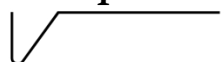


Entre utopias, aporias e governos: um experimento de (re)leitura do conceito de utopia¹



Michelli de Souza Ribeiro²

Resumo

Se os sentidos da palavra *Utopia*, em sua pretensa positividade, emergiram com a publicação da Utopia de Thomas More, em 1516, que ao cunhá-la nomeou um conjunto de instituições sociais e políticas que, aparentemente, instituiriam a república ideal, sugiro uma (re)leitura historicamente situada do referido livro à luz da violência “etnocida” (Pierre Clastres) subjacente à descrição literária da fundação de tal república ideal, desestabilizando, assim, os sentidos éticos de sua constituição. Em seguida, desloco-me por entre as relações da sociedade utopiana, propriamente ditas, interrogando-as quanto às possíveis sujeições, que, produzidas pela articulação de diferentes modalidades de governo possibilitariam a apreensão de fragmentos de uma certa racionalidade política cujos primeiros contornos, segundo Michel Foucault, remontariam ao século XVI.

Palavras-chave: Utopias; Violência e poder; Racionalidade Política; “Governamentalidade”.

Abstract

If the senses of the word Utopia, in their alleged positivity, emerged with the publication of Thomas More's Utopia in 1516, which the coinage named a set of social and political institutions that apparently instituted the ideal republic, I suggest a historically situated (re) reading of this book in the light of the "ethnocidal" violence (Pierre Clastres) underlying the literary description of the foundation of such an ideal republic, thus destabilizing the ethical senses of its constitution. I then move between the relations of utopian "society", properly speaking, asking them questions about possible "subjections", which, produced by the articulation of different modes of government, would allow the apprehension of fragments of a certain political rationality whose first contours, according to Michel Foucault, date back to the sixteenth century.

Keywords: Utopias; Violence and power; “Governmentality”; Political rationality.

¹ Este artigo decorre das atividades da pesquisa intitulada “Ética, emoções e política: os (des)caminhos da pesquisa antropológica em situações de violência, dor e sofrimento”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2018/19357-0, sob a forma de bolsa de mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e orientada por Cynthia Andersen Sarti.

² Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP (2020). Possui Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP (2017).

Introdução

Em outubro de 2018, enquanto lia *Utopia* de Thomas More como recomendado no programa de leituras de um curso de extensão que então fazia³ e acompanhava os desdobramentos dos resultados do primeiro turno das eleições presidenciais noticiados em jornais, causou-me perplexidade uma manchete que trazia em destaque duas palavras que até aquele momento me pareciam inconciliáveis: ditadura e utopia.

A frase que tentava dar alguma inteligibilidade à “nostalgia pela ditadura” declarada por alguns manifestantes em muitas das manifestações públicas que antecederam as eleições, havia sido proferida pela antropóloga e historiadora Lília Schwarcz em entrevista ao jornal *El País Brasil*, publicada em 07/10/2018, uma voz respeitada no campo intelectual e acadêmico em que atua.

Para a antropóloga essas expressões de apreço à ditadura militar no Brasil (1964-1985) se relacionam a

[...] um desejo de ver a ditadura como uma utopia que melhoraria a segurança, a economia, a estabilidade... Tudo o que vai mal agora. O brasileiro tem essa mania, de projetar a responsabilidade por suas desgraças. E não há nada como se projetar em um governo militar. É distante, autoritário e recebe todas as suas responsabilidades como cidadão. No Brasil, tudo é sempre culpa do outro.⁴

Considerando que, cito Marilena Chauí (2008, p. 7), “[...] a utopia nasce como um gênero literário – é a narrativa sobre uma sociedade perfeita e feliz – e um discurso político – é a exposição sobre a cidade justa [...]”, soava-me estranho uma aproximação entre um regime de governo que tinha por política de Estado a violação sistemática de direitos humanos e aquilo que fora descrito como a república ideal, mediada por princípios como justiça e felicidade coletiva, tal qual a imaginada por More (2009[1516]) em oposição ao que ele julgava ser as vicissitudes da sociedade londrina que lhe era contemporânea. O

³ Uma versão anterior deste texto foi apresentada como trabalho final do curso de extensão *Utopia e Realismo na Leitura das Relações Humanas*, organizado pelo Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), ministrado pelo Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro, a quem agradeço pelas reflexões ensejadas pelos conteúdos debatidos em aula, assim como, pelos apontamentos, a um tempo, instigantes e encorajadores feitos ao texto que lhe foi entregue.

⁴ AVEDAÑO, Tom C. Lília Schwarcz, historiadora: “Há um desejo de ver a ditadura como utopia”. *El País Brasil* [Online]. São Paulo, 07/10/2018. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/03/politica/1538519470_639395.html. Acesso em 12/03/2020.

estranhamento decorria do que parecia ser uma incompatibilidade entre os sentidos éticos das relações políticas e sociais utopianas e a violência perpetrada pelo regime militar brasileiro (1969-1985)⁵.

As indagações que emergiam da contradição entre os sentidos das palavras utopia e ditadura sintetizam-se pela seguinte questão: como é possível associar um imaginário social que vislumbra o fim de todos os males ao retorno e consolidação de um regime político autoritário? Assim, se interroga o texto não a partir dos possíveis traços de totalitarismo que comumente se atribui a certos elementos do discurso e da narrativa utópicos, cujos aspectos são vislumbrados e articulados em diversas distopias literárias, onde espaços de dilaceramento e infelicidade são descritos (CHAUI, 2008), mas de questionar se seria possível encontrar traços de sujeição e violência em meio à justiça e felicidade pressupostas nas utopias.

A isso soma-se o desconforto produzido pela leitura da descrição da ocupação e conquista dos territórios que viriam a constituir os territórios da civilização utopiana. Trata-se de um texto produzido em 1516 em pleno período da expansão colonial no qual o imaginário dos homens e mulheres europeus(ias) ditos civilizados estava povoado com os relatos dos viajantes. A associação com a empresa colonizadora era inevitável.

Essa experimentação de leitura é permeada ainda por questões que remetem a um outro acontecimento da história política recente do Brasil, a votação do impeachment da Presidenta Dilma Rousseff, em abril de 2016. Cito outra manchete do jornal El País Brasil que sintetiza o inusitado das motivações alegadas pelos congressistas que votaram a favor de seu impedimento, cujo título foi “Deus derruba a presidenta do Brasil” seguido do subtítulo “Deputados justificam seus votos em Deus, na moralidade e a família: o motivo real da votação é esquecido”⁶. Nessa votação também ecoaram os discursos nostálgicos à ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985). Daí decorrem as indagações sobre quais seriam os nexos entre moralidade, família e religião na constituição de uma dada racionalidade política.

A essa altura faz-se necessário assinalar que a ideia de racionalidade que mobilizo acompanha a conceitualização de Foucault (2006b), segundo a qual:

⁵ Sobre as características da ditadura militar no Brasil (1964-1985), ver a coletânea, em dois volumes, organizada por Cecília Macdowell Santos; Edson Teles e Janaina de Almeida Teles (SANTOS, TELES e TELES, 2009).

⁶ MARTÍN, María. Deus derruba a presidenta do Brasil. El País Brasil [Online]. São Paulo, 19/04/2016. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/18/politica/1460935957_433496.html. Acesso em 03/03/2020.

A racionalidade é o que programa e orienta o conjunto da conduta humana. Há uma lógica tanto nas instituições quanto na conduta dos indivíduos e nas relações políticas. Há uma racionalidade mesmo nas formas as mais violentas. O mais perigoso, na violência, é sua racionalidade. É claro que a violência é, nela mesma, terrível. Mas a violência encontra sua ancoragem mais profunda e extrai sua permanência da forma de racionalidade que utilizamos. Pretendeu-se que, se vivêssemos em um mundo de razão, poderíamos nos livrar da Violência. Isso é inteiramente falso. Entre a violência e a racionalidade não há incompatibilidade. Meu problema não é fazer o processo da razão, mas determinar a natureza dessa racionalidade que é tão compatível com a violência. Não é a razão em geral que combate. Não poderia combater a razão. (Idem, 2006b, p. 319).

O autor acrescenta que seu interesse se funda na possibilidade de apreender os mecanismos da racionalização da gestão de pessoas, sob a forma como ela se imiscui nas instituições e atua modelando a conduta das pessoas (Foucault, 2006b).

Não há como dizer se foram esses acontecimentos políticos que me fizeram interrogar a ideia de Utopia, a partir de More (2009[1516]), ou, se foi a leitura desse autor que despertou a necessidade de compreender a perplexidade suscitada por esses acontecimentos. No entanto, a engenhosidade da forma narrativa mobilizada pelo autor, de descrever em pormenores a organização social e política de uma república ideal com todos os mecanismos de regulação e controle de sua população, que permite ao(à) leitor(a) inferir com vivacidade o funcionamento das instituições utopianas, e atribuindo o relato a um viajante português, parecia bastante sugestiva à imaginação antropológica.

Nesse sentido, as reflexões que seguem são um convite à perplexidade e à indagação e tomam por objeto as relações sociais e políticas que se supõe estejam subjacentes à descrição literária da ilha de Utopia, e foram formuladas partindo do pressuposto de que questões e sobretudo relações delineadas em textos literários de qualquer época, guardadas as devidas ressalvas, podem ser úteis para pensarmos questões contemporâneas.

E, se a palavra Utopia se constituiu conceitualmente com a publicação do livro de Thomas More, em 1516, que ao cunhá-la nomeou um conjunto de instituições sociais e políticas que aparentemente instituiriam a república ideal, sugiro alguns deslocamentos semânticos em torno desse conceito a fim de produzirmos significações outras.

Pois a despeito da perenidade e intensidade dos sentidos que foram construídos em torno do termo ao longo do tempo, questões como as que seguem parecem se impor à sua leitura contemporânea: Como pensar o Humano em Utopia? Como questionar a virtude

dos costumes e das instituições utopianas, tal como apresentadas no relato do viajante português Rafael de Hitlodeu? Não seria um contrassenso supor que subjacente à presumível perfeição do modo de vida dos habitantes da Ilha de Utopia haveria relações de sujeição? Proponho então uma experimentação, com toda a instabilidade e provisoriedade implicadas em uma experiência sobre o humano que me parecem adequadas para pensarmos os deslocamentos sugeridos por tais questões.

Desestabilizar os sentidos de verdadeiro e falso contidos no conceito de ficção será o primeiro movimento desta experimentação. Proponho que pensemos as relações utopianas sob o signo da verossimilhança e da plausibilidade, produzindo distensões e encurtamentos temporais entre o enunciado, o sujeito da enunciação e o(a) leitor(a) que as apreende séculos depois de sua aparição no mundo enquanto possível textualização de um certo *ethos* e visão de mundo. A fim de não incorrer em um anacronismo fácil, sinalizo para o caráter historicamente situado dessa leitura experimental⁷.

Apreenderíamos, assim, o “relato” de Rafael de Hitlodeu, inscrito no texto de More (2009[1516]), como o de muitos outros relatos de viajantes que chegaram até nós, em que o vivido e o imaginado se confundem na descrição do Outro exotizado pelo olhar europeu e que, de algum modo, demarca a cisão entre natureza e cultura, ou pensando a dicotomia de outra forma, de uma natureza que deve ser conquistada, dominada pela cultura. O segundo momento dessa experimentação pretende pensar, a partir do funcionamento das instituições utopianas e no modo como essas se implicam nas relações sociais e políticas locais, possíveis nexos entre moralidade, religião e família.

De modo que as questões acima serão o fio que nos orientará na apreensão do que penso serem os rastros, os fragmentos de uma forma específica de racionalidade política

⁷ Quanto à transcendência ou não de uma possível mentalidade utópica que se expressa por meio da nostalgia à ditadura militar no Brasil (1964-1985) no que concerne à realidade histórico-social contemporânea e à existência social concreta dos sujeitos nela implicados, mobilizo a noção de utopia relativa tal como conceituada por Mannhein (2016), que pensa a transcendência das mentalidades utópicas situacionalmente, ou seja, em sua relação com a ordem social vigente. Também amparada nas reflexões do autor opto por não nomear aprioristicamente tais manifestações como ideológicas, pois “[...] as utopias também transcendem a situação social, pois também orientam a conduta para elementos que a situação, tanto quanto se apresente em dada época, não contém. Mas não são ideologias, isto é, não são ideologias na medida e até o ponto em que conseguem, através da contra atividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções. Ao observador que delas tenha uma visão relativamente externa, esta distinção teórica e completamente formal entre utopias e ideologias parece oferecer pouca dificuldade. Contudo, determinar concretamente o que em um dado caso seja ideológico e o que seja utópico é extremamente difícil. Aqui nos defrontamos com a aplicação de um conceito que envolve valores e padrões. Para que tal aplicação se efetue, deve-se necessariamente partilhar dos sentimentos e das motivações das partes em luta pelo assenhoreamento da realidade histórica.” (Idem, 2016, p. 52).

cujos primeiros contornos teriam emergido entre os séculos XVI e XVII, e que poderiam ser identificados na Utopia de More (FOUCAULT, 2006; GINZBURG, 2007).

1. Utopias e “etnocídios”: a violência como ato fundador

*A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo.
Pierre Clastres*

Conquista e colonização são marcos fundadores de Utopia, nomeá-los é o que se pretende nesta seção, a partir dos indícios inscritos no texto de More (2009[1516]) por meio do relato de Rafael de Hitlodeu, matizando-os com o auxílio do conceito de etnocídio tal como formulado por Clastres (2014).

A constituição da ilha de Utopia, narrada em tom de exaltação a feitos do rei Utopos, traz-nos alguns elementos sobre os quais gostaria de refletir mais detidamente. As poucas linhas dedicadas ao tema são, em certa medida, representativas do tipo de violência que se instaurou no novo mundo com a chegada do europeu conquistador e de sua missão civilizadora.

Por imposição do conquistador recém-chegado, os contornos físicos da outrora península de Abraxá foram radicalmente modificados dando origem aos territórios de Utopia, empreendimento que segundo se supõe demarca, simbolicamente, o controle não apenas sobre esses territórios, mas sobretudo, sobre os homens e mulheres que ali viviam. Sua chegada, diz o texto, “[...] transformou um amontoado de selvagens ignorantes naquilo que hoje talvez seja a nação mais civilizada do mundo e até mudou sua geografia. [...]” (MORE, 2009[1516], p. 81). Se, nesse contexto, substituirmos a sutil opacidade do termo transformação pela nitidez do termo dominação, compreendemos em seu sentido mais profundo a violência etnocida largamente empreendida pelos conquistadores no Novo Mundo.

A ética e a justiça⁸ subjacentes à tomada de territórios ditos inexplorados impressas na mentalidade colonizadora também podem ser apreendidas mais adiante no texto, quando

⁸ Saliento que não se trata de uma oposição, ou, disputa entre valores universais e locais/particulares. Tampouco de afirmar a existência/inexistência do bem ou do mal e/ou sua natureza. Trata-se, antes, de um movimento analítico que pretende refletir sobre certas categorias contextualmente a fim de não essencializá-las, não classificando *a priori* qualquer paradigma teórico sobre tais categorias como adequado ou inadequado, mas, mobilizando-os de forma a fazer emergir as peculiaridades socioantropológicas do contexto estudado, neste caso a Utopia de Thomas More, em seus diferentes matizes. Não se trata, ainda, de um “relativismo moral”, sim, de um “relativismo sociológico”, à medida que se pretende

o relato se remete às normas legais de Utopia para a resolução de eventuais problemas demográficos. Os casos de excedentes populacionais que comprometessem a pressuposta excelência na administração dos recursos e/ou a estabilidade das relações sociais e políticas utopianas, seriam resolvidos com o deslocamento de um determinado número de habitantes a quem caberia a fundação de novas colônias nos arredores da ilha.

Quanto às relações que se estabeleceriam entre os colonos e os nativos dessas novas colônias convêm, parece-me, citar literalmente o que diz Rafael de Hitlodeu:

[...] Essas colônias são governadas pelos utopianos, mas permite-se que os nativos venham juntar-se a eles, caso assim o desejem. Quando isso acontece, nativos e colonizadores logo formam uma comunidade única, com um estilo de vida comum, e disso advêm vantagens para ambos os lados – pois, sob o controle e a gerência das leis utopianas, uma terra que se considerava estéril e incapaz de produzir para um único povo acaba por tornar-se produtiva para dois povos ao mesmo tempo. Mas, se os nativos não se conformam às leis de Utopia, são expulsos da região que se pretende colonizar. Aos que resistem, os utopianos declaram guerra, pois consideram perfeitamente justificável sempre que um país nega a outro o direito natural de extrair alimentos de um solo que os proprietários originais deixam em desuso, conservando-o apenas como uma propriedade inútil. (MORE, 2009[1516], p. 103).

Vê-se pelo trecho acima que aos nativos submetidos ao controle e à dominação da empresa colonizadora, as opções se reduziam a duas, ambas igualmente violentas e destrutivas: o genocídio, supressão radical e imediata de seus corpos por meio da guerra; ou, o etnocídio, supressão lenta e contínua de seu modo de vida e cultura por meio da conformação imposta a modos de vida alheios, em suma, pela morte de seus espíritos.

A percepção do Outro como a má diferença, diz Clastres (2014), constitui as bases tanto do genocídio quanto de etnocídio, no entanto, enquanto no primeiro a diferença é apreendida como um mau absoluto a ser exterminado; no segundo, o mal na diferença é relativizado, ou seja, “[...] os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si [...]”. (Idem, 2014, p. 79).

Ainda segundo Clastres (2014), a hierarquização das culturas entre superiores e inferiores, bem como, a afirmação da absoluta superioridade da cultura Ocidental sobre

pensar sobre os princípios éticos, políticos e morais inscritos no texto de More, não prescritiva ou normativamente, mas descritiva e analiticamente à maneira de cientista sociais (SARTI, 2014; FASSIN, 2015).

todas as outras pressuposta à lógica etnocida somente poderia ensejar uma relação de negação entre essa e as demais culturas, sobretudo com as ditas primitivas. Essa negação, contudo, desde a perspectiva daqueles que a concebem, seria positivada no sentido de que a supressão dessa inferioridade beneficiaria o Outro inferior pois o elevaria a um modo de vida superior ao seu. Assim, “[...] o etnocídio [foi, e] é praticado para o bem do selvagem [...]”. (Idem, 2014, p. 80).

Penso que tais pressupostos podem ser assimilados para pensarmos a visão de mundo e de relação com a diferença que medeia as duas situações aqui descritas, a saber, a constituição de Utopia e a formação de novas colônias decorrentes de excedentes populacionais na ilha, posto que, nelas, a ingerência de Utopos ou dos utopianos que o sucederam em relação a outros povos e culturas justifica-se pela superioridade e excelência das leis e instituições utopianas, e pela suposta justiça e felicidade que elas trariam a esses territórios conquistados.

O curioso, contudo, é que a despeito de toda a violência e destruição etnocidas implícitas na constituição desta que seria a descrição literária da república perfeita, o conceito próprio de utopia, em sua pretensa positividade, derive de séculos de recepção e legitimação pelo público leitor do texto de More. Isso porque, segundo suponho, se considerarmos o etnocídio como ato fundador da república de Utopia, a relação entre justiça e felicidade que seria constitutiva de sociedades utópicas, tal como a imaginada por More, constitui uma aporia, insolúvel.

1.1 Diferentes racionalidades políticas, diferentes modalidades de poder: conexões entre Estado e violência

Mas as palavras de Rafael de Hitlodeu, escritas por More (2009[1516]) sugerem outros desencontros entre o *ethos* dos povos originários do Novo Mundo e a visão de mundo dos exploradores recém-chegados com relação ao manejo e a utilidade da terra, que também são iluminadas pelas reflexões de Clastres (2013a, b). Refiro-me às peculiaridades do imaginário construído em torno dos modos de viver das sociedades ditas primitivas, tentarei discorrer mais sobre outros elementos que operam desestabilizando o olhar diante da presumida perfeição das instituições utopianas.

Como vimos no trecho citado acima, a violência genocida ou etnocida, a depender da reatividade ou passividade dos nativos, justifica-se pela conservação do que se julga uma propriedade inútil ou em desuso. Isso é claro na percepção do conquistador que pretendia estabelecer arbitrariamente a sua forma de governo sobre os territórios que seriam colonizados. No entanto, como escreve Clastres (2013b), esse argumento expressa um juízo de valor equivocado sobre os hábitos e costumes das sociedades ditas primitivas, cujos contornos iniciais podem ser encontrados já nos primeiros relatos dos viajantes.

Segundo o autor, implicitamente a essas narrativas e discursos há uma percepção de

[...] que as sociedades primitivas estão *privadas* de alguma coisa – o Estado – que lhes é, tal como a qualquer sociedade – a nossa, por exemplo – necessária. Essas sociedades são, portanto, *incompletas*. Não são exatamente verdadeiras sociedades – não são policiadas – e subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *falta* – falta do Estado – que elas tentariam, sempre em vão suprir. De um modo mais ou menos confuso, é isso mesmo o que dizem as crônicas dos viajantes [...]: não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda a sociedade [...]. (Idem, 2013b, p. 201, grifos do autor).

Na retórica do texto de More (2009[1516]) o que faltaria aos nativos para que suas terras fossem adequadamente produtivas seria justamente a gerência e o controle das leis utopianas sobre o seu cotidiano, a chegada e presença do conquistador traria, nesse sentido, inúmeros benefícios a esses territórios e aos povos que ali residiam, pois os livraria de sua vida de privações. Retornamos aqui ao mesmo ponto da seção anterior, embora surpreendente, do ponto de vista do conquistador a integração entre nativos e colonizadores em uma única comunidade seria benfazeja a todos – conquistadores e conquistados.

Argumento que quando associado à descrição e à análise de um conjunto de aspectos do texto de More feitas por Chauí (2008), torna-se mais evidente o tipo de racionalidade que conforma o pensamento colonizador. A autora destaca a centralidade da figura do legislador e/ou do Estado na estrutura organizacional de Utopia por meio do qual a justiça e a excelência das relações econômicas, políticas e sociais utopianas seriam garantidas.

Chauí (2008, p. 9) assinala que “[...] a utopia instaura a identificação de cada indivíduo com a lei ou com o Estado, ou seja, o consenso perfeito, a unanimidade das vontades dirigidas para um mesmo fim, de maneira que não há conflitos nem sedições.”

Eis, a meu ver, as condições que prefiguram as relações em sociedades com poder coercitivo, isto é, sociedades com Estado.

Ocorre que, conforme argumenta Clastres (2013a), as sociedades ditas primitivas não são propriamente sociedades sem Estado, são em realidade sociedades contra o Estado, o que significa que nessas sociedades existe um conjunto de relações políticas que impedem que o poder se estabeleça sob a forma do um – como o é em sociedades com Estado. Diferentemente das concepções ocidentais sobre o poder, entendido como “relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência”, nelas o poder político não se realiza como coerção. Essas são sociedades nas quais o poder se apresenta sob a forma do múltiplo, ou seja, está situado nas mãos da sociedade.

Nos termos de Clastres (2008), as noções pré-concebidas de que sociedades ditas primitivas não desenvolvem todo o potencial produtivo da terra subsistindo penosamente em privação associa-se ao modo como as culturas do Ocidente pensam as questões em torno do poder e do político. Essas pré-noções, afirma o autor, nos são familiares

[...] porque sempre o encontro entre o Ocidente e os selvagens serviu para repetir sobre eles o mesmo discurso. Como testemunho, citemos por exemplo o que diziam os primeiros descobridores do Brasil a respeito dos índios Tupinambá: ‘gentes sem fé, sem lei, sem rei’. Seus *mburwichava*, seus chefes, não possuíam com efeito nenhum ‘poder’. O que haveria de mais estranho, para pessoas saídas de sociedades onde a autoridade culminava nas monarquias absolutas da França, de Portugal ou da Espanha? Tratava-se de bárbaros que não viviam em sociedade policiada. A inquietude e a irritação de se encontrar em presença do anormal desapareciam, ao contrário, no México de Montezuma ou no Peru dos Incas. Ali os conquistadores respiravam um ar habitual, para eles o mais tônico dos ares, o das hierarquias, da coerção, em uma palavra, do verdadeiro poder. (Idem, 2013a, p. 34, grifos do autor).

Essa breve comparação entre sociedades com poder coercitivo e com poder não-coercitivo, não visa sugerir que as formas com que se lida com o poder nesses diferentes contextos sejam intercambiáveis, até porque, como escreve Clastres (2013b), não há notícias de que o modo de funcionamento do poder não-coercitivo tenha ocorrido em sociedades com maior densidade populacional, se o faço é porque me parece que tal comparação nos coloca diante de um espelho que nos permite enxergar melhor como diferentes modos de funcionamento do poder relacionam-se com diferentes modalidades de racionalidade política.

Um parêntese necessário: as reflexões de Clastres (2013b) associam Estado ao poder de polícia, o que merece que nos detenhamos um momento sobre o modo como Foucault (2006c) pensa essa relação para assinalar que a coerção pressuposta a ela não necessariamente se apresenta visivelmente aos olhos dos indivíduos, mas, no mais das vezes, o policiamento do Estado intervém de forma tácita nas relações humanas. A análise do autor faz ver o paradoxo constitutivo do poder de polícia, nomeadamente, ao mesmo tempo que este amplifica e potencializa o alcance do Estado, deve assegurar às pessoas uma vida boa, uma vida feliz.

De modo que no contexto das reflexões que trago o termo polícia não remete a uma “[...] instituição ou um mecanismo funcionando no seio de Estado, mas [a] uma técnica de governo própria ao Estado; domínios, técnicas, objetivos que apelam a intervenção do Estado.” (Idem, 2006c, p. 377).

Na próxima seção, com a ajuda da vivaz descrição que More faz de sua república ideal, pretendo trazer alguns rastros sobre como o poder opera em sociedades em que ele se estabelece sob a forma do um – o Estado.

2. Estado, família e religião: nexos e racionalidades

Nesse segundo momento desta experimentação proponho que nos concentremos em identificar e compreender, a partir do texto de More, alguns traços de uma racionalidade política que se expressa por meio da relação entre experiências individuais e certas tecnologias de poder em suas diferentes formas: políticas, sociais ou culturais. Embora a comunidade dos bens e das riquezas e a existência, ou não, da propriedade privada tenham certa centralidade para a constituição da tessitura semântica em torno do conceito de utopia, sugiro que nos desloquemos desses temas e atentemos para as diferentes modalidades de governo que se inscrevem no modo de vida utópico e que nos remetem a algumas das características do processo de “governamentalização” do Estado proposto por Foucault (2006a) e que remontariam aos séculos XVI e XVII.⁹

⁹Observo que este texto não pretende afirmar que a perspectiva de More era prospectiva quanto à formação daquilo que foi nomeado por Foucault como Estado administrativo; parece-me, contudo, que ao lançar um olhar retrospectivo sobre o texto é possível apreender algumas de suas características, sobretudo no que refere-se à normatização sobre a moralidade e os costumes utópicos.

A república de Utopia distingue-se pela extrema regulação de todos os aspectos da vida de seus habitantes, os mais ínfimos detalhes do cotidiano utopiano são submetidos à gerência e ao controle de seus administradores. A alimentação, os ofícios, o tempo livre, a educação, as viagens, o casamento, o divórcio, a religião, a doença, a morte, enfim, nada escapa à administração do governo.

Mas, como pensar os nexos entre processos estatais que a um só tempo incidem sobre os corpos e subjetividades individuais performando-os e conformando-os às finalidades da república, e por outro lado, sua vinculação total às estruturas administrativas da ilha?

Uma das entradas para refletir sobre questões de tal ordem, é, parece-me, apreender, tal como nos sugere Foucault (2006a) os enredamentos entre Estado, religião e família, estas últimas, pensadas como instituições sociais perpassadas pelo político, e que como tal, dinamizam e potencializam o poder do Estado capilarizando-o por meio da socialização de suas normas e valores.

Nesse sentido, aqueles que governam não seriam representados apenas pelas figuras do príncipe, do traníhora e do sifogrante, mas também pelas figuras dos pais de família e dos sacerdotes que, de acordo com o texto de More, são fundamentais para manutenção das estruturas de coerção e hierarquias estabelecidas nas relações utopianas, bem como, pelo policiamento das condutas dos habitantes da ilha. A partir disso supõe-se que seria possível pensar o governo dos homens e mulheres utopianos em suas relações com essas coisas que denominamos hábitos, costumes e maneiras de fazer e, a partir de Foucault (2006a), pensar em como esses estão implicados na gestão dos recursos e da vida dos habitantes da Ilha.

A seguir farei uma breve descrição¹⁰ da composição das cidades de Utopia suas leis e instituições a fim elucidar os nexos entre família, religião e Estado presentes na escritura de More e que, tal como sugerido acima, remetem aos contornos de uma certa racionalidade política que, segundo Foucault (2006a,b,c), começava a delinear-se à época da publicação do texto. Isso porque, se prosperidade, felicidade e justiça são as finalidades da administração da ilha de Utopia, interrogo-me sobre os meios ou instrumentos utilizados pelo Estado utopiano a fim de alcançá-los.

¹⁰ Todos os dados e elementos da descrição da República ideal de Utopia derivam do texto e são, evidentemente, subsidiados por ele, em sua edição brasileira de 2009 publicada pela Editora WMF Martins Fontes.

2.1 As cidades e seus oficiais

A descrição sobre as cidades que compõem a República utópica refere-se à configuração organizacional e relacional da cidade de Amaurot, entretanto, conforme explicitado pelo “relato” de Rafael de Hitlodeu, embora a ilha tenha cinquenta e quatro cidades, o grau de homogeneização produzido por sua administração é tal que ao conhecer uma delas, é possível conhecer a todas as demais, visto que, “[...] nelas todos falam a mesma língua, têm os mesmos hábitos e vivem sob as mesmas leis e instituições [...]”. (More, (2009[1516]), p. 82).

No que tange aos mecanismos eleitorais empregados para escolha dos oficiais de cada uma dessas cidades, procede-se da seguinte forma:

A população é dividida em grupos de trinta famílias; cada um dos quais elege, anualmente, um funcionário denominado sifogrante. Este é o nome antigo, pois hoje em dia quem exerce esse posto é chamado de filarca. Para cada dez sifograntes e as famílias que representam existe um traníboro, ou protofilarca. Cada cidade tem duzentos sifograntes responsáveis pela eleição do governador, o qual é escolhido pelo voto secreto depois de os sifograntes terem feito o juramento solene de eleger o homem que consideram mais qualificado para o cargo. É preciso que esse homem seja um dos quatro candidatos indicados ao senado por todo o eleitorado – pois cada quarto da cidade escolhe o seu próprio candidato e submete o seu nome ao Conselho dos traníboros. O governador conserva o cargo por toda a vida, a menos que se suspeite de tirania. Os traníboros são eleitos anualmente, mas em geral não são substituídos. Todos os outros cargos municipais são ocupados somente por um ano. (Idem, 2009[1516], p. 90-91).

Contudo, conforme se verá mais adiante, a administração das cidades alcança um nível de capilarização infinitamente mais intenso do que tal organização eleitoral dá a supor. Ainda que, por meio dela, seja possível apreender alguns indícios sobre como o olhar desses oficiais adentra nas relações familiares, e mesmo, como essas seriam possivelmente implicadas na escolha desses oficiais.

2.2 Agricultura e demais ofícios

Todos os ofícios em Utopia são regulados pela estrutura administrativa das cidades, a população é distribuída em ofícios previamente estabelecidos de forma a suprir todas as

eventuais necessidades dos cidadãos. Os utopianos serão, inescapavelmente, alocados em um desses ofícios, salvo os oficiais, os sacerdotes e, eventualmente, aqueles cujas habilidades para os estudos seja ostensiva e precocemente perceptível, o que será avaliado pelas considerações dos sacerdotes que são os responsáveis pela educação das crianças.

Há ainda em Utopia as atividades agrícolas das quais nenhum habitante da ilha não importa se homem ou mulher, independente de seus outros ofícios, poderá desobrigar-se. Todos aprendem as primeiras noções sobre plantio e colheita ainda crianças nas escolas.

O fluxo de trabalhadores para os campos, sua permanência, periodicidade e as atividades por eles desenvolvidas durante esses períodos de deslocamento obrigatório, são estruturadas conforme o organograma que estabelece regras estritas de gerenciamento que devem ser obedecidas por todos a fim de otimizar a produção de viveres e alimentos, minorando os riscos de sua escassez. Nos campos, “[...] todos sob a supervisão de um casal idoso e confiável que, por sua vez, deve satisfações a um filarca, responsável por trinta de cada uma dessas casas.” (Idem, 2009[1516], p. 83-84).

Quando tal mão de obra não está empenhada em trabalhos relativos à produção de alimentos, é realocada aos demais ofícios que são desenvolvidos em Utopia, a saber, para a tecelagem da lã ou do linho, a construção civil, a carpintaria ou para a atividade de ferreiro, que são, aliás, as únicas profissões que podem ser aprendidas, e, portanto, exercidas pela grande maioria dos cidadãos utopianos. Assim, diz-nos Rafael de Hitlodeu,

[...] todos aprendem uma das profissões que mencionei, e, ao dizer todos, refiro-me tanto às mulheres quanto aos homens; a estes cabem os trabalhos mais pesados, enquanto as mulheres, devido à sua natureza mais frágil, se encarregam da tecelagem da lã e do linho. Em sua maior parte, as crianças são iniciadas na profissão de seus pais, já que desenvolvem uma predisposição natural para ela. Contudo, se alguma criança demonstrar mais aptidão por outro ofício, será adotada por outra família cujos membros o exercem. Tanto o pai quanto as autoridades locais tomarão o cuidado de enviá-la para uma família decente e respeitável. Quando alguém já tem uma profissão, mas deseja aprender outra, nada o impede de fazê-lo; quem tem duas profissões pode exercer a que melhor lhe aprouver, a menos que uma delas seja imprescindível para a cidade. (Idem, 2009[1516], p. 94).

Uma das peculiaridades do processo de “governamentalização” do Estado fundamenta-se segundo Foucault (2006a) na percepção de que aquilo com que

[...] o governo deve encarregar-se são os homens, mas em suas relações, seus laços, seus emaranhamentos com essas coisas que são as riquezas, os

recursos, as substâncias, o território, com certeza, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua aridez, sua fertilidade; são os homens em suas relações com essas coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar e, enfim, são os homens em suas relações com outras coisas ainda, que podem ser os acidentes ou as desgraças, como a fome, as epidemias, a morte. (Idem, 2006a, p. 290).

Gerir essa pluralidade de coisas e conduzi-las a um fim conveniente será o objetivo do governo. Para tanto, estabelecer-se-á toda uma série de finalidades específicas que permitirá ao Estado dispor delas de modo a maximizar os seus usos. Tal gestão não estruturar-se-á a partir da imposição de leis aos homens, em vez disso, as leis e instituições serão estrategicamente mobilizadas à maneira de instrumentos por meio dos quais tais finalidades podem ser alcançadas (FOUCAULT, 2006a).

A descrição da gestão dos ofícios em Utopia permite-nos apreender concretamente como as diferentes faces de uma moral sexual e em torno dos vínculos de parentesco que regulam a experiência produtiva estão emaranhados no governo da vida dos seus habitantes em sua relação com a gestão dos recursos, territórios e moralidades que compreendem as relações de trabalho na ilha, tornando perceptível como o controle dessa pluralidade de relações remetem ao Estado a fim de que esses homens, mulheres e coisas sejam conduzidos a um fim conveniente.

Posto que, além da evidente divisão sexual do trabalho e da relevância dada à decência e à respeitabilidade das famílias utopianas, subjaz à descrição acima uma clara naturalização das aptidões profissionais já que os ofícios são transmitidos dos pais aos filhos sob o signo de uma herança familiar, e ainda que haja a possibilidade de não ser automaticamente conduzida à atividade produtiva familiar, a criança cujas aptidões a conduzam para tal alternativa seria iniciada por outra família que a receberá por meio de adoção.

Em ambas situações, as profissões são vividas e experimentadas como um legado-encargo familiar, e mesmo que seja facultado aos habitantes da ilha depois de crescidos optarem por exercer uma profissão diferente daquela aprendida no lar paterno, tal opção somente será possível se não implicar em prejuízos ao abastecimento e/ou às necessidades de suprimentos para as cidades, ou seja, a definição do exercício profissional de um modo ou outro passa pelas necessidades da população tal com concebidas pelo governo das cidades.

Tais relações clarificam uma profunda normalização exercida pela administração da ilha sobre a mão de obra local por meio de um dispositivo de controle profissional que se efetiva fazendo uso das relações familiares. Quanto a outros aspectos dessa normalização, vale ressaltar também a aversão utopiana ao ócio, sendo, então, “a função principal dos sifograntes – na verdade, praticamente a única – [...] cuidar para que ninguém fique entregue ao ócio e para que todos exerçam com empenho suas respectivas profissões [...]”. (More, 2009[1516], p. 94).¹¹

2.3 Distribuição de alimentos e refeições

Já a descrição da distribuição dos alimentos e das refeições dá-nos mostras de como o poder de polícia (Foucault, 2006c), tal como conceituado acima, estabelece a sua vigilância eficaz sobre as relações utopianas, fornecendo de forma peculiar e silenciosa um modelo para o comportamento que se estende às práticas mais ordinárias e cotidianas, como as práticas alimentares. Se na seção anterior a vigilância sobre o processo produtivo cabia aos anciãos, e as profissões remetiam a legados-encargos familiares, aqui, família e Estado conectam-se e desdobram-se em relações ainda mais capilarizadas.

As cidades são planificadas de modo a garantir um pleno controle na logística de armazenamento e distribuição da produção local. O espaço territorial dessas cidades subdivide-se em quatro bairros de igual extensão, no centro dos quais são mantidos mercados onde tudo o que é produzido pelas famílias, tanto no campo como nas cidades, e é remanejado e armazenado de acordo com sua especificidade. A redistribuição dos produtos armazenados à população é feita por intermédio dos chefes das famílias a quem cabe a responsabilidade de dirigir-se a esses mercados e solicitar o que sua família necessita. Ou seja, a figura do pai de família que se espalha pelas mais diferentes dimensões organizacionais da ilha é, também, essencial para a gestão e redistribuição da produção local.

Há um refeitório situado na casa de cada um dos sifograntes e é nele que as trinta famílias que estão sob sua guarda tomam as refeições em comum. “[...] Os ecônomos

¹¹ Ainda que diante das vicissitudes de uma minoria nobre e ociosa ou cujos ofícios não contribuiriam para o bem da comunidade como um todo, e que, vivendo às expensas da pobreza da maioria da população a conduziria às contravenções legais, como descrito no livro I do texto de More, tal aversão ao ócio seja plenamente justificável parece-me excessiva e totalizadora a regulação sobre as atividades produtivas em Utopia, além disso, tal regulação extrapola o âmbito das profissões limitando inclusive o uso do tempo livre e as viagens de seus habitantes.

dirigem-se ao mercado de alimentos a uma certa hora do dia, dizem quantas pessoas vão comer e recebem todos os víveres de que necessitam.” (More, 2009[1516], p. 106). Priorizando-se, entretanto, às necessidades dos doentes internados nos hospitais.

[...] O almoço e a ceia são anunciados por um toque de corneta, quando então toda a sifograntia se reúne no refeitório comum, com exceção dos que estão hospitalizados ou doentes em casa. A todos é concedido o direito de buscar alimentos no mercado para prepará-los em suas próprias casas, desde que os refeitórios já tenham sido abastecidos. Todos sabem, porém, que tal procedimento só será adotado quando alguém tiver sérios motivos para tanto. Ninguém gosta de comer em casa, ainda que nenhuma lei o proíba; em primeiro lugar, não é um gesto visto com bons olhos, e, em segundo lugar, parece muito tolo dar-se ao trabalho de preparar uma refeição inferior quando, no refeitório a uma pequena distância de onde se vive, pode-se comer bem e com elegância. (Idem, 2009[1516], p. 106-107).

Em meio a toda essa perfeição logística das cidades em Utopia chamo a atenção para dois aspectos – a raridade na frequência de estrangeiros nas cidades e a sanção moral, sob a forma de inadequação, impingida a quem opta por tomar as refeições em particular –, pois parecem-me reveladores dos mecanismos de homogeneização dos costumes em Utopia e, portanto, da diminuição das margens para a existência de qualquer comportamento idiossincrático entre os seus habitantes.

O cardápio e o preparo das refeições são feitos pelas mulheres das famílias, revezando-se diariamente, já os trabalhos menos limpos e mais árduos são realizados por escravos. A separação por gênero é o critério utilizado para a disposição das pessoas à mesa, com os homens sentados alinhados à parede e as mulheres à frente deles, sob a justificativa de que se lhes ocorrer um mal súbito, situação aparentemente usual entre elas, podem ausentar-se sem produzir incômodos a ninguém.

Os sifrograntes, isto é, aqueles a quem é confiado a administração de um agrupamento de trinta famílias, ocupam um lugar de honra nos refeitórios junto aos dois cidadãos mais idosos ou ao sacerdote, contudo, tal disposição dos lugares à mesa não se refere apenas à distinção etária ou do cargo, indica além disso, um lugar de monitoramento, de olhar ininterrupto sobre as pessoas que ali estão, posto que de tal localização se tem uma visão geral do refeitório e de todos os presentes. O que se repete nas demais mesas nas quais os mais jovens estão sob os olhares constantes dos mais velhos, e as mulheres sob a guarda dos homens. É importante não perder de vista essas relações e hierarquias etárias e

de gênero que se reproduzem durante as refeições, pois elas estão diretamente relacionadas às hierarquias implicadas nas punições das transgressões, conforme se verá mais adiante.

2.4 Parentesco e organização social

Adentrando um tanto mais nas especificidade da racionalidade política característica ao processo de “governamentalização” do Estado, conforme delimitadas por Foucault (2006a), vemos que a racionalidade se caracteriza pela multiplicidade de práticas de governo, que não se centrando mais na figura do príncipe como governante, capilarizam-se e são exercidas por diferentes figuras de autoridade, como a dos pais de família, dos professores ou dos superiores de uma ordem religiosa; por outro lado, essas múltiplas formas de governo se estruturam em relação a uma sociedade ou Estado, isto é, embora plurais, enredam-se no interior de um Estado, e suscitam, por sua vez, uma forma específica de governo, a saber, a do Estado por inteiro.

Foucault (2006a) circunscreve três formas específicas e contínuas de governo – um de ordem moral, o governo de si mesmo, outro de ordem econômica associado à arte de governar uma família e um terceiro, propriamente político, referido ao governo de um Estado –, inter-relacionados continuamente de forma ascendente e descendente cuja centralidade incide sobre o governo das famílias.

A continuidade ascendente, consiste na proposição de que para bem governar um Estado seria necessário antes dominar a arte de governar-se, assim como, a uma família e a seus bens, e a continuidade descendente, que à época foi nomeada “polícia”, consiste na proposição de que o bom governo repercute na gestão das famílias e nas condutas individuais, posto que, em um Estado bem governado, os pais de família sabem bem governar as suas famílias e os indivíduos são versados na arte de bem conduzir-se (FOUCAULT, 2006a).

As relações utopianas descritas até o momento remeteram reincidentemente à família como o eixo central das relações sociais utopianas, constituindo no principal foco de incidências das práticas de governamentalidade da república utopiana, mas a regulação das regras de casamento e divórcio as iluminam de forma mais evidente, acentuando a centralidade dos normas e valores familiares sobre os negócios públicos utopianos.

Surpreende o modo como a estrutura jurídico-política da ilha enfatiza o casamento e o divórcio na estruturação das punições às transgressões.

Como dito acima, as cidades são constituídas pelas diferentes famílias que nelas vivem, sendo essas caracterizadas pelo agrupamento de pessoas que mantêm algum grau de parentesco entre si; embora não esteja claro, aparentemente, tal parentesco estabelecer-se-ia tanto por consanguinidade quanto por afinidade. “[...] Cada família vive sob a autoridade de seu membro mais velho. As mulheres são subordinadas aos maridos, os filhos aos pais, os mais jovens aos mais velhos” (Idem, 2009[1516], p. 104), assim, performam-se as hierarquias intrafamiliares.

Os deslocamentos de indivíduos entres esses diferentes agrupamentos familiares ocorre por meio de casamentos, cuja idade ideal também é regulamentada por lei, sendo permitido às mulheres casarem-se apenas após os dezoito anos e aos homens somente após completarem vinte e dois anos. As jovens depois de casadas deixam a casa dos pais e passam a viver com os familiares do marido, “[...] o mesmo não acontece com os varões, filhos e netos, que não abandonam a casa paterna e têm por chefe o membro mais velho da família. Se o chefe se tornar senil, será substituído pelo que dele se aproximar em idade. [...]” (MORE, 2009[1516], p. 102).

Os utopianos são estritamente monogâmicos e o intercursos sexual anterior ao casamento é vedado aos jovens, que caso incorram em tal ato ilegal são punidos com a desqualificação permanente ao casamento, sanção que somente pode ser revogada pelo governador; a punição se estende aos pais cuja casa abrigou essa ilegalidade, esses caem em desgraça por não terem cumprido convenientemente a sua função de bons educadores. A rigorosidade da norma decorre da crença de que se as relações sexuais fossem permitidas antes do casamento poucos desejariam casar-se e/ou suportar os dissabores da vida cotidiana de um casamento.

A indissolubilidade do casamento marca os códigos morais-legais em Utopia. A menos que se constate adultério ou comportamento intolerável de um dos cônjuges, a admissibilidade da dissolução das uniões matrimoniais dar-se-á apenas pela morte. A pena prevista para o cônjuge que der causa à separação é o celibato pelo resto da vida, já ao cônjuge inocente é facultado o direito de pleitear junto ao Conselho casar-se novamente, se assim desejar.

Às vezes, o divórcio amigável é permitido com base na incompatibilidade de gênios, o que só ocorre quando ambos, marido e mulher, encontraram uma nova companhia que lhes prometa uma vida mais feliz do que a que levaram no primeiro casamento. Para casar-se de novo, porém, é preciso conseguir uma autorização especial, e esta só é concedida depois que os traníboros e suas esposas examinam escrupulosamente a questão. Mesmo assim, as autoridades relutam em conceder o divórcio, pois sabem que a melhor maneira de enfraquecer os laços conjugais é facilitar a separação dos casais. (Idem, 2009[1516], p. 152).

A família enquanto instituição ocupa tal centralidade nas relações sociais, políticas e institucionais da ilha que a punição para as violações sobre os liames do casamento é o trabalho forçado, ou seja, a escravidão. Às partes ultrajadas é permitido divorciarem-se e casarem-se entre si, contudo se desejarem manter-se unidos aos cônjuges transgressores, poderão fazê-lo apenas sob a condição de compartilharem com eles a pena de trabalhos forçados, o que, aparentemente, seria prova de sua afeição. Em alguns casos, se comprovado o arrependimento da parte culpada o governador concede a liberdade a ambos, no entanto, a reincidência é punida com a pena de morte.

Cabe ressaltar que esse grau de detalhamento é uma especificidade das penalizações sobre as transgressões matrimoniais e não se repete em outras situações de violações legais, sinalizando, uma vez mais, a centralidade da família na gestão da vida dos habitantes de Utopia e, portanto, dos mecanismos de controle sobre o casamento. Como diz o texto:

Nos demais casos de transgressões não existem penas determinadas pela lei – de acordo com a gravidade do crime, o Conselho determina as penas que lhe pareçam mais justas. Os maridos são responsáveis pela punição das esposas, e os pais pela punição dos filhos, a menos que o delito seja tão grave que, no interesse da moralidade pública, exija intervenção das autoridades [...]. (Idem, 2009[1516], p. 153).

O sistema jurídico-político utopiano inclui, além das leis penais que desestimulam as transgressões, o incentivo ao bom comportamento sob a forma de honrarias públicas pelos serviços prestados à comunidade. “[...] Fazem isto em parte para perpetuar suas realizações, e em parte, através da glorificação dos antepassados, para estimular as gerações futuras à prática de feitos ainda mais grandiosos.” (Idem, 2009[1516], p.155). Entretanto,

Quem quer que tente, deliberadamente, ser nomeado para um cargo público, será para sempre desqualificado para o exercício de qualquer cargo do gênero. As relações sociais reproduzem o amor e a fraternidade de uma família, e os funcionários do governo nunca são arrogantes ou intimidadores. São chamados de *pais*, e é exatamente como tais que se

comportam. Todos os tratam com o devido respeito, mas ninguém é coagido a fazê-lo [...]. (Idem, 2009[1516], p. 155, grifos do autor).

Vê-se, portanto, que mesmo as relações entre corpo político-administrativo e os demais habitantes das cidades são mediadas pela metáfora da família reproduzindo suas relações e hierarquias, e, estabelecendo uma normatividade moral que incide direta e incisivamente sobre os hábitos e os costumes dos cidadãos utopianos.

As diferentes modalidades de governo implicadas na racionalidade política que constituem as bases jurídico-políticas da estrutura social e institucional que balizam a perfeição e a idealidade presentes na descrição literária da sociedade utopiana, além de iluminar os liames entre certas tecnologias de poder e experiências individuais, mostra-nos como família, religião e Estado imiscuem-se na gestão da vida. Mas, aproximemo-nos um tanto mais das bases racionais desse empreendimento administrativo-governamental.

2.5 Ética e religião ou a base racional virtuosa utopiana

A investigação ética dos utopianos gravita em torno dos debates sobre a natureza dos bens da alma, dos bens do corpo e dos bens exteriores, interrogando-se, sobretudo se a palavra bem é aplicável a essas três instâncias ou se é cabível apenas aplicá-la à alma. Discussões sobre a virtude e o prazer constituem-se, também, como objeto de suas preocupações e tomam lugar em suas discussões sobre eticidade.

[...] Mas o principal tema de suas controvérsias diz respeito à natureza da felicidade humana – consiste ela numa só coisa, ou em mais de uma? Neste ponto, eles parecem bastante inclinados a favorecer a doutrina do prazer, que, concluem, representa o todo ou, pelo menos, a parte mais importante da felicidade humana. De modo surpreendente, defendem essa doutrina com argumentos extraídos da sua religião, a qual é séria e rígida, grave e rigorosa. Em todas as suas discussões sobre a felicidade, eles invocam certos princípios religiosos para complementar as operações racionais da filosofia, pois acham que a identificação da verdadeira felicidade não pode prescindir desses princípios. (Idem, 2009[1516], p. 124-125).

Depois da exposição dos hábitos e costumes utopianos feita acima, bem como, das mediações morais e das modalidades de governo que a constituem, seria, de fato, curioso o lugar reservado à doutrina do prazer nas discussões sobre a natureza da felicidade humana nesta civilização, não fosse a religião – lida aqui como mais uma modalidade de governo

– a fornecer os princípios dessa doutrina. Mas, quais seriam esses princípios? Em que consistem? A imortalidade da alma como efeito da bondade divina que a criou para a felicidade é o primeiro deles; o segundo se sustenta no pressuposto de que os homens, a depender do bem ou do mal que pratiquem enquanto vivam, seriam recompensados ou punidos depois de morrerem.

[...] Ainda que se trate de princípios religiosos, os utopianos encontram bases racionais para a sua aceitação. Pois o que aconteceria se não fossem aceitos e observados? Neste caso, dizem eles, as pessoas procurariam o prazer de todas as maneiras possíveis, fossem elas boas ou más. Seria preciso apenas cuidar para que os prazeres menores não se tornassem obstáculos para a fruição dos grandes prazeres e evitar todo o tipo de prazer que é inevitavelmente seguido pela dor. Pois, sem princípios religiosos, de que adiantaria empenhar-se em ser virtuoso e negar a si próprio tudo o que existe de mais agradável na vida, transformando-a num permanente desconforto, se não haveria nada a ganhar com isso? E que proveito se poderia esperar de tal comportamento se, depois da morte, não existisse compensação para uma vida sem prazeres, ou seja, miserável? (Idem, 2009[1516], p. 125-126).

Se na constituição das estruturas familiares da sociedade utopiana é possível vislumbrar a capilarização das engrenagens morais e normativas que caracterizam àquilo que Foucault nomeou de Estado administrativo, cujas característica ou, ao menos, parte delas, conforme sugiro ao longo deste texto, podem ser reconhecidas na descrição literária de Utopia, paradoxalmente, os princípios religiosos descritos acima, dão sustentação ideológica à sua racionalidade política e social.

Isso porque, quando argumentam em favor da doutrina do prazer como base para a felicidade humana, não a estão associando a todo e qualquer prazer, mas somente aos bons e honestos. A questão que disso advém é simples e evidente: quem e o que os define como bons e honestos?

Para os utopianos, tanto o discernimento sobre o que é o bem e o mal quanto a opção pelos prazeres bons e honestos são constitutivos de uma vida virtuosa, que é definida

[...] como sendo o viver de acordo com a natureza, e é este, dizem, o fim para que Deus nos criou. Quanto ao homem, ao escolher entre uma coisa e outra, obedece aos ditames da razão. A razão nos ensina, acima de tudo, o amor e a reverência diante de Deus todo poderoso, a Quem devemos a existência e a possibilidade de alcançar a felicidade [...]. (Idem, 2009[1516], p.127).

Eis a medida para a licitude dos prazeres, que eles estejam em conformidade com a natureza; é virtuoso aquele que experimenta os prazeres sem contrariá-la, ou, de acordo com a finalidade da criação divina. “Com base nesse princípio, os utopianos acham que esse modo de vida deve ser observado não só na vida privada, mas que também é preciso obedecer às leis públicas que regem a distribuição de bens, ou seja, a matéria-prima do prazer [...]” (Idem, 2009[1516], p. 129).

Embora a diversidade religiosa seja consentida em Utopia, e a intolerância religiosa seja punida com o exílio ou a escravidão, todas essas configurações religiosas creem na existência de um ser Supremo, criador e senhor do universo, que deve ser reverenciado pelos homens. E, apesar de toda essa liberdade religiosa os utopianos condenam a todos que não acreditam na imortalidade da alma, o que é perfeitamente inteligível, posto que, conforme descrição acima, todo o seu sistema jurídico-político está atado à crença em uma entidade Suprema anterior aos homens e que a ele subsiste e no sistema de punições e recompensas após a morte segundo suas ações neste mundo, este, regido por tal entidade.

[...] Todo homem que pensa diferentemente é visto por eles como um ser que não pertence à espécie humana, alguém que degradou sua alma imortal e nivelou-se à condição de mero corpo animal. E, acima tudo, tal indivíduo jamais será visto como cidadão de Utopia [...]. (MORE, 2009[1516], p.182)

Com a descrição dos princípios éticos-filosóficos que regem, ou melhor, governam a experiência dos utopianos pretendi esclarecer, a partir dos rastros inscritos no texto de More, a atuação dos princípios religiosos nas suas escolhas e ações individuais, e sua ligação com os sistemas jurídico, político e administrativo da ilha, que, por sua vez, atam-se aos propósitos da gestão da vida em sua relação com os negócios públicos pela república utopiana.

De forma que me parece possível depreender, então, dessa leitura experimental do texto de More (2009[1516]) que família e religião apreendidas enquanto instituições sociais podem, simultaneamente, ser identificadas como formas de governo que se estruturam em um nível distinto daquele exercido pelo Estado, mas que também podem ser, estrategicamente, capturadas por ele e mobilizadas como meios para alcançar os seus objetivos específicos.

3. Últimas linhas...

Os caminhos incertos, ou, (des)caminhos percorridos pelas reflexões que ora apresentei, foram mediados pelo imperativo intelectual de recuperar a perplexidade diante da estabilidade dos sentidos éticos, morais e políticos suscitados pelo conceito de Utopia, assim como, da idealidade das relações e instituições sociais e políticas que ele nomeia no texto de More (2009[1516]), atuante nos dias de hoje.

A forma narrativa mobilizada durante todo o texto visou situar o(a) leitor(a) desses pensamentos nos limiares entre o real e o ficcional, por meio dos diferentes deslocamentos espaço-temporais que a conexão desses diferentes textos – literários, jornalísticos e teóricos – nos proporciona. Donde justifica-se o uso reincidente de palavras que evocavam sentidos incertos à leitura das relações utopianas, tais como aquelas que indicam aparência, suposição e possibilidade.

Isso posto, esclareço que deixei-me conduzir pelos fios da narrativa de Rafael de Hitlodeu, e escolhi a imprevisibilidade de uma (re)leitura experimental com toda instabilidade e circunstancialidade que um percurso analítico como esse sugere, à normatividade semântica dos conceitos.

Um terreno movediço atravessado por aporias e tentativas de tecer novas relações por meio de outras relações (STRATHERN, 2014) há muito dadas, naturalizadas, no qual espero, no entanto, o(a) leitor(a) se sinta tentado(a) a adentrar.

Referências

CHAUÍ, Marilena. Notas sobre Utopia. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 60, n. spe1, p. 7-12, Julho/2008.

CLASTRES, Pierre. Copérnico e os selvagens. In: _____. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013a, p. 25-45.

_____. *A sociedade contra o Estado*. In: _____. *A sociedade contra o Estado –*

pesquisas de antropologia política. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013b, p. 201-231.

_____. Do etnocídio. In: _____. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Tradução: Paulo Neves. 3ª edição. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 75-87.

FASSIN, Didier. Troubled waters. At the confluence of ethics and politics. In:

LAMBECK, Michel *et. al.*. Four lectures on ethics: Anthropological perspectives. Chicago: Hau Books, 2015, p. 175-210.

FOUCAULT, Michel. A “Governamentalidade”. In: MOTA, Manuel de Barros da (Org.). *Estratégia poder-saber/Michel Foucault*. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. – 2. ed – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a, p. 281-305.

_____. Foucault estuda a razão de Estado. In: MOTA, Manuel de Barros da (Org.). *Estratégia poder-saber/Michel Foucault*. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. – 2. ed – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 317-322.

_____. “*Omnes et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política. In: MOTA, Manuel de Barros da (Org.). *Estratégia poder-saber/Michel Foucault*. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. – 2. ed – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c, p. 355-385.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MANNHEIN, Karl. A mentalidade utópica. In: SOUSA, C. M., org. Um

convite à utopia [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2016. Um convite à utopia collection, vol. 1, 398 pp. 47-134. Disponível em <http://books.scielo.org/id/kcdz2/pdf/sousa-9788578794880.pdf>. Acesso em 02/03/2020.

MORE, Sir Thomas, Santo. *Utopia*; organização George M. Logan, Robert M. Adams; tradução Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla. – 3ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. – (Clássicos Cambridge de filosofia política).

SANTOS, Cecilia Macdowell ; TELES, Edson; TELES, Janaina de Almeida (organizadores). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*, Volumes I e II. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2009.

SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 21-47, jul./dez. 2014.

STRATHERN, Marilyn. A relação: acerca da complexidade e da escala. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Tradução: Jamille Pinheiro. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 263-294.