

---

## BEM-VINDOS AO LUGAR RUIM. A DISTOPIA *NÓS* (1921), DE IEVGUÊNI ZAMIÁTIN, A PARTIR DA LEITURA DE PAUL TILLICH

*Welcome to the Bad Place: The Dystopia We (1921), by Ievguêni Zamiátin, Based on a Reading of Paul Tillich*

**Gabriel de Oliveira Poderoso\***

**Resumo:** Este ensaio aborda a articulação entre literatura distópica e filosofia da religião para compreender processos de secularização em regimes totalitários. Analisa-se o romance *Nós* (1921), de Ievguêni Zamiátin, focando a sociedade do Estado Único e a figura do Benfeitor. As categorias tillichianas de cultura autônoma e o demônico orientam a leitura. A análise compreende três seções: contextualização do romance; apresentação do universo ficcional; exame da cultura autônoma e absolutização das formas condicionadas da cultura. Conclui-se que *Nós* revela como a linguagem religiosa reconfigurada em diretrizes de funcionamento técnico legitima poder técnico-burocrático, enquanto fissuras subjetivas tentam resistir à redução da vida à performance funcional.

**Palavras-chave:** Distopia; Zamiátin; Tillich; Cultura autônoma; Demônico.

**Abstract:** This article addresses the articulation between dystopian literature and philosophy of religion to understand secularization processes in totalitarian regimes. It analyzes Yevgeny Zamyatin's novel *We* (1921), focusing on the One State society and the Benefactor figure. Tillichian categories of autonomous culture, secularization, and the demonic guide the reading. The analysis comprises three sections: novel contextualization; fictional universe presentation; examination of autonomous culture and absolutization of the finite. It concludes that *We* reveals how secularized religious language legitimizes techno-bureaucratic power, while subjective fissures resist life's reduction to functionality.

**Keywords:** Dystopia; Zamyatin; Tillich; Autonomous culture; Demonic.

---

\* Bacharel em Psicologia. Mestrando em ciências da religião pela Universidade Federal de Sergipe (PPGCR/UFS). E-mail: [gabriel.oliveirapoderoso@gmail.com](mailto:gabriel.oliveirapoderoso@gmail.com). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2491800508594382>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6067-0798>.

## Introdução

A distopia se apresenta, ao mesmo tempo, como gênero literário derivado da tradição utópica e como complemento crítico ao horizonte utópico, por sua vez, através da construção de cenários pessimistas. Em *The Three Faces of Utopianism Revisited*,<sup>1</sup> Lyman Tower Sargent, cientista político e crítico da tradição utópica, entende que a distopia pode ser compreendida como resposta à insustentabilidade do projeto utópico. Mesmo que uma utopia fosse teoricamente realizável, seus custos seriam tão elevados e a exigência de perfeição tão incompatível com a condição humana que sua implementação se tornaria impossível; quando, apesar disso, se tenta construir uma sociedade perfeita a partir de um projeto inflexível, a discrepância entre o plano ideal e a condição humana concreta tende a ser administrada pela força, aproximando o sonho utópico do pesadelo totalitário e fazendo com que o rótulo “utópico” passe a significar algo fantasioso, irrealista e impraticável, criticado exemplarmente pelas distopias que expõem o preço a ser pago pela eutopia.<sup>2</sup>

Costumeiramente descrita como *um lugar ruim*, a distopia apresenta cenários de pesadelo com tal verossimilhança e detalhamento que, não raramente, suas previsões sombrias parecem transbordar das páginas literárias para as manchetes de jornal. Para Sargent “o distópico está afirmando que as coisas podem piorar se não agirmos”,<sup>3</sup> de modo que a previsão distópica se mostra refinada justamente por se alinhar a pontos críticos já observáveis na sociedade contemporânea ao autor, em que tendências em curso revelam seu potencial destrutivo. No entendimento de Gregory Claeys,<sup>4</sup> professor emérito de História da Universidade de Londres, presente em *Dystopia: A Natural History*, o adjetivo distópico passou a designar tanto cenários futuros marcados por medo, caos e ruína – inclusive em usos empíricos e não literários – quanto, de modo mais específico, as figuras da *utopia fracassada* associadas aos totalitarismos do século XX. Compreendido o gênero como emergente das condições sociopolíticas e culturais de seu tempo e não dissociado das questões que nele já se anunciam, cabe considerar a afirmação do professor e crítico literário Thomas Patrick Moylan:

A narrativa distópica é, em grande parte, o produto dos terrores do século XX. Cem anos de exploração, repressão, violência estatal, guerra; genocídio, doenças, fome, ecocídio, depressão, dívidas e a

---

1 Lyman Tower Sargent, “The Three Faces of Utopianism Revisited,” *Utopian Studies* 5, no. 1 (1994): 1–37.

2 Para Sargent, o conceito de eutopia refere-se “a uma sociedade inexistente, descrita em detalhes consideráveis e normalmente situada no tempo e no espaço, que o autor pretende que um leitor contemporâneo considere como substancialmente melhor do que a sociedade em que esse leitor vive”. Cf. Sargent, “Three Faces,” 9. Todas as traduções são do autor.

3 Sargent, “Three Faces,” 26.

4 Gregory Claeys, *Dystopia: A Natural History* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

constante degradação da humanidade por meio da compra e venda da vida cotidiana proporcionaram um terreno fértil mais do que suficiente para esse lado fictício da imaginação utópica. Embora suas raízes estejam na sátira menipéia, no realismo e nos romances antiutópicos do século XIX, a distopia surgiu como uma forma literária própria no início dos anos 1900, quando o capital entrou em uma nova fase com o início da produção monopolizada e quando o Estado imperialista moderno ampliou seu alcance interno e externo.<sup>5</sup>

Em consonância com a ideia de que a insustentabilidade do projeto utópico tende a engendrar estruturas administrativas baseadas na força, a distopia recorre com frequência à figura de uma instância governamental que regula de modo totalizante o funcionamento da sociedade e, por consequência, a vida dos indivíduos que a compõem. Ainda que o texto distópico nem sempre explicita, de forma direta, o processo histórico de consolidação desse regime, sugere-se, de maneira implícita, que a intervenção totalitária é apresentada como resposta necessária a um cenário de crise extrema, associado tanto à ameaça de cataclisma global quanto à suposta incapacidade humana de gerir a própria existência. Nesse horizonte, a emergência de um governo totalitário é apresentada como resposta a um modelo vigente incapaz de suprir as necessidades da coletividade, preenchendo um abismo de frustração que se estende em direção ao colapso social.

Essa dinâmica não se restringe ao universo ficcional. No ensaio *Our Disintegrating World*,<sup>6</sup> o filósofo e teólogo da cultura Paul Tillich analisa o desenvolvimento e o declínio da sociedade burguesa europeia, mostrando como o ideal liberal e os postulados iluministas – ancorados na confiança irrestrita na razão e no progresso técnico – produziram avanços significativos, mas também contradições estruturais que desembocaram nas grandes guerras mundiais. Quando o ideal de livre mercado se mostrou incapaz de responder às necessidades das camadas mais vulneráveis, especialmente do proletariado, instaurou-se uma cisão profunda: de um lado, movimentos reformistas e sindicais; de outro, massas desiludidas, expostas ao apelo de discursos autoritários e à propaganda fascista, contexto em que Tillich identifica o terreno propício para o florescimento de soluções totalitárias apresentadas como remédio para a crise. Nesses termos, afirma:

---

5 Tom Moylan, *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia* (New York: Routledge, 2018), xi.

6 Paul Tillich, “Our Disintegrating World” (1941), in *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, ed. Michael Palmer, *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 2 (Berlin/New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1990), 157–64.

O poder da razão tornou-se duvidoso quando as vitórias da sociedade moderna se transformaram em derrotas, de forma manifesta desde a Primeira Guerra Mundial. Então, desenvolveu-se um desprezo – e até mesmo um ódio – pela razão, primeiro entre os intelectuais, os supostos guardiões da racionalidade. Foram eles os primeiros a expressar o entusiasmo pelo irracional, pela vontade de poder, pela libido e pela vontade de morte.<sup>7</sup>

Essa leitura de Tillich sobre a crise da sociedade burguesa e a emergência de soluções totalitárias oferece um quadro interpretativo fecundo para compreender as sociedades tecnocráticas encenadas pela narrativa distópica, nas quais a promessa de ordem e segurança se converte em mecanismo de dominação.

O ensaio propõe-se a investigar o romance *Nós*,<sup>8</sup> do escritor russo Ievguêni Zamiátin,<sup>9</sup> articulando os campos das Ciências da Religião e da hermenêutica literária como eixos teórico-metodológicos de análise. Considerado um dos textos fundadores da literatura distópica moderna,<sup>10</sup> o romance nos apresenta um universo em que a racionalidade tecnocrática, a devoção à máquina e a submissão à ordem matemática reduzem a experiência humana à funcionalidade e à obediência, fazendo da ficção um espaço privilegiado de questionamento simbólico dos limites entre liberdade e controle, fé e razão, individualidade e coletividade e o excesso do culto à técnica.

Pergunta-se, então, de que modo a linguagem religiosa, em sua função simbólica tal como entendida por Tillich em *Theology of Culture*<sup>11</sup> – isto é, como linguagem que abre níveis de realidade de outra forma ocultos e torna acessível a dimensão da profundidade do ser, o Sagrado enquanto instância último do ser e fundamento do sentido –, é apropriada por um sistema tecnocrático de poder e convertida em instrumento de controle e propaganda, modulando a subjetividade das personagens e contribuindo para a naturalização da ordem totalitária.

Nesse horizonte, Tillich<sup>12</sup> descreve que a simbólica religiosa nasce do inconsciente coletivo de um grupo e participa da realidade à qual apontam, mas permanecem ambíguos: tendem a ser absolutizados e a converter-se em ídolos

---

7 Tillich, “Our Disintegrating World,” 161.

8 Ievguêni Zamiátin, *Nós* (São Paulo: Aleph, 2021).

9 Ao decorrer dos estudos que compuseram esse ensaio, tomou-se nota de que o nome do autor já foi traduzido de diferentes maneiras: Yevgeny Zamyatin, Evgeni Zamiatin, Evgenji Zamjatin e Ievguêni Zamiátin (sendo esta última a mais adotada no cenário brasileiro).

10 Cf. M. Keith Booker et al., *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide* (London: Greenwood Press, 1995); Gregory Claeys, ed., *The Cambridge Companion to Utopian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Pamela Bedore, *Great Utopian and Dystopian Works of Literature* (Chantilly, VA: The Teaching Company, 2017); Moylan, *Scraps of the Untainted Sky*.

11 Paul Tillich, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball (Oxford/New York: Oxford University Press, 1959).

12 Tillich, *Theology of Culture*.

quando passam a ocupar o lugar do próprio Incondicional, processo que Tillich conceitua como demonização.<sup>13</sup> É nesse mecanismo de apropriação simbólica e demonização que se articulam as estratégias de coerção totalitária, em particular no plano da linguagem. Cumpre pontuar que as estratégias de coerção e vigilância presentes na narrativa distópica ultrapassam a lógica obsoleta da força bruta, que se revela insuficiente como mecanismo de gestão a longo prazo e cede lugar a formas mais sutis e elaboradas de dominação.

Em muitos dos universos ficcionais distópicos, o regime totalitário passa a privilegiar o conforto em vez da violência direta, descobrindo que a sensação de segurança pode ser mais eficaz do que celas e punições explícitas e que um forte senso de propósito coletivo frequentemente se mostra mais impositivo do que a força bruta, a ponto de os indivíduos se perceberem aliviados – e até gratos – por terem sido privados do fardo do livre-arbítrio. Em *Dark Horizons*,<sup>14</sup> obra organizada por Tom Moylan em colaboração com a professora de literatura norte-americana Raffaella Baccolini, os autores identificam que um dos principais dispositivos de coerção social é precisamente o uso da linguagem:<sup>15</sup>

Em toda a história da ficção distópica, o conflito do texto gira em torno do controle da linguagem. [...] A força material da economia e do aparato estatal controla a ordem social e a mantém em funcionamento; mas o poder discursivo, exercido na reprodução do significado e na interpelação dos sujeitos, é uma força complementar e necessária. A linguagem é uma arma fundamental para a estrutura de poder distópica reinante. Portanto, a resistência do protagonista distópico geralmente começa com um confronto verbal e a reapropriação da linguagem, uma vez que ele geralmente é proibido de usar a linguagem e, quando o faz, isso não significa nada além de propaganda vazia.<sup>16</sup>

A partir desse quadro, a ficção distópica aparece como laboratório simbólico em que se dramatizam a fusão entre racionalidade técnica, promessa de salvação

---

13 Paul Tillich, *Theology of Culture*.

14 Raffaella Baccolini and Tom Moylan, “Introduction: Dystopia and Histories,” in *Dark Horizons*, ed. Raffaella Baccolini and Tom Moylan (New York: Routledge, 2013), 1–12.

15 Um exemplo paradigmático encontra-se em *1984* (1949), de George Orwell (1903–1950), em que a “novilíngua” – idioma oficial do Partido – é concebida como sistema linguístico voltado à manipulação da realidade por meio do empobrecimento e da imprecisão semântica. Ao restringir o vocabulário disponível e reescrever continuamente os registros do passado, o Partido torna possível que a mentira se converta em verdade oficial, sintetizando seu projeto no lema “quem controla o passado, controla o futuro; quem controla o presente controla o passado” – cf. George Orwell, *1984* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), 47 – e na exigência de “duplificação”, isto é, a capacidade de aceitar simultaneamente afirmações contraditórias.

16 Baccolini and Moylan, “Introduction,” 5–6.

secular e formas totalitárias de poder. Nela, o controle da linguagem e a reconfiguração de motivos religiosos em chave ideológica figuram como estratégias centrais de dominação, mas também como ponto de partida para gestos de resistência pela reapropriação do sentido.

Desta questão central, o ensaio propõe, à luz do entendimento da relação entre religião e cultura de Paul Tillich: dois eixos principais de análise na narrativa de *Nós*: (a) a configuração da sociedade distópica do Estado Único em diálogo com os conceitos tillichianos de cultura autônoma; e (b) a figura do Benfeitor enquanto expressão do demoníaco e da absolutização do condicional, na qual o relativo se converte em objeto de preocupação última e substitui o Incondicional como centro de sentido. Tendo delineado esse horizonte teórico, a próxima seção volta-se à trajetória de Ievguêni Zamiátin e à apresentação de *Nós*, situando o romance na tradição distópica e preparando o terreno para sua leitura à luz de Paul Tillich.

## 1. Sobre *Nós* (1921)

### 1.1 O autor

Ievguêni Ivánovitch Zamiátin (1884–1937), nascido em Lebedian, na Rússia central, formou-se engenheiro naval e atuou como tradutor, crítico e teórico da literatura, além de ter participado do Partido Operário Social-Democrata Russo. Sua trajetória intelectual e literária foi profundamente marcada pelas transformações políticas do início do século XX, especialmente pelas Revoluções de 1917 e pela Guerra Civil Russa, experiências que não apenas atravessam sua biografia, mas constituem o horizonte simbólico a partir do qual sua obra se torna inteligível.

Desde seus escritos autobiográficos, Zamiátin apresenta-se como um autor formado na tensão entre imaginação artística e racionalidade técnica, tensão que se tornaria um dos eixos estruturantes de sua produção literária.<sup>17</sup> Tal configuração não se limita a um dado biográfico, mas se traduz em um posicionamento crítico diante dos projetos de reorganização total da sociedade, particularmente aqueles orientados por princípios de racionalização extrema e homogeneização da vida coletiva.

Inserido em um contexto de crise estrutural e reconfiguração política radical, Zamiátin participou inicialmente do movimento bolchevique, mas desenvolveu, ao longo do tempo, uma postura cada vez mais crítica em relação às formas de estabilização ideológica emergentes no novo regime. Sua concepção de literatura, afasta-se de qualquer função meramente representacional ou instrumental,

---

17 Yevgeny Zamyatin, *Soviet Heretic: Essays*, ed. Mirra Ginsburg (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 5.

compreendendo a criação literária como instância crítica e desestabilizadora. Nesse sentido, o autor atribui à heresia um papel central, entendendo-a como operador fundamental do processo histórico, responsável por romper a cristalização das formas e reinscrever o devir no interior do tempo.<sup>18</sup>

Essa perspectiva articula-se a uma crítica mais ampla às formas de organização social que, ao buscar estabilidade e ordem, tendem à estagnação, dinâmica que o autor aproxima, em chave metafórica, do conceito físico de entropia. Em contraposição, a literatura assume função antientrópica, atuando como força de ruptura, antecipação e reinvenção do possível.<sup>19</sup>

A incompatibilidade entre essa concepção de literatura e as exigências ideológicas do regime soviético tornou-se progressivamente evidente. Sua obra passou a ser alvo de censura, e sua posição no campo literário tornou-se insustentável. Em carta dirigida a Joseph Stalin, em 1931, Zamiátin denuncia o processo de silenciamento a que estava submetido e solicita autorização para deixar o país, afirmando que a “morte literária” lhe parecia uma punição mais severa que o exílio.<sup>20</sup> Estabelecido posteriormente em Paris, onde faleceu em 1937, o autor manteve-se afastado do ambiente cultural soviético, consolidando uma trajetória marcada pela tensão entre criação literária e poder político.

É nesse contexto que se insere a elaboração de *Nós*. Longe de constituir uma alegoria direta do regime soviético, o romance emerge como formalização literária de problemas históricos mais amplos, especialmente aqueles relacionados à racionalização da vida, à supressão da individualidade e à instrumentalização da linguagem. Ao projetar um universo em que o humano é reduzido a número e função, Zamiátin não apenas responde às condições de seu tempo, mas antecipa, em chave distópica, os riscos inerentes a projetos de organização total da sociedade.

O percurso editorial da obra reflete diretamente esse contexto de tensão. Concluído em 1921, *Nós* não pôde ser publicado na União Soviética, vindo a aparecer pela primeira vez em 1924, em tradução inglesa, em Nova Iorque. A publicação em russo ocorreria apenas em 1952, também no exterior, enquanto sua circulação em solo soviético só se tornaria possível em 1988, no contexto da Perestroika.

No Brasil, o romance apresenta trajetória igualmente fragmentada, marcada por traduções indiretas e, mais recentemente, por versões diretas do russo, que contribuíram para a renovação de sua recepção crítica.

Reconhecido como um dos textos fundadores da distopia moderna, *Nós* estabelece um horizonte crítico que influenciaria decisivamente autores como Aldous

---

18 Zamyatin, *Soviet Heretic*, 51–57

19 Zamyatin, *Soviet Heretic*, 108–9.

20 Zamiátin, *Nós*.

---

Huxley e George Orwell. Ao articular racionalidade técnica, controle da linguagem e supressão da subjetividade, a obra não apenas inaugura um modelo narrativo, mas oferece um esquema interpretativo duradouro para a análise das relações entre técnica, poder e experiência humana.

## 1.2 O universo de *Nós*

O romance transporta o leitor para um futuro em que quase toda a vida humana foi reorganizada sob a forma de um imenso mecanismo coletivo, o Estado Único. A história é narrada em primeira pessoa por D-503, engenheiro matemático encarregado da construção da nave Integral, que registra, em diário, os acontecimentos de seu tempo. A partir desse olhar, o texto revela, progressivamente, uma sociedade que se apresenta como realização máxima da razão técnica e, ao mesmo tempo, deixa entrever fraturas simbólicas e afetivas centrais para a leitura proposta neste ensaio.

No Estado Único, cada aspecto da existência é calculado, previsto e administrado. As pessoas não possuem nomes, mas denominações alfanuméricas; o espaço urbano é construído em vidro, permitindo vigilância constante e convertendo a transparência em ideal estético e político. Casas, ruas e edifícios se exibem como vitrines de um mundo sem segredos, em que o antigo valor moderno da privacidade é rebaixado à condição de resquício arcaico. O tempo, por sua vez, é regimentado pela Tábua das Horas, um cronograma que sincroniza até os gestos mais elementares, dissolvendo a experiência subjetiva na cadência de um corpo coletivo:

Mas a Tábua das Horas converteu cada um de nós em verdadeiros heróis de seis rodas de aço, heróis do grande poema. Todas as manhãs, com exatamente seis rodas, precisamente na mesma hora, precisamente no mesmo minuto, nós, os milhões, levantamos como um só. Exatamente na mesma hora, unimilhões começamos a trabalhar e, na mesma hora, unimilhões terminamos o trabalho. E fundidos num único corpo com milhões de mãos, exatamente na mesma hora determinada pela Tábua, no mesmo segundo, levamos a colher à boca e, no mesmo segundo, saímos para passear, vamos ao auditório, ao ginásio de exercícios de Taylor, adormecemos...<sup>21</sup>

A sensação é de perfeita harmonia; contudo, essa mesma harmonia sugere, desde o início, uma redução da vida à pura funcionalidade e a diluição da individualidade no interior de uma massa coordenada de unimilhões. A

---

21 Zamiátin, *Nós*, 23–24.

regulamentação estende-se também à esfera da sexualidade: o desejo não desaparece, mas é rigidamente administrado por meio de cupons que autorizam encontros em horários pré-definidos com parceiros registrados. Os corpos, assim, não escapam à lógica da planificação geral; tornam-se extensões do mecanismo social, integrados à mesma matemática que organiza trabalho e repouso. Esses elementos de ambientação, aparentemente neutros, indicam já o modo como o romance articula racionalidade técnica e gestão dos afetos, preparando o terreno para uma leitura em que o controle dos corpos e do tempo se conecta a formas seculares de sacralização da ordem.

Nesse contexto, a linguagem religiosa não desaparece, mas é reconfigurada. Os antigos deuses são ridicularizados e o passado pré-matemático tratado como caos supersticioso; no entanto, o vocabulário simbólico persiste sob novas formas. Termos como sacrifício, salvação e paraíso reaparecem como operadores técnicos, aplicados à história do Estado Único, às suas vitórias e aos rituais cívicos centrados na figura do líder. A suposta neutralidade da ordem racional revela, assim, uma estrutura simbólica que reinscreve, em chave secularizada, funções tradicionalmente associadas ao religioso.

No vértice dessa estrutura encontra-se o Benfeitor, chefe supremo do Estado Único. Sua imagem, sempre mediada pela distância e pela encenação, combina traços de máquina e de ídolo: figura rígida, quase geométrica, com gestos calculados e presença cuidadosamente ritualizada em cerimônias públicas. Ele preside execuções, proclama leis, autoriza intervenções médicas e aparece como garantia última de segurança e ordem.

É sobretudo nos grandes rituais coletivos que essa dimensão se explicita. No Dia da Unanimidade, a eleição anual do Benfeitor assume a forma de um rito de renovação da ordem, em que o voto unânime se converte em prova de fé e entrega simbólica da felicidade coletiva ao líder; sua chegada é descrita em termos abertamente religiosos:

Amanhã assistirei ao mesmo espetáculo que se repete ano após ano e cada vez emociona de uma maneira diferente: o poderoso Cálice do Consentimento, as mãos erguidas em reverência. Amanhã é o dia da eleição anual do Benfeitor. Amanhã voltaremos a confiar ao Benfeitor as chaves da inabalável fortaleza da nossa felicidade. [...] Todos os olhos se dirigiram para cima: para o azul matutino, imaculado, ainda não ressecado pelas lágrimas noturnas. Lá havia uma mancha pouco perceptível, ora escura, ora coberta pelos raios do sol. Era Ele, que descia dos céus até nós, o novo Jeová no aero, tão sábio, afetuoso e cruel como o Jeová dos antigos.<sup>22</sup>

---

22 Zamiátin, *Nós*, 186.

O desenvolvimento da narrativa revela que o Benfeitor não é apenas um governante eficiente, mas o centro afetivo e simbólico da comunidade: é a ele que os números atribuem a superação do caos antigo e a promessa de um futuro estável. Sua figura assume, progressivamente, contornos messiânicos, antecipando a discussão sobre a absolutização do condicional em sentido *tillichiano*.

No plano narrativo, o ponto de vista privilegiado para acompanhar esse universo é D-503. No início do romance, ele encarna o modelo ideal de cidadão: matemático brilhante, orgulhoso de sua função e plenamente identificado com a lógica técnica que estrutura a vida coletiva. Seus registros são atravessados por metáforas numéricas, comparações geométricas e elogios à ordem; tudo o que é irregular ou imprevisível lhe causa incômodo.

Gradualmente, porém, surgem fissuras. O encontro com I-330, personagem vinculada a um movimento clandestino, introduz experiências que escapam à gramática da eficiência: desejo não regulado, curiosidade pelo exterior do Muro Verde, consumo de substâncias, desvios da Tábua das Horas, sonhos e imagens simbólicas que o protagonista não consegue explicar.

Essas experiências instauram em D-503 um conflito entre fidelidade ao Estado Único e atração por um modo de existência mais instável e imprevisível. Ele se aproxima do grupo revolucionário MEFI,<sup>23</sup> que organiza uma conspiração contra o regime e planeja romper o Muro Verde, símbolo da separação entre a cidade tecnocrática e a natureza. O protagonista torna-se, assim, uma figura ambígua: engenheiro da Integral, máquina destinada a exportar o modelo do Estado Único e, simultaneamente, potencial agente de sua desestabilização.

A resposta do Estado vem na forma da operação que “cura” a imaginação, eliminando o elemento que permite o desvio. Ainda assim, o próprio diário, com suas contradições, hesitações e rupturas, permanece como testemunho de que, por um breve momento, a vida excedeu a forma técnica que buscava contê-la.

Desse modo, a apresentação do Estado Único, do Benfeitor e de D-503 não apenas situa o leitor em um cenário ficcional, mas já oferece os elementos a partir dos

---

23 Há de se considerar que o termo MEFI, no original MEPHI, pode constituir uma alusão ao personagem Mefistófeles, de Goethe. Em diálogo com o protagonista, I-330 explica: “Mefi? É um nome antigo, é aquele que... Você se lembra: lá, na pedra, a imagem do jovem... Ou não: é melhor na sua língua, você entenderá mais rápido. Então, há duas forças no mundo: a entropia e a energia. Uma tende ao repouso beatífico, ao equilíbrio feliz; a outra tende à destruição do equilíbrio, ao doloroso movimento sem fim.” Cf. Zamiatin, *Nós*, 218. A associação torna-se ainda mais significativa quando se considera a apresentação de Mefistófeles ao Dr. Fausto: “Eu sou o espírito que nega sempre; e com justiça, pois tudo quanto existe é digno de ser destruído, e melhor seria se nada existisse. Assim, tudo isso a que chamam pecado, destruição, em resumo, tudo o que se entende por mal, é o meu elemento.” Cf. Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto* (Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1980), 58.

quais, nas seções seguintes, se analisará como racionalidade técnica e sacralização do poder se articulam na constituição de uma cultura autônoma e na manifestação do demoníaco em sentido *tillichiano*, bem como as brechas pelas quais a experiência humana resiste a essa forma de totalidade.

## 2. Análise

A sociedade do Estado Único pode ser compreendida como um exemplo extremo de autonomia, tal como apresentada em *Religion and Secular Culture*, de 1946. Para o autor, a cultura autônoma consiste na “tentativa de criar as formas de vida pessoal e social sem qualquer referência a algo último e incondicional, seguindo apenas as exigências da racionalidade teórica e prática”.<sup>24</sup> Nesse contexto, o direcionamento do sentido do ser e da existência é rigidamente confinado às formas condicionadas: a matemática da eficiência, a previsibilidade estatística e a organização técnica do trabalho e do tempo tornam-se o critério último de valor, enquanto toda abertura à profundidade do ser é desqualificada como perigo ou patologia.

Tillich entende por sentido “a característica comum e a unidade última da esfera teórica e prática do espírito, das estruturas científicas e estéticas, jurídicas e sociais. A realidade espiritual na qual a forma portadora do espírito (*Gestalt*) vive e cria é uma realidade de significado”.<sup>25</sup> Nessa perspectiva, o que está em jogo, em *Nós*, é um verdadeiro sequestro da produção de sentido: aquilo que, por natureza, deveria remeter ao Incondicional – ao que Tillich chama de substância do sentido – é rebaixado à pura funcionalidade. Em vez de mediar a profundidade da existência, as formas (*Inhalt*) culturais do Estado Único operam como dispositivos de gestão formal de excedentes simbólicos: imaginação, desejo e linguagem religiosa são tolerados apenas na medida em que podem ser convertidos em propaganda, liturgia racional ou mito disciplinador.

Uma vez que, para Tillich, religião “é a preocupação última; é o estado de ser compreendido por algo incondicional, sagrado, absoluto. Como tal, ela dá significado, seriedade e profundidade a toda a cultura e cria, a partir do material cultural, uma cultura religiosa própria”,<sup>26</sup> a pergunta que se impõe, então, é: que tipo de “religião” pode emergir da matéria-prima matemática do Estado Único? No universo de Zamiátin, a exatidão performática do coletivismo amorfo, a arquitetura vítrea da cidade, a Tábua das Horas e a glorificação da técnica constroem uma ordem em que

---

24 Paul Tillich, “Religion and Secular Culture” (1946), in *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, ed. Michael Palmer, *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 2 (Berlin/New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1990), 197–207, aqui, 199.

25 Paul Tillich, *What Is Religion?*, ed. James Luther Adams (New York: Harper & Row, 1969), 56–57.

26 Tillich, “Religion and Secular Culture,” 201.

as coisas são estritamente aquilo que devem ser para o sistema: a casa não é lar, mas extensão do espaço de trabalho; a alimentação é mera reposição de nutrientes; a arte não é contemplação, mas veículo de louvor ao Estado.

Nessa chave, o que Tillich descreve como cultura autônoma encontra expressão exemplar na distopia de *Nós*. A cultura autônoma, diz ele, “é secularizada na medida em que perdeu sua referência última, seu centro de significado, sua substância espiritual”.<sup>27</sup> Ao mesmo tempo, o próprio Tillich insiste que “no âmago de toda cultura aparentemente autônoma, permanece implícita uma preocupação última e um sentido religioso latente”,<sup>28</sup> ainda que ocultos nas formas históricas; cabe a uma análise teonômica da cultura decifrar o estilo e as expressões de uma cultura secularizada para reencontrar o significado religioso que ainda a atravessa. Em *Nós*, essa tensão aparece no contraste entre o discurso oficial – para o qual religião, símbolo e sagrado são meros delírios superados – e a persistência subterrânea de sonhos, imagens e figuras de alteridade que escapam ao controle do Estado.

Do ponto de vista tillichiano, a autonomia não é pura negação do Incondicional, mas uma relação ambígua com ele. Em *What is Religion?*, temos que “a autonomia, portanto, é sempre ao mesmo tempo obediência e revolta contra o Incondicional. É obediência na medida em que se submete à exigência incondicional de sentido; é revolta na medida em que nega o próprio sentido incondicional”.<sup>29</sup>

A sociedade do Estado Único ilustra com força essa ambivalência: por um lado, os números-operários são educados a servir a algo que lhes é apresentado como finalidade suprema – a felicidade racional, a paz definitiva, a eliminação do risco e da dor; por outro, essa finalidade já não remete a um Incondicional transcendente, mas ao próprio sistema técnico-político, que se absolutiza.

Quando Tillich afirma que, na autonomia, “o homem é o portador da razão universal, é a fonte e a medida da cultura e da religião – que ele é a sua própria lei”,<sup>30</sup> a narrativa de *Nós* radicaliza essa tese mostrando o que ocorre quando essa pretensão se desloca do indivíduo para uma instância estatal totalizante. A certa altura, já não é o ser humano concreto que se apresenta como portador da razão universal, mas o Estado Único e, em última instância, o Benfeitor, que se erige como centro regulador da produção e direcionamento de sentido. É ele quem ocupa o lugar de guardião do abismo de sentido que poderia conduzir ao vislumbre do Incondicional, convertendo-se em forma (*Inhalt*), substância (*Gehalt*) e sentido ao mesmo tempo. A tríade religião-simbólico-sagrado que remete à profundidade do ser, é, sob a lógica do Estado Único, reconfigurada como superstição perigosa, substituída por uma

---

27 Tillich, “Religion and Secular Culture,” 200.

28 Tillich, “Religion and Secular Culture,” 201.

29 Tillich, *What Is Religion?*, 74–75.

30 Tillich, “Religion and Secular Culture,” 199.

---

gramática técnica na qual ciência e a razão se tornam normativas para todos os domínios da vida. No ensaio *The World Situation*, Tillich descreve com precisão essa estratégia totalitária de controle ao observar que, em tais sistemas:

Tudo o que tem influência direta sobre os processos técnicos e, portanto, sobre o poder que exercem sobre a natureza e o homem, fica fora da questão da existência. A ciência técnica não é interferida. Sua tarefa é apenas produzir os meios pelos quais as ‘verdades existenciais’ podem ser levadas à realidade. Todos os outros domínios da vida perderam sua autonomia e são obrigados a expressar a verdade existencial escolhida.<sup>31</sup>

No universo de *Nós*, a ciência estatal é elevada a entidade inquestionável, encarregada de produzir não apenas dispositivos técnicos, mas também as verdades existenciais e horizontes de sentido que mantêm o Estado Único como centro regulador da vida; tudo o que não pode ser integrado ao maquinário – imaginação, fé, desejo, memória, natureza – é relegado para além do Muro Verde ou tratado como doença a ser extirpada.

É nesse cenário que se destaca a personagem do Benfeitor. Ele condensa, em *Nós*, a personalização do poder absoluto e a transfiguração do aparato técnico-burocrático em instância quase divina. Apresentado como espécie de máquina humanóide de traços severos, o Benfeitor corporifica a racionalidade fria e implacável do Estado Único, mais próximo de um dispositivo de cálculo do que de um governante humano. Sua enigmática presença determina o ritmo da vida coletiva: preside rituais públicos, legitima execuções e sanciona as decisões derradeiras sobre o destino dos *unimilhões*. Ao longo da narrativa, sua figura adquire contornos messiânicos, sendo descrita como onipresente, inquestionável e indefectível, alçada à posição de horizonte último de segurança e estabilidade.

Tillich concebe o demoníaco como uma forma negativa do sagrado, definindo-o como “o Divino (ou o sagrado) com um sinal de menos à frente, o sagrado anti-divino”.<sup>32</sup> Ele o descreve ainda como “uma força resistente ao significado da matéria que assume a qualidade do Sagrado”, podendo fazê-lo porque é “uma expressão do abismo do sentido” e, por isso, também participa de suas qualidades extáticas.<sup>33</sup> O demoníaco, assim, provém do mesmo fundamento que possibilita a graça, mas orienta-se em direção oposta: enquanto esta “rompe a forma,

---

31 Paul Tillich, “The World Situation” (1945), in *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, ed. Michael Palmer, *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 2 (Berlin/New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1990), 165–196, aqui, 188.

32 Tillich, *What Is Religion?*, 85.

33 Tillich, *What Is Religion?*, 85.

ao mesmo tempo em que reconhece a forma e afirma a forma incondicional”, aquele “não se submete à forma incondicional”.<sup>34</sup> Por essa razão, embora apresente “todas as formas de expressão que se aplicam ao sagrado”, o demoníaco as manifesta “com a marca da oposição à forma incondicional e com a intenção de destruição”, de modo que “a negatividade sagrada do abismo torna-se negatividade demoníaca através da perda da forma incondicional”.<sup>35</sup> Frente a este fenômeno, o autor ressaltar que:

Com a divisão do sagrado em divino e demoníaco, o conceito de impuro permanece ligado ao demoníaco, enquanto o divino aparece agora como o puro. O sagrado, no sentido do divino e do secular, é, portanto, simultaneamente subordinado à categoria do puro. Tanto o divino quanto o secular se opõem ao demoníaco. Em comum, eles afirmam a forma, em contraste com o demoníaco, que a destrói.<sup>36</sup>

Lida à luz dessa conceituação, a figura do Benfeitor se deixa compreender como manifestação demoníaca em sentido tillichiano. Ao ocupar o lugar de centro último de sentido, ele recebe um “poder simbólico” desproporcional e passa a concentrar em si as características de absoluto: é apresentado como aquele que liberta do “caos” do passado, oferece sentido ao sofrimento e garante a manutenção da ordem, mas o faz precisamente ao negar qualquer referência ao Incondicional que transcenda o próprio Estado Único.

A sacralização do líder não decorre de qualidades intrínsecas excepcionais, e sim de um processo de investidura simbólica e propagandista cuidadosamente administrado pelo regime, que converte uma realidade finita – o chefe do aparato técnico-político – em objeto de preocupação última. Panorama muito próximo do entendimento tillichiano, segundo o qual:

Portanto, as coisas não possuem por si mesmas a base de sua sacralidade. Elas não são sagradas em si mesmas. No entanto, existem coisas e pessoas, formas e eventos que têm um poder simbólico superior, cujo cumprimento de sentido consiste em tornar-se coisas sagradas. Muitas vezes, essa possibilidade não depende da qualidade intrínseca desses fenômenos, mas sim de uma coincidência fatídica através da qual objetos que, em si mesmos, são relativamente carentes de poder simbólico, recebem um poder simbólico extraordinário do lado subjetivo.<sup>37</sup>

---

34 Tillich, *What Is Religion?*, 86.

35 Tillich, *What Is Religion?*, 86.

36 Tillich, *What Is Religion?*, 87–88.

37 Tillich, *What Is Religion?*, 84.

Nesses termos, o Benfeitor encarna o momento em que o condicional se absolutiza e, ao fazê-lo, se opõe à forma incondicional do sentido: a promessa de salvação oferecida por ele já não remete à profundidade do ser, mas à perpetuação de uma ordem que elimina a liberdade interior e transforma o humano em mero instrumento da totalidade.

### Considerações finais

As reflexões empreendidas ao longo deste ensaio procuraram mostrar como *Nós* (1921), de Ievguêni Zamiátin, oferece um quadro literário privilegiado para a leitura da modernidade tecnocrática, marcada pelo desempenho e pela dependência tecnológica, à luz do postulado teórico de Paul Tillich. A sociedade do Estado Único, estruturada pela lógica da eficiência performativa e pelo apagamento sistemático da transcendência, exemplifica de forma contundente o que Tillich denomina cultura autônoma: um universo em que as formas de vida se pretendem autossuficientes e organizadas sem qualquer referência a algo último e incondicional,<sup>38</sup> mas no qual a preocupação última não desaparece – apenas se desloca para novos objetos seculares.

Nessa perspectiva, o romance dramatiza o sequestro do sentido ao reduzir ciência, arte, direito e organização social à pura funcionalidade, rebaixando aquilo que, em Tillich, deveria remeter ao Incondicional à condição de instrumento de controle. A reconfiguração da linguagem religiosa em chave tecnocrática, com a transformação de motivos como sacrifício, salvação e paraíso em slogans da ordem matemática, evidencia o modo como formas simbólicas tradicionalmente vinculadas ao sagrado podem ser apropriadas por sistemas totalitários para legitimar relações de poder e naturalizar a submissão.

A figura do Benfeitor revela-se, nesse contexto, como condensação exemplar da absolutização do finito. Elevado à posição de centro último de sentido, “novo Jeová” que desce dos céus e recebe anualmente o voto unânime dos números, ele concentra um poder simbólico desproporcional e se torna objeto de uma devoção que já não se reconhece como religiosa, mas que cumpre, de fato, essa função. Lido em chave tillichiana, o Benfeitor encarna o demoníaco: resistência à forma incondicional, uso de formas sagradas com orientação destrutiva e sacralização de uma realidade histórica finita que se apresenta como fonte exclusiva de segurança, felicidade e redenção.

---

38 Tillich, “Religion and Secular Culture,” 199.

Ao mesmo tempo, a trajetória de D-503 indica que, mesmo sob a pressão máxima de uma cultura autônoma, subsistem fissuras pelas quais a profundidade do ser volta a se insinuar. Sonhos, desejos, imagens simbólicas e gestos de insubmissão, ainda que neutralizados pela intervenção cirúrgica do Estado, evidenciam que a tentativa de eliminar completamente a abertura ao Incondicional permanece incompleta, e que a vida resiste, ainda que de modo frágil e efêmero, à sua redução ao meramente funcional. A trajetória do protagonista, especialmente sua progressiva tomada de consciência até o momento de ruptura, abre caminhos interpretativos que não puderam ser plenamente desenvolvidos neste artigo, permanecendo como possibilidade para investigações futuras.

Desse modo, a leitura de *Nós* à luz de Tillich não apenas ilumina a crítica literária ao totalitarismo, mas também amplia a compreensão teológica e filosófica da subjetividade contemporânea. Ao revelar a persistência de uma preocupação última em formas seculares de sacralização do poder, o romance de *Zamiátin* convida a repensar as fronteiras entre o religioso e o político e a reconhecer, na distopia, não apenas um espelho sombrio da realidade, mas um alerta acerca das tentativas recorrentes de converter estruturas técnicas e líderes históricos em substitutos do Incondicional.

---

## Bibliografia

- Baccolini, Raffaella, and Tom Moylan. "Introduction: Dystopia and Histories." In *Dark Horizons*, edited by Raffaella Baccolini and Tom Moylan, 1–12. New York: Routledge, 2013.
- Bedore, Pamela. *Great Utopian and Dystopian Works of Literature*. Chantilly, VA: The Teaching Company, 2017.
- Booker, M. Keith, et al. *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide*. London: Greenwood Press, 1995.
- Claeys, Gregory, ed. *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . *Dystopia: A Natural History*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1980.
- Moylan, Tom. *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. New York: Routledge, 2018.
- Orwell, George. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Sargent, Lyman Tower. "The Three Faces of Utopianism Revisited." *Utopian Studies* 5, no. 1 (1994): 1–37.
- Tillich, Paul. "Our Disintegrating World" (1941). In *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, edited by Michael Palmer, 157–64. *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 2. Berlin/New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1990.
- . "The World Situation" (1945). In *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, edited by Michael Palmer, 165–196. *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 2. Berlin/New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1990.
- . "Religion and Secular Culture" (1946). In *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, edited by Michael Palmer, 197–207. *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 2. Berlin/New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1990.
- . *Theology of Culture*. Edited by Robert C. Kimball. Oxford/New York: Oxford University Press, 1959.
- . *What Is Religion?* Edited by James Luther Adams. New York: Harper & Row, 1969.
- Zamiátin, Ievguêni. *Nós*. São Paulo: Aleph, 2021.
- . *A Soviet Heretic: Essays by Yevgueni Zamiátin*. Edited by Mirra Ginsburg. New York: The University of Chicago Press, 1970.
-