

A felicidade das máquinas: o triunfo dos dispositivos e o aniquilamento do outro em *O apocalipse dos trabalhadores*, de Valter Hugo Mãe

VERA BASTAZIN*
HUMBERTO MOACIR DE OLIVEIRA**

RESUMO: O tema da felicidade é uma constante na obra de Valter Hugo Mãe. Em *O apocalipse dos trabalhadores*, terceiro romance do escritor português, os trabalhadores, representados principalmente por três personagens, buscam a felicidade na quietude da ignorância e da alienação. O ucraniano andriy é uma das personagens mais radicais nessa busca, chegando a colocar para si a tarefa de transformar-se numa máquina, o que inicia o apagamento da sua subjetividade e, principalmente, o aniquilamento do outro. Recuperando as discussões de Giorgio Agamben sobre o triunfo dos dispositivos e a filosofia da alteridade, de Emmanuel Lévinas, o presente artigo tem como um dos seus principais objetivos investigar a leitura que o romance de Mãe faz da nossa sociedade contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Dispositivos; Felicidade na Literatura; *O apocalipse dos trabalhadores*; Valter Hugo Mãe.

ABSTRACT: The theme of happiness is a constant in the work of the portuguese Valter Hugo Mãe. In *O apocalipse dos trabalhadores* (*The Apocalypse of the Workers*), the writer's third novel, the workers, represented mainly by three characters, seek happiness in the stillness of ignorance and alienation. One of them, the ukrainian andriy, is more radical in this quest, even putting himself into the task of becoming a machine. The search for a "mechanical happiness" causes the erasure of workers' subjectivity and, above all, the annihilation of the Other. Recovering the discussions of Giorgio Agamben on the triumph of apparatus and the philosophy of the alterity of Emmanuel Lévinas, the present article aims to investigate the reading that Mãe's novel makes of our contemporary society. In this investigation, a critique of contemporary society was perceived, which is very close to the reprimand that the two philosophers mentioned.

KEYWORDS: Alterity; Apparatus; Happiness in Literature; *The Apocalypse of the Workers*; Valter Hugo Mãe.

* Departamento de Arte e Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária – Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP – 05014-901 – São Paulo – SP – Brasil. E-mail: vbastazin@pucsp.br

** Departamento da Psicologia – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – 31270-901 – Belo Horizonte – Minas Gerais – MG – Brasil. E-mail: beto7296@yahoo.com.br

Introdução

A felicidade é tema recorrente nos livros do escritor português Valter Hugo Mãe. Em seu romance de estreia, *o nosso reino*, publicado em 2004, o protagonista, num conflito constante entre o bem e o mal, busca transformar-se em santo para salvar seus conterrâneos das forças do mal e da morte. Essas forças são representadas no imaginário da personagem principalmente pela figura do seu mais insistente antagonista, uma espécie de mensageiro da morte que recebe o epíteto de “o homem mais triste do mundo”. Em contraponto a esse excesso de tristeza, o menino de apenas oito anos, persistente em sua busca singular pela santificação, chega a uma definição para a felicidade: “...se é feliz quando se aceita o destino” (MÃE, 2015, p. 116). Em *o remorso de baltazar serapião*, o protagonista vislumbra a “felicidade última do amor” ao lado da formosa ermesinda, com quem se casa num lindo dia de maio: “E era como se via no ar essa cor tão forte que deixava felicidade pelos lugares” (MÃE, 2010, p. 41). No entanto, após um jogo de poder e violência que incide por parte do patrão sobre ele, e por parte do próprio baltazar sobre ermesinda, toda felicidade parece se perder num mar de iniquidades, preconceitos e violências.

Afora seus dois romances de estreia, o tema da felicidade reaparece em outros livros do autor. Em *a máquina de fazer espanhóis*, o protagonista, diante da morte de sua esposa, sente que qualquer possibilidade de felicidade estava extinta. Era como se lhes dissessem: “lamentamos muito, mas não lhe será permitida qualquer felicidade de agora em diante” (MÃE, 2016a, p. 36). Ironicamente, após a morte da esposa, o protagonista passa a residir num asilo chamado “lar da feliz idade”, onde vê sua felicidade se extinguir ao mesmo tempo em que assiste ao nascimento de novas, breves e inesperadas formas de ser feliz. Em *O filho de mil homens*, o tema da felicidade é ainda mais explicitamente discutido, havendo inclusive um capítulo intitulado “Os felizes”. Esse romance expectora a todo momento frases que definem a felicidade, ora encarando-a como “uma imprudência” (MÃE, 2016b, p. 138), ora como resultado de “ser o que se pode” (MÃE, 2016b, p. 86), ora, ainda, como resultado de alguém “ser o que não se pode” (MÃE, 2016b, p. 110).

É possível encontrar nos romances de Mãe variadas formas de reflexão a respeito da felicidade, o que também rende ao escritor a tarefa de responder, vez ou outra, para si mesmo, o que é ser feliz. No programa Roda Viva, exibido pela TV Cultura, em janeiro de 2014, a jornalista Mona Dorf citou a recorrência do tema em sua obra e indagou ao escritor qual seria para ele a definição de felicidade, ao que o mesmo respondeu:

A felicidade é talvez podermos ser quem somos e apaziguarmo-nos com isso. É haver uma ideia de ajuste entre nós e a realidade e aquilo que é a dimensão do sonho. Porque se vivemos permanentemente no delírio do sonho talvez sejamos sempre frustrados (MÃE, Roda Viva, 2014: 20 min.).

Voltando-se o literário para o prisma da psicanálise, surpreende-nos a semelhança que o sentido de felicidade sugerido por Mãe apresenta em relação à ideia proposta por Freud de um sujeito teoricamente sadio, definido pelo psicanalista como aquele que apresenta um

comportamento que combina características de duas estruturas clínicas: “Chamamos um comportamento de ‘normal’ ou ‘sadio’ se ele combina certas características de ambas as reações – se repudia a realidade tão pouco quanto uma neurose, mas se depois se esforça, como faz uma psicose, por efetuar uma alteração dessa realidade” (FREUD, 1996b, p. 207)¹. Freud complementa dizendo que esse comportamento conduz o sujeito a não se deter no mundo interno, naquilo que Mãe chamou de *dimensão do sonho*, mas a trabalhar no mundo externo. “Ele não é mais autoplástico, mas aloplástico” (FREUD, 1996b, p. 207). Tanto para Freud como para Mãe, a felicidade e a saúde aparecem como uma forma de conciliar a realidade com a *dimensão do sonho*. Isso significa que ambos repudiam a ideia de que a felicidade resida no sonho, na fantasia ou em qualquer outra abstração do gênero. No entanto, significa também que a felicidade tampouco está no apagamento do mundo interno em prol de um ajustamento excessivo à realidade. A felicidade aparece como um trabalho de conciliação entre o sujeito, a realidade e a *dimensão do sonho*.

Essa ideia de que a felicidade não pode ser fruto de uma total alienação à realidade ou de um ajustamento absoluto ao mundo externo aparece com mais força em outra entrevista concedida por Valter Hugo Mãe. Ao ser questionado pela Trip TV sobre o imperativo de felicidade que reina na contemporaneidade, quando todos *devemos* ser felizes, o escritor reflete que, de modo geral, desenvolvemos uma ideia muito prática da felicidade: “As pessoas acham que a felicidade é um exercício, assim como manter o desporto, como manter uma atividade qualquer: ‘vou me manter ativo na felicidade’” (MÃE, Trip TV, 2016c, 7 min.). O romancista complementa dizendo que a felicidade é endêmica e que é resultado de uma consciencialização e não de uma alienação:

A felicidade está muito mais perto da inteligência do que da ignorância. Há aquela ideia de que o ignorante é feliz. Não, o ignorante passa pela vida eventualmente como uma abstração. A felicidade é uma coisa que a gente constrói, sobretudo, através de uma esperteza, de uma lucidez e nunca da alienação (MÃE, TRIP TV, 2016c: 7 min.).

Nesse ponto, a resposta de Mãe está mais próxima das reflexões de Sponville (1952/-) sobre a sabedoria do que das teorias de Freud (1856/1939) sobre o comportamento sadio. Ao defender que a finalidade última da filosofia é a felicidade, André Comte-Sponville marca uma diferença entre o que ele chama de uma “vida verdadeiramente feliz” e as pequenas felicidades factícias e ilusórias que experimentamos no nosso dia a dia. A sabedoria seria, assim, uma *felicidade na verdade*, uma *felicidade verdadeira*, uma *verdade feliz*. Essa felicidade, brotada da esperteza, como diz Mãe, opõe-se a certo tipo de felicidade apresentada por Sponville: “às

¹ Nesse texto Freud diferencia Neurose e Psicose a partir de suas relações com a realidade. Enquanto o neurótico, ao ligar-se à realidade, se afasta de seu mundo interno inconsciente através do recalque, o psicótico suprime algo da própria realidade ficando mais exposto, portanto, ao material inconsciente. Se o sintoma neurótico é marca do retorno do recalque, os fenômenos psicóticos representam, por sua vez, um contato mais direto do paciente com o material do seu inconsciente. Daí a psicose apresentar sintomas mais extraordinários como alucinação, delírio, alterações da consciência, enquanto a neurose é marcada por sintomas mais cotidianos como ansiedade, fobia, depressão.

nossas aparências de felicidade, que às vezes são alimentadas por drogas ou álcool, muitas vezes por ilusões, diversão ou má fé. Pequenas mentiras, pequenos derivativos, remedinhos, estimulantezinhos” (2001, p. 11-12). Por isso, Sponville defende que a felicidade é também fruto de uma esperteza, por exemplo da esperteza chamada filosofia que, em última instância, tem como meta a felicidade, embora não tenha essa como uma norma: “A felicidade é a meta da filosofia, mas não é sua norma, porque a norma da filosofia é a verdade” (SPONVILLE, 2001, p. 13). Para o autor o que, por vezes, leva a filosofia a verdades tristes nunca é sua meta, mas sua condição de se submeter à verdade ainda que esta gere sofrimento.

Tanto para o escritor português como para o filósofo francês, a felicidade não pode ser uma alienação, um estado de quietude ou de euforia apoiado na ignorância. Essa denúncia da alienação é encenada com mestria por Valter Hugo Mãe no romance *o apocalipse dos trabalhadores*. Nele, as personagens principais, contrariando as sugestões de Freud e de Sponville, buscam se ajustar ao mundo externo, apagando os desejos e os sonhos provindos do mundo interior, em busca de uma alienação tão brutal que uma delas deseja, efetivamente, virar uma máquina.

É constante no romance as personagens manifestarem que talvez fossem mais felizes se lhes faltassem qualquer reflexão ou tipo de pensamento. Em muitas passagens, a alienação e a ignorância aparecem como uma busca possível para a felicidade. No entanto, não podendo a felicidade ser consequência de uma alienação, as personagens se frustram. Nessa perspectiva – de que a felicidade não pode advir de uma alienação e tampouco da anulação da subjetividade e da relação com o Outro² – é que as reflexões de Giorgio Agamben sobre o triunfo dos dispositivos na contemporaneidade e as críticas de Emmanuel Lévinas ao aniquilamento do *outro* como pressuposto filosófico sobre o sujeito moderno podem nos ajudar a compreender essa *tese* sobre a felicidade que Valter Hugo Mãe apresenta no romance.

O paraíso é não pensar

Em *o apocalipse dos trabalhadores*, terceiro romance de Valter Hugo Mãe, os trabalhadores são representados, principalmente, por duas faxineiras, maria da graça e quitéria, e por andriy³, um imigrante ucraniano que vai a Bragança a procura de trabalho. As faxineiras, que em Portugal são chamadas mulheres-a-dias, “como se fosse mulher só de vez em quando, em alguns dias” (MÃE, 2017, p. 18), complementam seus ganhos como carpideiras, chorando

² Em geral, salvo em algumas citações de outros autores, a opção aqui foi seguir a sugestão de Maria Cristina S. Furtado (2011, p. 150) e grafar o Outro com maiúscula sempre que se referir à alteridade de modo geral, ao infinito, ao estrangeiro. Quando se tratar do outro enquanto o próximo, um outro ser humano, será mantida a grafia com letra minúscula. Entretanto, como reconhece Furtado, há uma equivocidade entre as duas formas, já que o Outro, na obra de Lévinas, está também presente no outro.

³ A escrita de Valter Hugo Mãe ficou bastante conhecida pelo uso que o autor faz das letras minúsculas, optando em diversos livros, como no próprio *o apocalipse dos trabalhadores*, por não usar nenhuma letra maiúscula, mesmo para nomes próprios e inícios de frases. Dessa forma, *maria da graça*, *quitéria*, e *andriy*, assim como todos os demais nomes das personagens da trama serão também grafados com letras minúsculas. Segundo Shirley de Souza Gomes Carreira (2012), no artigo “O mundo em minúsculas: uma leitura de ‘A máquina de fazer espanhóis’”, esse destaque às minúsculas é uma forma do autor enfatizar a oralidade do seu texto.

em velórios sempre que solicitadas. Ambas as mulheres são apresentadas no início do romance, enquanto andriy só vai surgir já no desenvolvimento da narrativa sendo descrito como um ucraniano que abandona os pais para tentar a vida no oeste europeu, trazendo consigo a saudade e o sentimento de abandono por ter deixado o pai, em processo acentuado de loucura e a mãe, uma mulher forte e extremamente dedicada à família.

Sem dúvidas, andriy, ao assumir seu desejo de virar uma máquina, é quem representa de maneira mais explícita a alienação como tentativa frustrada de felicidade. No entanto, antes de andriy ser mencionado no texto, as duas mulheres-a-dias já denunciam essa condição alienante do trabalhador no sistema capitalista. maria da graça trabalha para o senhor ferreira, um velho que a molesta sexualmente e por quem ela nutre um sentimento ambivalente de amor e ódio. Sua amiga quitéria lhe aconselha: “o amor criado assim, a partir de quem se odeia, é o pior” (MÃE, 2017, p. 25). O senhor ferreira gaba-se de seu repertório cultural, enquanto graça se dedica exclusiva e arduamente ao trabalho: “pensava que estava ali apenas para fazer o seu dinheiro e era de coisas de comer e vestir que precisava” (MÃE, 2017, p. 21). O contraste entre o patrão endinheirado e a mulher ocupada apenas com o essencial à vida (comer e vestir-se) é bastante recorrente quase como forma de denúncia do homem rico que usufrui atividades de lazer e de conhecimento das artes e da mulher pobre que luta para obter a mínima sobrevivência. As duas caracterizações seriam alusões contundentes a nossa sociedade. quitéria, de maneira jocosa, ajuda a denunciar esse contraste ao dizer que os artistas citados pelo senhor ferreira pouco importam às faxineiras: “és uma empregada, dizia-lhe a amiga, a menos que esses homens tenham inventado o cif líquido marine não me parece que te façam mais feliz” (MÃE, 2017, p. 36). Enquanto a felicidade para o patrão transcorria dos réquiens de Mozart e dos versos de Rilke, às mulheres-a-dias importam os inventores de produtos de limpeza que lhes tornassem um pouco menos árduo o trabalho diário.

Assim são descritas as duas primeiras trabalhadoras, personagens que pensavam que “poderiam ser feitas de pedra” (MÃE, 2017, p. 25). maria da graça chega mesmo a sonhar em se casar com senhor ferreira e tornar-se uma senhora *burra e obediente* (MÃE, 2017, p. 29). Em seus sonhos recorrentes com a porta do céu, vê são pedro a lhe reprimir e ela sem nada a mostrar a deus que o pudesse impressionar. Ao acordar de um desses sonhos, graça se revolta ao projetar a hipótese de, mesmo no paraíso, ter ainda de pensar e ser astuta:

ter de pensar no paraíso, não lhe parece isso algo mal feito, perguntava ela ao senhor ferreira, que se esteja no paraíso para pensar [...] o paraíso devia ser feito só para sentir felicidade, sem limites, para todos (MÃE, 2017, p. 35).

A dupla de amigas anuncia, portanto, desde cedo na narrativa, esse processo de reificação expresso no desejo de serem feitas de pedra, sem pensamento e sem subjetividade. Mulheres em busca do prazer barato tal qual Sponville aborda como *pequenas felicidades*. Felicidade sem esperteza, poderia dizer Valter Hugo Mãe. Como se o verdadeiro paraíso fosse uma espécie de estado emocional em que não se precisaria pensar, semelhante ao estado produzido por remédios ou outras drogas; um estado em que seria dispensável qualquer tipo

de filosofia, não por conta de sua meta, que é também a felicidade, mas por desprezar sua norma, a verdade.

Enfim, o paraíso imaginado por graça se assemelha à imagem de *Esteves sem metafísica*, personagem sem ideal nem esperança que surge no final do poema *Tabacaria* de Fernando Pessoa (PESSOA, 1987, p. 189). Talvez não seja por acaso que no próximo romance, após *o apocalipse dos trabalhadores*, Mãe faz o *Esteves sem metafísica* reaparecer na literatura portuguesa, colocando-o como um dos idosos do *lar da feliz idade*. Em *a máquina de fazer espanhóis*, Esteves denuncia o mau diagnóstico do poeta e reivindica uma metafísica para si, assinalando uma vez mais que a felicidade não é sem espertezas ou metafísica.

A felicidade das máquinas e o triunfo dos dispositivos

Embora as duas amigas já anunciem a condição alienante dos trabalhadores, dificilmente uma personagem pode representar tão hiperbolicamente a busca desse estado de alienação quanto andriy – o ucraniano que procura deliberadamente se transformar em uma máquina. O imigrante gostava de pensar que poderia passar a existir apenas como uma máquina de trabalho perfeita, com erros reduzidos e já previstos, cumprindo assim o objetivo único de conseguir dinheiro para enviar a seus pais na Ucrânia. Como maria da graça e quitéria, andriy não queria pensar, não queria dramatizar emoções, nem buscar metafísicas que pudessem fazê-lo falhar ou questionar a vida. Seu intuito seria apenas atingir o que ele chamou de felicidade das máquinas, “uma espécie de contínuo funcionamento sem grandes avarias ou interrupções. A felicidade das máquinas, para não sentir senão através do alcance constante de cada meta, sempre tão definida e cumprida quanto seria de esperar de si”. (MÃE, 2017, p. 58).

Chegamos aqui ao extremo oposto do que Sponville entende por filosofia. Se a filosofia, segundo o filósofo francês, “é uma prática discursiva que tem a vida por objeto, a razão por meio e a felicidade por fim” (2001, p. 8), a busca de andriy não é nem uma prática discursiva, pois nela não há espaço para pensamentos ou linguagem; nem tem a vida por objeto, porque a máquina representa justamente a morte da vida e da subjetividade; e, muito menos tem a razão como meio, já que a única coisa que importa é cumprir cada meta ainda que não haja sentido algum ou mesmo que ela seja extremamente absurda. No entanto, é verdade que também andriy tem como meta última a felicidade, “a felicidade das máquinas”, que se assemelha à felicidade de maria da graça e quitéria, uma felicidade que pressupõe a eliminação total de qualquer *dimensão do sonho*, do desejo e da reflexão.

O ucraniano é, assim, uma representação do drama contemporâneo do homem que teme ou deseja ser uma máquina. Se a ficção tantas vezes nos impressionou com histórias de máquinas que desejavam ser humanas, como o robô Hall, em *2001: uma odisseia no espaço*, ou o menino-robô David, em *A. I. - Inteligência Artificial*, é provável que nos comova cada vez mais o drama de humanos que desejam ou temem virar uma máquina, como mostra o sucesso da série britânica *Black Mirror*, em que a tecnologia acaba potencializando dimensões humanas apavorantes.

Algo assustador nesse fenômeno, de um ser humano que busca a tal “felicidade das máquinas”, é o aniquilamento do sujeito que ele pressupõe. É justamente isso que o filósofo italiano Giorgio Agamben (1942/-) salienta ao falar do *triunfo dos dispositivos*. Para Agamben (2009), a contemporaneidade é marcada por uma ascensão dos dispositivos e por um apagamento do sujeito, que passa a existir apenas de maneira espectral. O filósofo italiano articula seu pensamento a partir do conceito de dispositivo desenvolvido por Foucault (1926/1984) no primeiro tomo de sua obra *História da sexualidade*. Em entrevista publicada no livro *Microfísica do poder*, Foucault, respondendo à pergunta de Alam Grosrichard sobre o sentido e a função metodológica do termo dispositivo, esclarece:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2000, p. 244).

Giorgio Agamben (2009), após iluminadora discussão sobre o termo foucaultiano e suas raízes possivelmente hegelianas, resume dizendo que um dispositivo pode ser *qualquer coisa* que tenha capacidade de capturar e controlar as ações ou os discursos dos seres vivos. Por isso, para Agamben (2009), seriam dispositivos não apenas as grandes instituições criticadas por Foucault, como as prisões, os manicômios, as escolas e as fábricas, mas toda e qualquer *práxis* que ordene a vida do ser humano, podendo mesmo uma caneta, um cigarro, uma filosofia ou alguns aparelhos tecnológicos (celulares, computadores e tablets) serem encarados como dispositivos. Em última instância, o filósofo defende ainda que mesmo a linguagem, por ordenar algo da vida humana, já funcionaria como um primeiro dispositivo: “[a linguagem] talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Agamben (2009) faz, com essa abordagem, uma distinção entre o que seria da ordem do ser e o que seria da ordem da *práxis*. Para exemplificar melhor sua hipótese, ele resgata as discussões teológicas que respondem ao paradoxo da santíssima Trindade dizendo que Deus, enquanto ser, é uno, mas, em suas atividades práticas, ou seja, em sua *práxis*, é tríplice. Inspirado na divisão que os cristãos fazem de Deus, que se manifesta entre *ser* e *práxis*, Agamben pensa a constituição humana também a partir desse ponto. Previsivelmente, ele coloca os dispositivos dos quais trata Foucault do lado da *práxis*, como ferramentas que apresentam “a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Se ampliamos tanto assim a noção de dispositivo, a ponto de inserirmos mesmo a língua nesse rol, fica fácil perceber que não existe subjetividade que não esteja de algum modo capturada pelos dispositivos. Isso porque, a própria noção de sujeito aparece em Agamben como um intermédio entre o ser vivo e sua *práxis*, sendo o sujeito, na verdade,

o resultado do encontro do ser com os dispositivos ofertados pelo mundo externo. Os dispositivos, portanto, ao mesmo tempo que assujeitam o ser, capturando-o e modelando-o, também permitem sua subjetivação: “Recapitulando, temos assim duas grandes classes, os seres vivos (ou substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 41).

Se, por um lado, o sujeito não se constitui sem uma alienação aos dispositivos, por outro, quanto mais restar ou for recuperado algo do ser vivo no processo de ordenação operado pelos dispositivos, mais poderemos falar em subjetividade. Daí Agamben (2009) tecer sua crítica à contemporaneidade, ressaltando o papel preponderante dos dispositivos em nossa época. Citando principalmente os dispositivos eletrônicos, tais como os telefones celulares, o filósofo italiano ressalta que experimentamos uma época em que o ser se aliena de forma tão determinante nos dispositivos que resta pouco espaço para processos de subjetivação. Agamben conclui seu ensaio fazendo um alerta:

o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar a recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral (2009, p. 47).

andriy parece uma representação perfeita desse sujeito larval, espectral e alienado aos dispositivos que o cercam, o modelam e o controlam integralmente. A genialidade do romancista, Valter Hugo Mãe, é ressaltada pelo fato dele ter conseguido metaforizar esse sujeito espectral sem usar os artifícios mais previsíveis do avanço exacerbado da tecnologia, fórmula que rende sucesso, como já colocado, à citada série *Black Mirror*, na qual o humano teme ou deseja virar máquina por conta de um certo *abuso* do uso da tecnologia. Em *o apocalipse dos trabalhadores*, um homem deseja virar máquina, alienando-se integralmente ao dispositivo do trabalho. É como se andriy doasse todo o seu ser à *práxis* do trabalho e, conseqüentemente, ao envio de dinheiro a seus pais. A obra de Mãe demonstra, assim, que é possível prescindir à tecnologia para os dispositivos triunfarem, basta que a subjetividade seja terminantemente apagada. Parece-nos claro que Agamben (2009) se dá conta disso e não coloca o avanço tecnológico como única possibilidade de os dispositivos triunfarem. Por outro lado, o filósofo não parece se enganar ao dizer que, na contemporaneidade, muito do nosso ser é alienado a dispositivos eletrônicos e através deles vivemos grande parte da nossa vida. No entanto, o drama de andriy demonstra como a crítica de Agamben (2009) se expande para muito além de uma crítica à tecnologia.

Contudo, dizer que o trabalho é um dispositivo e que pode operar de forma a produzir o apagamento do sujeito, não significa dizer que o trabalho não possa ser também fonte de subjetivação. Freud (1996a) bem observou essa condição dupla do trabalho - de alienação e subjetivação -, presente, na verdade, em todos os dispositivos. Para Freud, o trabalho prende o sujeito à realidade, ao mesmo tempo em que permite o deslocamento de componentes libidinais narcísicos, agressivos e eróticos para as atividades a ele relacionadas: “A atividade

profissional constitui fonte de satisfação, se for livremente escolhida, isto é, por meio de sublimação tornar possível o uso de inclinações existentes, de impulsos instintivos persistentes ou constitucionalmente reformados” (FREUD, 1996a, p. 88). Entretanto, o psicanalista reconhece que o trabalho raramente aparece como um caminho para a felicidade humana, já que a maioria das pessoas só trabalha sob forte pressão da necessidade – e, aqui, podemos incluir a necessidade de comer e de vestir-se, como diria graça; e a necessidade do dinheiro para os pais, como diria andriy.

Evidentemente, essa vertente alienante do trabalho e a falta de sentido das atividades laborais para seus autores, não é fruto de um acaso histórico, nem de uma indolência individual, mas remonta ao modo de funcionamento social em que vivemos. Uma observação desse gênero fez com que Bruno Mazolini de Barros e Luara Pinto Minuzzi (2016) abordassem a alienação de andriy tanto como uma forma da personagem ceder ao *capitalismo tardio*, como uma forma de sobreviver a ele. Os autores, a partir do ensaio de Jonhathan Crary, “24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono”, salientam a incompatibilidade entre o capitalismo contemporâneo (com sua exigência de trabalho 24 horas por dia, 7 dias por semana) e uma vida de fato humana. Rogério Caetano de Almeida e Jope Leão Lobo parecem concordar com essa leitura sobre andriy ao dizerem que a vontade do ucraniano de virar máquina advém da “tentativa de anular o tempo (a força irreversível) da espiral de Sísifo para que fosse a máquina de trabalho perfeita e, assim, ganhar dinheiro suficiente para mandar aos pais” (ALMEIDA; LOBO, 2015, p. 196). A metalização descrita por andriy, que transforma todo o tempo do sujeito em trabalho, soa, portanto, como uma feroz crítica ao sistema capitalista em que vivemos, que nos afasta da nossa subjetividade, fazendo os dispositivos triunfarem, além de nos afastarem também dos outros seres humanos, como demonstraremos a seguir.

As guelras da máquina e a alteridade como recomposição do sujeito

O triunfo dos dispositivos provoca um apagamento não apenas do sujeito como também do Outro. Para tornarem-se *máquinas não pensantes*, alienadas na *felicidade* de apenas cumprirem com o que lhes é destinado, os trabalhadores não podem criar laços duradouros ou profundos. É o esforço que encontramos em várias reflexões do livro. graça quer negar que estava aos poucos se apaixonando pelo vil patrão. Por mais que o odiasse, a mulher-a-dias percebe que também o amava e vê isso como um obstáculo para seu paraíso de não pensar. Para afastar o amor, graça concentra-se na relação monetária entre ela e o patrão: “a maria da graça queria negar a si mesma o facto de se ter apaixonado por ele [...] para sobreviver à violência da situação concentrava-se no dinheiro que ganhava” (MÃE, 2017, p. 21-22). Também quitéria e andriy, depois de um primeiro encontro desastroso – em que o ucraniano falhou sexualmente e se pôs a falar sobre a saudade que sentia dos pais – fizeram um acordo tácito de não se envolverem demais. Nos encontros seguintes passaram a não falar um com o outro. quitéria confirma à amiga a relação do casal: “e vocês continuam sem se falarem, apenas cama. Pois. Não dizemos nada” (MÃE, 2017, p. 104). O ucraniano

também percebeu logo o quanto apaixonar-se por uma portuguesa seria um empecilho ao seu objetivo de substituir sangue por óleo. Por isso, encarava o sexo apenas como uma forma de *abastecer* a máquina e advertia a si mesmo do risco de se apaixonar: “estaria ali para o sexo, como a recolha de uma satisfação necessária, ou até a toma de um medicamento, e mais nada” (MÃE, 2017, p. 75). O imigrante insistia consigo que “haveria de ter a quitéria as vezes que quisesse, mas nunca permitir que isso o demovesse da progressiva metalização do corpo [...] nem por um momento julgou estar interessado na mulher além do sexo” (MÃE, 2017, p. 83). No triunfo dos dispositivos, na felicidade das máquinas, o Outro é apenas um meio, objeto de gozo do sujeito espectral (ou maquinal). Qualquer relevância do Outro como uma exterioridade absoluta é seguida de um esforço por seu apagamento. O amor, a compaixão, a vontade de perdão, tudo o que dá ao Outro um lugar proeminente é visto com desconfiança pelas personagens.

Os leitores do filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1906/1995) não estranharão o fato de o apagamento do sujeito ser concomitante ao aniquilamento do Outro. Isso porque o maior esforço das teorias de Lévinas foi justamente revelar a participação do Outro no processo de subjetivação. Para Lévinas, herdamos da filosofia ocidental e, sobretudo, das meditações de Descartes (2010), o equívoco de pousar toda a subjetividade no campo do ser. O *Cogito* cartesiano nos ensinou que, duvidando de tudo o mais, o pensamento garante apenas a existência do Eu. Já que só posso pensar por mim e em mim, os outros sempre poderiam ser apenas ilusões e sonhos. A filosofia cartesiana acaba nos conduzindo então para uma prevalência da centralidade do Eu autônomo e racional. O esforço de Lévinas foi corrigir esse aspecto, incluindo o Outro, a exterioridade mais absoluta, na constituição subjetiva do ser. Conforme sublinham Rogério Jolins Martins e Hubert Lepargneur,

[...] toda a filosofia de Lévinas é construção da subjetividade como encontro com o outro (ou encontro do outro, simplesmente), a tal ponto que ele se separou da postura heideggeriana que vincula o Outro ao ser. Sonhador ou não, Lévinas irá repetindo aonde ele vai, aonde pretende ir sua obra: além do ser, ou, no seu jargão, “ao outro do ser” (2014, p. 35).

É verdade que desde o século XIX esse Eu autônomo vem sofrendo muitas críticas e crises, empreendidas por Nietzsche, Freud, Foucault, entre outros. Mas talvez ninguém tenha feito um ataque tão radical ao Eu autônomo e racional do *Cogito* cartesiano quanto Lévinas. Em seu ensaio “O eu e a totalidade”, o filósofo chega mesmo a dizer que sem a exterioridade, negada no *Cogito*, não há sequer pensamento. Lévinas faz então uma distinção que parece nos ajudar a compreender a equação entre pensamento e felicidade aludida pelas personagens de *o apocalipse dos trabalhadores*. Ele distingue o *ser vivente* que, por ignorar o mundo externo, não pensa, do *ser pensante*, que acolhe a exterioridade que o convida ao trabalho e à apropriação. O falso paraíso de maria da graça consiste exatamente em existir apenas como ser vivente, não pensante. Para Lévinas, isso não exclui do ser uma consciência; o ser vivente tem consciência, mas uma “consciência sem problemas, quer dizer, sem exterioridade, mundo interior cujo centro ele ocupa, uma consciência que não se preocupa em situar-se em relação

a uma exterioridade” (2004, p. 35). É o que almejam os três trabalhadores do romance: uma “consciência sem problemas”, distante, como Esteves – em *A máquina de fazer espanhóis* –, de qualquer metafísica. E, é justamente a metafísica que o ser pensante não pode ignorar:

O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o mantém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica (LÉVINAS, 2004, p. 36).

Estamos novamente na metafísica, pois somente descartando-a é possível alcançar uma *consciência sem problemas*. Mas para isso é preciso ignorar o mundo exterior, os problemas do país, a arte, o amor, enfim, é preciso virar uma máquina; ainda que uma máquina racional, já que a razão também pode reduzir o Outro ao Mesmo, tornando-o apenas um conceito (ALVES, 2016). Por isso, o estado almejado pelas personagens (de *não pensar*, de *ser feito pedra* ou de *ser uma máquina*) exclui não apenas o pensamento, mas também o Outro. A busca por uma *consciência sem problemas*, leva ao apagamento do sujeito, mas, sobretudo, ao aniquilamento do Outro. Isso porque para Lévinas, a subjetividade não está apartada do Outro. Como alerta Miranda (2014), quando Lévinas, percebendo a crise em que se encontrava o conceito moderno de sujeito, empreendeu um trabalho de reconstrução da subjetividade, ele priorizou exatamente a alteridade.

Nesse processo de reconstrução, a subjetividade é discutida não por meio da centralidade do sujeito autônomo, mas a partir da alteridade do Outro – fato que permite a descrição da subjetividade nos termos de acolhimento e responsabilidade pelo Outro (MIRANDA, 2014, p. 463).

É importante ressaltar que, embora Lévinas valorize a exterioridade como princípio fundador da subjetividade ética, isso não implica uma obediência alienada ao mundo exterior como planeja andriy. Longe disso, o que propõe Lévinas é uma subjetivação que se aproprie da exterioridade absoluta, do estranho, da alteridade, do Outro. Apropriar-se, porém, sem reduzi-lo, deixando que o Outro permaneça como Outro e não como um outro-eu: “Tudo isso revela uma camada mais profunda do que a do ser e do saber e a possibilidade de uma relação com o Outro em que o Outro não é reduzido ao Mesmo e anulado como Alteridade” (ALVES, 2016, p. 61).

Também Valter Hugo Mãe nos dirige a uma reflexão dessa ordem quando propõe, na segunda metade do seu romance, uma abertura das personagens ao exercício do acolhimento do Outro; ao mesmo tempo em que o pensamento, a metafísica e a arte também passam a ser mais valorizados. Após o suicídio excêntrico do senhor ferreira, maria da graça sofre de tristeza e solidão. No entanto, é nesse estado de solidão que ela admite o amor que sentia pelo patrão, que, embora a usasse, também a humanizava por meio da arte e do amor. Em seus sonhos com a porta do céu, ela faz um protesto e insiste para que são pedro permita mais um encontro entre ela e “o maldito”. Percebe, então, que o paraíso não pode ser um estado que

exclua o pensamento e a metafísica: “até às almas tem de ser conferido o direito ao protesto, que estar-se morto não pode ser sinal de imbecilidade, pensava ela” (MÃE, 2017, p. 126); a personagem prossegue salientando a importância do pensamento mesmo depois da morte: “é claro que estar morto é ainda pensar, pensar mais, porque tudo se decide para sempre, não se pode brincar com uma coisa assim” (MÃE, 2017, p. 126). Algumas páginas mais e graça reconhece o que andriy decididamente tentou negar: “a felicidade, pensava ela, não sei o que é. Sei que não somos umas máquinas sem paragem” (MÃE, 2017, p. 161).

Se graça abre um espaço para acolher e apropriar-se do Outro, sonhando em encontrar o senhor ferreira no céu e adotando um cão de rua que inicialmente tratou apenas como um “retângulo castanho”, andriy e quitéria não ficam para trás. Por mais que tentassem não pensar, não falar e não incluir o outro em suas vidas, restringindo a relação apenas ao sexo, eles acabam por romper essa soberania narcísica do eu e se abrem também para uma exterioridade que os humaniza: “mas ao centro do peito algo se modificava, muito à revelia do que imaginava. Como se a máquina ganhasse guelras, por exemplo, e ele pudesse, querendo, respirar debaixo de água” (MÃE, 2017, p. 106). A máquina, como será denunciado adiante, avaria-se gravemente: andriy chora diante de quitéria, declara-se a ela, segura sua mão, não a quer longe. Ele volta à sua condição humana e fala com quitéria dos seus medos e saudades.

quitéria, que se julgava feita de pedra, também parece ganhar guelras e acaba por incluir andriy em sua vida. A mulher-a-dias começa, então, a planejar juntar suas parcas economias para levar o ucraniano a visitar os pais. Tal abertura faz com que a personagem, assim como graça, reconsidere o lugar, senão do pensamento, da inteligência em sua vida. Ela compreende, por fim, o próprio amor, que lhe conduz à abertura para o estrangeiro andriy, como uma forma maior de inteligência, “a inteligência mais secreta de todas” (MÃE, 2017, p. 198).

Aos poucos, as personagens vão se humanizando à revelia do sistema que tenta desumanizá-las e, com isso, também se conscientizam mais do próprio sistema desumanizante. graça ressalta a revolta de senhor ferreira com a “ideia tão capitalista da felicidade” (MÃE, 2017, p. 160); e, ao sofrer com as atitudes machistas do marido, reconhece que ele é apenas uma peça miúda na engrenagem que a desumaniza e que a levará à morte. graça, na verdade, inicialmente descrita de maneira simplista, vai se revelando repleta de metafísica e, em sua metafísica, percebe e denuncia toda a engrenagem de um mundo que a violenta sistematicamente⁴.

Essa metamorfose das personagens chega até a produzir uma esperança de final feliz. Quando os três trabalhadores se encontram para jantar na casa de Quitéria, ou para visitarem etelvina na cidade de vila flor, a felicidade se apresenta em uma nova perspectiva. Não é mais a felicidade das máquinas, da alienação, do eu autônomo que exclui o Outro, mas uma

⁴ Nesse sentido é interessante lembrar a distinção feita pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek entre violência subjetiva e violência sistêmica. Para Žižek, a violência subjetiva, diretamente visível, é composta também pela violência sistêmica, “que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político” (ŽIŽEK, 2014, p. 17). Augusto, o marido de graça, representa nesse sentido a violência subjetiva, enquanto que todo o sistema que oprime os trabalhadores do livro poderia ser encarado como uma forma de violência sistêmica.

felicidade na contemplação da natureza e, principalmente, na partilha, muito semelhante ao final feliz que irá se concretizar três anos mais tarde em *O filho de mil homens*. No entanto, em *o apocalipse dos trabalhadores* prevalece uma atmosfera trágica exaltada sobretudo pelo suicídio de maria da graça no último capítulo do livro.

Ainda no ensaio “O eu e a totalidade”, Lévinas faz uma observação que nos pode auxiliar a explorar essa diferença entre *o apocalipse dos trabalhadores* e *O filho de mil homens*. Lévinas afirma que o amor não garante uma verdadeira acolhida da alteridade, do estranho, do Outro. O conceito de *terceiro homem* demonstra exatamente como o amor pode, na verdade, servir como um empecilho ao acolhimento da extrema alteridade, do que é absolutamente estranho e estrangeiro ao sistema interior do ser. Para Lévinas, “amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade” (LÉVINAS, 2014, p. 43). O filósofo prossegue dizendo que a sociedade do amor é uma sociedade refratária à universalidade, refratária ao que é estranho ao par amoroso, àquilo que Lévinas chamou de *terceiro homem* - um elemento que perturba a sociedade do amor.

Nesse sentido, a diferença entre quitéria e Crisóstomo, protagonista de *O filho de mil homens*, é quase didática. quitéria, é verdade, abre-se ao estrangeiro andriy, e com isso se humaniza um pouco mais, a ponto de impressionar maria da graça que lhe diz: “não te entendo. julguei sempre que não tinhas coração” (MÃE, 2017, p. 131). No entanto, a mulher-a-dias forma com o ucraniano uma sociedade de amor que é posta à prova quando, no auge da felicidade do casal, glória, irmã mais nova que havia abandonado quitéria aos cuidados e envelhecimento dos pais, retorna. glória é um *terceiro elemento* que ameaça a sociedade amorosa de andriy e quitéria. De início, a irmã mais velha acolhe a caçula, não sem antes lhe dar uma forte bofetada na cara. Contudo, diante da ameaça que glória representava à felicidade do casal, quitéria acaba por expulsar a irmã de seu lar. glória é descrita como um cano de água que rebentou na casa, ou ainda como uma peça de motor que não pertencesse àquela máquina, tal como a alteridade, em última análise, deve mesmo soar: estranha, incômoda, ameaçadora. A sociedade formada por andriy e quitéria é refratária à universalidade, porque a universalidade inclui também o cano estourado, a peça que não se encaixa, a ameaça à felicidade do casal.

Em *O filho de mil homens*, a universalidade e, portanto, a alteridade, parecem ter um lugar muito mais radical na trama do que na história de quitéria. As personagens que acompanham Crisóstomo *inventam* uma família – e não propriamente um casal. Uma família, como percebe o filho de Crisóstomo, é “um organismo todo complexo e variado. Era feita de tudo” (MÃE, 2016b, p. 188). Antonino, o *homem maricas* que foi o primeiro marido da namorada de Crisóstomo, é apresentado também como uma peça que não se encaixava no quebra-cabeça da família, quase como um cano rebentado à imagem da irmã de quitéria. No entanto, diferentemente de glória, ele é acolhido e passa a fazer a parte do coletivo. A própria reflexão de Crisóstomo que dá nome ao romance indica uma abertura mais radical das personagens a essa dimensão da universalidade:

todos nascemos filhos de mil pais e de mil mães [...]. Como se os nossos mil pais e mais as nossas mil mães coincidissem em parte, como se fôssemos por aí irmãos, irmãos uns dos outros. Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa a pessoa, que nunca estaremos sós (MÃE, 2016b, p. 204–205).

Crisóstomo se sente ligado “a todas as pequenas e grandes coisas do mundo, como se lhes pertencesse por igual e cada pedaço de matéria fosse uma extensão longínqua de si” (MÃE, 2016b, p. 199). Isso o permite acolher o Outro, o estrangeiro, o diferente, tudo o que Antonino, devido o preconceito da vila, representava. Algo dessa ordem, de tamanha abertura e acolhimento ao Outro, talvez tenha colaborado para Valter Hugo Mãe permitir que as personagens de *O filho de mil homens* caminhassem para uma felicidade maior. Em *o apocalipse dos trabalhadores* essa abertura termina na sociedade amorosa que impede as personagens de virarem máquinas, mas que não as colocam tão próximas do extremo estrangeiro que representa o *cano rebentado chamado glória*.

A partir das teses de Lévinas, ficamos a perguntar se não faltou a quitéria o acolhimento também da peça de motor que não pertencia à máquina. Evidentemente, não se trata de um julgamento moral de quitéria, que passado tanto sofrimento e solidão, vê naquele momento um breve sonho de felicidade sendo realizado. Tampouco trata-se, aqui, de retirar da obra de Mãe um receituário para a felicidade. Ainda prevalece o alerta de Freud que, encarando a felicidade como um problema singular de economia da libido, diz não haver nesse campo uma regra de ouro que se aplique a todos: “Todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. (FREUD, 1996a, p. 91).

No entanto, se como profetiza o senhor ferreira, “os artistas são o que mais de perto existe da humanidade” (MÃE, 2017, p. 69) e se, como alerta Sponville, a filosofia pode nos conduzir a uma felicidade mais genuína, é inegável que a literatura de Mãe e as reflexões filosóficas de Agamben e Lévinas podem nos dar, senão uma receita, ao menos alguma experiência sensível sobre uma felicidade humana; uma felicidade que não seja das máquinas; uma felicidade que recomponha o sujeito ao mesmo tempo em que se apropria do Outro. Não apenas do outro do amor, um *outro eu*, mas o Outro do infinito que me escapa, da universalidade; que permanecerá sempre inalcançável e ininteligível já que não será reduzido ao Mesmo.

Considerações finais

Atando alguns fios da proposta neste ensaio, talvez possamos afirmar que a obra de Hugo Mãe, de maneira geral, não apenas revela, mas também estimula instigantes reflexões sobre o valor e os significados da palavra felicidade – um conceito exaustivamente discutido nas mais diversas perspectivas, independentemente das circunstâncias de espaço e tempo.

Os caminhos para se afastar ou atingir a felicidade, nos romances de Mãe, abrem-se em alternativas plurais e atingem o leitor, enredando-o nos conflitos humanos que, pode-se

dizer, transformam a fluidez do sentimento de felicidade em um conceito cuja abrangência procura dar conta da multiplicidade de suas significações. As buscas e desencontros das personagens criadas pelo autor trazem consigo a densidade da questão e a pergunta se coloca e se repete reiteradamente: onde estaria a felicidade?

Agamben, tal como aqui retomado, desenha o conceito de *dispositivos* como possíveis barreiras ou mesmo verdadeiros obstáculos criados pelas ciências, religiões, organismos públicos ou privados para se atingir este estágio de satisfação e plenitude que seria a felicidade. Lévinas, por sua vez, argumenta de forma contundente, apontando quase um caminho que seria fundamental para o cultivo de um verdadeiro humanismo – o foco no Outro seria a única direção para o resgate do sujeito em direção à felicidade.

Os suportes teóricos aqui abordados, seja via Agamben ou Lévinas, são na realidade adendos à experiência lúdico-reflexiva proposta por Hugo Mãe, que coloca a consciência como instrumento fundamental para se alcançar a felicidade.

Na abordagem dos dois filósofos, a verdadeira realização do ser humano só se daria a partir de valores humanísticos colocados em contraponto à exploração que as sociedades contemporâneas têm feito em relação às conquistas humanas nos planos materiais, sociais e mesmo religiosos.

Hugo Mãe, por sua vez, em sua produção literária, entrelaça o imaginário ao seu propósito criador, tal como deixa transparecer em uma de suas inúmeras entrevistas:

Utopicamente o que um escritor quer fazer, é talvez ser dotado da possibilidade de entender o lado de lá, o outro. Eu não escrevo autobiografia, a ficção não é minha vida, minha vida não é ficcional, é real, e por isso a ficção é sempre uma proposta de entendimento do que o outro é. E na extremidade do outro, ou seja, na extremidade de mim, está exatamente a mãe [...] mãe é o polo mais extremo de mim. O ponto mais afastado de mim. E por isso é essa, exatamente, a minha ansiedade, de poder, enquanto escritor, usar o texto para entender toda a amplitude do que é o ser humano (MÃE, 2016d, 8m50s – grifo nosso).

Usar o texto, no depoimento de Hugo Mãe, não parece significar torná-lo um instrumento de persuasão, de convencimento ao outro, mas, muito pelo contrário, o significado proposto parece estar ligado ao propósito do ato da escrita criativa, ou seja, de usar o texto como uma possibilidade real do imaginário vivenciar a experiência da sensibilidade e da consciência para se atingir uma realização como sujeito – como aquele que pode conquistar seu bem-estar, sua satisfação, seu prazer de maneira a torna-se o protagonista na construção da sua própria felicidade.

BASTAZIN, V.; OLIVEIRA, H. M. The Happiness of Machines: The Triumph of the Apparatus and the Annihilation of the Other in *The Apocalypse of the Workers*, by Valter Hugo Mãe. *Olho d'água*, São José do Rio Preto, v. 12, n. 1, p. 27-43, 2020. ISSN 2177-3807.

Referências

AGAMBEN, G. O que é o dispositivo? In: _____. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. p. 25–51.

ALMEIDA, R. C.; LOBO, J. L. O homem absurdo e o suicídio sacrificial em o apocalipse dos trabalhadores. *Revista Desassossego*, São Paulo, s/v. n. 14, p. 191–203, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/desassossego/article/view/97052>. Acesso em: 08 out. 2019.

ALVES, M. A. Do amor a sabedoria à sabedoria do amor: ética e sentido do humano em Lévinas. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, v. 7, n. 12, p. 55–72, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/30509>. Acesso em: 02 dez. 2019.

BARROS, B. M.; MINUZZI, L. P. Vontade de ser máquina: imaginação material em “o apocalipse dos trabalhadores”. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 51, n. 4, p. 526–533, out.-dez. 2016. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/23781>. Acesso em: 07 nov. 2019.

CARREIRA, S. S. G. O mundo em minúsculas: uma leitura de “A máquina de fazer espanhóis”. *Letras*, Santa Maria, v. 22, n. 45, p. 265–275, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/download/12218/7612>. Acesso em: 12 jul. 2018.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: _____. Edição Standard das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 66–148.

_____. Perda da realidade na neurose e na psicose. In: _____. Edição Standard das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. p. 201–210.

FOUCAULT, M. Sobre a História da sexualidade. In: _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 243–257.

FURTADO, M. C. S. O amor incondicional como base para uma sociedade inclusiva. In: PERETTI, C. (Org.) *Congresso de Teologia da PUC-PR*, 10, 2011, Curitiba. Anais eletrônicos. Curitiba: Champagnat, 2011, p. 143–153. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/10CT?dd1=5610&dd99=pdf. Acesso em: 26 jan. 2018.

LÉVINAS, E. O eu e a totalidade. In: _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis-RJ: Vozes. 2004. p. 34– 65.

MÃE, V. H. *o nosso reino*. [2004]. Porto: Porto Editora. 2015.

_____. *o remorso de Baltazar serapião*. [2006]. São Paulo: Editora 34. 2010.

_____. *o apocalipse dos trabalhadores*. [2008]. São Paulo: Biblioteca Azul. 2017.

_____. *a máquina de fazer espanhóis*. [2010]. São Paulo: Biblioteca Azul. 2016a.

_____. *O filho de mil homens*. [2011]. São Paulo: Biblioteca Azul. 2016b.

_____. A urgência como motor da escrita. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 22 jan. 2011. Disponível em: <http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,a-urgencia-como-motor-da-escrita-imp-,669491>. Acesso em: 25 jan. 2018.

_____. *Roda Viva*. TV Cultura, 1 jan. 2014. Programa de TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6i67t4CZRew>. Acesso em: 19 jan. 2018.

_____. *Entrevista*. TV TRIP, Youtube, 13 out. 2016c. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IXSpuubI_VE. Acesso em: 19 jan. 2018.

_____. *Entrevista*. JÔ SOARES, Youtube, 16 nov. 2016d. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QVlt8cmK9R8>. Acesso em: 28 jan. 2018.

MARTINS, R. J.; LEPARGNEUR, H. (Org.) *Introdução a Lévinas: pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014.

MIRANDA, J. V. A. Lévinas e a reconstrução da subjetividade ética: aproximações com o campo da educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 57, p. 461–475, 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782014000200010&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 16 maio 2019.

PESSOA, F. Tabacaria. In: _____. *O guardador de rebanhos e outros poemas*. São Paulo: Editora Cultrix, 1987. p. 183–189.

SPONVILLE, A. C. *A felicidade desesperadamente*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ŽIŽEK, S. *Violência*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

Recebido em: 14 dez. 2020

Aceito em: 21 fev. 2020