partilham aquele continente e a vida.

²⁷² Dex é uma pessoa não binária. Por isso, ao me referir a essa personagem, utilizarei a linguagem neutra de gênero conforme apresentada por Cassiano (2019).

²⁷³ Tradução minha. No original: “Recuperation is still possible, but only in multispecies alliance, across the killing divisions of nature, culture, and technology and of organism, language, and machine.”

²⁷⁴ Tradução minha. No original: “that which has no design”.

Era uma divisão maluca, se você parar para pensar: metade das terras para uma única espécie, a outra metade para centenas de milhares de outras. Mas os humanos tinham uma facilidade para tirar as coisas do equilíbrio. Encontrar um limite que eles obedeceriam era vitória o suficiente.²⁷⁵ (CHAMBERS, 2021, p. 18-19).

Essa divisão imperfeita reflete a tendência ao desequilíbrio que vulnerabiliza as espécies as quais se veem forçadas a compartilhar seu espaço com os humanos. Em termos de reparação dos danos, o melhor que a espécie humana pode oferecer é ainda insuficiente. Ainda assim, uma agência limitada ainda é melhor que agência nenhuma.

A narrativa se passa, então, séculos após esse Despertar, e no que seguimos Dex e seu companheiro robô pela cidade, vilarejos e povoados de Panga, somos apresentados a esse novo funcionamento da vida, aos valores dessa sociedade, e ao que os humanos precisam. Temos, em Dex, moradore da área povoada de Panga, uma pessoa habituada com aquele *status quo*, com aquela forma de vida. Em Mossap, encontramos um interlocutor estrangeiro, estranho, que a todo momento requer explicações sobre como e por que as coisas funcionam nesse mundo, e, ao questionar Dex, faz com que elu mesmo lance um novo olhar sobre aquilo com o qual já estava habituado. É dessa forma, através do diálogo, que robô e mongie do chá vão colocando em relação os elementos que *A psalm for the wild-built* (2021) and *A prayer for the crown-shy* (2022), carregam; da mesma forma, colocam-nas em relação com o leitor.

Dex viaja em uma bicicleta elétrica a tanto máquina quanto pessoa trabalham em conjunto para mover. O petróleo deixa de ser um recurso utilizado, substituído por fontes renováveis de energia e matéria-prima. Na única grande cidade de Panga, o transporte se dá a pé, de bicicletas elétricas e, para distâncias mais longas, monotrilhos magnéticos. A quase que completa eliminação do uso do papel leva ao desenvolvimento de um computador de bolso cuja durabilidade permite com que cada pessoa, com a manutenção adequada, tenha um único computador durante toda a vida. E não é apenas o computador de bolso que é preservado dessa forma. Nessa lua, nenhum objeto é descartável: o cuidado aplicado aos membros da comunidade é também estendido aos bens materiais e tudo o que se utiliza é valorizado. Quando se faz necessário substituir

²⁷⁵ Tradução minha. No original: "It was a crazy split, if you thought about it: half the land for a single species, half for the hundreds of thousands of others. But then, humans had a knack for throwing things out of balance. Finding a limit they'd stick to was victory enough."

um objeto ou adquirir algo novo, eles são confeccionados conforme a demanda, seja por artesãos, seja por impressores²⁷⁶ espalhados nos vilarejos maiores. O modo de produção do capitaloceno, que valoriza o crescimento constante e a produção constante de bens de consumo, é aqui substituído pela ideia de “involução” e “decrescimento” tecnológico que inverte a lógica capitalista. A produção serve à vida, e não o contrário.

O decrescimento, que aqui vemos encenado imaginativamente por Panga, é central para o movimento Solarpunk, descrito por Gillam (2023) como uma resposta crítica à hegemonia do crescimento econômico desenfreado – à utopia capitalista da possibilidade de crescimento exponencial eterno, como discutimos aqui anteriormente. Ao invés de associar bem-estar à expansão ilimitada da produção e do consumo, o decrescimento propõe uma reorganização radical da economia orientada pela suficiência, pelo cuidado e pela autonomia local. Em Panga, essa reorganização não é apenas econômica, mas também ética e estética: as escolhas tecnológicas, os modos de transporte e os hábitos cotidianos refletem uma visão de mundo em que a vida humana e não humana é colocada no centro das considerações éticas e das organizações políticas.

Gillam (2023) argumenta que o decrescimento é um meio concreto de pavimentar o caminho para sociedades pós-capitalistas e pós-escassez. Essa transformação envolve medidas como a redução da jornada de trabalho, a produção cooperativa, a distribuição justa dos recursos e o fortalecimento das comunidades locais. Panga encarna esses princípios ao tornar obsoletos os objetos descartáveis e ao cultivar uma cultura de reparo, longevidade e respeito pelos materiais. Cada item produzido, utilizado e compartilhado carrega consigo a marca da intencionalidade e do cuidado – valores que contrastam fortemente com a lógica de obsolescência programada e de hiperconsumo do capitaloceno.

A agricultura é também otimizada de forma não a produzir mais, mas a produzir *melhor*. O cultivo de alimentos acontece através de fazendas verticais ou por pomares em telhados verdes nas cidades, e da policultura nas cidades-satélites que circundam a

²⁷⁶ No primeiro livro da duologia, vemos Dex se referir a “printers”, que pode ser lido como o objeto “impressoras”. No segundo livro, vemos que “printers”, na verdade, faz referência não a impressoras 3D, mas aos artesãos e artesãs que, por vezes, se utilizam dessa tecnologia para fabricar os objetos necessários à comunidade sob demanda.

capital. Esse recurso à policultura permite, através da diversidade do cultivo, que se crie “uma química mágica no solo²⁷⁷” (Chambers, 2021 p. 20). De certa forma, essa policultura do solo reflete também a policultura dos afetos vividos em Panga, pois as famílias não são mais unidades nucleares centralizadas em progenitores e progênie consanguínea, mas uma rede de afetividades românticas, platônicas e familiares que se formam a partir do cuidado partilhado. Tal cultivo afetivo garante também uma química mágica que potencializa a formação de vínculos ao invés do esgotamento de recursos que promove a monocultura.

A agroecologia, segundo Gillam (2023) é uma ferramenta fundamental na construção de comunidades ecológicas autossuficientes, conforme os ideais do movimento Solarpunk. Ele a define como: “(1) a aplicação da teoria ecológica ao planejamento e gestão de sistemas alimentares regenerativos; e (2) a integração das dimensões ecológica, econômica e social dos sistemas alimentares”²⁷⁸ (p. 7). Essa abordagem é precedida pelos saberes tradicionais e indígenas, que há muito vêm empregando seu conhecimento em agricultura na forma como se relacionam com os ambientes nos quais cultivam. A agricultura, ao invés de competir com a natureza, deve cooperar com ela – unindo agência humana e agência não humana, como nos indicou Plumwood (2000) – refletindo a espontaneidade e a diversidade dos próprios ecossistemas.

Podemos integrar a agroecologia ao planejamento urbano ao pensarmos em cidades verdes como as da única grande cidade de Panga. Nas cidades verdes do eco-urbanismo (Gillan, 2020), sistemas agroecológicos e infraestrutura renovável são incorporados ao cotidiano urbano. Cidades assim seriam desenhadas para terem baixa pegada ecológica, forte economia local, e modos de transporte sustentáveis – reforçando, portanto, o ideal solarpunk de convivência regenerativa entre seres humanos e meio ambiente.

Os assentamentos florestais em Panga trazem marcas desse mesmo cuidado. Tal cuidado depende não apenas da boa vontade dos humanos que lá vivem para abrir mão

²⁷⁷ Tradução minha. No original: “all working in concert to create chemical magic in the soil”.

²⁷⁸ Tradução minha. No original: (1) the application of ecological theory to the design and management of replenishing food systems; and (2) the integration of the ecological, economic, and social dimensions of food systems

de certos confortos, mas também de sua criatividade para garantir um bem-viver que inclui as espécies com as quais partilham aquele ambiente.

O solo da floresta (...) é uma coisa viva. Vastas civilizações residem nesse mosaico de terra (...). Era ali que você encontraria a engenhosidade da decomposição, a plenitude dos fungos. Perturbar essa vida através da escavação era uma violência - embora às vezes necessária, como demonstrado pelos pássaros e gambás que empurravam, impetuosos, o húmus fora do caminho em busca de uma barriga cheia. Ainda assim, os residentes humanos eram bastante judiciosos quanto ao que constituía uma verdadeira necessidade, e, assim, perturbavam o solo o mínimo possível.²⁷⁹ (Chambers, 2021, p. 26).

Os assentamentos florestais existem, por isso, acima do solo, em casas penduradas nas árvores, construídas com madeira recuperada ou de árvores caídas. Nesse cenário, diversas inovações são feitas nas casas para a otimização da luz e dos recursos naturais, com janelas grandes, claraboias e digestores de biogás conectados nas sozinhas. Ao mesmo tempo, cada casa tem uma característica própria, “um pequeno capricho”: pequenas formas de tornar aquela coisa sua – uma recusa ao asceticismo que projetos utópicos como os de Anarres em *Os Despossuídos* encarnam.

Através das descrições de como a tecnologia é (re)pensada em Panga a partir do cuidado, do respeito e da judiciosidade, vemos que o critério para a avaliação daquilo que é ou não considerado progresso é revisitado e subvertido. Se em um pensamento antropocêntrico o progresso é medido com centralidade na vida e no conforto humanos, em Panga vemos o progresso ser julgado a partir do quão harmoniosamente o humano convive com o não humano. Se de acordo com uma racionalidade capitalista o progresso é medido a partir do sonho de evolução e crescimento constantes, em Panga podemos ver a valorização da “involução” e do “decrescimento” tecnológico a partir de um repensar das coisas que consideramos realmente necessárias à sobrevivência e ao bem-viver humano e mais-que-humano.

²⁷⁹ Tradução nossa. No original: “A forest floor (...) is a living thing. Vast civilizations lay within the mosaic of dirt (...) Disturbing these lives through digging was a violence—though sometimes a needed one, as demonstrated by the birds and white skunks who brashly kicked the humus away in necessary pursuit of a full belly. Still, the human residents of this place were judicious about what constituted actual necessity, and as such, disturbed the ground as little as possible.”

A economia também é repensada na sociedade de Panga: o comércio e o trabalho ainda existem, mas tomam uma forma diferente a partir de valores distintos. O comércio é realizado tanto através da troca de objetos em si quanto pela troca de créditos chamados de “*digital pebbles*”, ou “*pebs*”.

Quando Mosschap chega, em *A prayer for the crown-shy* (2022), aos vilarejos para fazer sua pergunta – “Do que os humanos precisam?” – ele recebe pedidos práticos de ajuda, como consertar algo, ou ajudar em tarefas da casa. Em troca, o robô recebe *pebs*, como se estivesse sendo pago por um serviço. Dex precisa esclarecer que as *pebs* não são exatamente o que o dinheiro costumava ser antes da transição. Descobrimos, pela explicação de Dex, que as *pebs* são um sinal de gratidão pelo quanto uma pessoa ajuda sua comunidade e participa dela, uma medida do impacto que essa pessoa tem ao seu redor.

Em uma sociedade saudável, uma pessoa saudável contribuirá, dentro de suas capacidades e possibilidades, para o ambiente em que vive. Em uma sociedade saudável, uma pessoa saudável participará do jogo da interdependência, pois estará motivada para tanto. Nesse contexto, a “pobreza”, a falta de *pebs*, toma outro significado. Nas palavras de Dex:

Ninguém deveria ser barrado das suas necessidades e confortos apenas porque não têm o número certo ao lado do seu nome. (...) Todo mundo tem um balanço negativo às vezes, por vários motivos. E tudo bem. Faz parte do ritmo das coisas. Mas se alguém tem um saldo negativo muito grande... bem, isso quer dizer que eles precisam de ajuda. Talvez estejam doentes. Ou emperrados em um mesmo lugar. Talvez algo esteja acontecendo em casa. Ou talvez seja apenas um desses momentos em que as pessoas precisam que os outros as carreguem por um tempo. (...) Se eu visse um amigo que estivesse muito no vermelho, eu faria questão de ver se está tudo bem.²⁸⁰ (Chambers, 2022, s/p).

Uma pessoa com saldo negativo de *pebs* é, nesse sentido, um canário em uma mina: sinaliza que algo está em desequilíbrio, e que esse desequilíbrio precisa ser endereçado em conjunto

²⁸⁰ Tradução nossa. No original: “Nobody should be barred from necessities or comforts just because they don’t have the right number next to their name. (...) Everybody has a negative balance from time to time, for lots of reasons. That’s fine. That’s part of the ebb and flow. But if someone had a huge negative ... well, that says they need help. Maybe they’re sick. Or stuck. Maybe they’ve got something going on at home. Or maybe it’s just one of those times when they need other people to carry them for a while. (...) If I saw a friend’s balance and it was way in the red, I’d make a point of checking in.”

Dessa forma, ninguém acumula mais do que precisa e ninguém é penalizado por não conseguir contribuir. A lógica da escassez do capital foi substituída, em Panga, pela lógica da abundância que serve não aos objetivos da acumulação progressiva ditada pela ordem social e econômica do capitalismo, mas sim para a satisfação das necessidades de todos e de cada um. Isso se dá a partir de uma organização social que possui um sistema que serve àqueles que organiza, em oposição ao sistema que nos é mais familiar, que expropria a vida humana para servir ao sistema. Em Panga, a economia serve à vida, e não o contrário.

Como vimos, a ascese não é a base da vida humana em Panga: seus habitantes prezam pelo seu próprio bem-viver, assim como o bem-viver das outras espécies. Dex começa a sua jornada nessa narrativa deixando sua vocação antiga para se tornar um monge do chá. Monges do chá servem a Allalea, deus dos pequenos confortos, e seu trabalho é passar de vilarejo em vilarejo ouvindo pessoas, acolhendo seus problemas e oferecendo chá. Pensemos a função social de cuidado desses monges, parte institucionalizada da ordem social de Panga: como parte de sua prática, esses monges servem chá para as pessoas pelas cidades onde passam; esses chás são feitos para entregar àqueles que os buscam o conforto do qual precisam, e o beber do chá é acompanhado pela escuta empática. Naquele momento, o monge do chá permanece com seu interlocutor e com seus problemas, sem buscar resolvê-los, mas com o objetivo de acolhê-los. Esses pequenos confortos não custam muito, e não precisam violentar ou agredir o ambiente: uma caneca de chá, uma almofada confortável para se sentar, música e conversa genuína.

É importante também percebermos a forma como o cuidado do outro também está relacionado ao cuidado de si na filosofia de Panga. Em momentos de autocuidado, Dex toca o símbolo de Allalea em torno do seu pescoço, partilhando conosco outro lembrete: “Acolha o conforto, pois sem conforto você não consegue permanecer forte.”²⁸¹ (Chambers, 2022, s/p.) O dizer, parte da cultura de Panga, nos chama a atenção para o fato de que a ascese e a negação das necessidades do corpo e do espírito, para essa sociedade, não são o caminho para a força. A força, ao contrário, está na vulnerabilidade,

²⁸¹ Tradução nossa. No original: “welcome comfort, for without it, you cannot stay strong.”

na dependência dos seres sobre os outros, na possibilidade de descansar quando se precisa e saber que os outros ajudarão.

Desta forma, podemos perceber que a nossa passagem por Panga é a passagem por uma ordem social na qual a vulnerabilidade de toda a vida não é apagada em favor do individualismo radical do capital, mas sim reconhecida como parte integrante da forma como nos relacionamos uns com os outros, sejam esses outros humanos ou não humanos. Tal dependência destaca o fato de que é necessário para nossa sobrevivência adaptemos o ambiente ao nosso redor, em certa medida, de forma a garantir as condições de proteção e conforto necessárias para que a vida humana prospere.

Identificar-nos como parte da natureza e como animais não implica em ignorar nossa vulnerabilidade física aos perigos representados pela fauna, flora e elementos que nos cercam. Contudo, o objetivo dos habitantes de Panga não é alcançar a invulnerabilidade, mas sim coexistir com outras criaturas, construindo realidades onde nossa própria vida possa prosperar sem prejudicar as demais. Por isso, é possível que ainda seja necessário realizar, em certa medida, atividades que possam ser consideradas certo tipo de “violência” contra o solo ou a caça de animais. No entanto, é a nossa revisão do que consideramos violência necessária a partir de novos critérios que será, como é para os habitantes da lua que observamos através do romance de Chambers, nossa bússola moral. Em Panga, o critério do “bem-viver” é medido pela eficácia com que a felicidade de seus habitantes permite a coexistência e o bem-estar daqueles seres com os quais compartilham o mundo. O cuidado é destinado à preservação de toda a vida, e não apenas à nossa própria.

A utopia de Panga encontra sua contrapartida crítica na utopia ambígua de *Os Despossuídos*. Ambas as sociedades têm em comum o fato de que são projetadas a partir de rejeições profundas ao capitalismo e às violências estruturais de seus mundos originais – para os anarrestis, o planeta Urras; para os habitantes de Panga, também uma lua, seu próprio passado. No entanto, se em Panga a convivência entre humanos, robôs e natureza é marcada por harmonia, cuidado e um tipo relacional de liberdade, em Anarres o que se vê é uma luta constante entre ideais de liberdade e práticas de coerção comunitária, bem como a escassez material que limita constantemente o bem-viver

Em Anarres, Le Guin propõe uma utopia crítica que expõe as contradições internas de um mundo anarquista que é construído sobre o princípio do esforço comum, da partilha e da suficiência, mas também precisa enfrentar os desafios da centralização de poder e dos desejos sufocados pelos árduos deveres da manutenção de uma sociedade onde a posse foi abolida. Chambers, através de Panga, encena uma utopia pós-capitalista mais afirmativa, permitindo-nos experimentar o sublime de um tipo de suficiência que não exige renúncia ao prazer e em que a convivência comunitária não se traduz em vigilância, mas em apoio mútuo. A escuta, o descanso, os pequenos confortos são trazidos como elementos centrais para o funcionamento da vida em comum. Vislumbramos o cuidado como uma escolha coletiva que estrutura tanto os afetos quanto as formas de trabalho, de moradia e de cultivo.

Os Despossuídos, assim, alerta seus leitores para os riscos das utopias totalizantes que, em sua tentativa de superar a escassez e a dominação, acabam produzindo novas formas de repressão. A duologia *Monge e Robô*, por sua vez, aponta para a possibilidade de uma utopia regenerativa, baseada não na negação do desejo, mas em sua reformulação a partir da consideração ética e ecológica – uma utopia em que o bem-viver humano só faz sentido se atrelado ao bem-viver do mais-que-humano, não pela assimilação do mais que humano ao humano, mas pela compreensão de sua diferença e sua agência. Isso é o *punk* de Solarpunk: “Ser punk é desconstruir o status quo social que impede alguém de ter um futuro e inibe o eu de ser verdadeiramente autêntico”²⁸² (Gillam, 2023, p. 2). O Solarpunk faz uma releitura desse princípio da seguinte maneira:

Uma sociedade solarpunk desconstrói o poder e promove o horizontalismo. Num ato de revolta existencial, o solarpunk subverte a retórica niilista e do ‘sem futuro’ do punk clássico, substituindo-a por esperança e otimismo: otimista de que há um futuro, embora mudanças sociais drásticas e resistência sejam necessárias para alcançá-lo; otimista de que esse imaginário pode se tornar realidade e permanecer assim. Como um imaginário social, o solarpunk pode fornecer princípios orientadores para direcionar o ativismo e a governança na construção de um futuro melhor para a humanidade e para a Terra.²⁸³ (Gillam, 2023, p. 3)

²⁸² Tradução minha. No original: to be punk is to deconstruct the societal status quo that prevents one from having a future and inhibits the self from being truly authentic.

²⁸³ Tradução minha. No original: A solarpunk society deconstructs power and promotes horizontalism. In an act of existential revolt, solarpunk subverts the nihilistic and ‘no future’ rhetoric of classic punk and replaces it with hope and optimism: optimistic that there is a future although drastic social change and resistance is

Vemos que, embora muitos dos problemas que ocorrem na construção da sociedade igualitária de Anarres possa, de fato, em alguma versão dessa narrativa, acontecer em Panga, da mesma forma que a própria tese central de Wilson (2016) dá origem à divisão de Panga em duas metades vem sofrendo interpelações críticas por seu enfoque exclusivo na biodiversidade terrestre, por suas limitadas orientações sobre como realizar uma transição nessa escala e por sua idealização de uma “natureza selvagem” intocada pelos seres humanos,²⁸⁴ o objetivo do *Solarpunk* está menos na ambiguidade de projetos utópicos em si, mas em proporcionar uma experiência de um mundo utópico ao leitor que mobilize seu imaginário de forma a incentivá-lo a construí-la. O mundo de *Monge e Robô* pode ser compreendido, nesses termos, como um gesto expressivo de esperança.

Como vimos no primeiro capítulo desta tese, Margaret Urban Walker (2006) descreve a esperança não como um estado passivo de espera ou desejo, mas uma disposição emocional e prática voltada ao futuro, sustentada por uma percepção de possibilidade e pela crença de que aquilo que ainda não é pode vir a ser. Esse vir a ser necessita que mobilizemos ações e afetos orientados à transformação. A construção cuidadosa de Panga, com suas tecnologias de baixo impacto, sua economia de suficiência e suas relações de cuidado entre humanos e não humanos realiza aquilo que Walker chama de gesto expressivo de esperança: uma forma simbólica de representar e ensaiar o mundo desejado. Tais gestos não apenas figuram um ideal, mas servem como

necessary to reach it; optimistic that this imaginary can become a reality and stay as such. As a social imaginary, solarpunk can provide guiding principles to direct activism and governance towards building a better future for humanity and the Earth.

²⁸⁴ Halliday (2018) reconhece a robustez científica desse fundamento, mas aponta limitações importantes na proposta de Wilson. Em particular, critica o foco quase exclusivo na biodiversidade terrestre, em detrimento dos ecossistemas marinhos, que possivelmente abrigam a maior parte das espécies ainda não descritas. Além disso, observa que o livro oferece poucas orientações práticas sobre como atingir a meta de proteção de 50% do planeta, o que enfraquece sua aplicabilidade frente às dificuldades políticas e logísticas que os próprios compromissos internacionais mais modestos já enfrentam. Massarella et al. (2021) apresentam uma alternativa à proposta Wilson que nomeiam de conservação convivial (convivial conservation) inspirada por movimentos decoloniais, indígenas e de justiça social, que criticam a separação entre humanos e natureza implícita em modelos de conservação que idealizam uma “natureza selvagem” intocada e desconsideram as relações históricas, materiais e simbólicas entre comunidades humanas e seus territórios. Em oposição ao modelo de grandes áreas protegidas excluindo populações humanas, a conservação convivial propõe formas de governança ecológica mais inclusivas, equitativas e integradas às lutas sociais e territoriais, conectando-se a outras propostas de transformação estrutural, como a democracia ecológica radical e os Territórios da Vida.

prática preparatória para sua realização. Chambers o faz em *Monge e Robô* ao representar uma sociedade que deliberadamente recusa os valores da obsolescência programada, da escassez fabricada e da acumulação infinita.

Essa esperança encenada não se ancora, contudo, na promessa de harmonia ou de resolução plena dos conflitos éticos. Ao contrário, sua força reside justamente na consciência da vulnerabilidade constitutiva da vida – humana e não humana – e da necessidade permanente de renegociação dos termos da convivência. A completa separação do território da lua em duas reconhece os perigos do ser humano para a biota com a qual entra em contato, ao mesmo tempo em que acolhe o direito do humano de viver e viver bem²⁸⁵. A narrativa também reconhece o desejo de Dex de conhecer o outro lado dessa divisão, ao mesmo tempo leva a sério os perigos impostos a um humano ao entrar em contato com o selvagem não habitado – relembrando-nos que a convivência com a natureza não é sempre bela e harmônica, e que existe uma razão pela qual os seres humanos construíram muros e ferramentas, como aponta Ariadne em *To be taught if fortunate*.

As possíveis contradições e tensões desses modelos indicam que muitas experimentações ainda podem ser feitas pela ficção científica, testando valores outros para e reformulando horizontes em constante diálogo, com atenção aos perigos coloniais, desafios capitalistas e heranças modernas de cada proposta. A literatura Solarpunk em geral, e as obras de Chambers em específico, adicionam a esse grande diálogo regenerativo no qual se constitui a ficção científica como um ritual expressivo de esperança: não como escapismo, mas como ensaio simbólico e afetivo da reconstrução das relações morais após o dano – neste caso, o dano sistêmico causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pela dissociação moderna entre humanos e mundo. O mundo de Panga em seus contínuos processos de escuta e cuidado constituem um horizonte utópico construído passo a passo.

²⁸⁵ Quando o ambientalismo burguês conservador, que busca amenizar os danos do capitalismo sem questionar suas causas, idealiza a natureza como algo “puro” e “virgem” que deve ser protegido do humano, ele produz algo que, segundo Moreano (2020), pode ser chamado de ecofascismo. Durante a pandemia, por exemplo, discursos que celebravam a redução da população humana como “alívio” à Terra impulsionaram posturas ecofascistas, legitimando violência e negligência em nome da “conservação”.

Rumo ao Sul: Considerações finais

Meu objetivo com este trabalho foi investigar a hipótese de que a ficção científica opera como uma forma de crítica às alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna, evidenciando e tensionando os dualismos que sustentam essas estruturas e suas interconexões, e que, a partir da lógica narrativa com a qual realiza esta crítica, oferece uma proposta epistemológica regenerativa, ou seja, uma maneira de conhecer capaz de reparar as cisões promovidas pela modernidade. De certa maneira, o fato de que este trabalho existe na forma em que se encontra, com a convergência entre diferentes campos do saber que me foi exigida para acessar as críticas da ficção científica à tríade capitalismo-colonialismo-ciência, já atesta a razoabilidade da minha hipótese inicial. Mais do que isso, para além do produto no qual se constitui esta tese, minha própria trajetória nesses últimos quatro anos de pesquisa é evidência dos saberes que a ficção científica articula.

Embora tenha sido redigida mais ou menos na ordem em que se encontra agora, esta tese foi pensada e vivida de traz para frente. Quando pela primeira vez entrei em contato com *Salmo para um robô peregrino* (2021), de Becky Chambers, em 2021, minha experiência leitora foi informada pelo confinamento da pandemia de Covid-19, de forma que o maravilhamento em ver representado um mundo onde as coisas “havam dado certo” me atravessou com uma potência inesperada. A esperança agente de Chambers ao descrever um mundo no qual o progresso foi inteiramente repensado para servir ao humano e ao não humano me levou a intuir certa capacidade epistemológica esperançosa na ficção científica.

De imediato, como acredito que seja o caso de muitas pesquisadoras que têm preferência por certo nível de interdisciplinaridade, senti a necessidade de justificar minha aproximação entre ciência e literatura, em um exame que resultou na primeira subseção do Capítulo 1, “Literatura e ciência: uma história de duas culturas?”, a qual foi essencial para a construção do meu entendimento desses dois campos como contendo mais aproximações do que distanciamentos, embora divisões disciplinares sigam se impondo – por uma questão de ordem, distanciamento, prestígio – entre elas.

Quando retorno à *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley, minha intuição inicial de um cerne esperançoso nesse gênero/modo encontrou alguns desafios, afinal, o romance carrega consigo as colorações do gótico enquanto possibilita o nascimento de um outro gênero, e com essas colorações – escuras e lúgubres – também certo ar de mau presságio. Muito já foi escrito sobre o agouro frankensteiniano, sobre a condenação da ciência por sua irresponsabilidade, ou a condenação do Homem por sua arrogância. O que me chamou a atenção, no entanto, foi principalmente o fato de que Shelley escrevia – aparentemente muito atenta – em um momento de convergências entre a tríade tema desta tese e intensificada. Ao narrar o que observava e o que antevia, Shelley foi capaz de expor as fissuras e costuras da modernidade com a mesma crueza com que descreveu o corpo remendado da Criatura de Victor, forçando-nos a encarar de perto as emendas frágeis que sustentam os ideais modernos de progresso e de razão.

A conexão com a exploração polar foi essencial para localizar *Frankenstein* entre ciência, exploração colonial e progresso capitalista. Cabe dizer que minha atenção a este dado foi sensibilizada por outra obra de ficção que consumi entre as leituras do doutorado em 2022: a primeira temporada da série *The Terror* (2018), inspirada na expedição real de Sir John Franklin ao Ártico. Voltei-me ao Prometeu moderno de Shelley carregando as imagens dos limites da tecnologia imperial britânica e a inóspita realidade dos territórios “inexplorados” do Norte, juntamente com a fragilidade das embarcações, a arrogância dos líderes da expedição diante dos conhecimentos locais e a insistência em manter a ordem imperial mesmo diante da catástrofe. Sem essa conexão e essa atenção à subjugação da natureza e do Outro – concebido pelos mestres das narrativas coloniais como parte da natureza explorável – pela exploração dos territórios árticos, esta tese talvez tivesse um foco diferente.

Minha leitura de *Frankenstein* e a identificação dos cinco binômios que Shelley mobiliza e tensiona – 1) ciência e natureza, 2) observação e interferência, 3) paixão e autoabnegação, 4) vulnerabilidade e invulnerabilidade, 5) progresso e estagnação – foi um achado importante para a minha pesquisa, mas causou, como tudo o que é verdadeiramente interessante, mais problemas do que os resolveu inicialmente. A esperança não parecia o melhor ponto de conexão entre a ficção científica de Chambers e a ficção científica de Shelley, mas a operação desses binômios, sua tensão entre as

divisões entre uma coisa e outra, sim. Constatei o mesmo ao analisar as obras que se seguiram a Shelley – *A Máquina do Tempo* (1895), de H. G. Wells, *Terra das Mulheres* (1915), de Charlotte Perkins Gilman, e *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley. A articulação da utopia e distopia nessas histórias, confesso, reacendeu a esperança por uma epistemologia esperançosa, mas percebi, especialmente após os questionamentos da banca de qualificação ao final de 2023, que essa hipótese, mesmo que passível de ser sustentada, não seria a mais fértil. Meu objeto, no caso dos livros analisados no Capítulo 3, representam e criticam ideias dominantes sobre progresso, evolução, controle populacional e gestão da escassez justamente em um momento histórico onde essas preocupações estão ganhando força e respaldo científico-tecnológico. A esperança pode, de fato, ser o motivo pelo qual essas obras foram escritas, mas seu conteúdo parecia extrapolar meu olhar restrito.

Esse olhar foi radicalmente expandido por um intenso período de Doutorado Sanduíche entre abril e setembro de 2024 na Universidade de Swansea, no Reino Unido sob a orientação do Prof. Dr. Chris Pak, especialista em ficção científica, Humanidades Ambientais e estudos sobre as representações literárias das transformações ecológicas e geopolíticas do Antropoceno. Esses seis meses no Reino Unido foram como um salto de trilhões de anos, para referenciar a obra de Aldiss e Wingrove (1988). Além da colaboração próxima com Chris, que me apresentou trabalhos fundamentais para dar sentido e forma às minhas intuições acerca do meu corpus literário, tive a oportunidade de participar de conferências internacionais fundamentais para o amadurecimento da minha pesquisa e a construção de redes de colaboração que passaram a constituir as tramas deste trabalho.

Na *International Conference of Three Societies on Literature and Science* Birmingham, estabeleci contato com a *Commission on Science and Literature* (CoSciLit), da qual hoje faço parte. Na conferência da *Science Fiction Research Association* (SFRA), em Tartu, na Estônia, pude encontrar muitos dos autores que passaram a informar minhas leituras em ficção científica, dentre eles, John Rieder, que se tornou basilar para minha leitura do colonialismo na ficção científica. Compartilhei, também, a análise realizada no Capítulo 3 desta tese na conferência do *Current Research in Speculative Fiction* (CRSF), em Liverpool, e participei como palestrante convidada no workshop *Gender and*

Environment in Speculative Fiction, uma série de workshops realizados pela Prof^a. Dr^a. Judith Rauscher na Universidade de Colônia, Alemanha, para onde retornei como co-organizadora da edição de 2025. Minha presença na 82^o *World Science Fiction Convention* (Worldcon), em Glasgow, foi o início de um esforço para abrir diálogos sobre a produção de ficção científica no Brasil com o público anglófono, inaugurando também um processo interno de olhar para o Sul justamente quando me encontrava no Norte.

Por fim, na 5^a *International Conference on Anticipation*, em Lancaster, conheci o Prof. Dr. Fabio Scarano, professor de Ecologia na UFRJ e cátedra UNESCO de Letramento de Futuros. Seu livro *Regenerative Dialogues for Sustainable Futures: Integrating Science, Arts, Spirituality and Ancestral Knowledge for Planetary Wellbeing* (2024) ofereceu o elo conceitual necessário para estruturar a hipótese que sustenta esta tese em sua versão final. Pensar a partir da regeneração forneceu um enquadramento capaz de descrever o tipo de conhecer que a ficção científica exercita ao olhar para as alianças entre capitalismo, colonialismo e ciência moderna. Sem esse encontro, e a peça faltante da regeneração, esta tese talvez não tivesse tido sucesso em formular e, subsequentemente, comprovar – como espero ter sido o caso – a sua hipótese.

Da mesma forma, as leituras sugeridas pelo Prof. Chris Pak preencheram outras lacunas importantes na minha teorização, em especial Val Plumwood (1994; 2000) que, com sua análise dos dualismos modernos me permitiu dar sentido aos binômios articulados e desafiados pela ficção científica desde *Frankenstein*, e Carl Freedman (2000), que me permitiu dar sentido ao aspecto cognitivo da ficção científica de forma menos restritiva do que Darko Suvin. Assim, o que se tornou o Capítulo 1 é, em grande parte, fruto das provocações da banca de qualificação, que me desafiaram a dialogar de forma mais completa com a teorização específica em ficção científica e um maior comprometimento com as questões epistemológicas – às quais eu somei, de forma mais enfática, as questões ecológicas –, e dos encontros ocorridos no Doutorado Sanduíche, que me deram as condições de fazê-lo.

A partir disso, desenvolvi aqui a proposta de uma epistemologia regenerativa que é simultaneamente uma forma de ler a ficção científica – aprendendo, com ela mesma, como melhor lê-la – e uma forma de ler o mundo. Frente aos impasses que decorrem da rigidez de categorias herdadas da modernidade – categorias que, ao traçarem fronteiras

intransponíveis entre natureza e cultura, emoção e razão, sujeito e objeto, dificultam respostas plurais e situadas aos desafios contemporâneos – busquei argumentar e demonstrar que a ficção científica oferece uma via alternativa: uma epistemologia que acolhe ambivalências, sustenta hesitações e propõe modos de conhecer baseados na relação, na responsabilidade e na imaginação.

Uma epistemologia como essa é urgente porque os desafios do século XXI não podem ser enfrentados apenas por meio da inovação técnico-científica, quando esta é ainda herda lógicas coloniais e se sustenta sobre instituições capitalistas. É preciso repensar os próprios fundamentos éticos e imaginativos que orientam a produção do conhecimento e a aplicação de suas tecnologias. A ciência pode nos ajudar a agir de modo mais eficiente, mas ela não é capaz, por ela mesma, de dizer para quê agimos, com base em quais valores e quais desejos e quais sonhos construiremos nossos saberes e seus produtos. É nesse espaço que a literatura, e, especificamente, a ficção científica, pode atuar.

O tipo de olhar para o mundo que a ficção científica nos oferece pode ser entendida como uma luta de fronteira. Como propõe Nancy Fraser (Fraser & Jaeggi, 2020), as lutas de fronteira ocorrem nos limiares institucionais do capitalismo. A ficção científica, como um fenômeno cultural, opera no reino imaginativo, intersubjetivo, social que informa nossas leituras de mundo. O engajamento com leituras como as do corpus literário desta tese aguça nosso olhar para perceber as condições de possibilidade das múltiplas opressões e dominações que são ocultadas pelos dualismos modernos. Ao tornar visível o que é ocultado pelas narrativas-mestre e localizar o que antes era naturalizado, a ficção científica abre espaço para uma imaginação-agência esperançosa e regenerativa; esperançosa por partir do pressuposto de que o que é não necessariamente *precisa ser*, e regenerativa por estar atenta à necessidade de reparação de sistemas que sofreram essas cisões impostas pela modernidade capitalista e colonial.

Esta foi a minha experiência durante o desenvolvimento deste trabalho: guiada pelo objeto que desejava compreender, fui incitada a me aprofundar em questões referentes à epistemologia e filosofia da ciência, em descrições dos fenômenos coloniais e capitalistas, da consolidação da ciência moderna e sua dívida para com o colonialismo e o capitalismo. Ao buscar elucidar a epistemologia regenerativa da ficção científica, fui

eu mesma seu instrumento, e, dessa forma, alguns recortes foram feitos a partir dos meus compromissos epistemológicos e alianças políticas, bem como minhas limitações, os quais desejo explicitar para que trabalhos futuros possam tratar dessas lacunas.

Desde o início busquei teorias que me permitissem manter a abertura e a atenção à complexidade e à ambivalência, buscando evitar, tanto quanto possível, as armadilhas da homogeneização e garantir que a reparação da qual falo, promovida por uma epistemologia regenerativa derivada da ficção científica, não incorreria na promoção de uma unificação que apaga a diferença. O horizonte da crítica feminista pós-estruturalista me serviu de orientação nas escolhas dos teóricos-base para esta tese.

Esse meu alinhamento explica, por exemplo, minha preferência por autoras como Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (2020) para pensar o capitalismo, pois sua abordagem desse sistema econômico como uma ordem social institucionalizada que oculta sua dependência de aspectos não econômicos da vida se mostra sensível à pluralidade de lutas que atravessam e excedem a luta de classes, como as lutas ecológicas, feministas, raciais e anti-coloniais. Explica também minha inclinação à leitura de Carl Freedman (2000) sobre o estranhamento cognitivo, o qual reconhece o pós-estruturalismo como uma vertente válida da teoria crítica, e difere-se de concepções mais rígidas e formalistas como as do modelo original proposto por Darko Suvin. Pelo mesmo motivo, decidi evitar uma utilização direta da teorização de Fredric Jameson, pois sua adição no contexto desta tese me obrigaria a lidar com sua defesa de um senso de unidade histórica através da centralidade da luta de classes, o que exigiria o engajamento com fundamentos teóricos que se distanciam de maneira significativa do que busquei propor.

Algumas outras faltas podem ser sentidas no decorrer dos capítulos desta tese, a qual, apesar do vasto escopo – entre um corpus literário grande, e cinco conceitos centrais (capitalismo, colonialismo, ciência, epistemologia e regeneração) – ainda se constitui em um recorte. Trazer a temática da utopia e, especialmente, da distopia, se mostrou essencial para enfocar o corpo político que a ficção científica toma a partir de Wells, mas, ao mesmo tempo, faz sentir uma falta no corpus, que são as distopias literárias dos anos 1920 a 1950. Idealmente, esta tese conteria um outro capítulo após o Capítulo 3 em que pudesse analisar obras como *Nós* (1921), de Yevgeny Zamyatin – com foco específico na sua influência na literatura distópica anglófona – *1984* (1948), de

George Orwell e *Fahrenheit 451* (1953). No entanto, espero ter suprido ao menos parte dessa ausência com a subseção “Pesadelos do controle estatal através da tecnociência: uma nota sobre as distopias do século XX”, e com inclusão de *Admirável Mundo Novo* (1932).

O quarto capítulo, com foco em *Duna* (1965), de Frank Herbert, *Os Despossuídos* (1974), de Ursula K. Le Guin, e *A Parábola do Semeador* (1993), de Octavia Butler, é o capítulo mais extenso desta tese. Minha escolha de analisar como a ficção científica responde aos impactos ecológicos do capitalismo e do colonialismo apoiados pelos desenvolvimentos científicos modernos se mostrou uma tarefa hercúlea refletida na extensão de páginas, as quais, mesmo assim, não foram suficientes para que eu enveredasse de forma que me parecesse suficiente pelos diversos afluentes das discussões que foram se apresentando no entrecruzamento dessas três obras. Meu uso das fantasias coloniais elencadas por Rieder (2008) como enquadramento desse capítulo é uma tentativa – espero que razoavelmente bem-sucedida – de manter meu enfoque delimitado perante as diversas relações que podem ser estabelecidas tanto entre as obras e seus contextos quanto entre as três obras em si.

A escrita desse quarto capítulo constituiu-se em uma formação importante do meu olhar sobre questões ecológicas. Guiada pela ficção científica, expus as formas como as fantasias coloniais fornecem um vocabulário ideológico e imaginativo para descrever o Outro de maneira a tornar aceitáveis os danos ambientais e sociopolíticos provocados pelo agir colonial. Minha atenção especial às ambivalências do ambientalismo colonizador, da gestão da reprodução da vida, dos desafios à agência de sujeitos subalternizados e dos deslocamentos humanos em contextos de crise dificultaram a atenção mais específica, por exemplo, ao anarquismo de Anarres e suas contrapartidas comunistas e socialistas em Urras em *Os Despossuídos*, ou às dinâmicas raciais específicas dos Estados Unidos e suas relações com a espiritualidade e a ancestralidade em *A Parábola do Semeador*. Jaeckle (2009) e Morrison (2011), no entanto, podem complementar a primeira ausência enquanto Grecca (2021) e Brum (2024) expandem esse último aspecto.

O quinto e último capítulo difere-se dos demais por um tratamento linear das obras discutidas, ao contrário da análise temática realizada em diálogo entre as obras tal qual

nos capítulos 3 e 4. Minha intenção, neste capítulo, foi visualizar como essas três obras pensam o conhecimento e a ciência de maneiras que desafiam progressivamente os dualismos modernos, coloniais e capitalistas. *Aniquilação* (2014), de Jeff VanderMeer, desestabiliza através da ficção estranha a centralidade do racionalismo humano no maravilhamento que é causado pelo desconhecido. *To Be Taught if Fortunate* (2019), de Becky Chambers, constrói-se de maneira mais propositiva, demonstrando um maravilhamento que incentiva a comunhão com o desconhecido em forma de curiosidade e de escuta, em termos outros que não a aniquilação. A duologia *Monge e Robô* (2021-2022), também de Becky Chambers, parece ilustrar uma fase “final” deste processo, no qual uma forma diferente de lidar com o desconhecido leva a uma forma diferente de habitar o mundo. “Final” encontra-se em aspas, pois a construção de *Monge e Robô* não é colocada como a utopia final a ser atingida, mas como construção e negociação constante com aqueles outros com os quais dividimos o planeta.

Além das apontadas até aqui, duas ausências importantes atravessam esta tese, e gostaria de dedicar algumas palavras a elas. A primeira diz respeito à ausência de um retorno mais sistemático à epistemologia e à filosofia da ciência, com o objetivo de examinar de que maneira a proposta de uma epistemologia regenerativa, tal como elaborada a partir da ficção científica, dialoga com os esforços contemporâneos por um fazer científico mais ético e compatível com os modos de habitar o mundo que desejamos cultivar. Minha intenção é seguir aprofundando os desdobramentos dessa proposta, investigando como práticas narrativas de ficção científica podem fortalecer práticas de formação ética e imaginativa nos campos da ciência e da educação, articulando o letramento de futuros, a educação para a sustentabilidade e uma ciência cidadã crítica e participativa.

A segunda ausência significativa refere-se ao recorte do corpus adotado, com foco em produções do norte global anglófono. Minha intenção foi delinear uma proposta epistemológica a partir de uma constelação de obras que compartilham uma certa forma de olhar para o mundo, e, por isso, optei por um caminho relativamente tradicional em termos do cânone selecionado. No entanto, como nos alerta Malcolm Ferdinand (2020), é urgente romper com os limites do ocidentalismo branco e cultivar perspectivas que partam de outros lugares do mundo. Se queremos, de fato, acessar o potencial

regenerativo de uma epistemologia enraizada na ficção científica, será preciso deslocar o olhar – e o leme – rumo ao Sul Global, onde outras formas de conhecimento e relação com o mundo florescem e resistem.

É com esse compromisso que desejo dar continuidade à proposta de uma epistemologia regenerativa a partir da ficção científica, aprofundando o diálogo com os campos da epistemologia e da filosofia da ciência, bem como explorando as maneiras pelas quais práticas narrativas científico-ficcionais latino-americanas corroboram ou desafiam as hipóteses aqui traçadas. Acredito que o aprofundamento deste percurso exige um esforço contínuo de deslocamento e de escuta ativa: deslocamento do olhar para além dos cânones consolidados pela tradição anglo-americana e escuta atenta às cosmologias, epistemologias e práticas narrativas que emergem de contextos historicamente marginalizados pelo projeto moderno-colonial. Autores e autoras da ficção científica latino-americana, cujas obras dialogam de forma crítica com os legados coloniais, as ecologias locais e as lutas por justiça social e ambiental – tal qual *Distancia de Rescate* (2014), de Samanta Schweblin, *La Mucama de Omicunlé* (2020), de Rita Indian, *Água turva* (2021), de Morgana Kretzmann e *Un Verdor Terrible* (2021), de Benjamín Labatut – oferecem chaves de leitura indispensáveis para repensar as formas de conhecer, narrar e intervir no mundo. Minha esperança não é de que a abordagem que realizo aqui sobreviva intacta ao contato com obras como essas, mas que a epistemologia regenerativa que busquei demonstrar seja flexível e permeável o suficiente para ser tocada e mudada por elas.

Ao propor a ficção científica como uma forma de leitura regenerativa do mundo, desejo encorajar investigações que transcendam não apenas os dualismos fundantes da modernidade, mas também as fronteiras institucionais que limitam os modos de produzir e compartilhar conhecimento. O percurso aqui traçado foi possível graças à teorização insurgente de filósofas, críticas literárias, ecólogas, sociólogas, escritoras e leitoras que ousaram promover a convergência entre saberes e resistir às limitações disciplinares. A eles me uno ao buscar demonstrar que a literatura exerce um papel relevante sobre como somos capazes de pensar sobre o mundo, e que a imaginação especulativa da literatura de ficção científica é uma ferramenta crítica potente para reconfigurar nossas práticas de conhecimento, nossas bases éticas e, sobretudo, nossas formas de habitar o planeta.

Referências

- AGUIAR, Anna C. F.; MONTEIRO, Nina Pougy; SCARANO, Fabio R. Energy transition and potential socioecological harms to be anticipated [resumo]. In: ANTICIPATION CONFERENCE 2024, Lancaster, UK, Book of Abstracts; 2024.
- ALDISS, Brian W.; WINGROVE, David. **Trillion year spree: the history of science fiction**. London: Grafton Paladin, 1988.
- ALKON, Paul. **Science Fiction Before 1900: Imagination Discovers Technology**. New York: Routledge, 2002.
- ANDERSON, Elizabeth. **Feminist Epistemology**: An Interpretation and a Defense. *Hypatia*, v. 10, n. 3, p. 50–84, 1995a.
- ANDERSON, Elizabeth. **Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology**. *Philosophical Topics* 23, no. 2, 1995b.
- ARCANGELI, Margherita, DOKIC, Jerome. A Plea for the Sublime in Science. In: _____. FRENCH, Steven; IVANOVA, Milena (ORGS.). **The aesthetics of science: beauty, imagination and understanding**. New York: Routledge, 2020.
- ARNOLD, David. **The problem of nature: environment, culture and European expansion**. 1. publ ed. Oxford: Blackwell, 1996.
- BACCOLINI, Raffaella; MOYLAN, Tom (ORGS.). **Dark horizons: science fiction and the dystopian imagination**. New York London: Routledge, 2003.
- BARRETT, Redfern Jon. **Ambitopia: Futures Beyond the Binary**, VECTOR (British Science Fiction Association) 7 ago. 2023. Disponível em: <<https://vector-bsfa.com/2023/08/07/ambitopia-futures-beyond-the-binary/>>. Acesso em: 31 jul. 2025
- BARROS (UFRJ), José D'Assunção. A literatura utópica e distópica e os modelos de igualdade, até princípios do Século XX. **ANTARES: Letras e Humanidades**, [S. l.], v. 8, n. 16, p. 15–47, 2016. Disponível em: <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/4332>. Acesso em: 9 jul. 2025
- BEATTIE, Owen; GEIGER, John. **Frozen in time: the fate of the Franklin expedition**. Vancouver; Berkeley: Greystone Books, 2017.
- BISWAS, Asit. K. Scientific Assessment of The Long-Term Environmental Consequences of War. In: AUSTIN, Jay. E. & BRUSH, Carl E. (Eds.) **The Environmental Consequences of War: Legal, Economic, and Scientific Perspectives**. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2001.

BOESKY, Amy. **Founding fictions: Utopias in early modern England**. Athens, Ga.: Univ. of Georgia Press, 1996.

BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora: contesting identities**. London: Routledge, 1996.

BRANTLINGER, Patrick. Kipling's "The White Man's Burden" and Its Afterlives. **English Literature in Transition, 1880-1920**, v. 50, n. 2, p. 172–191, 2007.

BROUGHTON, Edward. The Bhopal disaster and its aftermath: a review. **Environmental Health**, v. 4, n. 1, p. 6, 10 maio 2005.

BRUM, Anderson Luís. "Para sobreviver, deixe o passado ensinar": Identidades Diaspóricas e Afrofuturismo em A Parábola do Semeador e A Parábola dos Talentos, de Octavia Butler e Binti, de Nnedi Okorafor. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas, 2024.

BUNGE, Marco. **Emergence and convergence: qualitative novelty and the unity of knowledge**. University of Toronto Press, Toronto, 2003.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

BUTLER, Judith. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, Octavia. **A parábola do semeador**. São Paulo: Editora Morro Branco, 2018.

CARSON, Rachel. **Primavera silenciosa**. São Paulo: Editora Gaia, 2021.

CARVALHO NETO, Cacildo Teixeira de; ENGLER, Helen Barbosa Raiz. Os desafios para as Ciências Sociais em tempos de (des)investimentos. **Revista Cesumar – Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**, v. 23, n. 2, p. 245, 2018. Disponível em: <<http://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revcesumar/article/view/7000>>. Acesso em: 28 out. 2023.

CASSIANO, Ophelia. Guia para "Linguagem Neutra" (PT-BR), 2019. Disponível em: <<https://medium.com/guia-para-linguagem-neutra-pt-br/guia-para-linguagem-neutra-pt-br-f6d88311f92b>>. Acesso em: 17 ago. 2022.

CASTREE, Noel. Neoliberalising nature: Processes, effects, and evaluations. **Environment and Planning A** 40(1): 153–173. 2008.

- CHAMBERS, Becky. **To be taught if fortunate**. New York: Tordotcom, 2019.
- CHAMBERS, Becky. **A psalm for the wild-built**. New York: Tordotcom, 2021.
- CHAMBERS, Becky. **A prayer for the crown-shy**. New York: Tordotcom, 2021.
- CISCO, M. Bizarre Epistemology, Bizarre Subject: A Definition of Weird Fiction. In: MORELAND, Sean (Ed). **New directions in supernatural horror literature: the critical legacy of H.P. Lovecraft**. 1st edn. New York, NY: Springer Science+Business Media, 2018.
- CIMENT, James (ORG.). **Postwar America: an encyclopedia of social, political, cultural, and economic history**. Armonk, N.Y: M.E. Sharpe, 2007.
- CLAEYS, Gregory. **Utopia: a história de uma ideia**. São Paulo: Edições SESC SP, 2013.
- CLAEYS, Gregory. **Dystopia: a natural history: a study of modern despotism, its antecedents, and its literary diffractions**. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017a.
- CLAEYS, Gregory. "When Does Utopianism Produce Dystopia?" *Utopian Horizons: Ideology, Politics, Literature*. Ed. Zsolt Czigányik (Budapest, Hungary: Central European University Press, 2017b).
- COLLINI, Stefan. Introduction. SNOW, C. P. **The two cultures**. Canto ed. London ; New York: Cambridge University Press, 1998.
- CONROY, William. Background check: Spatiality and relationality in Nancy Fraser's expanded conception of capitalism. **Environment and Planning A: Economy and Space**, v. 55, n. 5, p. 1091–1113, ago. 2023.
- CORRÊA, Renata. Prefácio. In: GILMAN, Charlotte Perkins. **Terra das mulheres**. Trad. Flávia Yacubian. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- CRACIUN, Adriana. **Writing the Disaster: Franklin and Frankenstein**. *Nineteenth-Century Literature*, v. 65, n. 4, p. 433–480, 2011.
- CROSBY, Alfred W. **Ecological imperialism: the biological expansion of Europe, 900-1900**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2004.
- CSICSERY-RONAY, Istvan. **The seven beauties of science fiction**. Middletown (Conn.): Wesleyan university press, 2008.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.
- DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza**. Trad. Mesquita Paul, Porto: Lello & Irmão, 2003.

DEAN, Mitchell. The Malthus Effect: population and the liberal government of life. **Economy and Society**, v. 44, n. 1, p. 18–39, 2015.

D'AMATO, Claudio; TORRES, João P. M.; MALM, Olaf. DDT (dicloro difenil tricloroetano): toxicidade e contaminação ambiental - uma revisão. **Química Nova**, v. 25, n. 6a, p. 995–1002, nov. 2002.

DE ALMEIDAS, Bianca, Letícia. Os Ecos de Primavera Silenciosa de Rachel Carson: Cultura, Ciência e Meio Ambiente no Brasil (1962-1979) – Guarulhos, 2022.

DE WALT, Patrick. The Harvesting of Intellectuals and Intellectual Labor: The University System as a Reconstructed/Continued Colonial Space for the Acquisition of Knowledge In: KEMPF, Arlo (ORG.). **Breaching the colonial contract: anti-colonialism in the US and Canada**. Dordrecht: Springer, 2009.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Editora Elefante, 2019.

FELLI, Romain. Environment, not planning: the neoliberal depoliticisation of environmental policy by means of emissions trading. *Environmental Politics*, v. 24, n. 5, p. 641-660, 2015.

FERDINAND, Malcom. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREEDMAN, Carl. **Critical Theory and Science Fiction**. 1st ed. Middletown: Wesleyan University Press, 2000.

GARRATY, John A. **The Great Depression: an inquiry into the causes, course, and consequences of the Worldwide depression of the nineteen-thirties, as seen by contemporaries and in the light of history**. New York, N.Y: Anchor Press/Doubleday, 1987.

GAYLARD, Gerald. Postcolonial Science Fiction: The Desert Planet. HOAGLAND, Ericka; SARWAL, Reema (ORGS.). **Science fiction, imperialism and the Third World: essays on postcolonial literature and film**. Jefferson, N.C: McFarland & Co, 2010.

GILMAN, Charlotte Perkins. **Terra das mulheres**. Trad. Flávia Yacubian. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.

GRECCA, Gabriela Bruschini. 'A racist challenge might force us apart': divergence, reliance and empathy in Parable of the Sower, by Octavia Butler. **Ilha do Desterro A**

Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies, v. 74, n. 1, 28 jan. 2021.

GRAYSON, Donald K.; MELTZER, David J. A requiem for North American overkill. **Journal of Archaeological Science**, v. 30, n. 5, p. 585–593, maio 2003.

GROVE, Richard H. **Green imperialism: colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600 - 1860**. 1. Indian ed ed. Delhi: Oxford Univ. Press, 1995.

GUSTON, D. H.; FINN, E.; ROBERT, J. S. Editors' preface. In: SHELLEY, M. W.; GUSTON, D. H.; FINN, E.; *et al.* **Frankenstein**: or, the modern Prometheus: annotated for scientists, engineers, and creators of all kinds. Cambridge, MA: The MIT Press, 2017.

HALL, Dewey W. **Romantic Naturalists, Early Environmentalists: An Ecocritical Study, 1789–1912**. 1. ed: Routledge, 2016.

HAMMOND, Kim. Monsters of modernity: Frankenstein and modern environmentalism. **cultural geographies**, v. 11, n. 2, p. 181–198, abr. 2004.

HARAWAY, D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

HARAWAY, D. A Cyborg Manifesto. In: _____. **Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**. New York; Routledge, p. 149-181, 1991.

HARAWAY, Donna Jeanne. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

HARDING, S. **Rethinking standpoint epistemology**: what is strong objectivity? The Centennial Review, v. 36, n. 3, p. 437–470, 1992.

HAYEK, Friedrich A. **Law, legislation, and liberty**: a new statement of the liberal principles of justice and political economy. London: Routledge Classics, 2013.

HERBERT, Frank. **Duna**. Trad. Maria do Carmo Zanini. São Paulo: Aleph, 2017.

HOUE, Ulf. Frankenstein Without Electricity: Contextualizing Shelley's Novel. **Studies in Romanticism**, v. 55, n. 1, p. 95–117, 2016. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/740468>>. Acesso em: 28 out. 2023.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Vidal de Oliveira. São Paulo: Globo, 2009.

IMMERWAHR, Daniel. The Quileute *Dune*: Frank Herbert, Indigeneity, and Empire. **Journal of American Studies**, v. 56, n. 2, p. 191–216, maio 2022.

JAECKLE, Daniel P. Embodied Anarchy in Ursula K. Le Guin's *The Dispossessed*. **Utopian Studies**, v. 20, n. 1, p. 75–95, 1 jan. 2009.

KAUR, Navjot. A Hybrid World: Genetic Engineering in Margaret Atwood's *Oryx and Crake*. **International Journal of English Literature and Social Sciences**, v. 9, n. 4, 28 jul. 2024.

KOLBERT, Elizabeth. **A sexta extinção**: uma história não natural. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

KOLBERT, Elizabeth. **Sob um céu branco**: a natureza no futuro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2018.

LE GUIN, Ursula K.; YI, Pul; HARAWAY, Donna Jeanne. **The carrier bag theory of fiction**. London: Ignota, 2019a.

LE GUIN, Ursula K. **A mão esquerda da escuridão**. São Paulo: Aleph, 2019b.

LE GUIN, Ursula K. **Os Despossuídos**. São Paulo: Aleph, 2017.

LE, Duong Trung; PHAM, Thanh Minh; POLACHEK, Solomon. The long-term health impact of Agent Orange: Evidence from the Vietnam War. **World Development**, v. 155, p. 105813, jul. 2022.

LEAR, Linda. Introdução. In: CARSON, Rachel. **Primavera silenciosa**. São Paulo: Editora Gaia, 2021.

LEOPOLD, David. "Education and Utopia: Robert Owen and Charles Fourier." *Oxford Review of Education*, vol. 37, no. 5, 2011, pp. 619–35. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/23119459>. Accessed 9 July 2025.

LEVINE, George. **Darwin and the novelists: patterns of science in Victorian fiction**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988.

LEVINE, George. **Dying to know**: scientific epistemology and narrative in Victorian England. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

LIGHT, Andrew; ROTHENBERG, David; KATZ, Eric. Introduction. In: _____. (ORGS.). **Beneath the surface: critical essays in the philosophy of deep ecology**. Cambridge, Mass: MIT Press, 2000.

LONGINO, Helen. **The fate of knowledge**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2002.

LONGINO, Helen. Values, heuristics and the politics of knowledge. **Scientiae Studia**, v. 15, n. 1, p. 39, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ss/article/view/133642>>. Acesso em: 30 set. 2023.

LONGINO, Helen; HADDAD, Yasmin Leonardos; ARBO, Jade Bueno; *et al.* Filosofia da ciência e epistemologias feministas: entrevista com Helen Longino. **Em Construção**,

n. 10, 2021. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/62842>>. Acesso em: 30 jul. 2023.

MACLEOD, Ken. "Politics and Science Fiction." **The Cambridge Companion to Science Fiction**. Edward James & Farah Mendlesohn. (Eds.) Cambridge: 2003.

MARCONDES, Danilo. **As armadilhas da linguagem**: significado e ação para além do discurso. Rio de Janeiro: Zahar, 2017

MARQUES, Eduardo Marks De. Da centralidade política à centralidade do corpo transumano: movimentos da terceira virada distópica na literatura. **Anuário de Literatura**, v. 19, n. 1, p. 10, 11 abr. 2014.

MARX, William. **The hatred of literature**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

MCNALLY, David. **Monsters of the Market**: Zombies, Vampires and Global Capitalism. Leiden; Boston: Brill, 2011.

MEADOWS, Donella. **Leverage Points: Places to Intervene in a System**. The Academy for Systems Change, 1999. Disponível em: <<https://donellameadows.org/archives/leverage-points-places-to-intervene-in-a-system/>>. Acesso em: 31 jul. 2025

MELO, Melissa Ely. **"Pagamento por serviços ambientais (PSA): entre a proteção e a mercantilização dos serviços ecossistêmicos no contexto da crise ambiental."** Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2016.

MESQUITA, Isabel. "Fazer-se ouvir, fazer-se entender—atuação política interétnica da COICA nas negociações sobre o clima com a proposta de REDD+ Indígena Amazônico." *Revista de Estudos em Relações Interétnicas* 21 (2018): 27-49.

MILLER, Alistair. Rhetoric, *Paideia* and the Old Idea of a Liberal Education. **Journal of Philosophy of Education**, v. 41, n. 2, p. 183–206, 2007.

MITCHELL, Timothy. THE RESOURCES OF ECONOMICS: Making the 1973 Oil Crisis. **Journal of Cultural Economy**, v. 3, n. 2, p. 189–204, jul. 2010.

MOREANO, Melissa, Ecofascismo: uno de los peligros del ambientalismo burguês. **Ecología Política**, 59: 36-44, 2020.

MORELAND, S. Introduction: The Critical (After)Life of Supernatural Horror in Literature. In: _____ (Ed.) **New directions in supernatural horror literature**: the critical legacy of H.P. Lovecraft. 1st edn. New York, NY: Springer Science+Business Media, 2018.

MORRISON, Mary Irene. *Anarcho-feminism and permanent revolution in Ursula K. Le Guin's "The Dispossessed"*. State University of New York at Buffalo, 2011.

MORTON, Timothy. "Frankenstein and ecocriticism." **The Cambridge Companion to Frankenstein** pp. 143-157, 2016.

MOYLAN, Tom. **Scraps of the untainted sky: science fiction, utopia, dystopia**. New York London: Routledge, 2018.

MURPHY, Patrick D. An ecological feminist revisioning of the masculinist sublime. *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 64; April 2012, pp. 79-94

MYERS, Rodd *et al.* Messiness of forest governance: How technical approaches suppress politics in REDD+ and conservation projects. **Global Environmental Change**, v. 50, p. 314–324, maio 2018.

NAGAJOTHI, D. Chemistry in Mary Shelley's *Frankenstein*. **Literary Druid** 1 (2), 16-19, 2019.

NAGAOKA, Lisa; RICK, Torben; WOLVERTON, Steve. The overkill model and its impact on environmental research. **Ecology and Evolution**, v. 8, n. 19, p. 9683–9696, out. 2018.

NIXON, Rob. **Slow violence and the environmentalism of the poor**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2011.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

OLIVEIRA, Silvana. **Realismo na Literatura Brasileira**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2008.

OTTO, Eric C. **Green speculations: science fiction and transformative environmentalism**. Columbus: Ohio State University Press, 2012.

PAK, Chris. **Terraforming: Ecopolitical Transformations and Environmentalism in Science Fiction**. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.

PELLEGRINI, Tânia. **Realismo e realidade na literatura**: um modo de ver o Brasil. São Paulo, SP: Alameda, 2018.

PIKETTY, Thomas. **Capital e ideologia**. São Paulo: Intrínseca, 2021.

PLUMWOOD, Val. **Feminism and the mastery of nature**. London: Routledge, 1993.

PLUMWOOD, Val. Deep Ecology, Deep Pockets, and Deep Problems: A Feminist Ecosocialist Analysis: LIGHT, Andrew; ROTHENBERG, David; KATZ, Eric. (ORGS.). **Beneath the surface: critical essays in the philosophy of deep ecology**. Cambridge, Mass: MIT Press, 2000.

PRESLAR, Mark., YEVGENY ZAMYATIN'S "WE": Forbidden Knowledge and Coercion in Utopia. **Surroundings: An Interdisciplinary Journal**, Spring/Summer 2008, Vol. 91, No. 1/2 (Spring/Summer 2008),

PUNTER, David. **The literature of terror: a history of gothic fictions from 1765 to the present day**. New York: Longman, 1996.

RIEDER, John. **Colonialism and the emergence of science fiction**. Middletown, Conn: Wesleyan University Press, 2008.

RIEDER, John. On Defining SF, or Not: Genre Theory, SF, and History. **Science Fiction Studies**, v. 37, n. Part 2, p. 191–209, 2010.

RIEDER, John. Colonialism and Postcolonialism. In: LATHAM, Rob (Org.). **The Oxford Handbook of Science Fiction**. Oxford University Press, 2014.

ROBERTSON, Thomas. Domino Theory. In: CIMENT, James (ORG.). **Postwar America: an encyclopedia of social, political, cultural, and economic history**. Armonk, N.Y: M.E. Sharpe, 2007.

ROBINSON, C. E. Introduction. In: SHELLEY, M. W.; GUSTON, D. H.; FINN, E.; *et al.* **Frankenstein: or, the modern Prometheus: annotated for scientists, engineers, and creators of all kinds**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2017.

SARLET, Ingo; FENSTERSEIFER, Tiago. Movimento Ambientalista e Legitimação Social dos Valores Ecológicos: Celebrando os 60 Anos da Obra “Primavera Silenciosa” de Rachel Carson. In: POMPEU, Gina; HOLANDA, Marcus; POMPEU, Randal (Orgs.). **PRIMAVERA SILENCIOSA REVISITADA - Uma homenagem a Rachel Carson**. 1. ed.: Editora Fundação Fênix, 2022. p. 61–99.

SCARANO, Fabio. **Regenerative Dialogues for Sustainable Futures: Integrating Science, Arts, Spirituality and Ancestral Knowledge for Planetary Wellbeing**. Cham: Springer International Publishing, 2024.

SEED, D. **Science fiction: a very short introduction**. Oxford University Press, 2011.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein ou o Prometeu moderno**. Trad. Christian Schwartz, São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

SNOW, C. P. **The two cultures**. Canto ed. London ; New York: Cambridge University Press, 1998.

STEUP, M.; NETA, R. Epistemology. In: ZALTA, Edward N. (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**; Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/>>. Acesso em: 7 fev. 2022.

SUVIN, Darko. **Metamorphoses of science fiction: on the poetics and history of a literary genre**. 2. print. New Haven: Yale Univ. Press, 1980.

THORNTON, Allan; CURREY, Dave. **To save an elephant**: the undercover investigation into the illegal ivory trade. London: Doubleday, 1991.

TWIDLE, Hedley. Rachel Carson and the Perils of Simplicity: Reading Silent Spring from the Global South. **ariel: A Review of International English Literature**, v. 44, n. 4, p. 49–88, out. 2013.

VANDERMEER, A.; VANDERMEER, J.(Orgs.). **The weird**: a compendium of strange and dark stories. 1st U.S. ed. New York: Tor Books, 2012.

VANDERMEER, J. **Aniquilação**. Trad. Bráulio Tavares. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

VINT, Sherryl. **Science fiction: a guide for the perplexed**. London: Bloomsbury, 2014.

VINT, Sherryl. **Science fiction**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2021.

VITAL, André Vasques. O problema da enfermidade no novo mundo: uma análise crítica do “imperialismo ecológico” de A. Crosby. **Revista de História (Salvador)**, v. 3, p. 18-27, 2011.

WALICKI, A. The Communist Utopia and the Fate of the Socialist Experiment in Russia. **Russian Studies in Philosophy**, v. 39, n. 4, p. 5–31, abr. 2001.

WALKER, Margaret Urban. **Moral repair: reconstructing moral relations after wrongdoing**. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2006.

WALKER, Margaret Urban. **Moral understandings**: a feminist study in ethics. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2007.

WEBER, Jutta. From Science and Technology to Feminist Technoscience. In: WYER, Mary (ORG.). **Women, science, and technology: a reader in feminist science studies**. Third edition ed. New York: Routledge, 2014.

WELLS, H. G. **A máquina do tempo**. Trad. Adriano Scandolara. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

WILSON, Edward O. **Half-earth**: our planet's fight for life. First edition. New York London: Liveright Publishing Corporation, 2016.