

Alekssey Marcos Oliveira Di Piero

**A EDUCAÇÃO SEXUAL NA CONSTITUIÇÃO DA CIDADANIA GLOBAL COMO PROJETO DE
TRANSIÇÃO: ENSAIO A PARTIR DAS EPISTEMOLOGIAS DO SUL**



ARARAQUARA – S.P.
2019

Alekssey Marcos Oliveira Di Piero

**A EDUCAÇÃO SEXUAL NA CONSTITUIÇÃO DA CIDADANIA
GLOBAL COMO PROJETO DE TRANSIÇÃO: ENSAIO A PARTIR DAS
EPISTEMOLOGIAS DO SUL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação Escolar.

Linha de pesquisa: Sexualidade, Cultura e Educação Sexual

Orientadora: Ana Claudia Bortolozzi Maia

Bolsa: CNPq

ARARAQUARA – S.P.
2019

P619e Piero, Alekssey Marcos Oliveira Di
A educação sexual na constituição da cidadania global como projeto de transição : ensaio a partir das Epistemologias do Sul / Alekssey Marcos Oliveira Di Piero. -- Araraquara, 2019
150 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientadora: Ana Claudia Bortolozzi Maia

1. Educação Sexual. 2. Cidadania Global. 3. Transição. 4. Epistemologias do Sul. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

ALEKSSEY MARCOS OLIVEIRA DI PIERO

A EDUCAÇÃO SEXUAL NA CONSTITUIÇÃO DA CIDADANIA GLOBAL COMO PROJETO DE TRANSIÇÃO: ENSAIO A PARTIR DAS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação Escolar.

Linha de pesquisa: Sexualidade, Cultura e Educação Sexual

Orientadora: Ana Claudia Bortolozzi Maia

Bolsa: CNPq

Data da defesa: 30/08/2019

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof.^ª Dr.^ª Ana Claudia Bortolozzi Maia

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Prof. Dr. Paulo Rennes Marçal Ribeiro

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Prof.^ª Dr.^ª Josiane Cristina Bocchi

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Membro Titular: Prof.^ª Dr.^ª Maria Filomena Rodrigues Teixeira

Escola Superior de Educação de Coimbra

Membro Titular: Prof.^ª Dr.^ª Maria Teresa Machado Vilaça

Universidade do Minho

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

À minha esposa Maria Flor, vida da minha luz.

Agradecimentos

À minha esposa Maria Flor, pelo amor e apoio irrestrito, sem o qual a confecção desta tese seria impossível. Sempre juntos, temos construído uma história incrível.

À querida amiga Bianca, pelo suporte e cuidado diários: não é fácil acompanhar de perto alguém na época do doutorado!

À minha família e, em especial, à minha irmã Gabriella, pelo elo profundo que nos conecta. Não poderia deixar de agradecê-la por toda a ajuda e prontidão com inúmeras traduções.

À família de minha esposa, pela confiança e ajuda inestimável durante a mudança de residência que empreendemos pouco antes do exame de qualificação.

À minha orientadora Prof.^a Associada Ana Claudia Bortolozzi Maia, pela enorme amizade e estímulo à liberdade de pensamento, bem como aos amigos do GEPESEC, grupo de pesquisa que oportunizou discussões importantes à escrita desta pesquisa.

Aos integrantes da banca Prof. Associado Paulo Rennes Marçal Ribeiro, Prof.^a Dr.^a Josiane Cristina Bocchi, Prof.^a Dr.^a Maria Filomena Rodrigues Teixeira, Prof.^a Dr.^a Maria Teresa Machado Vilaça e suplentes Prof.^a Dr.^a Giselle Modé Magalhães, Prof. Dr. Florêncio Mariano da Costa Júnior e Prof.^a Dr.^a Verônica Lima Reis-Yamauti, pela leitura dedicada e *insights* fundamentais a este trabalho.

Ao CNPq e ao programa de Educação Escolar da UNESP de Araraquara, pelo incentivo financeiro da pesquisa que segue.

A tendência psico-histórica de um planeta inteiro cheio de pessoas contém uma inércia imensa. Para que ela seja alterada, deve ser confrontada com algo que possua uma inércia semelhante. Ou muitas pessoas devem ser levadas em conta ou, se o número de pessoas for relativamente pequeno, um tempo enorme para mudanças deve ser permitido. Você compreende?

Hari Seldon, *Fundação*.

Like the empires of the world unite
We are alive
And the stars make love to the universe

Shakira, *Empire*.

DI PIERO, A. **A educação sexual na constituição da cidadania global como projeto de transição:** ensaio a partir das Epistemologias do Sul. 2019. 150f. Tese (Doutorado em Educação Escolar) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2019.

RESUMO

A confecção desta tese originou-se em questionamentos levantados ao redor de uma nova perspectiva educacional assumida pela Organização das Nações Unidas para a Educação e a Ciência (UNESCO) a partir do ano 2012. Trata-se da Educação para a Cidadania Global (ECG), abordagem consonante com a Declaração Universal dos Direitos Humanos construída a partir de pesquisas e discussões empreendidas por educadores de todo o mundo e que chama a atenção por carregar o desafio de alargar a concepção de cidadania à escala global por via da educação. Apesar da ECG surgir associada à evocação dos sentimentos de pertencimento e responsabilidade à Terra e à humanidade, percebe-se os riscos da submissão algo previsível da nova perspectiva ao escopo da educação na modernidade que – sob influência colonialista e iluminista – produziu historicamente a universalização da civilização Ocidental. Para encaminhar o problema, construiu-se a investigação em torno da seguinte pergunta: há algum potencial emancipatório na Educação para a Cidadania Global e, caso haja, como pode ser melhor aproveitado? A análise mais detida da questão despertou para a hipótese da presença de um potencial genuíno para a emancipação no cerne do conteúdo proposto por essa nova abordagem, emerso das particularidades do atual momento histórico de transição civilizacional. Contra a ortodoxia dominante, optou-se demonstrar a tese por via da construção de um ensaio teórico balizado pela forma ensaística segundo as descrições de Theodor Adorno e Max Bense. A fim de torná-la mais clara e exequível, dividiu-se a redação em duas partes, que objetivam responder adequadamente aos dois momentos da pergunta central. A primeira parte procura demonstrar como a ECG pode inscrever-se em um projeto de transição civilizacional, configurando-se como uma proposta emancipatória para o século XXI. Para isto, valemo-nos principalmente das reflexões de Jürgen Habermas, que explicita a condição paradoxal da modernidade; do raciocínio de Boaventura de Sousa Santos que – por via das Epistemologias do Sul – aborda as desigualdades abissais entre o Norte e o Sul globais; e da obra de Paul Raskin, que lança luz sobre o significado da Grande Transição e sugere a construção de um Movimento pela Cidadania Global (MCG). À essa altura, conclui-se que à ECG cabe a tarefa da construção de um MCG inspirado pelas Epistemologias do Sul. A segunda parte do ensaio busca oferecer um aporte à Educação para a Cidadania Global, tecendo considerações sobre a importância da educação sexual em um projeto de transição contra-hegemônico. Defende-se o potencial libertador da educação sexual no enfrentamento da biopolítica moderna, contribuindo para a reapropriação dos corpos biológicos aos contextos das formas-de-vida ontologicamente estruturadas. Ao longo dessa parte, valemo-nos das concepções de Martin Heidegger, Simone De Beauvoir e Giorgio Agamben para apontar as relações entre propriedade, soberania e patriarcado na modernidade, apresentando a educação sexual como campo do pensamento destinado à emancipação da cisão entre vida nua e forma-de-vida presente nas cidadanias nacionais. Conclui-se que uma educação sexual emancipatória pode contribuir significativamente na constituição da cidadania global como projeto contra-hegemônico de transição.

Palavras-chave: Educação Sexual. Cidadania Global. Transição. Epistemologias do Sul.

DI PIERO, A. **Sex education in the constitution of global citizenship as a transition project**: an essay starting from the Epistemologies of the South. 2019. 150f. Thesis (Ph.D. in School Education) – The College of Letters and Sciences of the São Paulo State University, Araraquara, 2019.

ABSTRACT

The making of this thesis started from questionings that came up as the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) took on a new educational perspective from the year 2012. We are talking about Global Citizenship Education (GCED), an approach consonant to the Universal Declaration of Human Rights which was built from researches and discussions undertaken by educators all around the world and that draws attention for carrying the challenge of widening the concept of citizenship to a global scale through education. Although GCED emerged associated to the evocation of the feeling of belonging to and being responsible for Planet Earth and humankind, the risks of submission are somewhat predictable to the new perspective in the education scope at modern times that – under colonialist and illuminist influence – historically produced the universalization of Global Citizenship. To address the problem, an investigation was built around the following question: is there any emancipatory potential in Global Citizenship Education? And, if there is, how can it be best used? The closer analysis to the question raised the hypothesis of the presence of a genuine potential to emancipation in the core of the content suggested by this new approach, emerging from the particularities of the current historical moment of civilizational transition. Against the dominant orthodoxy, we opted to demonstrate the thesis through the construction of a theoretical rehearsal marked out by the essay as form according to the descriptions of Theodor Adorno and Max Bense. In order to make it clearer and achievable, the essay was divided in two parts that seek to properly answer the two moments of the core question. The first part seeks to demonstrate how GCED can be inserted in and civilizational transition project, being set up as emancipatory proposal to the XXI century. In order to do that, we primarily used the reflections of Jürgen Habermas, which makes the paradoxical condition of the modernity explicit; the reasoning of Boaventura de Sousa Santos that – through the Epistemologies of the South – approaches the abyssal inequality between the Global North and South; and the work of Paul Raskin, which sheds a light over the significance of the Great Transition and suggests the construction of a Global Citizens Movement (GCM). To this point, it is concluded that the GCED is entitled to the assignment of building a GCM inspired by the Epistemologies of the South. The second part of the essay seeks to offer a contribution to the Global Citizenship Education, weaving considerations over the importance of sex education in a counter-hegemonic transition project. We defend the liberating potential of sex education on the facing of modern biopolitics, contributing to the re-appropriation of biological bodies to the contexts of ontologically structured forms-of-life. Throughout this part, we use the conceptions of Martin Heidegger, Simone De Beauvoir and Giorgio Agamben to point the relations between property, soberany and patriarchy in modernity, presenting sex education as a field of thought destined to emancipate from the scission between naked life and form-of-life in national citizenships. It is concluded that an emancipatory sex education can significantly contribute to the building of a global citizenship as an counter-hegemonic transition project.

Key-words: Sex Education. Global Citizenship. Transition. Epistemologies of the South.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 DO MÉTODO	14
3 DO ENSAIO	28
3.1 Parte I: A cidadania global como projeto de transição	28
3.2 Parte II: A educação sexual na constituição da cidadania global	82
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	139

1 INTRODUÇÃO

A redação do ensaio que seguirá teve origem em questionamentos levantados ao redor de uma nova perspectiva educacional assumida pela Organização das Nações Unidas para a Educação e a Ciência (UNESCO) a partir do ano de 2012. Trata-se da Educação para a Cidadania Global, abordagem pedagógica que procura estabelecer coesão entre diferentes práticas educacionais adotadas ou apoiadas pela Organização das Nações Unidas (ONU) e sua rede de entidades filiadas, bem como por uma miríade de outras instituições governamentais e não governamentais inspiradas diretamente pelo seu conjunto de valores. Reimers et al. (2016) explicam que a abordagem foi construída ao longo de vários anos de pesquisas e discussões por parte de educadores de diferentes países distribuídos por todos os continentes, e se beneficia da clareza de pressupostos norteadores articulados diretamente com as metas estabelecidas pela agenda das Nações Unidas para o século XXI, em especial as projeções que seguem até o ano 2030.

Essa iniciativa chama a atenção ao carregar consigo o desafio duplo de constituir-se como sujeito global e, ao mesmo tempo, pensar o global enquanto objeto, comprometendo-se com a ambição de alargar a concepção de cidadania a essa escala, por via da educação. A cidadania global aparece ali como uma extensão às cidadanias nacionais, limitadas na capacidade de produzir identidades suficientemente empáticas, tolerantes e inclinadas à paz no cenário complexo do século XXI, em que o convívio íntimo das diferenças culturais e desigualdades sociais e econômicas é uma realidade. As práticas educacionais para a cidadania global surgem então associadas à construção do sentimento de pertencimento e responsabilidade à Terra e à humanidade, em consonância com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

Tal caracterização pode levar a crer na submissão algo previsível da nova perspectiva ao escopo teórico e prático da educação na modernidade. Sob influência colonialista e iluminista, a educação moderna procurou a universalização da civilização ocidental por meio do desenvolvimento do ser humano concebido predominantemente como racional e a-histórico. Fortemente calcadas no ideal de perfectibilidade, as políticas educacionais adotadas nos últimos duzentos anos só raramente se afastaram do espírito das revoluções burguesas e poder-se-ia imaginar em que a Educação para a Cidadania Global se diferenciaria das idealizações originais de Rousseau (1979) e Condorcet (2008). Para

encaminhar o problema, construiu-se a investigação em torno da seguinte pergunta: há algum potencial emancipatório na Educação para a Cidadania Global e, caso haja, como pode ser melhor aproveitado? A análise mais detida da questão despertou para a hipótese da presença de um potencial genuíno para a emancipação no cerne do conteúdo proposto por essa nova abordagem, emerso das particularidades do atual momento histórico: a possibilidade de superação de um traço paradoxal que têm permeado o humanismo liberal e os direitos humanos desde suas origens.

Contra a ortodoxia dominante, optou-se demonstrar a tese por via da construção de um ensaio teórico balizado pelo método fenomenológico proposto por Edmund Husserl (2000). Para além da fenomenologia, contribuem para a compreensão da forma ensaística as reflexões de Theodor Adorno (1986), Max Bense (2014) e de pensadores contemporâneos do ensaio como Meneghetti (2011) e Larrosa (2003). As razões dessa escolha metodológica podem ser observadas detalhadamente no Capítulo 2. A fim de torná-lo mais claro e exequível, dividiu-se o ensaio propriamente dito em duas partes, que objetivam responder adequadamente aos dois momentos da pergunta central e podem ser apreciadas no Capítulo 3.

A primeira parte procura demonstrar como a Educação para a Cidadania Global pode ser inscrita em um projeto de transição civilizacional, configurando-se como uma proposta emancipatória radical para o século XXI. Os objetivos específicos a serem cumpridos nessa parte marcam o percurso dissertativo. São eles: a) Partindo das reflexões de Jürgen Habermas, explicitar a condição patológica ou paradoxal da modernidade, em sua dinâmica de imposição coercitiva dos valores democráticos; b) Assumindo a linha de raciocínio de Boaventura de Sousa Santos, abordar o esgotamento da modernidade e o entendimento da pós-modernidade como período de transição, diferenciando as globalizações hegemônica, contra-hegemônica e não-hegemônica; c) Tomando o guia pedagógico da UNESCO *Educação para a cidadania global: tópicos e objetivos de aprendizagem* como objeto de investigação, analisá-lo segundo a perspectiva das Epistemologias do Sul; d) Seguindo o pensamento de Paul Raskin, lançar luz sobre o significado da Grande Transição e sugerir a construção do Movimento para a Cidadania Global como tarefa principal da Educação para a Cidadania Global.

A segunda parte do ensaio busca oferecer um aporte à Educação para a Cidadania Global, tecendo considerações sobre a importância da educação sexual no projeto contra-

hegemônico de transição. Não se trata de uma escolha arbitrária: defende-se o potencial libertador da educação sexual no enfrentamento da biopolítica moderna, contribuindo para a reapropriação dos corpos biológicos aos contextos das formas-de-vida culturais do Sul Global. Os objetivos específicos dessa parte são: a) Servindo-se do caso brasileiro como exemplo, esclarecer a associação entre fundamentalismo religioso e nacionalismo na formação do ultraconservadorismo contemporâneo, evidenciando assim sua cruzada contra a educação sexual; b) A partir das concepções de Martin Heidegger e Giorgio Agamben, apontar as afinidades entre propriedade e cidadania no Estado moderno, apresentando a educação sexual como campo destinado ao pensamento capaz de emancipar da cisão entre vida nua e forma-de-vida presente nas cidadanias nacionais; c) Demonstrar o entrelaçamento dos conceitos *forma-de-vida*, presente em Agamben, e *mundo-da-vida*, desenvolvido em Husserl e Habermas, com vistas ao aprofundamento do entendimento sobre os saberes e racionalidades nas formas-de-vida do Sul Global; d) Somando as reflexões anteriores às contribuições de Simone De Beauvoir, explicitar o sentido libertador da educação sexual frente as relações entre violência, patriarcado e soberania, enfatizando sua importância em uma Educação para a Cidadania Global pensada a partir das Epistemologias do Sul.

O exame da temática proposta só foi possível a partir da consulta de algumas obras principais que tornaram-se intimamente relacionadas ao desenvolvimento do ensaio: *Sobre a constituição da Europa* (2012) e *O discurso filosófico da modernidade* (2000), de Jürgen Habermas, que permitiram a compreensão dos paradoxos da modernidade; *Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Essencial* (2018) e *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* (1994) de Boaventura de Sousa Santos, que elucidam o pensamento contra-hegemônico necessário à análise da contemporaneidade; a já mencionada *Educação para a cidadania global: tópicos e objetivos de aprendizagem* (2016), da UNESCO, que sintetiza os pressupostos e práticas da Educação para a Cidadania Global; *Great Transition* (2002) e *Journey to Earthland* (2016), de Paul Raskin, que analisam cuidadosamente os cenários civilizacionais de transição; *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo* (2009) e *Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder* (2018) de Karen Armstrong e Andrea Dip, respectivamente, que esclarecem os contornos do fundamentalismo religioso dos pontos de vista conceitual e prático; *Meios sem fim: notas sobre a política* (2015), de Giorgio Agamben, que aprofunda o entendimento da

vulnerabilidade da vida nas soberanias modernas; a edição bilíngue de *Ser e Tempo* (2012), de Martin Heidegger, obra monumental que esclarece a estrutura ontológica do *Dasein*; *O Segundo Sexo* (2016), de Simone De Beauvoir, que explicita de uma perspectiva existencialista a anulação do gênero feminino através da história e *Educação sexual: princípios para a ação* (2011), artigo essencial de Ana Cláudia Bortolozzi Maia e Paulo Rennes Marçal Ribeiro, que oferece parâmetros para uma educação sexual verdadeiramente emancipatória.

2 DO MÉTODO

Por que arriscar-se na construção de uma tese como ensaio teórico? O que, salvo a presunção, justificaria a suspensão da ortodoxia acadêmica no que tange à obediência ao pensamento sistemático, orientado pela investigação rigorosa de bancos de dados ou, mais adequadamente ainda, pela produção e análise de dados a partir de um trabalho original de campo?¹ Será que, na pós-modernidade hegemonicamente orientada, a produção do ensaio teórico resiste à falência geral da crítica? Não se tem hoje a sensação reacionária de que tudo o que já foi dito já foi também criticado e, até mesmo tudo o que já foi criticado já o foi por uma variedade de formas tais que, qualquer nova forma teria de navegar sem naufragar no mar revolto de uma cacofonia quase interminável?

São essas as perguntas que encaminham esta justificativa metodológica. Poder-se-ia rapidamente deduzir delas o quanto é melhor, mais prudente e mais aceitável voltar às práticas consagradas de enquadramento e procedimentos metodológicos observadas na construção de teses de doutorado, guardando a forma do ensaio para momento menos relevante da formação acadêmica. Ao escolhermos esse caminho, entretanto, veríamos – com a nossa conviência – atualizar-se diante dos olhos a dominação das formas de produção científica chanceladas pelos centros de poder que, como as inúmeras críticas já denunciaram antes de nós, tem feito uso direto de determinados modos da linguagem com a finalidade de controle ideológico das fronteiras do pensamento.

Para dizer de outra forma, recusamos, antes de mais nada, a cegueira deliberada do eixo vertical da escrita científica que atravessa, em uma escala de complexidade, a universidade, a sociedade, a cultura e a natureza, dialogando com um campo de possibilidades de constituição de diferentes formas-de-vida a partir da projeção de sua própria posição política extravasada. O silêncio metodológico só poderia sustentar-se, aqui, às custas do triunfo absoluto da razão instrumental na academia. Ao invés, preferimos expor as razões subterrâneas que nos levaram à escrita do ensaio teórico. Procurando apoio nas

¹ O caráter anti-ortodoxo do ensaio é analisado em profundidade por Adorno (1986): “O ensaio não segue as regras do jogo da ciência e das teorias organizadas, segundo as quais, como diz a formulação de Spinoza, a ordem das coisas seria o mesmo que a ordem das ideias. Como a ordem dos conceitos, uma ordem sem lacunas, não equivale ao que existe, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva.” (ADORNO, 1986, p. 25).

reflexões originais de Max Bense (2014), Theodor Adorno (1986) e de mais alguns perspicazes pensadores do tema, acrescentamos ao debate modestas ponderações que procuram deixar saber nossa forma mais própria de esclarecê-lo como método.

Uma vez que nutrimos pouca afeição pelas polêmicas gratuitas que desta discussão pode se desdobrar, nosso caminhar se atém ao desenrolar das três principais razões pelas quais preferimos a forma do ensaio, todas elas atravessadas pelo viés fenomenológico que adotamos e cuidamos apresentar como intimamente relacionado à proposta ensaística. São elas: a) a razão ontológica, que afirma a suspensão da dicotomia entre sujeito e objeto como crítica do pensamento moderno e do positivismo – responsável pela instauração dessa dicotomia na ciência dominante; b) a razão epistemológica, que defende o princípio da não-identidade entre real e racional, ou seja, o existencial e contingente como momento propício à análise e a própria análise como o encontrar de uma trama ou tessitura cujo todo transcende a soma das partes; c) a razão ético-política, como uma crítica geral da ideologia e uma prática de resistência que se apropria de um método consagrado pelas reflexões do Norte Global. Quanto a esta última razão, estendemos uma ponte entre a fenomenologia e as Epistemologias do Sul a fim de contrapormo-nos à expectativa dominante de que os ensaios originais partam da França ou Alemanha, enquanto os povos latino-americanos são sutilmente deslocados à função intelectual reprodutiva.

Tratemos doravante da primeira e segunda razões. Tal como a massa sovada precisa descansar antes de ser levada ao forno que a converterá em pão, a forma ensaística representa o núcleo mais relevante do entrelaçar de um pensamento que, no entanto, exige o momento negativo de um aparente abandono para crescer livre das pressões metodológicas. Da contemplação nasce a maturação necessária para os primeiros escritos e estes devem trazer consigo certa beleza e juventude aptas a serem defendidas como valores científicos. Segundo Meneghetti “[...] A característica mais elementar do ensaio é a originalidade. O entendimento deste está relacionado à concepção de novidade.” (MENEGETTI, 2011, P. 323). O autor continua:

A originalidade pode estar na argumentação, na escolha do objeto de análise, no recorte dado à análise, na abordagem epistemológica, na subversão da racionalidade dominante, relacionada ao tema. Em muitas situações, o ensaio está relacionado ao novo, ao ecletismo ou ao fora de padrão. (p. 323-324).

Pensado a partir de Husserl (2000), o ensaio põe a debate o que já foi previamente considerado, submetendo-o a uma nova trilha de sentido que costura desde “dentro” a análise da realidade. Sem a pretensão de posse das totalidades perdidas de objetos reais, o ensaio satisfaz-se no deslizamento de suas adumbrações, procurando voltar às “coisas mesmas”, ao puro aparecimento dos fenômenos e, ao mesmo tempo, evita perder consciência dos limites da aparência. Como na consideração de Meneghetti:

O ensaio é um meio de análise e elucubrações em relação ao objeto, independentemente de sua natureza ou característica. A forma ensaística é a forma como são incubados novos conhecimentos, até mesmo científicos ou pré-científicos. Não é instrumento da identidade entre sujeito e objeto, mas é meio para apreender a realidade, por renúncia ao princípio da identidade. Assim, surge como tentativa permanente de resolver a questão central da filosofia moderna: a separação e tensão permanente entre sujeito e objeto na compreensão da realidade. Sua radicalidade está no seu não-radicalismo dogmático. A radicalidade estabelece-se na forma como o ensaísta vai à raiz do objeto analisado. (MENEGETTI, 2011, p. 323).

A dificuldade aqui resulta na tentativa tão honesta quanto obscura de explicitar o sentido dessa viagem à raiz das coisas.² Quando convocamos a *epoché* husserliana como método de consideração transcendental capaz de direcionar a investigação a partir do solo das evidências apodíticas, o cuidado difuso em manter-se dentro dos critérios mínimos de racionalidade admitidos ao pensamento científico pode emergir como certeza de uma posição epistemológica crítica dos reducionismos da ciência dominante. Também em Meneghetti podemos observar algo desse mesmo posicionamento:

A utilização do ensaio como forma não significa a total rendição ao fim dos limites formais ou a crítica irracional que se possa fazer em relação à ciência, mas uma forma específica de compreensão da realidade, por meios diferentes daqueles utilizados pela ciência, na sua forma tradicional de produzir conhecimento.” (MENEGETTI, 2011, p. 322).

² Para Adorno (1986) o ensaio “[...] não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar; testemunha o excesso de intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia bloqueada pela divisão do mundo entre o eterno e o transitório. No ensaio enfático, o pensamento se desembaraça da ideia tradicional de verdade. Desse modo, o ensaio suspende ao mesmo tempo o conceito tradicional de método. O pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa. O ensaio lida com esse critério de maneira polêmica, manejando assuntos que, segundo as regras do jogo, seriam considerado dedutíveis, mas sem buscar sua dedução definitiva. Ele unifica livremente pelo pensamento o que se encontra unido nos objetos de sua livre escolha.” (ADORNO, 1986, p. 27)

A marca do raciocínio de Husserl (2000) se estabelece pela supressão das tensões que sucede à troca das tentativas de explicar os modos de contato da subjetividade junto aos objetos presumidos pela investigação eidética dos fenômenos em sua dadidade original. A procura pelas relações causais, sempre arbitrariamente interrompida, dá lugar à afinidade compreensiva pela descrição de entrelaçamentos observáveis do que circula na cultura vivida. Da mesma forma, Meneghetti (2011) deixa entrever a necessidade da perda dos vínculos com a realidade mesmo que, de entrada, não possamos encontrar em seu registro indícios mais claros da superação da fantasia de posse de objetos sempre-já perdidos:

A compreensão dos argumentos precisa estar embasada em pressupostos válidos, verificáveis ou não, pois se somente os pressupostos verificáveis tivessem validade, o ensaio se reduziria à comprovação mecanicista da realidade. O ato argumentativo precisa ser construído ao longo do processo de envolvimento com o objeto. Os argumentos são resultados da interação de sujeito e objeto, em que a lógica e as verdades são meios e não fins em si mesmos. A argumentação não deve caracterizar-se como busca desmedida da verdade. (MENEGHETTI, 2011, p. 324).

A suspensão da servidão às finalidades é um aspecto da crítica da eficácia e representa abertura ao desfrutar de um caminho. Enquanto a análise de Adorno (1986) sobre a forma ensaística faz menção direta ao direito ao gozo como uma de suas marcas, o reposicionamento da verdade como meio remete diretamente ao mundo circundante do ensaísta, àquela realidade vivida que radica na pré-reflexão. É ambíguo – mas inteligível – que a forma evidenciada por Montaigne (2002) na primavera da modernidade seja ela mesma maior do que os limites do modernamente aceito, referindo-se ao campo original de possibilidades de engendramento dos conceitos. Na razão transgressora do ensaio achamos o *Lebenswelt* feliz dos contadores de estórias agora perdidos na noite da história, cujo poder de fazer nascer novos mundos a partir das tramas da linguagem inaugurou também a vida moderna. Adorno (1986) faz referência a esse território original, cuja possibilidade de acesso fundamenta a crítica da reificação conceitual na ciência dominante:

Assim como o ensaio renega os dados primordiais, também se recusa a definir os seus conceitos. [...] O ensaio, em contrapartida, incorpora o impulso antissistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e “imediatamente” os conceitos, tal como eles se

apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si. Pois é mera superstição da ciência pensar os conceitos como intrinsicamente determinados, como algo que precisa de definição para ser determinado. A ciência necessita da concepção do conceito como uma tabula rasa para consolidar a sua pretensão de autoridade, para mostrar-se como único poder capaz de sentar-se à mesa. Na verdade, todos os conceitos já estão implicitamente concretizados pela linguagem em que se encontram. [...] A exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O “como” da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva. (ADORNO, 1986, p. 28-29).

A rejeição moderna ao deslizamento do sentido no conceito deve nos remeter diretamente ao problema do esquecimento do Ser exaustivamente analisado na obra maior de Heidegger (2012) e abordado novamente mais tarde em sua análise *A questão da técnica* (2012a). É contra o esquecimento que Meneghetti nos recomenda: “A razão do ensaio não pode e não deve limitar-se ao modelo racionalista que se apresentou e imperou na Idade das Luzes”. (MENEGHETTI, 2011, p. 326). Não pode ser outra a razão do gozo ensaístico que não ver-se na posse do mundo circundante pelo olho da Consciência Pura, mais tarde extraviado na clivagem da observação científica moderna, como se pudéssemos nos transformar em personagens de nossos próprios poemas, aprisionados no ato de substanciação das abstrações. No entender de Adorno: “Ao refletir o objeto sem violentá-lo, o ensaio se queixa, silenciosamente, de que a verdade traiu a felicidade e, com ela, também a si mesma; esse é o lamento que provoca a ira contra o ensaio”. (ADORNO, 1986, p. 42).

Se a ambiguidade da forma ensaística é expressão da condição contraditória da modernidade tal como a descrevemos ao longo de nosso ensaio é uma questão que escolhemos não atacar frontalmente. De maior interesse é seu desvelamento como fenômeno que pode ser submetido à via consolidada da variação eidética proposta pelo método fenomenológico hursserliano, do qual a compreensão de Bense (2014) e Meneghetti (2011) pouco se distanciam³. Segundo Meneghetti:

³ No entender de Bense (2014): “O ensaio nasce da essência crítica de nosso espírito; seu prazer em experimentar deriva simplesmente de uma necessidade do seu modo de ser, do seu método. Para dizê-lo de forma mais ampla: o ensaio é a forma da categoria crítica do nosso espírito. Pois quem critica deve também, e necessariamente, conduzir um experimento, deve criar condições sob as quais um objeto se mostra a uma nova luz, deve testar a força ou a fragilidade do objeto – e é por isso que o crítico submete seus objetos a ínfimas variações. (BENSE, 2014, p. 5, grifos nossos) Meneghetti (2011) também afirma: “Outra característica

No ensaio, os procedimentos de coleta e evidenciação do mundo empírico não são o centro de sustentação da sua forma. Todavia, não se nega a importância da evidência empírica como proposição elementar da produção de conhecimento. A força do ensaio está na forma como os procedimentos são questionados e não como eles se tornam verdades inerentes aos resultados que se originam dele. O autor, na própria atividade de produção, transforma-se em sujeito que cria, mas que também é criado na dinâmica de elaboração do ensaio. Este, como elemento pedagógico de aprender fazendo, adquire autonomia maior na medida em que o autor renuncia à tentativa de chegar a um fim último, uma verdade suprema. O ensaio é um meio para quem o escreve, assim como deve ser para quem o lê. O ensaio não exige comprovação empírica, baseada em evidências em dados primeiros. A utilização de dados secundários também não necessita ser apresentada. Assim, a utilização de dados trabalhados estatisticamente ou coletados pelos métodos tradicionais de coleta de dados (entrevistas, questionários, observações participantes etc.) não são relevantes. A utilização de mecanismos de apreensão da realidade baseada em instrumentos de coletas de dados utilizados pelas ciências descaracteriza a sua essência. No ensaio, o empírico já está apreendido pela consciência do ensaísta, e este reflete criticamente sobre o objeto. O objeto presente na consciência representa um segundo momento. Ele na consciência é exposto à experimentação da razão do ensaísta, que procura extrapolar o limite do óbvio. (MENEGETTI, 2011, p. 326).

Explica-se também assim a experimentação com as epistemologias e a interdisciplinaridade típicas do ensaio. A conversão do objeto em fenômeno faculta à razão novas possibilidades em que as diferentes amarras que cada epistemologia sustenta junto à realidade se esgarçam para dar lugar a uma narrativa teórica que encontra coesão na luta pelo transbordamento dos limites justificada esteticamente: “A estética do ensaio está relacionada à construção do belo, levando em consideração alguns elementos: o todo e as partes; o discurso; aparência e essência e a lógica.” (MENEGETTI, 2011, p. 326). Num sentido ontológico, o ensaio propõe a recuperação da fluidez entre sujeito e objeto necessária à beleza como aspiração à elevação. Tem em comum com a arte o saber-se faceta incompleta que sinaliza o indizível.⁴ Menos do que conquistar a verdade, o ensaio contenta-

relevante no ensaio está associada à escolha do objeto de análise. Este é a coisa que se manifesta na forma de fenômeno a ser compreendido. O objeto pode ser material ou imaterial, concreto ou abstrato, mas sempre é real, pois existe enquanto algo que **aparece**, possui **essência** e é **cognoscível** na **totalidade**. De um objeto podem derivar outros, porque, como **fenômeno**, pode manifestar-se de diversas formas.” (MENEGETTI, 2011, p. 324, grifos nossos).

⁴ Adorno (1986) explicita essa relação: “Nada se deixa extrair pela interpretação que já não tenha sido, ao mesmo tempo, introduzido pela interpretação. Os critérios desse procedimento são a compatibilidade com o

se na franca sinalização de seu esforço interpretativo. Meneghetti completa esse raciocínio ao sustentar que:

Os fatos são abandonados como verdades no momento posterior à sua apropriação pelo ensaísta. Eles não servem como momentos afirmativos ou de comprovações cegas de determinadas realidades. Os fatos geram a própria desconfiança que o ensaísta precisa fazer perdurar em sua construção. O ensaísta atribui ao fato o caráter de fenômeno pensado por conceitos; por isso o fato não é o princípio da verdade. Todo ensaísta tem como pressuposto pensar a partir de conceitos, que são esquemas de interpretação. Estes conceitos estão em constantes modificações, pois a realidade muda, assim como o ensaísta muda na realização do seu ensaio. (MENEGHETTI, 2011, p. 329).

Muda, no ensaio, o sentido da objetividade, seu uso e sua intenção. Como na advertência de Adorno: “O ensaio denuncia silenciosamente a ilusão de que o pensamento possa escapar do âmbito da *thesis*, a cultura, para o âmbito da *physis*, a natureza.” (ADORNO, 1986, p. 27-28). O compromisso com a objetividade, na ciência moderna, exige a marcação da fronteira entre a facticidade e sua elaboração na linguagem, submetendo a descrição à fantasia da aproximação dispensada pelo ensaio: “O pensador sistemático gostaria de pensar sem língua ou inventar do zero a língua em que pensa. O ensaísta, porém, não toma o conceito como um fetiche, não define conceitos, mas vai precisando-os no texto à medida em que os desdobra e os relaciona”. (LARROSA, 2003, p. 114). O sucesso dos procedimentos da técnica moderna são, porém, tomados como evidências indiscutíveis da realidade de seus pressupostos, uma ingenuidade denunciada por Husserl no primeiro tomo de suas *Investigações Lógicas* (2000). O problema se estende da fragilização da razão pela autorrefutação naturalista até a deslegitimação de todas as outras formas de conhecimento que escapam à sistematização. Adorno afirma que:

Em relação ao procedimento científico e sua fundamentação filosófica enquanto método, o ensaio, de acordo com sua ideia, tira todas as consequências da crítica ao sistema. Mesmo as doutrinas empiristas, que atribuem à experiência aberta e não antecipável a primazia sobre a rígida

texto e com a própria interpretação, e também a sua capacidade de dar voz ao conjunto de elementos do objeto. Com esses critérios, o ensaio se aproxima de uma autonomia estética que pode ser facilmente acusada de ter sido apenas tomada de empréstimo à arte, embora o ensaio se diferencie da arte tanto por seu meio específico, os conceitos, quanto por sua pretensão à verdade desprovida de aparência estética.” (ADORNO, 1986, p. 18).

ordem conceitual, permanecem sistemáticas na medida em que definem condições para o conhecimento, concebidas de um modo mais ou menos constante, e desenvolvem essas condições em um contexto o mais homogêneo possível. Desde Bacon – ele próprio um ensaísta – o empirismo, não menos que o racionalismo, tem sido “um método”. Nos processos do pensamento, a dúvida quanto ao direito incondicional do método foi levantada quase tão-somente pelo ensaio. Este leva em conta a consciência da não-identidade, mesmo sem expressá-la; é radical no não-radicalismo, ao se abster de qualquer redução a um princípio e ao acentuar, em seu caráter fragmentário, o parcial diante do total. (ADORNO, 1986, p. 24-25).

A autorrefutação naturalista é um risco ao empreendimento científico como um todo e ao seu significado para a cultura moderna. Adorno e Horkheimer (2006) advertem sobre a conversão da razão em desrazão (ou a uma razão totalitária) na tentativa de possuir a infinitude dos objetos e é a esse impulso que atende a compulsão pela sistematização.⁵ Larrosa defende a forma ensaística como conhecedora de seus próprios limites: “O ensaísta não define conceitos, mas desdobra e tece palavras, precisando-as nesse desdobramento e nas relações que estabelece com outras palavras, levando-as até o limite do que podem dizer, deixando-as à deriva.” (LARROSA, 2003, p. 114). O autor lembra ainda que “O ensaísta inicia no meio e termina no meio, começa falando do que quer falar, diz o que quer e termina quando sente que chegou ao final e não por que já nada resta a dizer, sem nenhuma pretensão de totalidade.” (LARROSA, 2003, p. 112). Essa é a mesma direção de Adorno quando comenta que o ensaio “[...] não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar [...]”. (ADORNO, 1986, p. 17).

Husserl (2000) encontra solidez na admissão da perspectiva como uma necessidade lógica do aparecimento fenomênico. Ao iludir-se em relação à natureza dos fenômenos, a ciência moderna fantasia a representação aproximativa que implica na cisão dos procedimentos considerados mais ou menos científicos, bem como na demarcação entre

⁵ Segundo Adorno (1986): “A terceira regra cartesiana, ‘conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos’, contradiz brutalmente a forma ensaística, na medida em que esta parte do mais complexo, não do mais simples e já previamente familiar. [...] A ingenuidade do estudante que não se contenta senão com o difícil e o formidável é mais sábia do que o pedantismo maduro, cujo dedo em riste adverte o pensamento de que seria melhor entender o mais simples antes de ousar enfrentar o mais complexo, a única coisa que o atrai. Essa postergação do conhecimento serve apenas para impedi-lo. Contrapondo-se ao *convenu* da inteligibilidade, da representação da verdade como um conjunto de efeitos, o ensaio obriga a pensar a coisa, desde o primeiro passo, com a complexidade que lhe é própria, tornando-se um corretivo daquele primitivismo obtuso, que sempre acompanha a *ratio* corrente.” (ADORNO, 1986, p. 32-33).

ciência e arte, entre prosa e poesia. Talvez tenha sido Max Bense (2014) quem melhor conseguiu destacar a essência do ensaio contra esse pano de fundo das delimitações do naturalismo científico:

O ensaio é uma peça de realidade em prosa que não perde de vista a poesia. Ensaio significa *tentativa*. Podemos bem nos perguntar se a expressão deve ser entendida no sentido de que aqui está se tentando escrever sobre alguma coisa – isto é, no mesmo sentido em que falamos das ações do espírito e da mão – ou se o ato de escrever sobre um objeto total ou parcialmente determinado se reveste aqui do caráter de um *experimento*. Pode ser que ambos os sentidos sejam verdadeiros. O ensaio é expressão do modo experimental de pensar e agir, mas é igualmente expressão daquela atividade do espírito que tenta conferir contorno preciso a um objeto, dar-lhe realidade e ser [*Sein*]. Nem os objetos nem os pensamentos a seu respeito se dão em âmbito eterno ou absoluto, uns e outros se mostram como objetos relativos e pensamentos relativos. Por isso mesmo, o ensaio não chega a formular leis; contudo, seus objetos e pensamentos vão se ordenando lentamente, de modo tal que podem um dia vir a ser tema de teoria. (BENSE, 2014, p. 3)

Bense (2014) alude ao ensaio como um procedimento que em tudo se ajusta ao pensar fenomenológico, coincidindo com a extração de um padrão, ideia ou essência da gama de experiências e reflexões do ensaísta: “O autor fareja uma verdade, sem contudo tê-la em mãos; o autor vai fechando o círculo em torno delas por meio de sucessivas conclusões, fórmulas verbais ou mesmo reflexões digressivas que descubrem lacunas, contornos, cernes, conteúdos.” (BENSE, 2014, p. 3). Para o filósofo, o ensaísta “[...] tem o direito de levar uma tese ao extremo teórico, como pode também encobri-la para ganhar em concretude; a óptica perspectivística e a mecânica da montagem formam o aparato tecnológico dessa arte do experimento.” (BENSE, 2014, p. 4). Sustentamos que a ontologia e a epistemologia da escrita ensaística são críticas da ciência dominante desde sua forma, tendo no transfronteirismo e na inclusão suas principais consequências ético-políticas. No dizer de Larrosa:

O ensaio confundiria ou atravessaria a distinção entre ciência, conhecimento, objetividade e racionalidade, por um lado; e arte, imaginação, subjetividade e irracionalidade por outro. O que o ensaio faz é colocar as fronteiras em questão. E as fronteiras, como se sabe, são gigantescos mecanismos de exclusão. (LARROSA, 2003, p. 106)

Observa-se o quanto a forma do ensaio satisfaz a defesa da Educação para a Cidadania Global como projeto de transição social, econômico e político. A simultaneidade do transfronteirismo como método e objeto do pensamento pode prover a coesão necessária às exigências estéticas de transcendência que separam as letras vivas das natimortas. Se confiamos no ensaio como método de reflexão da pós-modernidade é por alimentarmos esperanças no despertar do espírito crítico, na comunicação bem sucedida de um sentido político claro em um território ontológico privado de referências concretas. Como sugere Adorno:

O ensaio devora as teorias que lhe são próximas; sua tendência é sempre a de liquidar a opinião, incluindo aquela que ele toma como ponto de partida. O ensaio continua sendo o que foi desde o início, a forma crítica *par excellence*; mais precisamente, enquanto crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com o seu conceito, o ensaio é crítica da ideologia. (ADORNO, 1986, p. 38).

Não se faz mais do que reconhecer a necessidade de atravessarmos o Rubicão, cientes de que as instituições modernas colapsam hoje pela força das contradições por elas mesmas no passado possibilitadas. As mesmas razões que levaram à redação dos evangelhos em grego e – mais de um milênio mais tarde – sua impressão nos idiomas vernáculos em detrimento do latim, podem ser encontradas na decisão pela forma do ensaio: não se anuncia o novo em língua morta.⁶ A necessidade determina agora a prescrição do idioma objetivista das ciências e é interessante que Bense (2014) reconheça no ensaio suficiente potencial disruptivo para a realização da tarefa⁷:

Ao privilegiar a forma literária do ensaio, o crítico se instala naquele terreno intermediário entre o estado ético, de um lado, e o estado estético-criativo, de outro; não pertence a nenhum dos dois, seu lugar é essa zona

⁶ Analogia próxima ocorre em Adorno (1986): “Astuciosamente, o ensaio se apegua aos textos como se estes simplesmente existissem e tivessem autoridade. Assim, sem o engodo do primordial, o ensaio garante um chão para o seus pés, por mais duvidoso que este seja, algo comparável à antiga exegese teológica das Escrituras. A tendência, porém, é oposta, uma tendência crítica [...]” (ADORNO, 1986, p. 40).

⁷ Bense (2014) é bastante conclusivo: “[...] é a situação crítica, a crise da vida e do pensamento, que faz do ensaio um gênero característico do nosso tempo. Ele serve à crise e à resolução da crise ao levar o espírito a experimentar, a rearranjar as coisas em novas configurações; ao fazê-lo, ele se torna mais do que simples expressão da crise.” (BENSE, 2014, p. 8).

intermediária, o que, de um ponto de vista sociológico, significa que ele se situa entre as classes e entre as épocas, que ele encontra seus confrades ali onde se preparam as revoluções (explícitas ou silenciosas), as resistências, as subversões. (BENSE, 2014, p. 5).

O que leva à terceira justificativa a ser explicitada quanto à adesão a esse método. Se fomos capazes de demonstrar o valor ontológico e epistemológico do ensaio, é porque as mentes que o pensaram não deixam dúvidas sobre seu procedimento⁸. Evidenciar a razão ético-política dessa escolha, por outro lado, é mais difícil quando a generalização da mentalidade dominante insiste na divisão entre forma e conteúdo, fazendo-nos céticos sobre a capacidade da forma de relacionar-se interna e externamente com sentidos capazes de direcionar transformações sociais relevantes. Para Adorno, a forma do ensaio “[...] quer desencavar, com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, através das contradições em que os conceitos se enredam, acaba revelando que a rede de objetividade desses conceitos é um arranjo meramente subjetivo.” (ADORNO, 1986, p. 44). O traço contra-ideológico faz-se, portanto, incontornável no ensaio: “É por isso que a lei formal mais profunda do ensaio é a heresia. Apenas a infração à ortodoxia do pensamento torna visível, na coisa, aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível.” (ADORNO, 1986, p. 45). Ou ainda: “Sob o olhar do ensaio, a segunda natureza toma consciência de si como primeira natureza.” (ADORNO, 1986, p. 40).

Com Larrosa, pensamos que “O ensaio é um modo de escrita: [...] não há modo de “pensar de outro modo” que não seja, também, “ler de outro modo” e “escrever de outro modo”. (LARROSA, 2003, p. 102). Resta então saber como essa forma convulsiva pode ser melhor empregada. Mesmo uma passagem rápida pelos textos de Adorno (1986) e Bense (2014) revelam o ensaio como uma elaborada forma de escrita cultivada na filosofia e

⁸ Damos como exemplo mais este trecho bem detalhado de Bense (2014): “O ensaísta é um combinador que cria incansavelmente novas configurações ao redor de um objeto dado. Tudo o que se encontra nas proximidades do objeto pode ser incluído na combinação e, por essa via, cria uma configuração nova das coisas. Transformar a configuração em que o objeto se dá a nós, esse é o sentido do experimento ensaístico; e a razão de ser do ensaio consiste menos em encontrar uma definição reveladora do objeto e mais em adicionar contextos e configurações em que ele possa se inserir. De resto, esse procedimento não é despido de valor científico, pois o contexto e a atmosfera em que uma dada coisa se produz também merecem ser conhecidos e têm algo a dizer sobre essa mesma coisa. A configuração é também uma categoria da teoria do conhecimento, uma categoria a que não se chega por via dedutiva e axiomática, mas tão somente por meio dessa combinatória literária que substitui o conhecimento puro pela imaginação. A imaginação não cria novos objetos, ela confere certas configurações aos objetos – configurações necessárias do ponto de vista da experimentação, não da dedução.” (BENSE, 2014, p. 6).

literatura europeias na aurora da modernidade, tendo por núcleo autores franceses, ingleses e alemães.⁹ Ao longo desse período, porém, o ensaio foi sendo marginalizado nesses mesmos países, que procuraram substituí-lo pelas formas mais positivas e “autorizadas” da escrita científica. Sendo assim, a apropriação da forma ensaística por autores externos à esse círculo idiomático, principalmente advindos das antigas colônias de exploração do Sul Global, pode fazer do ensaio uma espécie de protesto metodológico-estrutural. No dizer de Larrosa:

Vocês concordarão comigo que a filosofia escolar e sistemática se faz na Biblioteca, requer a Biblioteca como condição de possibilidade, e a Biblioteca com maiúsculo; e a Biblioteca de verdade - o resultado de séculos de erudição - está na Alemanha e na França. Suponho que também concordarão comigo que a investigação empírica se faz com dinheiro, e o dinheiro está nos Estados Unidos. O que quero dizer é que o triunfo dessas formas de conhecimento colocou os países latinos e latino-americanos numa situação de dependência intelectual. Essa situação de dependência nos converteu ou em administradores de algum filósofo estrangeiro, ou em seguidores do último paradigma científico que os gringos inventaram, espoliando e simplificando, na maioria das vezes, a cultura europeia. [...] Essa situação - e o fato correspondente de que somos nós que devemos ler inglês ou alemão para poder escrever em castelhano, e não o contrário, somos nós que devemos ir estudar em suas universidades, para ganharmos uma posição nas nossas, e não o contrário - tem como resultado a inteligente observação de Maria Zambrano, segundo a qual a marginalização de certas formas de racionalidade e de escrita supõe a subordinação de certos lugares de produção intelectual. (LARROSA, 2003, p. 104).

À importância da localização histórico-geográfica do ensaio no mundo natural soma-se os significados da situação espaço-temporal do ensaísta no *Lebenswelt* enquanto coordenadas vividas. É daí que se pode ouvir as vozes da resistência no tecido das lutas pela re-existência humana. Se Santos (2007) está correto em seu diagnóstico de que os saberes do Sul devem constituir-se na forja das lutas contra-hegemônicas, o valor político do ensaio precisa ser depreendido da questão em torno do reconhecimento do Sul pelo Norte. Tem-se

⁹ Segundo Meneghetti (2011): “Apesar das contribuições expressivas nas áreas econômicas, ciências sociais, economia etc. nenhuma área do conhecimento utilizou tanto o ensaio como a Filosofia, sobretudo os filósofos iluministas. Alguns exemplos são referências; entre eles destacam-se: Rousseau (1973) com o Ensaio sobre a origem das línguas; Locke (1997) com o Ensaio acerca do entendimento humano; Hume (1996) com sua Investigação acerca do entendimento humano. Posteriormente, outros filósofos utilizaram o recurso do ensaio para pensar e experimentar a realidade, como Bachelard (1998) e Habermas (2001), por exemplo.” (MENEGETTI, 2011, p. 321).

em vista responder sobre a efetividade de usar da forma europeia para dialogar com o acadêmico europeu, inserindo tal diálogo no contexto das lutas. É com base no sentido transgressor que o ensaio ocupa agora no interior da própria academia europeia – toda ela às voltas com a forma dominante da ciência – que cremos na força de sua utilização e a ele nos afeioamos. Como sugere Larrosa:

[...] talvez estejamos vivendo bons tempos para o ensaio, talvez já se esteja produzindo um ambiente cultural favorável a essa forma híbrida, impura, e sem dúvida menor, que é o ensaio. Em primeiro lugar, por exemplo, pela dissolução das fronteiras entre filosofia e literatura ou, dizendo de forma breve e mal, entre escrita (se podemos dizer assim) pensante ou cognoscitiva e entre imaginativa ou poética. Em segundo lugar, pelo esgotamento da razão pura moderna e suas pretensões de ser "a única razão". Em terceiro lugar, e não menos importante, pelo enfado. Tenho a sensação de que no mundo acadêmico se está cada vez mais enfadado de ouvir sempre as mesmas coisas ditas no mesmo registro arrogante e monótono, havendo como que uma necessidade de sair desse tédio e uma certa expectativa em relação a qualquer registro de escrita que se apresente como diferente. Tenho a impressão de que tanto a filosofia sistemática como a razão técnico-científica entraram em crise (ainda que sejam todavia dominantes nas instituições) e que, por isso, voltaram os tempos do ensaio. (LARROSA, 2003, p. 105-106).

Assim, trata-se menos da procura pelo reconhecimento e mais de subversão e empoderamento. Fazer uso do ensaio implica, ao mesmo tempo, na diversificação dos métodos e na democratização do espaço público global conferido majoritariamente aos intelectuais de certo enclave europeu. Não é como se o Brasil não tivesse, em passado recente, produzido grandes ensaístas, mas o conteúdo dos nossos melhores ensaios limitava-se ainda a apresentar o país ao mundo e aos próprios brasileiros.¹⁰ Essa tradição só será superada à medida em que o Sul Global recuperar, na memória do Norte, o gosto poético pela disputa da narrativa política que a tudo arrastava de volta ao campo das possibilidades originárias, por vezes arriscadas, porém sempre vivas. Com Heidegger (2012), devemos refletir o papel dos poetas na inauguração dos povos, seu eclipse na modernidade

¹⁰ Segundo Bertero (2011): “[...] é oportuno insistir em que ao longo da história o ensaio foi a forma preferencial de exposição de ideias, teorias e posições filosóficas e que nosso imenso patrimônio cultural é constituído principalmente por ensaios. Tomemos como referência textos considerados marcantes ou clássicos na interpretação de nosso país. Livros como *Raízes do Brasil* (Buarque de Holanda, 1997), *Casa Grande e Senzala* (Gilberto Freire, 2006), *Os Sertões* (Euclides da Cunha, 2000), *O Povo Brasileiro* (Darcy Ribeiro, 1995), *A Revolução Burguesa no Brasil* (Florestan Fernandes, 2006) e constatamos que são todos ensaios. (BERTERO, 2011, p. 340).

e a importância do retorno de uma temporalidade que autorize novamente a poesia no pensamento do século XXI. Na crítica de Larrosa (2003): “O espaço acadêmico esqueceu a lentidão da leitura, a delicadeza da leitura, essa forma de tratar o texto como uma força que nos leva além de nós mesmos, além do que o texto diz, do que o texto pensa ou do que o texto sabe.” (Larrosa, 2003, p. 109). O autor ainda continua:

A liberdade de expressão tem assim um duplo sentido: a liberdade de expressar livremente ideias e pensamentos e, também, a liberdade no âmbito da própria expressão, no modo de escrita. O espaço acadêmico certamente é o espaço de disciplina da expressão, o espaço onde a disciplina do espírito - o dizer o que há para dizer - está disciplinado no dizer como tem que ser dito, como Deus manda. (LARROSA, 2003, p. 109).

À altura deve estar clara nossa intenção de tecer relações entre o raciocínio fenomenológico-existencial e as Epistemologias do Sul. Essa tendência deverá revelar-se mais explicitamente no transcurso do ensaio, porém ordinalmente às avessas. Nele, partimos da posição de Boaventura de Sousa Santos até alcançarmos a fenomenologia, por uma análise particular que vai da ‘ecologia de saberes’ promovida na obra do mestre português em direção irreversível à ontologia fundamental heideggeriana, apostando nas contribuições mútuas possibilitadas pela liberdade do ensaio. Se a empreitada justificará o desafio à ortodoxia metodológica é uma ponderação deixada para quem nos honra com a leitura. Em nosso favor, incluímos a consideração de Larrosa (2003):

[...] o ensaio duvida do método. Não há dúvida de que o método é o grande aparelho de controle do discurso, tanto na ciência organizada como na filosofia sistemática. E se há lugar onde o método é questionado, é justamente no ensaio. O ensaio converte o método em problema, por isso é metodologicamente inventivo. (LARROSA, 2003, p. 111-112).

3 DO ENSAIO

3.1 Parte I: A cidadania global como projeto de transição

Ao longo da modernidade, os valores do humanismo liberal constituíram-se como forças fundamentais na integração dos mercados, figurando como contrapartes ético-culturais do processo de globalização do sistema capitalista de produção, até que este se tornasse virtualmente onipresente nas décadas que se seguiram ao fim da União Soviética. Apesar dos limites espaciais alcançados, a demanda capitalista pela globalização econômica continua exigindo a efetivação legal e cultural dos valores humanistas liberais em novas e mais profundas esferas da existência humana, valendo-se de meios paradoxais para contrapor-se a crenças e práticas fortemente enraizadas que até então haviam sido deixadas em relativa paz, mas que agora surgem como obstáculos à integração comercial absoluta.

Essa expansão ganha contornos precisos quando pensada à luz da interpretação da modernidade realizada por Jürgen Habermas (2000). Para o filósofo da Escola de Frankfurt, a modernidade é caracterizada por uma progressiva racionalização comunicativa do “mundo da vida” – o campo da cultura e da linguagem cotidiana permeado pelas tradições¹¹. Habermas sustenta que esta modalidade de racionalização viabilizou formas de comunicação orientadas por pretensões de validade e, conseqüentemente, a ampliação da esfera dos direitos. Por outro lado, as grandes dificuldades envolvidas na construção democrática de consensos tenderiam a fragilizar o mundo da vida racionalizado comunicativamente frente a racionalidade instrumental típica dos sistemas econômico e

¹¹ Sobre a emergência da racionalidade comunicativa, comenta Bárbara Freitag (2005) que “Ao fazer a distinção entre ‘mundo vivido’ e ‘sistema’, Habermas criou a possibilidade de distinguir em sua Teoria da Modernidade as transformações ocorridas no sistema (modernização societária) e no mundo vivido (modernização cultural). Enquanto a modernização do sistema coincide com os processos de racionalização da Economia e do Estado diagnosticados por Weber, Habermas discorda da “leitura” que Weber faz da racionalização das esferas de valor. Para Weber essa racionalização coincide com a institucionalização exclusiva da racionalidade instrumental. Habermas, ao contrário, interpreta a modernidade cultural como um processo de transformação ocorrido no *Lebenswelt* em que se concretizou a ação comunicativa orientada pela racionalidade comunicativa. A autonomização das esferas da cultura permite o debate aberto e não preconceituoso das concepções de mundo, **inatura**, no interior do subsistema cultural a autorreflexão e crítica impõe à ciência, moral e arte fornecer novos modelos interpretativos dos processos de transformação, baseados na razão comunicativa, liberada da coerção “monológica” de concepções religiosas impostas de cima.” (FREITAG, 2005, p. 150, grifo do autor).

burocrático-estatais da modernidade, que dispensam a necessidade de deliberação¹². Assim, na medida em que a racionalidade instrumental substitui a racionalidade comunicativa – um fenômeno que Habermas nomeia *colonização sistêmica do mundo da vida* – dá ocasião à emergência de aspectos paradoxais – ou patológicos – à modernidade.

Antes de Habermas, o caráter totalitário do Esclarecimento já havia sido exaustivamente analisado por Adorno e Horkheimer (2006), sem que estes autores reconhecessem em outra forma de racionalidade (para além da instrumental) a possibilidade de solução das aporias teóricas por eles verificadas. Entretanto, o problema continua difícil para aqueles que depositam na racionalidade comunicativa a esperança em um processo democrático de efetivação dos valores da modernidade. Em seu ensaio *Política Sexual, Tortura e Tempo Secular* (2015), Judith Butler aborda o caso do teste de “aceitação da modernidade” realizado por imigrantes em busca de cidadania holandesa, ao qual acusa de instrumentalização das liberdades sexuais para coerção racial e religiosa:

Na Holanda, por exemplo, os formulários encaminhados aos candidatos a entrar no país como imigrantes pedem que eles olhem para fotos de dois homens se beijando e digam se as fotos lhes parecem ofensivas, ou se as consideram uma maneira de expressar as liberdades individuais, e se eles estão dispostos a viver em uma democracia que valoriza os direitos dos homossexuais à liberdade de expressão. Aqueles que são a favor dessa política alegam que a aceitação da homossexualidade é o mesmo que a

¹² Sobre a natureza das relações entre mundo vivido e racionalidade comunicativa, explica Francisco Riveira (1995): “A racionalização do mundo da vida possibilita cada vez mais uma integração social baseada no mecanismo de uma comunicação orientada para o entendimento como princípio coordenador da ação, isto é, de uma comunicação orientada por pretensões da validade. No entanto, essa mesma racionalização permite a introdução paradoxal de novos mecanismos de coordenação, melhor captados da perspectiva sistêmica. Por enquanto nos satisfaremos com a seguinte compreensão: a ruptura do componente normativo com os núcleos dogmáticos da tradição, a formalização do direito (o qual passa a responder a princípios gerais e não a conteúdos específicos, garantindo o livre jogo do individual) e a autonomização da moral em relação à legalidade (a moral passa a depender mais intensamente da esfera da personalidade) configuram processos que unidos a uma especialização cada vez maior do mundo da vida geram uma sobrecarga comunicativa aumentada: os processos de entendimento dependem em maior intensidade de princípios altamente abstratos e das capacidades cognitivas dos indivíduos. Cresce assim tanto a possibilidade do dissenso quanto a necessidade do entendimento. Não há mais um solo seguro onde se apoiar na tarefa do entendimento (papel que cumpria a tradição). Esta situação permite a generalização dos médiuns ou de novas formas de coordenação objetiva da ação, como o dinheiro, o poder, a mídia etc., os quais atuam provocando uma descarga ou uma exoneração comunicativa que libera os atores da “pesada” responsabilidade pelo consenso. A teoria da modernidade de Habermas se baseia no diagnóstico, de um lado, da progressiva racionalização do mundo da vida (que coloca restrições estruturais à evolução sistêmica da sociedade) e, de um outro, do desengate progressivo do sistema a partir do mundo da vida, dando lugar à autonomização sistêmica e ao subsequente fenômeno da colonização do mundo da vida. A penetração da lógica sistêmica no mundo da vida explica em grande medida as patologias da sociedade moderna, o que sugere que a reprodução simbólica do mundo da vida também pode ser afetada pelo sistema da reprodução material.” (RIVEIRA, 1995, p. 63).

aceitação da modernidade. Podemos ver, nesse caso, como a modernidade está sendo definida como algo relacionado à liberdade sexual, e como a liberdade sexual das pessoas gays, em particular, é entendida como exemplo de uma posição culturalmente avançada, em oposição àquela que seria considerada pré-moderna. (BUTLER, 2015, p. 157).

O paradoxo na dinâmica da necessidade constante de avanço dos valores humanistas liberais sobre novos territórios existenciais se dá justamente na insuficiência das instâncias mediadoras deliberativas previstas pela modernidade frente ao recurso mais eficaz da sua imposição pelos poderes sistêmicos, o que tem conferido à efetivação legal e cultural do humanismo liberal um enquadramento antidemocrático. Tal exigência da assunção de valores democráticos por meios coercitivos não passa despercebida a Butler: “Na verdade, segundo esse ponto de vista, as lutas pela expressão sexual dependem da restrição e da revogação dos direitos de expressão religiosa (se formos permanecer no enquadramento liberal), produzindo uma antinomia no interior do próprio discurso dos direitos liberais.” (BUTLER, 2015, p. 162).

A questão com a qual nos deparamos é se realmente existe qualquer possibilidade de efetivação dos valores humanistas para além do enquadramento liberal antidemocrático sobre o qual tais valores foram gestados. Se descobrimos com Habermas a interioridade da condição patológica da modernidade a partir do reconhecimento de que a racionalidade comunicativa fragiliza o mundo da vida frente à racionalidade instrumental, observamos também como o mesmo faz-se herdeiro do pensamento que opera uma cisão entre as promessas democráticas das revoluções burguesas e o enquadramento antidemocrático concreto daqueles processos revolucionários, deslocando os elementos conservadores para fora do projeto da modernidade, de onde podem retornar como algozes a fim de interromper sua realização. A subsequente aposta de Habermas na capacidade da modernidade de superar seus aspectos patológicos por via do fortalecimento da esfera democrático-deliberativa surge como um apelo à continuidade do processo revolucionário, que teria em vista completar o projeto ‘original’ da modernidade. É possível rastrear essa linha de raciocínio até Marx, como aponta o filósofo Carlos Nelson Coutinho:

O enfrentamento da questão democrática como momento essencial da revolução comunista é outro indicador da atualidade do *Manifesto*. Como sugeri acima, Marx elaborou sua teoria política anterior a 1848 em estreita interlocução com a problemática da democracia, em particular em sua

versão rousseauniana. Ele já estava e continuou convencido de que a revolução comunista que defendia representava a oportunidade concreta de levar à cabo as promessas democráticas que a grande Revolução Francesa – e, de modo geral, as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII – haviam enunciado, mas não cumprido. (COUTINHO, 2011, p. 68).

Se no pensamento de Habermas a colonização sistêmica do mundo da vida é obstáculo à realização completa da modernidade, isto só é possível pela crença subjacente na luta de classes como motor da história. Tudo se passa como se o movimento da história permanecesse à procura de sua resolução, como se estivéssemos estancados em algum tipo de quase-modernidade que só se realizará plenamente no socialismo. O projeto original da modernidade passa a ser entendido não como burguês, mas fundamentalmente como um projeto socialista. Nesse caso, não há alternativa exceto ler-se também a pós-modernidade como um triunfo do conservadorismo. Nas linhas de *A modernidade: um projeto inacabado?* Habermas deixa evidente essa preocupação: “Nas mutações que afectam a consciência dos partidos políticos esboça-se, em compensação, um sucesso da ‘nova tendência’, (*Tendenzwende*), isto é, da aliança dos pós-modernos com os pré-modernos.” (HABERMAS, 1980, p. 22-23). Uma percepção diferente das relações entre o capitalismo e o paradigma cultural moderno é oferecida pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, que reinterpreta o problema de forma a alterar o *status* da pós-modernidade:

O paradigma cultural da modernidade constituiu-se antes de o modo de produção capitalista se ter tornado dominante e extinguir-se-á antes de este último deixar de ser dominante. A sua extinção é complexa porque em parte é um processo de superação e em parte um processo de obsolescência. É superação na medida em que a modernidade cumpriu algumas de suas promessas e, de resto, cumpriu-as em excesso. É obsolescência na medida em que a modernidade está **irremediavelmente** incapacitada de cumprir outras das suas promessas. Tanto o excesso no cumprimento de algumas das promessas como o défice no cumprimento de outras são responsáveis pela situação presente, que se apresenta superficialmente como de vazio ou de crise, mas que é, a nível mais profundo, uma situação de transição. Como todas as transições são simultaneamente semicegas e semi-invisíveis, não é possível nomear adequadamente a presente situação. Por esta razão lhe tem sido dada o nome inadequado de pós-modernidade. Mas, à falta de melhor, é um nome autêntico na sua inadequação. (SANTOS, 1994, p. 76, grifo nosso).

No trecho acima, Santos (1994) toma a modernidade pelas características mesmas dos fenômenos históricos paradoxais que podem ser nela identificados. Nessa perspectiva,

as revoluções burguesas já carregavam consigo tanto aspectos progressistas quanto conservadores, de tal forma que o caráter interruptivo é entendido como constituidor da modernidade, tornando-a necessariamente interrompida. Aqui a pós-modernidade ganha sentido distinto, sugerindo o esgotamento da arquitetura conceitual da modernidade na repetição de suas próprias interrupções. Ao contrário de Habermas, Santos (1994) condena a modernidade e sustenta que um projeto de transição crítico terá melhores condições de superar o traço neurótico moderno e salvar suas promessas. Como elucida Maurício Bernardino Gonçalves:

Santos é e se considera um teórico pós-moderno justamente por isso: por entender que o período histórico em que a modernidade se desenvolveu – sem ser capaz de cumprir o que prometeu, em resumo: liberdade, igualdade, fraternidade ou, em outros termos, uma sociedade baseada nos imperativos da razão e que proporcionasse os meios para o livre desenvolvimento material e moral de todos (*progresso social*) a partir do uso também racional dos recursos naturais, indispensáveis a esse mesmo progresso, – terminou, esgotou-se. E com esse esgotamento, os próprios meios, recursos e, finalmente, a própria racionalidade moderna não podem nos ajudar na transição paradigmática. Ainda que as promessas da modernidade sejam válidas e que devam continuar lutando para efetivá-las – isso o diferencia de uma série de outros teóricos pós-modernos ou mesmo de uma parte considerável da cultura pós-moderna –, somente com outros meios, instrumentos e uma *outra racionalidade* poderemos obter êxito. (GONÇALVES, 2011, p. 4).

É importante notar que o entendimento original que Santos faz da modernidade só pode ser compreendido pela análise da tensão existente no par composto pela tensão entre regulação e emancipação social, como colunas principais do paradigma cultural moderno. O contexto capitalista metropolitano teria convertido, no entanto, as “[...] energias emancipatórias em energias regulatórias [...]” (SANTOS, 1994, p. 37), fazendo colapsar o equilíbrio entre esses dois termos, numa conclusão aparentemente semelhante a de Habermas. Porém, Gonçalves (2011) explica que, na avaliação de Santos:

[...] a modernidade esgotou definitivamente as suas possibilidades emancipatórias e entrou em um período de exaustão completa (um período de transição que pode durar muito tempo). Se Habermas ainda acreditava (ou acredita) que as promessas da modernidade podiam ser cumpridas com instrumentos modernos, Santos, mantendo a ideia da atualidade das promessas modernas, descarta os seus meios, sua racionalidade e seus instrumentos, entendendo que eles são parte do problema e não da

solução necessária. Esse período de exaustão da modernidade é na verdade um período de transição paradigmática, que ele designa como *pós-moderno*, e que exige instrumentos teóricos, epistemológicos e políticos novos (pós-modernos). (GONÇALVES, 2011, p. 4).

Tal reflexão situa Santos numa dimensão alternativa àquela que o próprio autor nomeia 'reconfortante' ou 'celebrante', o tipo de pensamento pós-moderno hegemônico observado em grande parte dos intelectuais ocidentais a partir da segunda metade do século XX, os quais são os alvos originalmente intencionados da crítica de Habermas. A transição de oposição ou contestação defendida por Santos trata da relação inescapável entre o capitalismo e o fracasso da modernidade, enquanto a versão hegemônica da transição "[...] é a dos que pensam que o que está em crise final é precisamente a ideia moderna de que há promessas, objetivos trans-históricos a cumprir e, ainda mais, a ideia de que o capitalismo pode ser um obstáculo à realização de algo que o transcende." (SANTOS, 1994, p. 35). Dessa forma, enquanto a atitude pós-moderna de oposição mantém a validade dos ideais democráticos modernos em detrimento dos meios e formas de racionalidade da modernidade, a pós-modernidade hegemônica opera exatamente às avessas, observando um progressivo abandono dos ideais modernos enquanto preserva a racionalidade instrumental e as instituições da modernidade que a ela correspondem.

Entretanto, o domínio cultural da pós-modernidade hegemônica desde o fracasso do socialismo soviético deve ser motivo de preocupação pois, à medida em que as contradições da modernidade têm sido postas repetidamente à descoberto, abriu-se em todo o globo espaço para as tendências mais regressivas de frustração com os ideais modernos apontadas previamente por Habermas (1980). O resultado tem sido a sucessão de vitórias políticas significativas de um emergente ultraconservadorismo de tendências pré-modernas. Santos (2008) inova a classificação sociopolítica que tem como eixo a noção de hegemonia e facilita a compreensão desse movimento ao incluir uma terceira categoria para além da conhecida dicotomia entre ideais hegemônicos e contra-hegemônicos. Para o autor, a mera contraposição aos poderes hegemônicos instituídos não torna um grupo ou linha de pensamento político necessariamente contra-hegemônico. Uma vez que as ideias hegemônicas modernas incluem um traço inevitavelmente antidemocrático – mesmo sendo denominadas democrático-liberais – grupos políticos que conduzam suas lutas contra a hegemonia no intento de tornarem-se hegemônicos não podem, a rigor, ser considerados

contra-hegemônicos e, assim, Santos (2008) reserva a eles a categoria não-hegemônico. É nesse sentido que podemos observar em grande parte de sua obra o chamado para “democratizar a democracia” que constitui, ao mesmo tempo, tanto uma denúncia ao traço antidemocrático das democracias liberais quanto a demarcação do verdadeiro território das lutas contra-hegemônicas em relação às ambições não-hegemônicas.

Esse aprimoramento da classificação sociopolítica do pensamento contemporâneo permite não apenas compreender melhor a proposta dos fundamentalismos religiosos – sejam de origem islâmica ou cristã – como também o enorme apelo populista possibilitado pela estratégia mais aguçada do ultraconservadorismo de mimetizar a luta de classes por via de uma narrativa conspiratória, disseminada sobretudo nas redes sociais. Dada a configuração tecnológica dessa propagação é quase profético que, ainda na década de 1990, no auge do apelo democrático-liberal, Santos (2008) tenha conseguido distinguir essa terceira categoria que nos permite agora classificar tão diferentes correntes do pensamento político como pertencentes a um mesmo grande grupo. Essa, consideramos nós, é uma das mais importantes ferramentas políticas ocultas nas chamadas Epistemologias do Sul que, agora, permitem realizar a correta análise da pós-modernidade ou da nossa – de acordo com Santos (2008) – “situação de transição”.

O arcabouço de conhecimentos teóricos conhecido como Epistemologias do Sul emergiu de um conjunto de raciocínios desenvolvidos principalmente por Santos ao longo dos últimos vinte anos, mas que tem sido alimentado, com grande efetividade, tanto por um círculo de estudiosos mais próximos – como Maria de Paula Menezes, João Arriscado Nunes, Carlos Leman Añón, Antoni Aguiló Bonet e Nilma Lino Gomes (2018) – quanto por uma gama de pesquisadores mais distantes e instituições da sociedade civil que dão suporte as suas principais teses e procuram levá-las ao debate na esfera pública, chegando mesmo a compor importantes programas políticos e fóruns de discussão econômicos e sociais, sendo o mais importante deles o Fórum Social Mundial, em todas as suas edições. Além disso, as Epistemologias do Sul vieram a constituir-se como um dos principais eixos teóricos da CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) que, por meio de seus cursos de extensão e especialização, são uma das mais conhecidas ferramentas de divulgação, discussão e integração do pensamento em ciências sociais produzido na América Latina e Caribe, em uma ponte com Portugal e outros países europeus, além de países lusófonos na África e na Ásia.

É difícil apropriar-se solidamente das Epistemologias do Sul sem empreender o resgate das raízes do raciocínio de Santos, sintetizado em seu famoso artigo de 2007, *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. Nesse texto, Santos retorna aos fundamentos geopolíticos da Epistemologias do Sul ao lembrar que as chamadas “linhas de amizade” constituídas pelos impérios da modernidade inauguram esse período ao realizar uma espécie de determinação ontológica do espaço geográfico jamais antes vislumbrada na história. Por via dessas linhas imaginárias, os impérios europeus puderam negociar a aquisição de terras em todos os continentes, gerenciando os limites e a velocidade de expansão do capitalismo e da cultura europeia. A essência das linhas estava na proteção mútua necessária ao desenvolvimento econômico e social dos impérios: acima delas entravam em ação um conjunto de direitos e regulações que viriam a se transformar nos primeiros acordos internacionais da modernidade, pré-figurando a existência de mercados comuns e, talvez, até mesmo da Organização das Nações Unidas.

Segundo Santos (2007), os pactos de não-agressão possibilitaram o desenvolvimento de uma dicotomia típica de um espaço que geopoliticamente pode ser chamado de “Norte Global”. Nesses territórios, a inflação da contraparte cultural do liberalismo econômico estendeu progressivamente as garantias constitucionais de primeira e depois segunda gerações a todas as pessoas, regulando as primeiras liberdades econômicas, políticas e sociais e, principalmente, incutindo no cerne da vida metropolitana a noção de dignidade e cidadanias modernas. No Norte Global, ao qual mais tarde se juntariam as colônias de povoamento anglo-saxãs e o Canadá francófono, a regulação só seria tensionada pelo próprio projeto de emancipação liberal, na medida em que a burguesia gestava os ideais revolucionários que varreriam essa parte do mundo nos séculos XVIII e XIX. Essa tensão entre ordem e liberdade – ou caos – absolutamente necessária à manutenção da paz metropolitana e ao controle do processo de colonização ficaria gravada para sempre no lema do positivismo francês que, quase ironicamente, marca também o republicanismo brasileiro: “Ordem e progresso”.

As linhas de amizade não tratavam da ausência ou sequer redução dos conflitos entre as nações do Norte Global mas, mais adequadamente, da abertura a um conjunto de regras nos quais os conflitos modernos poderiam ser enquadrados, a partir de uma perspectiva de direitos civis. A partir delas o processo revolucionário burguês foi sujeito – ainda que, sem grande sucesso – à racionalidade que atravessa a estratégia e a preocupação com a

minimização de danos, justificada pelo pensamento instrumental. Santos (2007) salienta que é somente a partir dessa dicotomia entre regulação e emancipação que os campos do direito, das ciências e mesmo das artes ganham independência em relação ao tecido social tradicional que vigia na pré-modernidade. A partir daí, tem-se tanto uma contraposição entre ciência – de um lado – e filosofia, teologia e arte – do outro – quanto uma tensão administrada entre o legal e o ilegal, além de expectativas mais claras e públicas propiciadas pelo contrato social iluminista, que começa a tomar forma nas constituições modernas e nas instituições do Estado moderno, principalmente com a separação dos poderes.

Mesmo que não faça menção direta à arquitetura geopolítica concebida por Santos (2007), é possível valer-se do pensamento de Habermas (2012) para esclarecer a abertura da lógica entre regulação e emancipação no Norte Global. Habermas (2012) reflete o carreamento da noção de dignidade medieval à modernidade como fundamento para a discussão de um projeto de constituição europeu. Na introdução de sua *Sobre a constituição da Europa* (2012) o autor defende que as dignidades medievais referentes aos status concernentes àquela sociedade estamentária foram universalizadas na forma da dignidade natural do cidadão moderno, que é digno só pela sua humanidade e que sustenta pretensões de cidadania mesmo quando deslocado de seu território natal. Isso é o mesmo que dizer que a pretensão moderna ao redor da noção de dignidade goza, originalmente, das mesmas pretensões de respeito máximo que vigiam no universo medieval, com uma ressalva: o dever respeitoso a Deus e à nobreza no interior de uma escala cosmológica é ressignificado como autorrespeito e autodeterminação individuais: do dever, passa-se ao sujeito de direitos.

Esse tipo de análise peculiar ao pensamento de Habermas auxilia o entendimento da expansão dos direitos que possibilitou ao Norte Global, por exemplo, reivindicar a superioridade dos povos sobre suas próprias constituições. Ao longo de seu raciocínio sobre a desobediência civil, Habermas (2015) defende que as constituições modernas abarcam tamanhas pretensões de justiça – no sentido de que essas constituições foram firmadas na intenção original de preservação da dignidade dos contratantes – que seria legítimo o enfrentamento da letra constitucional, quando estas já não asseguram mais aquilo mesmo a que se propunham quando de sua instituição (ou seja, quando a letra é morta). Na obra de Habermas (2012) há um cenário permanente de preservação da historicidade das instituições modernas e, conseqüentemente, do poder de reforma dessas instituições, bem

como da transcendência infinita da noção de dignidade como solo do projeto de emancipação humana.

Outro elemento importante a ser considerado é a progressiva estruturação da educação universal como política cada vez mais central às nações desenvolvidas. O direito à educação, calcado nas ideias modernas de dignidade e cidadania dá suporte ao processo de emancipação do Norte Global mesmo quando pensado nos contextos dos imperialismos francês ou inglês, para ficar com esses dois exemplos. Se a regulação e a administração do trabalho e da vida se expandem nos burgos para além do imaginável pelo camponês comum, sua conversão em sujeito cidadão de direitos com acesso progressivo à educação formal é também uma novidade agri-doce que reconhecerá na lesão da dignidade recém-adquirida motivos revolucionários. E será por via da educação, muito frequentemente, que o cidadão do Norte interpretará sua nova posição no cosmos desencantado da modernidade – ou, mais precisamente, sua posição frente a insuficiência de *Cosmos* – como algo neutro, capaz de naturalizar essa dimensão tensional entre regulação e emancipação como o único território existencial possível.

É desse modo que, para Santos (2007), a formação do Norte Global constitui, simultaneamente, o Sul Global, pelo estabelecimento de uma cisão, uma linha ontologicamente “abissal”. Ao Norte das linhas de amizade travam-se os acordos imperiais que permitirão, séculos mais tarde, estabelecer as divisões entre primeiro, segundo e terceiro mundos e, algum tempo depois, a ideia menos dramática de um mundo desenvolvido e um mundo em desenvolvimento. O conceito de injustiça cognitiva não concerne, portanto, àquilo que no Norte Global é firmado como o *outro* do conhecimento verdadeiro, quais sejam, as outras formas de “conhecimento alternativo” já mencionadas. Pelo contrário, na Europa metropolitana há um lugar valioso para a filosofia especulativa – ainda que cada vez mais restringida a uma posição subalterna à ciência – assim como uma posição formal para a arte – mesmo deslocada a um momento de transcendência circunscrito ao perímetro dos museus. De resto resiste, por fim, o espaço da teologia, como forma de conhecimento paralela – mas ainda reconhecida – no cotidiano do tecido social europeu (haja visto, por exemplo, o trabalho dos sacerdotes junto às necessidades existenciais de suas comunidades).

No Norte Global moderno essas formas alternativas ao conhecimento empírico-científico jamais se verão na situação dos saberes típicos nativo-americanos ou africanos.

Relegados ao plano da magia, da credence e da superstição, os conhecimentos produzidos no Sul Global não foram negados nos mesmos termos em que a filosofia, a arte ou a teologia europeias. Segundo Santos (2007), essas formas de conhecimento foram arrasadas na esteira do processo colonial e metodicamente combatidas, como uma contraparte simbólica do genocídio físico que esteve em curso nas colônias. Quando a assimilação não era desejável ou possível, a estratégia de demonização das culturas originárias era colocada em prática de tal forma que sua eficácia é facilmente comprovada ainda nos dias de hoje. Se nos primeiros tempos da era moderna não se esperaria do europeu bem-educado qualquer relação íntima com as formas-de-vida ou conhecimentos produzidos nos territórios coloniais, a emergência das ciências sociais no fim do século XIX e seu desenvolvimento ao longo no século XX concedeu às culturas chacinadas o lugar não muito melhor de alvo do escrutínio das nações do Norte, transformando os povos originários em objeto de curiosidade científica e entretenimento documental.

Daí a necessidade de explicitação dessa anulação existencial, levada à cabo por Santos (2007). Para além da mera constituição de um outro, a abissalidade da linha determina a ausência de um território ontológico ao Sul Global, da própria possibilidade de existência, do falar sobre si e do ser reconhecido não necessariamente como sujeito igual mas, quiçá, como sujeito qualquer. A *terra nullius*¹³ sinalizada sobre territórios como o da

¹³ Segundo o artigo que corresponde a este verbete na Wikipédia em inglês, *terra nullius* "deriva do termo do direito romano *res nullius*, que significa coisa de ninguém. De acordo com o direito romano, o *res nullius* ou as coisas sem dono, tais como os animais selvagens (*ferae bestiae*), escravos perdidos e edificações abandonadas podem ser tomadas como propriedade por qualquer um por apreensão. Uma parte do debate sobre o histórico da *terra nullius* é sobre quando o próprio termo foi usado pela primeira vez. De acordo com o historiador de ideias Andrew Fitzmaurice, *territorium nullius* e *terra nullius* eram dois termos legais diferentes, embora relacionados. Ele afirma que *territorium nullius* foi primeiramente usado em uma reunião do Instituto de Direito Internacional em 1888 durante uma discussão sobre os princípios legais da Conferência de Berlim; enquanto que *terra nullius* foi introduzido vinte anos mais tarde durante as disputas legais pela região polar. O historiador Michael Connor, por outro lado, argumenta que *territorium nullius* e *terra nullius* são a mesma coisa. Ambos os estudiosos são ativos no debate sobre as guerras históricas australianas. Há um debate considerável entre os historiadores sobre como e quando o conceito de *terra nullius* foi utilizado. O debate tem sido em especial prevalente na Austrália, onde teve início pelas guerras históricas causadas pelo caso Mabo em 1992. As guerras históricas fizeram com que os historiadores australianos reavaliassem a história de seu país, a desapropriação dos aborígenes e se a terra deveria ser caracterizada como "colonizada" ou "conquistada". Uma parte desse debate concerne ao questionamento sobre o conceito de *terra nullius* ter sido utilizado pela Inglaterra e outras potências europeias para justificar a conquista territorial". (WIKIPEDIA, 2019, n.p., tradução livre). No original em inglês: "[...] stems from the Roman law term *res nullius*, meaning nobody's thing. According to the Roman law *res nullius*, or things without an owner, such as wild animals (*ferae bestiae*), lost slaves and abandoned buildings could be taken as property by anyone by seizure. A part of the debate over the history of *terra nullius* is when the term itself was first used. According to historian of ideas Andrew Fitzmaurice, *territorium nullius* and *terra nullius* were two different, albeit related, legal terms. He claims that

Austrália em mapas do período colonial atesta a noção de que não havia ninguém na terra: não apenas ninguém para requerê-la como propriedade, mas sequer alguém que pertencesse a ela sob qualquer aspecto. A terra-de-ninguém não pode ser vista de outra forma que não uma fonte de recursos o que, para Santos (2007) está bem relacionado à transformação seguinte dos povos originários em bens que pudessem ser usados e trocados no mercado internacional.

País sobre o Sul, portanto, uma ameaça existencial que inverte a lógica da tensão entre regulação e emancipação que normalmente caracteriza a modernidade (ou seja, que se propõe a caracterizá-la como norma). Abaixo da linha abissal, precisamente, não há nenhuma amizade: ali os impérios têm à disposição riquezas quase sem fim e podem disputá-las de um lugar que escapa, ontologicamente, ao enquadramento civilizatório professadamente esclarecido. Sem preocupar-se com imperativos categóricos ou “homens de boa fé”, os impérios recorrem à selvageria que, inclusive, será estendida como uma projeção sobre os povos originários. Segundo Santos (2007) a lógica do Sul Global opera sob outra tensão, aquela entre a apropriação – o saque e o espoliamento – e a violência – o assassinato e o genocídio. Nesse contexto, a educação universal cultivada no Norte Global dá lugar à imposição cultural pela força das armas.

Santos (2007) encontra na anulação um eixo temporal, para além do espacial. Como se tivessem sido expulsos da modernidade, os povos do Sul são associados ao primitivo, ao bárbaro e ao mítico e são objeto de inspiração para o Estado de Natureza dos contratualistas do Norte. Em Hobbes (1988), o homem incivilizado é violento e perigoso, sem margem para a empatia e o altruísmo enquanto não se submete, por medo, ao peso do Leviatã. Em Rousseau (1979), os selvagens são como Adão e Eva antes de serem enganados pela Serpente: ingênuos, bons por natureza, livre dos pecados e das ambições dos civilizados. De qualquer forma, as coisas se passam como se, com o avanço da modernidade, os povos do

territorium nullius was first used in a meeting of the Institut de Droit International in 1888 where the legal principles of the Berlin conference discussed and that terra nullius was introduced twenty years later during legal disputes over the polar regions. Historian Michael Connor on the other hand, argues that territorium nullius and terra nullius are the same thing. Both scholars are active in the Australian history wars debate. There is considerable debate among historians about how and when the terra nullius concepts were used. The debate has been especially prevalent in Australia where it was ignited by the history wars caused by the Mabo case in 1992. The history wars caused Australian historians to reevaluate the country's history, the dispossession of Aborigines and whether the land should best be characterized as having been "settled" or "conquered". A part of this debate concerned whether terra nullius as a concept was ever used by England and other European powers to justify territorial conquest." (WIKIPEDIA, 2019, n.p.).

Norte desfrutassem do presente e os povos do Sul tivessem sido esquecidos em algum lugar do passado da humanidade. Não é coincidência que as nações hoje consideradas desenvolvidas sejam, com poucas exceções, as mesmas que empreenderam as grandes conquistas imperiais da modernidade. De alguma forma, o resto do mundo seguiria “atrás”, em estado permanente de busca pela benção do desenvolvimento.

Assim como a abissalidade da injustiça cognitiva pode ser descoberta na nulidade da cultura e dos conhecimentos produzidos no Sul Global, também não é possível definir com exatidão as condições legislativas das terras recém-conquistadas. Santos (2007) chama a atenção para o fato de que, no transcurso da colonização, o que certamente poderia ser enquadrado como crime no Norte não encontrava nenhum paralelo no Sul, nem como ação legal, nem como ação ilegal. Empurrados para fora do contrato social, os povos do Sul viram-se no espaço do a-legal, em que lei e crime são abolidos como alternativas um do outro. Mais uma vez, a modernidade do Norte se apresenta como totalidade ontológica que guarda em si mesma o *ego* e o *alter*, não deixando nada exceto um vazio indefinível para além de suas fronteiras.

Afora um interesse histórico pelas relações ontológicas do processo colonial, Santos (2007) está preocupado em explicitar o *status* atual da linha abissal, na constituição das formas-de-vida do Sul e do Norte. Apesar das aparências de solução política da linha abissal nas lutas anticoloniais, a permanência dessa enorme desigualdade ontológica pode ser demonstrada por como o Sul Global continua, ainda hoje, operando pela tensão entre apropriação e violência, sonhando com o dia em que colherá dos frutos da modernidade. A questão que se coloca para Santos (2007) remete às condições de possibilidade dessa efetivação, pelo tipo mesmo de relação de manutenção estabelecido pela linha abissal, uma vez que a lógica entre regulação e emancipação vivenciada no Norte abre um espaço de outra forma impossível sem a transferência da apropriação e da violência a um “Sul”.

Outra forma de abordar a questão é o viés econômico de autores como István Mészáros (2011), que sustentam o caráter de reprodutibilidade permanente do capital como motor da marcha de sua expansão. A necessidade da expansão na sustentação do sistema capitalista como um todo, desembocaria, inexoravelmente, no desbravamento de novos territórios e na abertura de novos mercados que pudessem oferecer baixos custos e alta rentabilidade, configurando-se assim o imperialismo como traço estrutural do sistema. Isso é o mesmo que afirmar a cisão ou linha abissal como uma necessidade inexorável do

capitalismo: à medida em que o projeto da globalização hegemônica continua se alastrando reduz-se, em momentos mais críticos, a oferta de novos mercados, culminando nos efeitos de retorno conhecidos como revoluções industriais. Em pelo menos três crises históricas a inovação tecnológica, auxiliada pela intervenção estatal, propiciou a transferência de grandes massas de trabalhadores para novos setores produtivos, dando continuidade ao desenvolvimento do Norte Global. Mas o preço dessa expansão desenfreada é a necessidade de novos contingentes de mão de obra barata e fontes de recurso nas franjas da civilização, lá aonde sociedades necessariamente desestruturadas podem ser constantemente dilapidadas e a vida humana não tem o mesmo valor. Considerando a completude e quase esgotamento do processo de globalização no início deste século e o consequente aumento das dificuldades de abertura de novos mercados realmente acessíveis ao poder de consumo das sociedades capitalistas, Meszáros (2011) sustenta que a crise do sistema é permanente e estrutural.¹⁴

Os resultados da colonização, com sua ontopolítica totalizante, tem se mostrado não apenas no esgarçamento do tecido social nas nações do Sul Global, mas também em um processo de degradação ambiental praticamente imparável que não reconhece a existência para além das fronteiras do Norte. É sintomático, nesse sentido, que o símbolo maior da

¹⁴ Segundo Meszáros (2011): “Foi sistematicamente ignorado o fato de que a tendência da “modernização” capitalista e o deslocamento de uma grande quantidade de trabalho não qualificado, em favor de uma quantidade bem menor de trabalho qualificado, implicavam em última análise a *reversão* da própria tendência: ou seja, o colapso da “modernização” articulado a um desemprego maciço. Esse aspecto da maior gravidade simplesmente *precisa* ser ignorado, posto que seu reconhecimento é radicalmente incompatível com a contínua aceitação das perspectivas capitalistas do controle social. Pois a contradição dinâmica subjacente que conduz a uma drástica reversão da tendência de modo algum é *inerente* à tecnologia empregada, mas à cega subordinação *tanto do trabalho como da tecnologia* aos devastadores e estreitos limites do capital como árbitro supremo do desenvolvimento e do controle sociais. [...] Muito embora, no que concerne à *tecnologia propriamente dita*, não haja, em princípio, razão para que a tendência de modernização e a transferência do trabalho não qualificado para o trabalho qualificado não possam prosseguir indefinidamente, há de fato uma excelente razão por que essa tendência tenha de se reverter sob as relações capitalistas de produção: os critérios desastrosamente restritivos da lucratividade e da expansão do *valor de troca* aos quais tal “modernização” está necessariamente subordinada. Assim, o novo padrão emergente de desemprego como uma tendência socioeconômica adquire o caráter de um indicador do aprofundamento da crise estrutural do capitalismo atual. Como resultado dessa tendência, o problema não mais se restringe à difícil situação dos trabalhadores não qualificados, mas atinge também um grande número de trabalhadores *altamente qualificados*, que agora disputam, somando-se ao estoque anterior de desempregados, os escassos – e cada vez mais raros – empregos disponíveis. [...] Desnecessário dizer que delineamos aqui uma *tendência* importante do desenvolvimento social e não algum determinismo mecânico que anuncia o colapso imediato do capitalismo mundial. Contudo, muito embora o estoque de contramedidas manipuladoras esteja longe ser exaurido, nenhuma dessas medidas é capaz de suprimir a própria tendência de longo prazo.” (MESZÁRUS, 2011, p. 68-69).

Organização das Nações Unidas tenha sido forjado desde uma perspectiva do norte do planeta: um círculo em cujo centro se encontram as nações metropolitanas responsáveis pela criação dessa instituição e, em cujas margens, se agrupam os territórios coloniais. Com a vivência do encolhimento progressivo do mundo frente à expansão capitalista somado, mais recentemente, à disrupção tecnológica, é esperado um agravamento das crises econômicas e a retroalimentação de problemas provocados pelas crises políticas, sociais e ambientais. A migração desordenada – e desesperada – levada à cabo pelas multidões famintas do Sul, seja motivada pelo desemprego, por conflitos militares ou pela extinção de fontes de água e terras aráveis pelo aquecimento global já tem provocado o que Santos (2018) chama de “sulinização” de áreas inteiras das periferias de metrópoles do Norte Global. Da mesma forma, não é difícil encontrar cenários protegidos, como centros financeiros ou destinos turísticos (frequentemente, as duas coisas), que correspondem a uma nortificação de pequenos espaços do Sul, como símbolo dos esforços da globalização para dar continuidade a seu inchaço forçado.

O abismo continua dividindo o mundo, mas o estado atual da modernidade – ou, para Santos (2018), da pós-modernidade – configura-se como crise e transição. Segundo Meszárus a transição “[...] não pode mais ser conceituada num sentido histórico-social limitado, já que sua necessidade emerge da relação com o aprofundamento da crise estrutural do capital como um fenômeno global”. (MESZÁRUS, 2011, p. 81). Para o filósofo:

É sempre difícil estabelecer com precisão as grandes linhas de demarcação histórica e o início de uma nova fase histórica, porque as raízes das novas tendências fundamentais inevitavelmente remetem às profundezas de determinações passadas e porque leva muito tempo antes de elas se desdobrarem em todas as suas dimensões e se afirmarem inteiramente em todos os níveis da vida social. Mesmo terremotos históricos gigantescos como os de 1789 e 1917 – a partir dos quais agora mesmo contamos a origem de algumas das maiores mudanças históricas subsequentes – somente são inteligíveis em termos de que suas raízes no passado e sua longa e dramática resultante tiveram de superar resistências formidavelmente fortes no propósito de sustentar a afirmação de seu significado como eventos históricos seminais. (MESZÁRUS, 2011, p. 81).

Meszárus (2011) tem motivos para acreditar que a atual fase de transição civilizacional teve início no final da década de 1960. Já Paul Mason lembra o embargo dos países exportadores de petróleo contra os Estados Unidos e defende que “Não há, na

história econômica uma linha divisória mais clara que o dia 17 de outubro de 1973.” (MASON, 2017, p. 145). Independentemente da data exata, o certo é que, em algum ponto durante a segunda metade do século XX, o capitalismo começou a dar sinais claros de esgotamento. Em sua obra mais importante, Mason (2017) expõe detalhadamente sua própria ideia de transição, principalmente de um ponto de vista econômico, mas também a partir de considerações sociais e ambientais. Para o autor, a civilização global dirige-se – agora de forma irreversível – a um sistema pós-capitalista. Dados os imensos e aparentemente insolúveis problemas com os quais estamos nos debatendo e ainda iremos enfrentar neste século há, para Mason (2017), a possibilidade de ruptura e ameaça clara à continuidade da civilização.¹⁵ Nesse primeiro caso, o pós-capitalismo seria um outro nome para uma existência em que a vida humana como a conhecemos – e talvez a vida de muitas outras espécies – correria o risco real de extinção¹⁶. Se pudermos encontrar espaços de

¹⁵ De acordo com Mason (2017): “Há, ao que parece, dois desfechos possíveis. No primeiro cenário, a elite global se segura, impondo o custo da crise aos trabalhadores, pensionistas e pobres pelos próximos dez ou vinte anos. A ordem global – tal como imposta pelo FMI, pelo Banco Mundial e pela Organização Mundial do Comércio – sobrevive, mas de forma enfraquecida. O custo de salvar a globalização é arcado por gente comum do mundo desenvolvido. Mas o crescimento fica estagnado. No segundo cenário, rompe-se o consenso. Partidos de extrema-direita e de esquerda chegam ao poder, uma vez que as pessoas comuns se recusam a pagar o preço da austeridade. Em vez disso, os Estados tentam então impor uns aos outros os custos da crise. A globalização desmorona, as instituições globais tornam-se impotentes e no processo os conflitos que inflamaram os últimos vinte anos – guerras do narcotráfico, nacionalismo pós-soviético, jihadismo, migração descontrolada e resistência a ela – acendem uma fogueira no centro do sistema. Neste cenário, a obediência fingida a leis internacionais evapora: tortura, censura, detenções arbitrárias e vigilância em massa tornam-se os instrumentos comuns da governança. [...] Em ambos os cenários, o sério impacto da mudança climática, do envelhecimento demográfico e do crescimento populacional explode por volta de 2050. Se não conseguirmos criar uma ordem global sustentável e restaurar o dinamismo da economia, as décadas posteriores a 2050 serão de caos. Em vista disso, desejo propor uma alternativa: primeiro, salvamos a globalização refreando o neoliberalismo; em seguida, salvamos o planeta – e resgatamos a nós mesmos do tumulto e da desigualdade – avançando para além do próprio capitalismo.” (MASON, 2017, p. 11-12).

¹⁶ Segundo a reportagem *Um milhão de espécies ameaçadas a um ritmo sem precedentes*, do periódico *El País*, de 06/05/2019: “Um milhão dos oito milhões de espécies animais e vegetais existentes na Terra estão ameaçadas de extinção e poderiam desaparecer em questão de décadas se medidas efetivas, urgentes e decisivas não forem tomadas. O relatório da Plataforma Intergovernamental Sobre a Biodiversidade e os Serviços Ecossistêmicos (IPBES), apresentado nesta segunda-feira em Paris, não faz rodeios. Está em curso, salienta, um “declínio sem precedentes” na história da humanidade, e seu impacto não será só ambiental. Ele também ameaça boa parte dos objetivos de desenvolvimento sustentável fixados pelas Nações Unidas e, obviamente, a economia global. Maltratar a natureza significa frear a luta contra a pobreza, contra a fome e por uma melhor saúde do ser humano. O tempo urge mais do que nunca, ressaltam os especialistas, que insistem na importância de agir tanto em nível global como local. “Os ecossistemas, as espécies, a população selvagem, as variedades locais e as raças de plantas e animais domésticos estão se reduzindo, deteriorando ou desaparecendo. A essencial e interconectada rede de vida na Terra se retrai e está cada vez mais desgastada”, adverte Josef Settele, um dos autores principais do relatório. “Essa perda é a consequência direta da atividade humana e constitui uma ameaça direta para o bem-estar humano em todas as regiões do mundo.”

diálogo e construção comum de saídas, no entanto, sem nos esquecermos da enorme urgência, é possível também a reorganização do sistema global em uma nova estrutura muito mais racional e convergente aos interesses comuns da humanidade. Para esta segunda hipótese, Mason (2017) oferece sua contribuição, sugerindo um projeto de retomada civilizatória e o delineamento de suas formas gerais.

De fato, autores de escolas intelectuais, bagagens teóricas e pontos de vista tão distantes como Slavoj Žižek (2012), Manuel Castells (2018), Klaus Schwab (2018) e Paul Raskin (2002; 2016) – esse último, abordado mais detalhadamente logo adiante – reconhecem e estão obviamente preocupados com o momento histórico atual. É difícil, inclusive – dado o estado de perturbação das instituições que garantiram a estabilidade do sistema ao longo do século XX –, esperar qualquer relevância atual no campo das ciências humanas ou naturais sem ao menos aproximar-se desse angustiante debate. Da mesma forma, Santos (2018) organiza grande parte das reflexões de toda a sua vida intelectual em torno das Epistemologias do Sul, sua contribuição mais importante ao processo de transição, com vistas à superação da linha abissal.

As Epistemologias do Sul tratam de duas operações fundamentais: primeiro, a recuperação dos conhecimentos e, por extensão, de trechos inteiros das formas-de-vida dos povos originários dos territórios coloniais, bem como dos saberes desenvolvidos ao longo das lutas de resistência – mais acertadamente, lutas de re-existência – empreendidas contra o Norte Global desde o Sul global. Abre-se aí um amplo campo para a inclusão de grupos metodicamente explorados e continuamente oprimidos como trabalhadores sem-terra e sem-teto, negros, indígenas, mulheres, LGBTQ e quaisquer outros grupos que vivenciem o cotidiano das ameaças existenciais típicas do Sul Global – como ambientalistas, por exemplo. A estratégia de recuperação prática desses saberes guarda relação com a compreensão de Santos (2018), acerca dos “intelectuais de retaguarda”. Para o autor, o intelectual pós-moderno de oposição abandona a pretensão de dirigir ou mesmo educar os movimentos sociais, preferindo o papel de suporte da organização da luta social a partir de sua posição privilegiada nas universidades. Isso significa tanto a presença orgânica nos territórios geográficos, políticos, econômicos, sociais e existenciais em disputa quanto a abertura das portas da universidade aos saberes teóricos e práticos emersos dos conflitos de re-

existência. Diferentemente de um intérprete teórico dos conflitos, os intelectuais compromissados com as Epistemologias do Sul atuam mais como tradutores Sul-Norte e Norte-Sul das diferentes ferramentas sociopolíticas construídas pelos protagonistas das lutas e batalham espaços de comunicação junto aos grupos oprimidos para que possam, através de suas próprias vozes, penetrar a cortina de chumbo da injustiça cognitiva.

Da mesma forma, as Epistemologias do Sul contemplam também uma dimensão de comunicação Sul-Sul. Por via da promoção de encontros e transmissão de saberes entre grupos oprimidos, Santos (2018) sonha a construção de correntes de tradução interculturais que permitam a generalização das práticas bem-sucedidas de re-existência. É nesse sentido que podemos entender seu apoio irrestrito à construção e continuidade do Fórum Social Mundial, como uma contraproposta desde o Sul Global ao conhecido Fórum Econômico Mundial, tradicionalmente realizado em Davos. Centenas de iniciativas têm sido enquadradas oficialmente sob o rótulo da Cooperação Sul-Sul (CSS) nas últimas décadas¹⁷. As Epistemologias do Sul, no entanto, preveem algo mais do que as Conferências de Alto Nível das Nações Unidas sobre Cooperação Sul-Sul têm proporcionado.¹⁸ Para Santos (2018),

¹⁷ Segundo informação publicada em 19/03/2019 no sítio do Ministério das Relações Exteriores sob o título *Brasil participa de Conferência da ONU sobre Cooperação Sul-Sul*: “O Brasil participará da Segunda Conferência de Alto Nível das Nações Unidas sobre Cooperação Sul-Sul (PABA +40), a ser realizada em Buenos Aires entre os dias 20 e 22 deste mês. A Conferência, que será aberta pelo Secretário-Geral da ONU, António Guterres, marca os 40 anos da adoção do “Plano de Ação de Buenos Aires” (1978), que estruturou os princípios sobre os quais a cooperação entre países em desenvolvimento, ou cooperação Sul-Sul (CSS), tem se desenvolvido ao longo das últimas décadas. Na CSS, os países compartilham conhecimentos, boas práticas e experiências entre si, para a superação de desafios comuns, nos seus respectivos processos de desenvolvimento econômico e social. Com o tema “O papel da cooperação Sul-Sul na implementação da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável: desafios e oportunidades”, o evento terá espaço de exposições que contará com estande em que o Brasil apresentará seus projetos nessa área. O Brasil tem 380 iniciativas de cooperação Sul-Sul em curso, em 63 países em desenvolvimento ao redor do mundo. Os projetos são coordenados pela Agência Brasileira de Cooperação (ABC) do Ministério das Relações Exteriores (MRE), criada em 1987 para coordenar, executar e avaliar as iniciativas de cooperação técnica do País, recebida e prestada. Com mais de 30 anos de experiência, a ABC desenvolve parcerias com mais de 100 instituições nacionais de excelência, públicas e privadas, e mantém alianças estratégicas com países desenvolvidos, organismos internacionais e países em desenvolvimento. Integram a delegação brasileira representantes da Presidência da República, Itamaraty, Ministério da Saúde, Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Universidade de São Paulo (USP), Centro de Gestão e Estudos Estratégicos do Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (CGEE/MCTIC) e da ABC/MRE.”

¹⁸ Segundo Marina Caixeta (2015): “A Cooperação Sul-Sul (CSS) aparece como nova tendência da cooperação internacional para o desenvolvimento (CID). Contudo, muitos desafios de ordem prática se mostram para a concretização de parcerias horizontais e de inovações que fariam da CSS, de fato, uma modalidade diferente da cooperação tradicional. Especialmente, no tocante ao conceito da CSS, aos tipos de iniciativas que a compõem e aos mecanismos de mensuração dos recursos investidos por cada governo (no cenário político) e aos instrumentais teórico-metodológicos à disposição dos analistas, as limitações são evidentes. Isso impede que os países envolvidos nestas iniciativas inovem com relação à implementação de iniciativas e gestão dos projetos. O “Sul” como categoria e tipologia emerge caracterizando os cenários político e acadêmico

as correntes de conhecimento produzidas desde o Sul devem integrar-se em uma estratégia mais ampla que, inclusive, ultrapassa todos os esforços levados à cabo pelos movimentos e partidos políticos de inspiração contra-hegemônica desde a queda do socialismo soviético em 1991. Isto porque, uma observação – ainda que superficial – dos grupos oprimidos dá sinais de um problema estrutural na apresentação de alternativas concretas ao capitalismo em suas formas atuais.

Nos últimos trinta anos assistiu-se à ampliação sistemática das políticas neoliberais que fizeram apenas aprofundar o abismo entre o Norte e o Sul globais. Na esteira da globalização hegemônica as políticas de bem-estar social enfraqueceram e, agora, até mesmo os Estados europeus vivem uma onda de tentativas de subtração de direitos duramente adquiridos nas décadas anteriores pelos economicamente menos privilegiados. Na maior parte do Sul Global, a globalização da era financeira foi associada à destruição das formas-de-vida operárias onipresentes no capitalismo industrial, que contavam com certa previsibilidade palatável e algumas seguridades sociais. Tanto ao Norte quanto ao Sul essa sensação de impedimento ao desenvolvimento econômico familiar e empobrecimento em comparação às gerações anteriores deve ser associada ao aparecimento do fascismo social. Segundo Santos:

O fascismo social é a nova forma do estado de natureza, e prolifera à sombra do contrato social sob duas formas: pós-contratualismo e précontratualismo. O pós-contratualismo é o processo pelo qual grupos e interesses sociais são excluídos do contrato social sem nenhuma perspectiva de regresso: trabalhadores e membros das classes populares em geral são expulsos do contrato social em virtude da eliminação dos seus

internacionais. No campo científico há um forte debate entre pesquisadores e teóricos em torno das visões do Sul convergentes com outros debates já consagrados sobre a produção de conhecimento pós-colonial, descolonizado e pós-moderno, sobretudo aqueles produzidos de forma engajada nos países em desenvolvimento. No entanto, apesar de as reflexões sobre a cooperação Sul-Sul surgirem em grande profusão nas universidades do Brasil e do mundo nos últimos anos, lamenta-se o vácuo teórico e metodológico sobre o tema. Sobretudo nas Relações Internacionais (RI), disciplina em que desde a origem se hospedaram tais estudos, pode ser notado a adoção de parâmetros da cooperação tradicionais com critérios, categorias e propostas vindas da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), notadamente as atuais discussões do Fórum de Alto Nível sobre a Eficácia da Ajuda. Sabe-se, porém, que o cenário presente da adoção de agendas de desenvolvimento global impõe novo desafio para as teorias que embasam a atual prática da cooperação internacional. Reivindica-se, então, novos referenciais que sejam capazes de respaldar abordagens teóricas que habilitam a prática da CID de forma inovadora e que dê conta de seus objetivos e princípios reestruturantes.” (CAIXETA, 2015, p. 4-5).

direitos econômicos e sociais, tornando-se assim populações descartáveis. O pré-contratualismo consiste no bloqueamento do acesso à cidadania a grupos sociais que tinham a expectativa fundamentada de nela ingressar: por exemplo, a juventude urbana dos guetos das megacidades do Norte e do Sul globais. Como regime social, o fascismo social pode coexistir com a democracia política liberal. Ele a banaliza a ponto de não ser necessário, nem sequer conveniente, sacrificar a democracia para promover o capitalismo. Trata-se pois de um fascismo pluralista, e por isso de uma forma de fascismo inédita. De fato, creio que talvez estejamos entrando num período em que as sociedades são politicamente democráticas e socialmente fascistas. (SANTOS, 2007, p. 81).

A perda paulatina de direitos tem motivado grupos contra-hegemônicos a empreender enormes esforços contra a globalização e os lançado ao risco político e até mesmo institucional de abertura de espaço para alianças com forças nacionalistas antiliberais e tacanhas, relacionadas a diversas formas de retrocesso do projeto da modernidade. Se a denúncia de Habermas mirava a associação dos pós-modernos com os pré-modernos, a arquitetura conceitual de Santos (2008) pode ser utilizada para a análise de outra aproximação, aquela entre grupos contra-hegemônicos (a maioria modernos) e não hegemônicos (afeitos à pré-modernidade) por via do discurso antiglobalização hegemônica. Só semelhante arquitetura possibilita o entendimento mais profundo do significado de alianças como a da Rússia atual – profundamente conservadora – com a China declaradamente comunista ou a Venezuela bolivariana. A incapacidade da esquerda latino-americana, principalmente, de reconhecer na estratégia eurásiana de multipolaridade geopolítica uma armadilha às aspirações emancipatórias é a mesma que a leva facilmente a tomar o partido de algumas formas de opressão islâmica em solidariedade à causa palestina. Esse jogo deveria ser considerado muito perigoso, não por uma afeição irrestrita à versão liberal dos direitos humanos, mas justamente pelo reconhecimento do potencial emancipatório que subjaz a eles, compreendido tanto por Habermas (2012) quanto por Santos (2008).

Como será explicitado, a versão mais inteligente do populismo ultraconservador aproveitou-se da narrativa marxista, em uma viragem mítica, para concretizar essa funesta associação, enquanto a versão menos inteligente – a ocidental – continua trabalhando nos limites do liberalismo econômico e sustenta uma suspeita propositalmente caricata do comunismo. Diante desse quadro, a iniciativa da tradução Sul-Sul proposta por Santos (2018) resplandece ainda mais no horizonte político ao abrir uma alternativa concreta ao

capitalismo financeiro e contribuir para uma proposta de globalização contra-hegemônica centrada em um futuro pós-capitalista, ou seja, desenha um método contra-hegemônico de realizar a globalização e preservar a missão transhistórica de superação do alijamento de direitos e do déficit de cidadania vivenciado pelos sujeitos na fase terminal da modernidade.

Sem se deixar enganar pelas antinomias liberais presentes nos direitos humanos, Santos (2018) se posiciona com clareza pela defesa irrestrita de uma existência pós-colonial, voltada à realização dos direitos humanos pela via de sua própria transcendência. Ao realizar esse movimento, as Epistemologias do Sul ampliam seu leque de compreensão para além da consciência de classe e não é gratuita sua nomeação no plural. Se o discurso ultraconservador aprendeu a seduzir pela mitificação da experiência de classe e é capaz de distorcer a democracia vendendo a versão neofascista do “povo” e das “maiorias”, as Epistemologias do Sul, sem em nenhum momento rejeitar as potências emancipatórias da classe (o que as situaria no espectro da pós-modernidade hegemônica) foram capazes de, a partir dos saberes do Sul, constituídos legitimamente nas lutas de re-existência, incluir a classe em um conjunto maior de categorias hoje conhecidas como identitárias.

Não é automática qualquer aceitação marxista desse deslocamento, realizado sem sua concordância. A desvalorização das lutas identitárias radica, no pensamento marxista clássico, nas diferenças entre as dimensões estrutural (econômica) e superestrutural (política e ideológica) das relações socioeconômicas. As configurações da reprodução material da existência são solo das determinações culturais e, nesse contexto, das formas identitárias encontradas no seio da cultura. Mantendo vivo o rigor dialético, ainda assim é nas relações de exploração econômica e, fundamentalmente, na conversão da divisão do trabalho social em divisão social do trabalho que se estabelece o problema da alienação humana e não na opressão identitária sobredeterminada, ao menos em um primeiro momento, pela objetividade histórica das condições materiais. Essa divisão entre objetividade essencial – ou real – e subjetividade aparente prevê, no raciocínio materialista-dialético, a premência da exploração da classe trabalhadora, calcada no real, sobre opressões identitárias, apoiadas na vivência consciente.

Incorreríamos em má interpretação da obra de Santos (2018) se tomássemos o enquadramento materialista-dialético como referência para o conceito de identidade no cerne das lutas identitárias. Nas Epistemologias do Sul, a natureza ontológico-existencial – e não ontológico-categorial – da linha abissal é premente na análise e divisões modernas entre

objetividade e subjetividade ou infraestrutura e superestrutura são colocadas em xeque. Mais do que a identificação com determinados papéis sociais, a identidade aqui pressupõe a sustentação do ser em um horizonte existencial. De fato, não podemos prescindir da assunção de conteúdos identitários historicamente determinados mas, o que está realmente em causa é a abertura ontológica que nos possibilita – em um nível estrutural transcendente tanto às relações econômicas quanto à cultura – decidir sustentar a luta pelo reconhecimento de um ou mais modos de ser.

Daí a ausência de um sistema único de pensamento nas Epistemologias do Sul como critério de verdade para a interpretação da realidade. Mais interessadas na constituição das formas do que no julgamento dos conteúdos, as Epistemologias do Sul procuram ampliar a estratégia contra-hegemônica apoiando a costura dos diálogos e as trocas ferramentais entre as diferentes lutas, posicionando até mesmo a classe como uma questão identitária, nesse sentido ontológico de sustentação de uma possibilidade de ser, de um engajamento de luta, independentemente das contradições que possam surgir entre a narrativa moderna e monolítica da emancipação e uma atitude pós-moderna nessa reunião de vozes sociais tão distintas. A orientação prática e descentralizada desse conglomerado epistemológico abre espaço para a visibilidade das lutas raciais, de gênero e de sexualidade frente a luta de classes e sua legitimidade pode ser encontrada justamente na interseccionalidade e reconhecimento da importância mútua das diferentes demandas, sem que tal entendimento resulte em desenraizamento ou perda da própria voz.

Deve ficar claro, portanto, o significado das Epistemologias do Sul para a reflexão dos movimentos de gênero e orientação sexual. Exatamente como no caso da luta de classes, essas lutas identitárias são trazidas para um terreno de pluralidade política que enriquece pelas trocas e aperfeiçoamento teórico e prático, além de aumentar as chances de conquistas específicas no contexto da estratégia maior de uma globalização contra-hegemônica. Ao pós-modernismo de oposição faltam, porém, alguns elementos importantes quando a noção de globalização é analisada com atenção. A descentralização na organização e reprodução dos saberes do Sul é, em geral, vantajosa num cenário de colapso da modernidade, mas a falta de uma pauta mínima comum – uma pauta mínima prática – pode impossibilitar, por outro lado, a realização de ideais democráticos caros às Epistemologias do Sul, se imaginarmos que, do outro lado do espectro político, há certa centralidade metodológica, programática e pragmática, na implementação de uma versão

ultraconservadora da transição. Se as Epistemologias do Sul guardam, em si mesmas, um excelente conjunto de táticas de enfrentamento da globalização hegemônica em sua fase final, não têm conseguido se mostrar tão efetivas diante da ascensão neofascista em uma escala global.

A pós-modernidade hegemônica tem sido alvo de uma pós-modernidade não-hegemônica que abandona abertamente os princípios democráticos em favor da religião e do fascismo social, com vistas a tornar-se hegemônica. Ao rejeitar expressamente a modernidade, a narrativa não-hegemônica não sofre dos mesmos paradoxos do poder hegemônico e – também por essa clareza de propostas e objetivos – tem prometido soluções que a democracia liberal não se arrisca a oferecer, ganhando assim o apoio de muitos. Já as instituições hegemônicas têm enorme dificuldade na assunção do momento histórico da transição, procurando circunscrevê-la ao campo das atividades econômicas sem tratar realisticamente das consequências das transformações sociais, políticas e ambientais que a disrupção tecnológica e a urgência climática anunciam. Nas obras de Schwab (2018), Diamandis e Kotler (2018), Kurzweil (2006) e até mesmo Rifkin (2016) paira sobre o texto o traço romântico liberal que remonta a Fukuyama (1992) e a ideia do fim da história. Em última instância, é como se as enormes transformações impostas pela atual revolução tecnológica pudessem ser administradas por um punhado de tecnocratas abnegados que imporiam consenso sobre os radicalmente diferentes interesses em disputa na mesa de negociações internacional, produzindo de forma quase espontânea um cenário de abundância antes dos colapsos anunciados como, por exemplo, o desemprego tecnológico, o envelhecimento da população em idade produtiva e a deterioração das previdências sociais.

Enquanto isso, a proposta autoritária de transição sugere a desglobalização política e econômica, o nacionalismo xenofóbico protecionista e, exatamente como na idade média, deposita sobre a religião – e não sobre o Estado – o atendimento às angústias individuais produzidas pelas misérias sociais. A naturalização do sofrimento, combinada à rejeição dos direitos humanos e o fortalecimento do controle social tem um efeito de amortecimento sobre os povos: o populismo ultraconservador é entendido como mais sincero, mais verdadeiro, também por explicitar os sofrimentos e não prometer nenhuma alternativa utópica para fugir deles, apenas o endurecimento das instituições de controle e o direcionamento de qualquer escape para alguma forma de paraíso espiritual. Estabelece-se aí um tipo de vínculo com o passado, na retroprojeção fantasiosa de um tempo em que

seres humanos “resilientes”, algo heroicos talvez, contentavam-se com suas misérias sem buscar nenhum tipo de alívio nas transformações sociais.

O paradoxo que resta a esse movimento pode ser observado nos próprios sucessos do discurso antiglobalização. À medida em que mais nações aderem ao projeto ultraconservador, começa-se a desenhar sua conversão velada a uma espécie de globalização nacionalista¹⁹. O núcleo das ideias ultraconservadoras tem se mostrado apto à reprodução em diferentes países e culturas, fortalecendo seu discurso geral contra as fraquezas do sistema liberal. É pensando nesse mesmo tipo de núcleo reproduzível comum que identificamos o risco das vozes do Sul serem sufocadas por uma cacofonia livre, mas frágil. Os muitos argumentos de Santos (2018) em favor da multiplicidade epistêmica, no entanto, devem ser resguardados. A manutenção do protagonismo e do enraizamento das lutas em seus próprios territórios ontológicos é fundamental para que a contra-hegemonia possa ser articulada pois, se variam as lutas, variam também as opressões, tanto do ponto de vista de seus conteúdos quanto da seletividade de seus alvos. O desafio passa por trabalhar sobre uma metacategoria comum que possa unir sem oprimir. Sugere-se a noção

¹⁹ Como sugere a reportagem *Ante a onda de populismo nacionalista*, publicada pelo *El País* em 14/11/2016, logo depois da vitória de Trump: “Aqui está o novo desafio: enfrentamos a globalização da antiglobalização, a frente popular dos populistas, a internacional dos nacionalistas. [...] A Rússia de Vladimir Putin se parece muito com o fascismo. A Turquia de Recep Tayyip Erdogan está passando rapidamente da democracia autoritária ao fascismo, e a Hungria de Viktor Orban já é uma democracia autoritária. Na Polônia, França, Holanda, Reino Unido e agora EUA devemos impedir que se ultrapasse o limite que separa a democracia liberal da autoritária. No Reino Unido, isso significa defender a independência da justiça, a soberania do Parlamento e o poder imparcial da BBC. Nos Estados Unidos, vamos presenciar o teste mais difícil para um dos sistemas democráticos de controles e equilíbrios mais sólidos e antigos. Embora os republicanos dominem o Congresso e, infelizmente, o presidente Donald Trump possa fazer nomeações políticas fundamentais no Supremo Tribunal, isso não quer dizer que sempre vá conseguir o que quer. O que vemos em todos esses populismos nacionalistas é uma ideologia que afirma que a vontade expressa diretamente pelo “povo” vale mais que todas as demais fontes de autoridade. E o líder populista identifica a si mesmo (ou a si mesma, no caso de Marine Le Pen) como a única voz desse povo. [...] Quando se examina isso em detalhes, vê-se que “o povo” – *Volk* seria um termo mais exato – não é, na realidade, mais que uma parte do povo. Trump encarnou à perfeição essa encenação populista em uma frase espontânea pronunciada durante um comício de sua campanha. “A única coisa importante é a unificação do povo”, disse, “porque os demais não contam”. Os demais: curdos, muçulmanos, judeus, refugiados, imigrantes, negros, elites, especialistas, homossexuais, ciganos, cosmopolitas urbanistas e juizes gays e eurófilos. Nigel Farage anunciou que o Brexit era uma vitória para as pessoas normais, as pessoas decentes, as pessoas de verdade: ou seja, que os 48% que votaram *não* no referendo não eram nem normais nem decentes nem de verdade.” Outra reportagem do mesmo periódico, *O fantasma da internacional nacionalista não nos abandonará em 2018*, diria pouco mais de um ano depois, em 31/12/2017: “Um fantasma percorre a Europa e, obviamente, já não é o comunismo ou a internacional socialista: é a internacional nacionalista. O sintagma pode parecer um paradoxo, uma mera figura retórica, mas não é. Em quase todo continente, alimentadas por múltiplas insatisfações e ansiedades próprias do século XXI, prosperam formações de viés nacionalista que representam uma ameaça existencial para o projeto europeu, e que compartilham estratégia e tática.”

da cidadania global como núcleo comum às muitas pautas presentes em um projeto de transição contra-hegemônico inspirado desde o Sul Global.

Parte-se do princípio de que todos os grupos ou correntes de pensamento ligados às Epistemologias do Sul compartilham de um esforço comum de globalização, estando em busca de direitos que possam ser garantidos independentemente de fronteiras nacionais e devem ser encontrados na categoria maior da cidadania global. Soma-se a isso o fato de que a cidadania global é um conceito sociológico sólido, recentemente apropriado pela UNESCO com a finalidade de estabelecimento de um currículo escolar comum aos Estados-membros e tem sido colocado em prática por diferentes atores em todo o mundo²⁰. A análise do primeiro guia pedagógico da UNESCO a respeito dessa política educacional (*Educação para a Cidadania Global: tópicos e objetivos de aprendizagem*, de 2016) leva a crer que a Educação para Cidadania Global (ECG) – como ali é chamada – pode ser uma plataforma adequada ao projeto de transição representado pelas Epistemologias do Sul.

Ainda em sua abertura, o documento é oferecido como um guia para que os Estados-membros possam garantir aos estudantes de todas as idades e origens o desenvolvimento de cidadãos globais informados, críticos, socialmente conectados, éticos e engajados. Explicita-se também o propósito maior de atender às necessidades de uma comunidade internacional que é instada à promoção da paz, do bem-estar, da prosperidade e da sustentabilidade (UNESCO, 2016). A UNESCO apresenta o guia como resultado de pesquisas

²⁰ Para uma ideia da solidez do conceito, seguem apenas alguns estudos referenciados no guia da UNESCO: “ABU EL-HAJ, T. Becoming citizens in an era of globalization and transnational migration: reimagining citizenship as critical practice. *Theory into Practice*, v. 48, p. 274-282, 2009; ALEINIKOFF, T.A.; KLUSMEYER, D. B. (Eds.). *Citizenship Today: global perspectives and practices*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2001; ANDREOTTI, V. Engaging the (geo)political economy of knowledge construction: towards decoloniality and diversity in global citizenship education. *Globalization, Societies and Education Journal*, v. 9, n. 3-4, p. 381-397, 2011; AVERY, P. *The Future of Political Participation in Civic Education*. Minnesota, Social Science Education Consortium, 1997; BOULDING, E. New understandings of citizenship: path to a peaceful future? In: PILISUK, M.; NAGLER, M. N. (Eds.). *Peace Efforts That Work and Why*. Santa Barbara, CA, Praeger, 2011. (Peace movements worldwide, 3). p. 5-14; CABRERA, L. *The Practice of Global Citizenship*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2010; DELANTY, G. *Citizenship in a Global Age: society, culture, politics*. Buckingham, England: Open University Press, 1999; DOWER, N. *An Introduction to Global Citizenship*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003; HEATER, D. *World Citizenship: cosmopolitan thinking and its opponents*. London: Continuum, 2002; OSLER, A.; STARKEY, H. *Cosmopolitan Citizenship, Changing Citizenship: democracy and inclusion in education*. Maidenhead, England: Open University Press, 2006; OXLEY, L.; MORRIS, P. Global citizenship: A typology for distinguishing its multiple conceptions. *British Journal of Educational Studies*, v. 61, p. 301-325, 2013; SCHATTLE, H. *The Practices of Global Citizenship*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.”

e apoio consultivo de especialistas de diferentes partes do mundo e recupera brevemente o histórico da construção do documento:

A UNESCO vem promovendo a educação para a cidadania global desde o lançamento da GEFI, iniciativa do secretário-geral das Nações Unidas, em 2012, que estabeleceu a promoção da cidadania global como uma de suas três prioridades na área de educação. Esta publicação, intitulada “Educação para a cidadania global: tópicos e objetivos de aprendizagem”, é o primeiro guia pedagógico da UNESCO a esse respeito. É o resultado de um extenso processo de pesquisa e consulta com especialistas de diferentes partes do mundo. O guia se inspira na publicação da UNESCO “Educação Global para a cidadania: preparando alunos para os desafios do século XXI” e as conclusões de três eventos importantes da UNESCO sobre educação para a cidadania global: a Consulta Técnica sobre Educação para a Cidadania Global (setembro de 2013) e o Primeiro e o Segundo Fóruns da UNESCO sobre Educação para a Cidadania Global, realizados em dezembro de 2013 e janeiro de 2015, respectivamente. Antes de ser finalizado, o guia foi testado em campo por pessoas ligadas à área da educação em países selecionados de todas as regiões para garantir sua relevância em diferentes contextos geográficos e socioculturais. (UNESCO, 2016, p. 11).

Para a UNESCO, a cidadania global “refere-se ao sentimento de pertencer a uma comunidade mais ampla e a uma humanidade comum. Ela enfatiza a interdependência e a interconexão política, econômica, social e cultural entre os níveis local, nacional e global.” (UNESCO, 2016, p. 14). Apesar do enfoque sobre o pertencimento, o guia da UNESCO não se furta a uma problematização histórica da apropriação da noção de cidadania global, ainda que o faça de forma breve:

O conceito de cidadania tem evoluído ao longo do tempo. Historicamente, a cidadania não se estendia a todos – por exemplo, apenas homens ou quem possuía propriedades podiam ser cidadãos. Durante o século passado, passou-se gradualmente a uma compreensão mais abrangente da cidadania, sob a influência do desenvolvimento dos direitos civis, políticos e sociais. Atualmente, as noções de cidadania nacional variam de país para país, refletindo, assim, diferenças de contexto político e histórico, entre outros fatores. Um mundo cada vez mais globalizado levanta questões sobre o que constitui uma cidadania significativa e suas dimensões globais. Embora a noção de cidadania para além do Estado-nação não seja nova, as mudanças no contexto global (como o estabelecimento de convenções e tratados internacionais; o crescimento de organizações, empresas transnacionais e movimentos da sociedade civil e o desenvolvimento de marcos internacionais de direitos humanos) têm implicações importantes para a cidadania global. (UNESCO, 2016, p. 14).

Em sua introdução, o documento busca esclarecer o que é a cidadania global, a forma como foi elaborado o guia, a quem ele se destina e como pode ser utilizado. Dentre os trechos mais importantes destaca-se aquele que faz referência à literatura científica utilizada como embasamento para o estabelecimento das dimensões conceituais da ECG e ao rigor técnico e metodológico empregado:

A ECG envolve três dimensões conceituais básicas, comuns a suas várias definições e interpretações. Essas dimensões conceituais básicas são baseadas em revisões da literatura, marcos conceituais, abordagens e currículos de ECG, bem como em consultas técnicas e trabalhos recentes da UNESCO nessa área. Esses elementos podem formar a base para definir metas, objetivos e competências de ECG, bem como prioridades de avaliação da aprendizagem. As dimensões conceituais centrais incluem aspectos das três dimensões conceituais ou áreas da aprendizagem em que se baseiam: cognitiva, socioemocional e comportamental. (UNESCO, 2016, p. 14-15).

Segue-se também uma explicação sobre o objetivo da ECG e sua relação com outras abordagens educacionais desenvolvidas em algum momento anterior ou ainda desenvolvidas paralelamente pela UNESCO. O guia mantém um estilo direto e transparente, bem conhecido dos documentos ligados ao ecossistema da Organização das Nações Unidas. A transcrição de alguns trechos escolhidos atende aqui a um critério de explicitação dos contornos teóricos e metodológicos da abordagem analisada:

A ECG visa a ser um fator de transformação ao desenvolver conhecimentos, habilidades, valores e atitudes que os alunos precisam para contribuir para um mundo mais inclusivo, justo e pacífico. A ECG adota “uma abordagem multifacetada e utiliza conceitos e metodologias já aplicadas em outras áreas, incluindo a educação para os direitos humanos, a educação para a paz, a educação para o desenvolvimento sustentável e a educação para o entendimento internacional” e visa à consecução de seus objetivos comuns. (UNESCO, 2016, p. 15).

Na página seguinte lê-se ainda:

A ECG visa a permitir aos alunos: entender as estruturas de governança, os direitos e as responsabilidades internacionais, questões globais e relações entre sistemas e processos globais, nacionais e locais; reconhecer e apreciar as diferenças e identidades múltiplas, por exemplo, em termos de cultura, língua, religião, gênero e nossa humanidade comum, além de desenvolver habilidades para viver em um mundo com cada vez mais diversidade;

desenvolver e aplicar as competências cidadãs fundamentais, como investigação crítica, tecnologia da informação, alfabetização midiática, pensamento crítico, tomada de decisão, resolução de problemas, construção da paz e responsabilidade pessoal e social; reconhecer e analisar crenças e valores e como eles influenciam as decisões políticas e sociais, as percepções sobre a justiça social e o engajamento cívico; desenvolver atitudes de interesse e empatia pelos outros e pelo meio ambiente, além de respeito pela diversidade; adquirir valores de equidade e justiça social, assim como habilidades para analisar criticamente as desigualdades com base em gênero, status socioeconômico, cultura, religião, idade e outros fatores; participar e contribuir para questões globais contemporâneas em âmbito local, nacional e global, como cidadãos globais informados, engajados, responsáveis e responsivos. (UNESCO, 2016, p. 16).

Segundo a UNESCO, o documento, “[...] foi concebido como uma ferramenta para educadores, desenvolvedores de currículos, formadores e formuladores de políticas.” A UNESCO (2016) também sugere que “Ele também pode ser útil para outros atores da área de educação envolvidos com o planejamento, a elaboração e a implementação da ECG nos setores de educação formal e não formal.” (UNESCO, 2016, p. 17). A partir dessa introdução, o guia passa à construção encadeada dos conteúdos de aprendizagem da Educação para a Cidadania Global, considerando suas dimensões conceituais, resultados, atributos, tópicos, objetivos, palavras-chave e matriz de orientação. As três dimensões conceituais ou áreas de aprendizagem postuladas pela UNESCO são a cognitiva, a socioemocional e a comportamental.²¹ O guia apresenta em destaque os principais resultados esperados da aprendizagem nessas áreas:

Área cognitiva: os alunos aprendem a conhecer e entender os problemas locais, nacionais e globais, bem como a inter-relação e a interdependência dos diversos países e grupos populacionais. Os alunos adquirem habilidades de reflexão e análise crítica. Área socioemocional: os alunos experimentam um sentimento de pertencer a uma humanidade comum e compartilham valores e responsabilidades, com base nos direitos humanos. Os alunos desenvolvem atitudes de empatia, solidariedade e respeito às diferenças e à diversidade. Área comportamental: os alunos agem efetiva e responsavelmente nos níveis local, nacional e global por um mundo mais pacífico e sustentável. Os alunos desenvolvem a motivação e a vontade de tomar as medidas necessárias. (UNESCO, 2016, p. 22).

²¹ De acordo com a UNESCO (2016): “Essas áreas correspondem aos quatro pilares da educação descritos no relatório “Learning: the treasure within” (“Educação: um tesouro a descobrir”), que são: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver juntos e aprender a ser.” (UNESCO, 2016, p. 22).

O guia identifica também três atributos que correspondem a características e qualidades que a abordagem tem por objetivo desenvolver nos alunos. São eles: ser informado e capaz de pensar criticamente; estar socialmente conectado e ter respeito pela diversidade; ser eticamente responsável e engajado.²² (UNESCO, 2016) A respeito de ser informado e pensar criticamente:

Os alunos entendem melhor o mundo, temas globais, estruturas e sistemas de governança, incluindo política, história e economia; eles entendem os direitos e as responsabilidades de indivíduos e grupos (como os direitos das mulheres e das crianças, os direitos dos povos indígenas e a responsabilidade social das empresas); e reconhecem a interligação entre problemas, estruturas e processos locais, nacionais e globais. [...] Destaca-se o desenvolvimento de competências cívicas fundamentais e o compromisso com a aprendizagem ao longo da vida, a fim de propiciar uma participação cívica informada e significativa. (UNESCO, 2016, p. 23).

Com relação a estar socialmente conectado e ter respeito pela diversidade:

Os alunos aprendem sobre sua identidade e como eles se situam em seus vários relacionamentos (por exemplo, família, amigos, escola, comunidade local, país), como base para a compreensão da dimensão global da cidadania. Eles passam a compreender a diferença e a diversidade (por exemplo, no que diz respeito a cultura, língua, gênero, sexualidade, religião), o modo como crenças e valores influenciam as opiniões das pessoas sobre quem é diferente, assim como as razões e as consequências da desigualdade e da discriminação. Os alunos também consideram os fatores comuns que transcendem a diferença e adquirem conhecimentos, habilidades, valores e atitudes necessários para respeitar as diferenças e conviver com os outros. (UNESCO, 2016, p. 23-24).

Sobre ser eticamente responsável e engajado:

Os alunos examinam as próprias crenças e valores, assim como as crenças e os valores dos outros. Eles entendem como crenças e valores influenciam a tomada de decisões sociais e políticas em nível local, nacional, regional e global, bem como os desafios para a governança gerados por crenças e valores diferentes e conflitantes. Eles adquirem compreensão sobre problemas de justiça social no contexto local, nacional, regional e global e

²² De acordo com a Unesco (2016): “Os três atributos voltados aos alunos são baseados em uma revisão da literatura e dos marcos conceituais da educação para a cidadania, em uma revisão dos métodos e dos currículos, em consultas técnicas e no trabalho recente da UNESCO na área da ECG.” (UNESCO, 2016, p. 23).

também suas inter-relações. As questões éticas são abordadas, por exemplo, em relação à mudança climática, ao consumismo, à globalização econômica, ao comércio justo, à migração, à pobreza e à riqueza, ao desenvolvimento sustentável, ao terrorismo ou à guerra. Espera-se que os alunos reflitam sobre os conflitos éticos relacionados a responsabilidades sociais e políticas, assim como sobre as implicações mais amplas de suas escolhas e decisões. Adquirem, ainda, conhecimentos, habilidades, valores e atitudes necessários para cuidar dos outros e do meio ambiente e para participar da vida cívica, incluindo compaixão, empatia, colaboração, diálogo, empreendedorismo social e participação ativa. Eles aprendem sobre as oportunidades para o envolvimento dos cidadãos em âmbito local, nacional e global e conhecem exemplos de ações individuais e coletivas realizadas por outros para combater os problemas globais e a injustiça social. (UNESCO, 2016, p. 24).

Baseada nessa envergadura teórico-prática, a ECG seleciona nove tópicos de aprendizagem que devem orientar os estudos em cidadania global. Cada um desses tópicos recebe ao longo do documento sugestões de temas e objetivos de aprendizagem para todas as faixas etárias, cobrindo dos cinco aos dezoito anos de idade. Os nove tópicos são: 1. Sistemas e estruturas locais, nacionais e globais; 2. Questões que afetam a interação e a conexão entre comunidades nos níveis local, nacional e global; 3. Pressupostos e dinâmicas de poder; 4. Diferentes níveis de identidade; 5. Diferentes comunidades às quais as pessoas pertencem e como elas estão conectadas; 6. Diferenças e respeito pela diversidade; Ser eticamente responsável e engajado; 7. Ações que podem ser tomadas individual e coletivamente; 8. Comportamento eticamente responsável; 9. Promoção de engajamento e de ações.

Como pode ser observado, a Educação para a Cidadania Global emana diretamente dos direitos humanos e, em um primeiro momento, parece convergir com as necessidades estratégicas das Epistemologias do Sul no que concernem à construção de um projeto contra-hegemônico de transição. Salienta-se algumas das características da ECG: antinacionalismo; pró-diversidade cultural, racial e sexual; pró-engajamento social e político; pró-emergência climática²³; pró-pensamento crítico e responsável. Todas essas

²³ Segundo o verbete *Estado de emergência climática* da Wikipédia em português: “A declaração de estado de emergência climática é uma medida adotada por diversas entidades, cidades e universidades como resposta à mudança climática. Trata-se de uma das medidas que propõem vários ativistas e grupos ambientais, como Extinction Rebellion, Ecologistas em Ação, Fridays for Future, Seo Birdlife, WWF Espanha e Greenpeace. O estado de emergência climática reconhece a extrema gravidade da ameaça representada pelo aquecimento global e envolve a adoção de medidas para conseguir reduzir as emissões de carbono a zero num prazo determinado e exercer pressão política aos governos para que tomem consciência sobre a situação de crise

características apontam para uma relação com as pautas pós-modernas de oposição, mas é necessário lembrar que, assim como os próprios direitos humanos, a ECG foi originalmente erguida dentro dos marcos do liberalismo, ou seja, nas fronteiras da modernidade hegemônica. Seguindo o raciocínio sobre as antinomias liberais fica claro que o objeto da análise deve estar nas possibilidades de radicalização da ECG, quer dizer, para a existência concreta de uma ECG desde o Sul Global seria necessária a transcendência dos limites paradoxais do liberalismo difundido pelo Norte Global.

Tais limites não podem ser encontrados nos conteúdos da ECG – que certamente dão abertura às discussões de transição – mas em seu modelo institucional. O documento da UNESCO (2016) divulga a diversidade de suas fontes bibliográficas, assumindo a possibilidade de diferentes interpretações ao redor da noção de cidadania global e se vale da amplitude da organização na tentativa de garantir a pluralidade de vozes e a participação de múltiplos atores deixando, inclusive, espaço para o desenvolvimento personalizado de políticas educacionais locais que possam adequar-se o melhor possível às diferentes culturas e extratos sociais. Apesar disso, as páginas bem formuladas do guia da UNESCO não deixam sentir a presença direta dos grupos mais atingidos pelas dificuldades e opressões que a ECG objetiva combater. Nesse sentido, é difícil esperar aderência das populações mais fragilizadas diante das políticas nacionalistas, antidiversidade, perseguidoras do engajamento social e político, negadoras do aquecimento global e silenciadoras do questionamento crítico quando elas mesmas não têm qualquer protagonismo na elaboração do manual.

Essa mesma estrutura paradoxalmente antidemocrática pode ser estendida, de forma geral, a muitas políticas da rede de organizações ligadas à ONU. As possibilidades de transcendência da ECG se encontram justamente na abertura para uma viragem que possa conectá-la às relações ontológicas extremamente desiguais e concretas das principais vítimas do colapso da modernidade. São essas populações que têm procurado se organizar, desde uma perspectiva do Sul Global, em movimentos sociais de lutas identitárias de re-

ambiental. [...] As expressões "emergência", "crise" ou mesmo "colapso climático", usadas intercambiavelmente, têm origem incerta. [...] seu uso se tornou "viral" a partir de 2018, quando a ativista Greta Thunberg e os movimentos internacionais Extinction Rebellion, Green New Deal, StudentsStrikers4Climate, entre outros, as adotaram. As expressões se consolidaram como a imagem mais adequada do elevado grau de urgência e perigo do aquecimento global, especialmente em vista das conclusões de uma série de estudos independentes desenvolvidos nos últimos anos."

existência e compõem a rede estratégica contra-hegemônica das Epistemologias do Sul. Se a ECG atende às necessidades de uma pauta comum a esses diferentes grupos por trabalhar dignamente a noção de cidadania global, falta a ela a tomada de partido das vítimas e o engajamento necessário junto aos movimentos sociais para correr todos os riscos de um projeto de transição pós-moderno de oposição.

Poder-se-ia argumentar que a ECG não foi desenhada com o objetivo de sustentar lutas nas fronteiras violentas do sistema. Por outro lado, dado todo o potencial progressista da ECG, fica difícil imaginar qual outra estratégia poderia ser usada no alcance de populações que experimentam diretamente uma vida difícil nas franjas do Sul Global. Lá, aonde as escolas não resistem (seja pela corrupção, seja pela guerra) ou sequer foram construídas, aonde o ensino formal (e também o informal) é vetado a determinados grupos (como às mulheres ou aos povos originários), aonde crianças e adolescentes podem ser alvo de trabalhos forçados, de aliciamento por organizações criminosas ligadas ao tráfico de drogas ou à prostituição, de sequestro, de mutilações, de balas perdidas ou de epidemias mortais a eficácia de quase qualquer tática de penetração dos conteúdos abordados pela ECG fica bastante comprometida. A perspectiva das Epistemologias do Sul é a de que essas populações deveriam poder contribuir diretamente com seu próprio conhecimento para uma proposta como a desenvolvida pela UNESCO (2016), não porque o guia tem um conteúdo incompleto ou ruim, mas por problemas óbvios com a metodologia e implantação de um programa distanciado da realidade que procura impactar – uma condição que acomete quase todo o conteúdo desenvolvido sob os auspícios hegemônicos do Norte Global.

Uma guinada epistemológica é necessária. Santos (2018) reivindica o re-existir dos saberes do Sul como fundamento de uma globalização contra-hegemônica e mantém-se lúcido quanto a importância de uma aliança mais prática do que teórica na construção realmente eficaz de um projeto de transição. Se entendemos que a ECG deveria se aproximar das lutas concretas das vítimas do imperialismo do Norte Global é porque confiamos na noção de cidadania global como via importante de integração teórica de inúmeros movimentos sociais. Além disso, o efeito de retorno de uma maior penetração dessas lutas nas organizações internacionais poderia também colocar uma gama muito maior de infraestrutura e recursos sob influência contra-hegemônica. A ECG e, de certa forma, a UNESCO dariam assim um passo significativo na direção da radicalização necessária

à transcendência da interrupção liberal. O lance definitivo para fora do liberalismo, porém, exige o desenvolvimento de uma ferramenta prática de integração que possa valer-se da noção de cidadania global para apoiar uma coordenação desse conglomerado de lutas à altura do desafio histórico.

A obra de Paul Raskin (2002; 2016) oferece o complemento necessário ao entendimento de como uma transição pós-moderna de oposição poderia acontecer. Na verdade Raskin é, provavelmente, um dos maiores pensadores vivos do conceito de transição, trabalhando central e intensamente sobre ele ao longo de quase toda a sua carreira. Físico de formação, Raskin foi orientado na conclusão da graduação pelo ilustre filósofo da ciência Paul Feyerabend. Mais tarde, Raskin se envolveria com ciências interdisciplinares e ambientalismo, além de fundar e presidir o Tellus Institute, uma organização sem fins lucrativos dedicada à pesquisa de políticas públicas num contexto de transição civilizacional. Desde 1976 o Tellus vem conduzindo investigações interdisciplinares sobre temas ambientais e, também por via desse instituto, Raskin esteve presente nas mais altas discussões à respeito das questões climáticas globais nos últimos trinta anos, tendo colaborado, inclusive, com o agora famoso Intergovernmental Panel On Climate Change (IPCC). Da produção de Raskin emerge um desenho claro de pelos menos seis cenários de transição e sua atenção se volta, em especial, para uma deles: *New Paradigm*, possibilidade defendida pelo autor como o melhor horizonte para uma “Grande Transição”.

Publicado em 2002, *Great Transition: the promise and lure of the times ahead* é um relatório apresentado pelo Global Scenario Group (GSG), um grupo internacional de pesquisadores convocados em 1995 pelo Tellus Institute e pelo Stockholm Environment Institute²⁴ para desenvolver pesquisas e reflexões sobre os cenários mais prováveis de

²⁴ Segundo o verbete *Stockholm Environment Institute*, da Wikipédia em inglês: “O Instituto do Meio Ambiente de Estocolmo, ou SEI, é um instituto independente de pesquisa e política sem fins lucrativos, especializado em desenvolvimento sustentável e questões ambientais. O SEI trabalha com mudanças climáticas, sistemas energéticos, recursos hídricos, qualidade do ar, uso de terras, saneamento, segurança alimentar e questões comerciais com o objetivo de direcionar políticas e práticas em prol da sustentabilidade. O SEI quer apoiar tomadas de decisão e induzir mudanças em direção ao desenvolvimento sustentável ao redor do mundo através do fornecimento de conhecimento que ligue a ciência às políticas públicas no campo do meio ambiente e do desenvolvimento.” (WIKIPEDIA, 2018, n.p., tradução livre). No original em inglês: “The Stockholm Environment Institute, or SEI, is a non-profit, independent research and policy institute specialising in sustainable development and environmental issues. SEI works on climate change, energy systems, water resources, air quality, land-use, sanitation, food security, and trade issues with the aim to shift policy and practice towards sustainability. SEI wants to support decision-making and induce change towards sustainable

ocorrer no século XXI, dos pontos de vista econômico, social, político, tecnológico e ambiental, com vistas a uma transição sustentável. O relatório procura antes de tudo delinear a noção de transição para então formular possíveis cenários de configuração do século XXI. Depois disso dedica-se, em grande parte, ao aprofundamento da análise e à sua visão sobre a Grande Transição. *Great Transition* impactou positivamente sobre diversas áreas da discussão sociológica e ambiental, em especial como um chamado para levar adiante as promessas que haviam sido feitas dez anos antes, na United Nations Conference on Environment and Development (UNCED – também conhecidas internacionalmente como Earth Summit e chamadas em português Eco92 ou Rio92). Chega a surpreender, inclusive, que as intenções do terceiro capítulo da obra, *Where do You Want to Go?*, que discute o estabelecimento de metas para um mundo sustentável, tenham acabado ganhando solidez e um corpo concreto pouco mais de uma década mais tarde, quando da assunção dos 17 Objetivos Globais para o Desenvolvimento Sustentável (ODS) pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ocorrida em 2015).

Uma segunda obra sobre a Grande Transição viria a ser publicada recentemente, no ano de 2016. *Journey to Earthland: The Great Transition to Planetary Civilization* é uma atualização daquele primeiro relatório feita a partir de considerações sobre as grandes instabilidades às quais a civilização está submetida e a velocidade com que as mudanças vêm ocorrendo – e até se acelerando – desde o início deste século. Raskin (2016) justifica o texto mencionando diversos eventos disruptivos da última década como a explosão da *Big Data*, as dificuldades ao lidar com o terrorismo internacional, a multiplicação de conflitos sangrentos, a crise financeira e as recessões, a Primavera Árabe e a urgência climática. Poderíamos incluir uma série de outras questões que se avolumam desde 2016, como a ascensão da globalização não hegemônica, por exemplo. Raskin (2016) salienta, no entanto, que os principais argumentos presentes em *Great Transition* se mantêm, como o conceito de uma fase planetária, os avisos de perigo referentes à seguir pelo caminho convencional, o risco real e crescente de barbarização e a possibilidade de uma virada em direção a um futuro de vidas enriquecidas e um planeta saudável. Nas palavras de Raskin (2016): “Porque agora sabemos mais do que sabíamos em 2002, incluindo a sempre intensa, urgente

necessidade por uma mudança sistêmica, a hora dessa consequência chegou.” (RASKIN, 2016, p. iii, tradução livre)²⁵.

Para Raskin (2016) o sentido desse segundo ensaio envolve a clarificação do significado da atual conjuntura histórica e a ideia de “*Earthland*”, introduzida para caracterizar uma comunidade supranacional nascente cujos movimentos já podem ser detectados. Além disso, a obra também foca a questão crítica da ação coletiva, através de um vasto “Movimento pela Cidadania Global (MCG)” que pode vir a tornar-se o ator social chave para levar a transformação adiante. Para o entendimento correto desses dois pontos levantados por Raskin, no entanto, é interessante alguma demora sobre o sentido que o autor dispensa à transição, bem como o conhecimento dos cenários conjecturados.

Raskin (2002) assume o conjunto geral de ideias do pensamento sistêmico para embasar sua noção de transição. Para o autor, as transições podem ser encontradas de forma abrangente tanto na natureza quanto na história, quando pensadas a partir das regras gerais que regem os sistemas: “Ao passo que sistemas físicos ou biológicos se desenvolvem, estes tendem a evoluir gradualmente dentro de um dado estado ou organização, então entram em um período de transformação que é geralmente caótico e turbulento e, finalmente, emergem em um novo estado com características qualitativamente diferentes.” (RASKIN, 2002, p. 1, tradução livre)²⁶.

A transposição desse raciocínio para o campo da história permitiu ao autor assinalar quatro momentos fundamentais que marcariam a cultura humana: a Idade da Pedra (ou pré-história), um período que cobriria desde a emergência da consciência humana – entre 200 e 300 mil anos atrás – até o início da civilização; a Idade das Primeiras Civilizações, que se estenderia desde o nascimento das cidades agrícolas há cerca de dez mil anos até o Renascimento cultural, passando assim por toda a história antiga e medieval; a Idade Moderna, representada pela ascensão do imperialismo europeu, do conhecimento científico e das repúblicas democráticas; e, finalmente, a Idade Planetária (ou contemporânea), que estaria apenas dando seus primeiros passos neste início do século XXI.

²⁵ No original em inglês: “Because we now know more than we did in 2002, including the ever-intensifying, urgent need for systemic change, the time for this sequel has arrived.” (RASKIN, 2016, p. iii)

²⁶ No original em inglês: “As physical or biological systems develop they tend to evolve gradually within a given state or organization, then enter a period of transformation that is often chaotic and turbulent, and finally emerge in a new state with qualitatively different features.” (RASKIN, 2002, p. 1)

Interessa-nos, sobremaneira, as categorias escolhidas por Raskin (2002) para marcar as diferenças entre essas fases, em termos de organização, economia e comunicação. Enquanto na Idade da Pedra os seres humanos se organizavam de forma tribal, formando no máximo pequenas vilas e desenvolvendo a caça, a coleta e a linguagem falada, na Idade das Primeiras Civilizações a organização passa para a forma das Cidades-estado e dos reinos, contando então com a agricultura e a escrita. Na Idade Moderna a organização muda mais uma vez para o Estado-nação, a economia industrial e a comunicação impressa. São essas as formas que agora encontram seu declínio, na transição entre a Idade Moderna e a Idade Planetária: o Estado-nação dá lugar às necessidades da governança global, a economia industrial sofre com a desindustrialização e disrupção tecnológica e a comunicação impressa é chacoalhada pelo advento da internet.

À clareza dessa classificação são acrescentadas outras duas variáveis: complexidade e temporalidade. Raskin (2002) aponta como, através das eras, as organizações foram se tornando cada vez mais extensas (das tribos até a governança global), a economia converteu-se em modos de produção e consumo cada vez mais diversos (desde a caça e a coleta até a atual fase do capitalismo financeiro) e o avanço tecnológico possibilitou formas cada vez mais poderosas de comunicação (da linguagem falada à internet). Do mesmo modo, Raskin (2002) calcula vagamente a aceleração histórica das transições, demonstrando como cada fase discriminada tem durado cerca de dez vezes menos tempo que a anterior: mais de cem mil anos para a Idade da Pedra, cerca de dez mil anos para a Idade das Primeiras Civilizações, menos de mil anos para a Idade Moderna. Para o autor, a Idade Planetária pode ser estimada em cerca de 100 anos, o que faria da transição o tema principal do século XXI.

É espantoso que possa haver algum grau de sincronia entre os diagnósticos transicionais de Raskin (2002) e Santos (2018). Se o primeiro autor advém das ciências naturais e transparece uma paixão incontida pelo processo de acumulação do capital que culminou no estado atual da globalização, enquadrando-se, a princípio, dentro de um iluminismo clássico tão ingênuo quanto otimista, o segundo é um pensador acostumado às profundezas das escolas europeias de filosofia e sociologia, crítico mordaz do sistema capitalista de produção, da colonização e das ideias iluministas de progresso e desenvolvimento. Ainda assim, o olhar mais atento descobrirá em Raskin (2002; 2016) um ambientalista engajado e desesperado com a possibilidade iminente de destruição dos

maiores benefícios alcançados pela civilização que, a seu ver, só poderão ser salvaguardados por meio de uma Grande Transição que nos leve para além do horizonte da Idade Moderna. Da mesma forma, o conjunto das obras de Santos (quem, curiosamente, doutorou-se nos Estados Unidos) revela uma confiança muito grande na possibilidade de atravessarmos o difícil período atual em direção a uma sociedade utópica concreta, muito mais democrática e pós-capitalista, construída desde os interstícios do sistema-mundo²⁷. De toda forma, pode-se ver que o liberalismo animado de Raskin (2002) não oculta diversas características da modernidade apontadas na denúncia de Santos:

Esses fenômenos são o legado da Idade Moderna dos últimos mil anos, os quais nos trouxeram ao limiar da sociedade planetária. Desde as primeiras cintilações da sensibilidade humana quase um milhão de anos atrás, passando pela sublevação intelectual e teológica da revolução científica, até a tempestade de fogo da expansão capitalista, o modernismo desafiou a autoridade da sabedoria transmitida, a cristalização do direito de nascença e da rigidez de classe e a estase econômica do tradicionalismo. A consequência foi a Revolução Industrial dos últimos dois séculos. Ela fundiu uma série de desenvolvimentos modernos — instituições governamentais, economias de mercado e engenhosidade científica — e aproveitou o potencial humano de acumulação, aquisição e inovação. Uma revolução permanente em tecnologia, cultura e desejo culminou na explosão da população, produção e complexidade econômica. Sempre faminto por novos mercados, recursos e oportunidades de investimento, o auto-expansivo sistema industrial e colonizador começou sua longa marcha em direção a um sistema mundial. (RASKIN, 2002, p. 7, tradução livre)²⁸.

²⁷ O conceito de sistema-mundo, baseado no conceito de economia-mundo, foi desenvolvido por Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi e Samir Amin. Segundo Marco Antonio Acco (2018): “Na perspectiva de Wallerstein, a transição do feudalismo ao capitalismo teria envolvido antes de tudo (lógica e historicamente) a constituição de uma *economia-mundo*, ou seja, de uma divisão de trabalho que emergiu no século XVI, cobrindo inicialmente a maior parte da Europa, a partir da transição de um mercado de longa distância, restrito às *mercadorias de luxo*, para mercados de longa distância agora calcados em *mercadorias essenciais* para a plena reprodução do sistema-mundo. Estas mercadorias estariam conectadas por circuitos produtivos e distributivos interdependentes, porém dispersos em cadeias mercantis de longa distância que perpassam fronteiras nacionais e que são apoiadas por Estados nacionais, reconhecidos enquanto tal por um sistema interestatal. Na interpretação de Wallerstein, o sistema interestatal, por sua vez, emerge de modo concomitante com a ascensão do capitalismo, e tem como um de seus momentos mais marcantes o Tratado de Westphalia, firmado em 1648.” (ACCO, 2018, p. 714).

²⁸ No original em inglês: “These phenomena are the legacy of the Modern Era of the last thousand years, which brought us to the threshold of planetary society. From the first flickering of the humanistic sensibility nearly a thousand years ago, through the intellectual and theological upheaval of the scientific revolution, to the firestorm of capitalist expansion, modernism challenged the authority of received wisdom, the paralysis of birth-right and class rigidity, and the economic stasis of traditionalism. The culmination was the Industrial Revolution of the last two centuries. It fused a host of modern developments – law-governed institutions, market economies and scientific ingenuity – and tapped into the human potential for accumulation, acquisition and innovation. A permanent revolution in technology, culture and desire spawned an explosion of population,

Note-se que, para Raskin (2002), a Idade Moderna é determinada fundamentalmente pelo movimento de expansão capitalista. Quando compreendemos, com Santos (2018), que essa expansão coincide também com o início do processo de colonização e que esse processo também pode ser pareado com o avanço da globalização hegemônica, chegamos a um denominador comum do qual nenhum dos autores pode escapar. Se Santos (2018) estiver certo, a superação da Idade Moderna tal como descrita por Raskin (2002) envolve, necessariamente, a superação do sistema capitalista de produção (outra forma de dizer o mesmo: não existiria real transição nos marcos do liberalismo econômico). Por outro lado, se Raskin (2002) estiver apenas razoavelmente correto, a Idade Planetária – que corresponde diretamente à contemporaneidade ou pós-modernidade em que já estamos inseridos – é virtualmente imparável, dadas as tendências acumuladas de iteração do sistema. Isso significa que uma civilização global muito mais integrada – e homogênea – está emergindo, em grande parte graças à expansão industrial capitalista da fase anterior o que, certamente, é uma preocupação para aqueles que, como Santos, estão vinculados às lutas por re-existência desde o Sul Global. Observemos a listagem que Raskin (2002) faz de algumas dessas tendências que, segundo o autor, se acumularam principalmente dos anos 1980 em diante:

Nós buscaríamos em vão pelo momento preciso que demarcou a origem da nova era. O passado infunde o presente. Certamente, o crescimento do comércio mundial cem anos atrás, as duas guerras mundiais do século vinte e a estruturação da Organização das Nações Unidas em 1948 foram os primeiros sinais. Mas os fenômenos primários que constituíram a globalização emergiram em grupo nas últimas duas décadas. Desenvolvimentos críticos entre 1980 e o presente são vistos em: O meio ambiente global. O mundo toma consciência da mudança climática, da camada de ozônio e das ameaças à biodiversidade, e tem lugar o primeiro *Earth Summit*. Tecnologia. O computador pessoal aparece no começo do período e a Internet ao seu final. A revolução de informação e comunicações múltiplas é lançada e a biotecnologia é comercializada para mercados globais. Geopolítica. A URSS colapsa, termina a Guerra Fria e uma barreira primordial ao sistema capitalista mundial hegemônico é removida. Novas preocupações surgem na agenda geopolítica, incluindo segurança

production and economic complexity. Ever hungry for new markets, resources and investment opportunities, the self-expanding and colonizing industrial system began its long march toward a world system.” (RASKIN, 2002, p. 7).

ambiental, Estados desonestos e crime e terrorismo globais. Integração econômica. Todos os mercados — commodities, finanças, de trabalho e de consumo — são cada vez mais globalizados. Instituições. Novos atores globais, tais como a OMC, corporações transnacionais e uma sociedade civil internacionalmente conectada — e terroristas globais, a negação dialética do modernismo planetário — se tornam proeminentes. (RASKIN, 2002, p. 7-8, tradução livre)²⁹.

A inesperada convergência de ideias entre Raskin (2002) e Santos (2018) se aprofunda mais quando paramos para analisar os horizontes desenhados pelo *Global Scenario Group* a respeito das formas possíveis de transição durante o século XXI. Raskin (2002) faz questão de explicar o que se deve entender por “cenário”, antes de apresentar as seis possibilidades que fizeram desse relatório uma obra relevante em meio aos estudos interdisciplinares sobre problemas globais:

Futuros globais não podem ser previstos devido a três tipos de indeterminação — ignorância, surpresa e vontade. Primeiramente, informações incompletas sobre o estado atual do sistema e as forças que governam sua dinâmica levam à dispersão estatística sobre os possíveis estados futuros. Em segundo lugar, mesmo que informações precisas estivessem disponíveis, sistemas complexos são conhecidos por exibirem comportamento turbulento, sensibilidade extrema às condições iniciais e comportamento de ramificação em limiares críticos — as possibilidades de novidade e fenômenos emergentes tornam a previsão impossível. Finalmente, o futuro é imprevisível porque é sujeito às decisões humanas que ainda não foram tomadas. Em face de tal indeterminação, como podemos pensar sobre o futuro global de uma maneira organizada? A análise de cenário oferece uma forma de explorar a variedade de alternativas de longo prazo. No teatro, um cenário é um resumo de uma peça. Por analogia, cenários de desenvolvimento são histórias com um enredo lógico e uma narrativa sobre como o futuro poderá se desenrolar.

²⁹ No original em inglês: “We would search in vain for a precise moment that demarcates the origin of the new era. The past infuses the present. Surely the growth of world trade a hundred years ago, the two world wars of the twentieth century and the establishment of the United Nations in 1948 were early signals. But the primary phenomena that constitute globalization emerged as a cluster over the last two decades. Critical developments between 1980 and the present are seen in: The global environment. The world becomes aware of climate change, the ozone hole and threats to biodiversity, and holds its first Earth Summit. Technology. The personal computer appears at the beginning of the period and the Internet at the end. A manifold communications and information revolution is launched and biotechnology is commercialized for global markets. Geo-politics. The USSR collapses, the Cold War ends and a major barrier to a hegemonic world capitalist system is removed. New concerns appear on the geo-political agenda including environmental security, rogue states and global crime and terrorism. Economic integration. All markets — commodity, finance, labor and consumer—are increasingly globalized. Institutions. New global actors, such as the WTO, transnational corporations and an internationally connected civil society — and global terrorists, the dialectical negation of planetary modernism — become prominent.” (RASKIN, 2002, p. 7-8).

Cenários incluem imagens do futuro — instantâneos dos principais traços de interesse em vários pontos no tempo — e uma conta do fluxo de eventos que levam a tais condições futuras. Cenários globais baseiam-se tanto na ciência — nosso entendimento de padrões históricos, condições atuais e processos sociais e físicos — quanto na imaginação para articular caminhos alternativos de desenvolvimento e meio ambiente. Ainda que não possamos saber o que acontecerá, podemos contar histórias interessantes e plausíveis sobre o que poderia acontecer. (RASKIN, 2002, p. 13-14, tradução livre)³⁰.

Para Raskin (2002), o objetivo de se construir cenários é dar apoio à ação racional e informada, provendo *insights* dentro de enquadramentos possíveis. A forma *cenário* pode relacionar diferentes tipos de problemas, conectando os níveis locais com o nível global e incluir previsões sobre como as ações humanas moldam o futuro. Cenários podem prover uma perspectiva mais ampla do que análises baseadas em modelos, sem deixar de fazer uso de ferramentas quantitativas. Segundo o autor, “Ao passo que a criação de modelos oferece estrutura, disciplina e rigor, a narrativa oferece textura, riqueza e discernimento. A arte reside no equilíbrio.” (RASKIN, 2002, p. 14, tradução livre)³¹. Dito isto, *Great Transition* passa a discorrer sobre os seis cenários mais prováveis a se desenrolarem nas próximas décadas, que devem ser divididos em três classes: *Conventional Worlds*, *Barbarization* e *Great Transitions*.

As situações descritas por Raskin (2002) como “mundos convencionais” são chamadas de *Market Forces* e *Policy Reform*. Segundo Raskin, *Conventional Worlds* podem

³⁰ No original em inglês: “Global futures cannot be predicted due to three types of indeterminacy — ignorance, surprise and volition. First, incomplete information on the current state of the system and the forces governing its dynamics leads to a statistical dispersion over possible future states. Second, even if precise information were available, complex systems are known to exhibit turbulent behavior, extreme sensitivity to initial conditions and branching behaviors at critical thresholds — the possibilities for novelty and emergent phenomena render prediction impossible. Finally, the future is unknowable because it is subject to human choices that have not yet been made. In the face of such indeterminacy, how can we think about the global future in an organized manner? Scenario analysis offers a means of exploring a variety of long-range alternatives. In the theater, a scenario is a summary of a play. Analogously, development scenarios are stories with a logical plot and narrative about how the future might play out. Scenarios include images of the future—snapshots of the major features of interest at various points in time—and an account of the flow of events leading to such future conditions. Global scenarios draw on both science—our understanding of historical patterns, current conditions and physical and social processes—and the imagination to articulate alternative pathways of development and the environment. While we cannot know what will be, we can tell plausible and interesting stories about what could be.” (RASKIN, 2002, p. 13-14).

³¹ No original em inglês: “Where modeling offers structure, discipline and rigor, narrative offers texture, richness and insight. The art is in the balance.” (RASKIN, 2002, p. 14).

ser entendidos como cenários que evoluíram sem uma grande mudança ou mudanças fundamentais em relação ao paradigma e estrutura do sistema atual. Para Raskin (2016 p. 26, tradução livre)³² nesses cenários "Não obstante os reveses episódicos, tendências persistentes – globalização corporativa, a disseminação de valores dominantes e a emulação, pelos países pobres, dos padrões de produção e consumo dos países ricos – impulsionam o modelo dominante para frente". Em essência, são visões difíceis de serem entendidas como uma transição, no sentido que este ensaio faz do termo.

Em *Market Forces* o neoliberalismo vence a queda de braços contra o assistencialismo governamental e assume definitivamente os rumos da civilização, globalizando por via da desregulamentação dos mercados. O crescimento econômico e populacional tem por preço o aumento vertiginoso das desigualdades e da destruição ambiental, mas garante alguma velocidade às inovações tecnológicas e um aumento controlado dos conflitos globais. Ao que tudo indica, Raskin (2002) tinha em mente o tipo de neoliberalismo do fim da década de 1990, que ainda se mantinha firmemente pró-globalização. Não se trata das formas avançadas do neoliberalismo atual que, parasitadas por forças antimodernas (e, nesse sentido, antiliberais) vê naufragar qualquer aspiração realmente liberal. Já em *Policy Reform*, social-democratas que associamos a exemplos como Thomas Piketty (2014) ou, quem sabe, ao próprio Habermas (2012) conseguiriam apoio internacional para regular o capitalismo financeiro e articular a governança global. É um cenário de reforma do capitalismo (para, talvez, a substituição por um capitalismo mais humano ou consciente) em que o sistema de bem-estar social poderia ser mantido, provavelmente por via da distribuição mais justa dos recursos a partir do topo da pirâmide financeira mundial. Num cenário como esse, o progresso moderado em áreas como a economia, o meio-ambiente e a igualdade poderiam ser esperados.

Em ambos os cenários convencionais discriminados por Raskin (2002) a arquitetura geral do liberalismo em sua fase terminal parece continuar indefinidamente através do século XXI, recusando-se a morrer, em um futuro tecnológico não-disruptivo. Essa impossibilidade é o principal motivo pelo qual cada vez mais especialistas desacreditam os futuros convencionais. Os últimos dez anos, principalmente, parecem apontar para uma

³² No original em inglês: "Episodic setbacks notwithstanding, persistent tendencies — corporate globalization, the spread of dominant values, and poor-country emulation of rich-country production and consumption patterns — drive the regnant model forward." (RASKIN, 2016, p. 26).

aceleração contínua do desemprego tecnológico e até mesmo um dos maiores nomes do Fórum de Davos, Klaus Schwab, não apenas confia, mas também divulga e procura tomar providências diante da disrupção tecnológica imposta pela chamada Quarta Revolução Industrial. Em sua obra, Schwab (2018) aborda a rápida convergência entre as tecnologias disruptivas e a necessidade urgente de estratégias eficazes de educação para uma massa de trabalhadores que, em um futuro próximo, não terão quaisquer condições de acesso ao emprego. Desse modo, pode-se afirmar que, ao menos em seu ensaio de 2016, Raskin poderia ter considerado melhor tanto a velocidade das transformações tecnológicas quanto a possibilidade da ascensão ultraconservadora que agora varre o planeta.

Essas duas variáveis são perfeitamente aplicáveis às próximas quatro descrições de futuro, no entanto. Nos cenários do tipo *Barbarization*, a civilização tal como conhecemos no fim da Idade Moderna e início da Idade Planetária colapsa, de uma forma ou de outra. Sobre esses cenários, comenta Raskin (2016, p. 27, tradução livre)³³ que "nessas visões sombrias, um dilúvio de instabilidade – polarização social, conflito geopolítico, degradação ambiental, falência econômica e a desenfreada macro-crise da mudança climática – inunda os mecanismos corretivos de livre-mercado e da política governamental". Na primeira possibilidade, *Fortress World*, que lembra os romances mais pessimistas da ficção científica, os mais ricos e/ou poderosos se fecham em cidades-fortaleza, protegendo-se das piores consequências dos conflitos e das mudanças climáticas, enquanto uma massa de miseráveis sem lei tenta sobreviver no que restou dos campos e das periferias das grandes metrópoles. Na segunda possibilidade, *Breakdown*, mesmo as formas autoritárias de separação e controle fracassam e a civilização, em sua forma mais geral, vem abaixo, submergindo o mundo em uma nova Idade das Trevas.

Esses dois cenários, que já foram considerados pura fantasia, têm sido discutidos com um tom cada vez maior de seriedade por filósofos e cientistas – especialmente os ligados à área da tecnologia – nos últimos anos³⁴. Os temores giram principalmente em torno das

³³ No original em inglês: "In these dark visions, a deluge of instability — social polarization, geopolitical conflict, environmental degradation, economic failure, and the rampaging macro-crisis of climate change — swamps the corrective mechanisms of free markets and government policy." (RASKIN, 2016, p. 27)

³⁴ Segundo a reportagem *A maior ameaça para a humanidade não é a mudança climática, mas a Inteligência Artificial*, afirma o filósofo de Oxford apoiado por Bill Gates, publicada pelo Instituto Humanitas Unisinos (IHU) em 23/05/2019: "Nick Bostrom, professor de filosofia em Oxford, declarou ao Business Insider: 'A inteligência artificial (IA) é uma ameaça maior para a existência humana do que a mudança climática: a mudança

consequências do avanço das tecnologias de inteligência artificial e sua convergência com outras tecnociências, como a robótica e a genética. Em cenários como esses, é admissível que as regulações éticas ao redor da engenharia genética não consigam impedir que uma classe de bilionários e governantes tenham acesso à saúde perfeita ou quase-imortalidade, ao projeto computacional do DNA de seus filhos ou às únicas fontes de água e comida limpas. Também é imaginável que o controle antidemocrático de robôs industriais avançados e *drones* por governos ou megacorporações possa impactar terrivelmente sobre o destino dos conflitos por recursos naturais ou mesmo resultar em guerra aberta. Em última instância, ninguém sabe o que seria de um mundo em que a segurança digital se torna impossível e grupos terroristas tenham acesso ao armamento que hoje se encontra sob a vigilância das grandes potências nucleares.

A encenação dessas formas de apocalipse tecnológico tornou-se uma constante nos cinemas e plataformas de *streaming*, mas representam certas tendências bastante reais do pensamento ultraconservador, quais sejam: a segregação social radical, a desumanização e violência extrema contra os mais pobres e todos aqueles considerados diferentes, a eliminação do pensamento divergente e a própria noção de apocalipse em si, que encontra eco profundo nas profecias religiosas. Apesar de *Fortress World* e *Breakdown* apresentarem muitas semelhanças em áreas como economia, meio-ambiente e o crescimento agudo dos conflitos, uma diferença se destaca: enquanto no primeiro cenário o progresso tecnológico estanca em algum ponto das próximas décadas (provavelmente pelo esgotamento dos recursos outrora advindos de uma civilização global integrada), no segundo o nível tecnológico despenca após o colapso total da civilização. Em nossa análise, esses horizontes (especialmente *Fortress World*) representam o projeto de transição – intencional ou não intencional – de muitos grupos ultraconservadores, que culmina no fim do liberalismo e em uma espécie de regressão distópica mais parecida com as condições de vida pré-modernas. A concreticidade desses dois cenários pode também ser pensada a partir das tendências de crescimento da sulinização de regiões inteiras do Norte Global, como observado nos últimos anos.

climática não será a maior reviravolta que veremos neste século’. Ele acrescentou: ‘improvável que a mudança climática leve a um bom resultado, mas se o desenvolvimento da IA for negativo, será muito pior do que as mudanças climáticas: a inteligência artificial poderia se revelar como algo realmente positivo para a humanidade, mas poderia também ter consequências muito graves’”.

Chega-se então às conjunturas nomeadas *Great Transitions*. De acordo com Raskin (2016) nesses cenários a solidariedade, a qualidade de vida e a sensibilidade ecológica persistem em um futuro próximo, em detrimento do individualismo, do consumismo e da dominação da natureza. São horizontes em que, por uma convergência feliz de fatores, assiste-se a uma evolução significativa da Idade Planetária, em que apenas ensaiamos os primeiros passos. Na utopia mais modesta designada *Eco-communalism*, a democracia participativa e as tendências mais progressistas dos movimentos antiglobalização hegemônica unem-se às formas mais avançadas de produção local possibilitadas – poderíamos imaginar – por tecnologias de geração de energia solar e construção de *fab labs*³⁵, contando com impressoras 3D que possibilitariam a descentralização da produção industrial global. Em um cenário como esse, a abundância produzida pela Quarta Revolução Industrial seria canalizada para os modelos mais anarquistas de ecovilas e poder-se-ia esperar a fuga das grandes cidades e o reavivamento de uma cultura de harmonia com a natureza, talvez inspirada em alguns elementos tradicionais, como as cosmovisões indígenas.

Como sucede às descrições anteriores, Raskin (2002; 2016) permanece assentado em um futuro projetado em grande parte a partir da década de 1990, sem problematizar a ascensão dos movimentos ultraconservadores antiglobalização. Se o autor acerta nas tendências concretas a certo horizonte ecossocialista no século XXI, faltam aos textos as conexões políticas e tecnológicas que permitiriam entender como um cenário desse tipo poderia ser alcançado. Na ausência desse entendimento, Raskin abandona – primeiro em 2002 e, mais uma vez, em 2016 – esse horizonte como uma utopia possível e calcula suas chances apenas como um futuro mais feliz que talvez pudesse ser construído sobre os

³⁵ Segundo o verbete *Fab lab* da Wikipédia em português: “Um fab lab (*Laboratório de fabricação* do inglês *fabrication laboratory*) é um pequena oficina oferecendo fabricação digital (pessoal). Um fab lab é geralmente equipado com um conjunto de ferramentas flexíveis controladas por computador que cobrem diversas escalas de tamanho e diversos materiais diferentes, com o objetivo de fazer “quase tudo”. Isso inclui produtos tecnológicos geralmente vistos como limitados apenas para produção em massa. Embora os fab labs ainda não compitam com a produção em massa e sua economia de escala associada na fabricação de produtos amplamente distribuídos, eles já demonstraram potencial para capacitar indivíduos a criar dispositivos inteligentes para si mesmos. Estes dispositivos podem ser adaptados às necessidades locais ou pessoal de maneiras que não são práticos ou econômicos usando a produção em massa. Os fab labs são alinhados aos movimentos DIY - Faça você mesmo e o código aberto em hardware.”

escombros de *Breakdown*. Segundo Raskin “de qualquer maneira, em um mundo cada vez mais interdependente, é difícil identificar um caminho plausível para uma completa *Eco communal Earthland*, exceto talvez através daquele que passa pelo mundo despedaçado de *Breakdown*.” (RASKIN, 2016, p. 28)³⁶. De modo semelhante, é possível ler anteriormente em Raskin:

Ainda que popular entre algumas subculturas ambientalistas e anarquistas, é difícil visualizar um caminho plausível das tendências globalizantes de hoje para *Eco-communalism* que não atravesse alguma forma de *Barbarization*. Nesse ensaio, a Grande Transição é identificada com *New Sustainability Paradigm*, que mudaria o aspecto da civilização global em vez de regredi-la ao localismo. Ela valida a solidariedade global, a fertilização cultural cruzada e a conexão econômica enquanto busca por uma transição libertadora, humanística e ecológica. (RASKIN, 2002, p. 16)³⁷.

Como já frisado anteriormente, transparece em Raskin (2002; 2016), especialmente ao longo das páginas de *Journey to Earthland*, certa visão liberal hegemônica, que o autor se esforça, ironicamente, para coadunar com a defesa de um futuro quase irremediavelmente pós-capitalista. Essa visão parece bloquear maior apoio a *Eco-communalism* mas, ainda assim, é muito importante que Raskin (2002; 2016) considere esse cenário dentro do espectro da “Grande Transição”, mesmo relegando-o ao status de um tipo de socialismo feliz, porém improvável. Sua conjuntura favorita, no entanto, é aquela conhecida como *New Sustainability Paradigm* (na obra de 2002) ou apenas *New Paradigm* (na versão de 2016), e a análise da transição até ele constitui o verdadeiro sentido do pensamento e da obra de Raskin. Enquanto no texto de 2002 esse horizonte tem um enquadramento mais liberal, catorze anos depois Raskin (2016) procura aproximá-lo um pouco da proposta ecossocialista:

New Paradigm — a visão de Grande Transição adotada neste ensaio — imagina um mundo plural e unificado de vez. Ela rejeita a falsa polarização

³⁶ No original em inglês: “At any rate, in an increasingly interdependent world, it is difficult to identify a plausible path to a thoroughgoing Eco communal Earthland, except perhaps via one that first passes through the shattered world of Breakdown.” (RASKIN, 2016, p. 28).

³⁷ No original em inglês: “While popular among some environmental and anarchistic subcultures, it is difficult to visualize a plausible path from the globalizing trends of today to Eco-communalism, that does not pass through some form of Barbarization. In this essay, Great Transition is identified with the New Sustainability Paradigm, which would change the character of global civilization rather than retreat into localism. It validates global solidarity, cultural cross-fertilization and economic connectedness while seeking a liberatory, humanistic and ecological transition.” (RASKIN, 2002, p. 16).

entre comunalismo *bottom-up* e hierarquia *top-down*, convidando à busca por maneiras de reconciliá-los e balanceá-los. Ela, portanto, celebra lares florescentes em um sistema interligado de comunidades do local ao global, enquanto nutre uma política global como camada circundante de comunidade e identidade. Em vez de recuar para um localismo radical, esse tipo de Grande Transição busca remodelar e guiar a aparência da civilização planetária. Não mais utópica, essa visão veio a ser ancorada às condições objetivas da história: os destinos entrelaçados das pessoas e da Terra. (RASKIN, 2016, p. 28, tradução livre)³⁸

Em mais uma afinidade inesperada entre as obras de Raskin (2016) e Santos (2018) o caminho até *New Paradigm* é dividido em três vias ou desdobramentos pensados a partir de níveis ontológicos, o que imediatamente deveria remeter ao campo da existência – e da re-existência. Raskin (2016) assume esses três níveis como o natural, o social e o individual, do qual se desdobram um reino normativo de promoção de valores holísticos, composto pelos correspondentes ecocentrismo, solidariedade e bem-estar; e um reino institucional de personificação das mudanças sociais, composto pelos correspondentes sustentabilidade, justiça e lazer (ou ócio).

New Paradigm se aproxima muito do que alguns autores têm chamado de economia da abundância, uma fase pós-capitalista alcançada por via do próprio capitalismo, em que a abundância gerada pela tecnologia subverte todos os modos de produção econômica desenvolvidos até hoje – incluindo o capitalismo. Essa fase se daria por via da superação da noção de escassez, primeiramente com relação a alguns produtos importantes para o funcionamento da economia capitalista e, mais tarde, com quase todos. Alguns liberais proponentes dessa possibilidade são Rifkin (2016), para quem a economia atual já fornece hoje sinais evidentes de estar tendendo a um custo marginal igual a zero para alguns produtos fundamentais ao sistema (produtos musicais ou audiovisuais praticamente gratuitos fornecidos pela indústria cultural, cursos online gratuitos mantidos por universidades importantes, energia e internet extremamente baratas em alguns setores do

³⁸ No original em inglês: “The New Paradigm—the Great Transition vision embraced in this essay—imagines a world at once plural and unified. It rejects the false polarity of bottom-up communalism and top-down hierarchy, inviting a search for ways to reconcile and balance them. It thus celebrates flourishing places in a nested system of communities from the local to the global, while nourishing a world polity as a surrounding layer of community and identity. Rather than retreat to radical localism, this kind of Great Transition seeks to reshape and guide the character of planetary civilization. Utopian no more, this vision has become anchored in the objective conditions of history: the intertwined destinies of people and Earth.” (RASKIN, 2016, p. 28).

Norte Global) e a dupla Kotler e Diamandis (2018), que documentam como o progresso nas áreas de inteligência artificial, robótica, computação infinita, redes de banda larga, manufatura digital, nanomateriais, biologia sintética e muitas tecnologias de crescimento exponencial permitirão que tenhamos, nas próximas duas décadas, ganhos maiores que os dos dois últimos séculos.

Apesar de, outra vez, Raskin (2016) abordar muito superficialmente a questão da disrupção tecnológica, podemos entender que um cenário desse tipo guarda muitas aproximações com a visão de futuro de algumas marcas – e de empreendedores – de destaque do Vale do Silício, como o *Google*, a *IBM*, o *Facebook*, a *Microsoft* (e a Fundação Bill e Melinda Gates), a *Amazon* e a *Blue Origin* de Jeff Bezzos, a *Tesla Motors* e a *SpaceX*, de Elon Musk, assim como a *Virgin Galactic* de Richard Branson, entre muitas outras. Em um horizonte como esse prevê-se que as grandes corporações de tecnologia teriam condições de mediar a ascensão das formas mais avançadas e imprevisíveis da inteligência artificial, tanto junto aos governos quanto no contato direto com os cidadãos. É esperado também que um cenário como *New Paradigm* inclua, ao menos em seus primeiros anos, estratégias como a da Renda Básica Universal, discutidas agora seriamente por acadêmicos como o historiador Rutger Bregman (2018) e implementadas em alguns projetos-piloto ao redor do mundo³⁹. Em todo caso, Raskin admite que no melhor dos cenários a via do liberalismo deverá dar lugar a um modo de produção mais equitativo, capaz de oferecer um aumento progressivo da riqueza sem deixar de lado sua justa distribuição:

A inovação continuaria numa era pós-crescimento-material – de fato, provavelmente se elevaria. Mas essas novas economias, seja lá como se chamem, seriam pós-capitalistas, uma vez que o lucro privado e a acumulação de capital não mais teriam primazia. Alguns locais poderiam depender de controle governamental, outros em arranjos descentralizados,

³⁹ A reportagem *Renda básica universal: a última fronteira do Estado de bem-estar social*, publicada pelo *El País* em 17/06/2018 anuncia: “O discurso é poderoso e tem, claro, vantagens e ressalvas, mas também paladinos respeitáveis. Elon Musk, CEO da *Tesla*, Chris Hughes, cofundador do *Facebook*, e o prêmio Nobel de Economia Angus Deaton defendem esse caminho. Um abrigo contra a tempestade no qual muitos adivinham a nova fronteira do Estado de bem-estar social. Essa esperança percorre o mapa-múndi. Geografias tão diversas como Finlândia, Ontário (Canadá), Stockton (Califórnia), Barcelona, Quênia, Escócia, Utrecht (Holanda), Reino Unido, Itália e Índia já colocaram em funcionamento ou estão preparando programas-piloto de renda básica.”

e terceiros ainda em propriedades sociais e controle dos trabalhadores. (RASKIN, 2016, p. 49, tradução livre)⁴⁰

Não deve surpreender, portanto, que *New Paradigm* possa ser considerado também um cenário pós-capitalista. Deve-se considerar, entretanto, que se trata de um pós-capitalismo relativamente diferente do previsto no outro horizonte de “Grande Transição”. Se em *Eco-communalism* o localismo se espalha descentralizadamente, inspirado em movimentos antiglobalização contra-hegemônicos, aqui a integração global é dada como certa e o término do processo de globalização hegemônica é necessário para a superação da hegemonia em si mesma. Pode-se entender *New Paradigm* como um cenário que avança na escala de Kardashev – bastante divulgada pelo famoso físico estadunidense Michio Kaku – em que a integração das nações, da língua e da cultura é necessária ao próprio processo de estabelecimento de uma civilização Tipo I⁴¹. Essa ideia não esconde a raiz iluminista de defesa da universalização e homogeneização do conhecimento e da cultura humanas e representa bem a realização de uma utopia aos moldes do Norte Global. O problema maior com *New Paradigm* não estaria, portanto, na profissão dos seus ideais, mas nas dificuldades óbvias em garantir a pluralidade do pensamento e das culturas em lugar da mais pura homogeneização. O que incomoda em *New Paradigm* é a falta de concreticidade ontológica

⁴⁰ No original em inglês: “Innovation would continue in a post-material-growth era — indeed, would likely soar. But these new economies, by whatever name, would be post-capitalist, since private profit and capital accumulation would no longer have primacy. Some places might rely on governmental controls, others on decentralized arrangements, and still others on social ownership and workers control”. (RASKIN, 2016, p. 49).

⁴¹ Pode-se conferir no verbete *Escala de Kardashev* da Wikipédia em português: “Escala de Kardashev é um método proposto pelo astrofísico russo / soviético Nicolai Kardashev para medir o grau de desenvolvimento tecnológico de uma civilização. Foi apresentado originalmente em 1964 e utiliza-se de três etapas ou tipos, classificando as civilizações baseado na quantidade de energia coletada, utilizada e processada e seu aumento em escala logarítmica. As três etapas de Kardashev são: Tipo I - Uma civilização capaz de aproveitar toda a energia potencial de um planeta, aproximadamente 10^{16} W. A significação real dessa classificação é muito efêmera; a Terra especificamente tem uma capacidade energética de aproximadamente 1.74×10^{17} W. A definição original de Kardashev era de 4×10^{12} W. (Kardashev definiu o Tipo I como “um nível tecnológico próximo ao nível alcançado atualmente na Terra”, “atualmente” significando 1964). Um planeta tipo I se trataria de uma ecuménopole. Tipo II - Uma civilização capaz de aproveitar toda a energia potencial de uma estrela, aproximadamente 3.86×10^{26} W. A definição original de Kardashev era de 4×10^{26} W. Tipo III - Uma civilização capaz de aproveitar toda a energia potencial de uma galáxia, aproximadamente 10^{36} W. Esta classificação é muito efêmera, já que as galáxias variam enormemente em tamanho, formato e calor emitido. A definição original de Kardashev era de 4×10^{37} W. Todas essas civilizações são puramente hipotéticas até o presente momento. Entretanto, a Escala de Kardashev é utilizada pelos pesquisadores do SETI, autores de ficção científica e futurologistas como uma orientação teórica.”

da linha abissal como o maior desafio a ser superado nas tentativas de integração planetária que, de outra forma, podem corresponder apenas a mais uma tentativa paradoxalmente antidemocrática de expansão da lógica de regulação e emancipação, que exigiriam uma contraparte em violência e apropriação.

A inovação trazida por Santos (2018) está na articulação de um movimento de globalização contra-hegemônico. Se a importância do localismo e da natureza nas Epistemologias do Sul é muito semelhante àquela desenhada em *Eco-communalism* – especialmente se consideramos a crítica que Santos (2018) faz do progresso e a ênfase no bem-viver professado por muitos povos originários da América – e se os saberes do Sul que estão no radar de Santos (2018) aparecem claramente como uma influência ao pensamento eco-comunalista em Raskin (2002) – caso dos saberes em evidência no movimento de Mahatma Ghandi, por exemplo – esse cenário não atende exatamente às expectativas de um movimento de globalização e, sendo assim, não leva em consideração a estratégia contra-hegemônica mais refinada. Falta a *Eco-communalism* a melhor tática de integração imaginada por Raskin (2016) para uma grande transição a *New Paradigm*: a construção de um Movimento para a Cidadania Global. Segundo Raskin:

Agora somos nós que vivemos no interregno entre um mundo familiar que já existiu e um outro em construção. Estaria a crise da modernidade nutrindo um protagonista capaz de galvanizar o potencial progressivo de nossa época? O aspecto mais característico da Idade Planetária – o enredamento de tudo em um protopaís abrangente – sugere uma resposta. Assim como a modernidade uma vez deu luz aos movimentos nacionais, a Idade Planetária clama por um movimento global: um abrangente despertar cultural e político unido sob a bandeira da *Earthland*. Isto posto, o agente natural de mudança para uma Grande Transição seria um movimento global de cidadãos, um vasto levante político e cultural capaz de redirecionar a política, domar as corporações e unificar a sociedade civil. O cenário mundial contemporâneo não conta com esse agente essencial, mas este está sendo preparado em um planeta que borbulha com intensificação de crises e mudança de consciência. Um prenúncio é o exército de pessoas engajadas trabalhando em centenas de frentes pela justiça, paz e sustentabilidade. (RASKIN, 2016, p. 32-33, tradução livre)⁴².

⁴² No original em inglês: “Now it is we who live in the interregnum between a familiar world that was and a different one in the making. Is the crisis of modernity nurturing a protagonist capable of galvanizing the progressive potential of our epoch? The signature feature of the Planetary Phase—the enmeshment of all in an overarching protocountry — suggests an answer. As modernity once birthed national movements, the Planetary Phase clamors for a global movement: an encompassing cultural and political awakening united under the banner of Earthland. Hence, the natural change agent for a Great Transition would be a global

A ideia central de Raskin (2016) atende quase perfeitamente às necessidades de um metamovimento que possa unir, do ponto de vista prático, o conglomerado de movimentos sociais que encarnam as vozes do Sul Global. É difícil, apenas, imaginar que a Grande Transição a *New Paradigm* seria encabeçada por vítimas da apropriação e da violência desde os espaços de disputa no Sul Global, em vez de governos desesperados para solucionar os problemas estruturais de seus países e grandes capitalistas da tecnologia ávidos por mais uma fatia do mercado desde o Norte Global. A simples convicção na realização dos ideais liberais com vistas à superação dos limites do liberalismo prejudicaria qualquer tentativa de posicionamento desse movimento como um espaço de contiguidade entre grupos contra-hegemônicos. Com muito maior probabilidade, a manutenção do enquadramento hegemônico (pelo menos até um ponto de viragem que, ideologicamente, abrisse espaço ao pós-capitalismo) conferiria tempo a um número significativo de capitalistas pertencentes ou não à indústria da tecnologia da informação para lutar pelos seus privilégios e, nesse contexto, endossar formas de transição ultraconservadoras que poderiam arrastar-nos a conjunturas como *Fortress World* ou *Breakdown*⁴³.

Com efeito, enxergamos na principal estratégia de construção de *New Paradigm* uma escolha brilhante, exceto pelo fato de que um movimento que ambicione um projeto de transição de tamanha envergadura não pode reduzir-se à busca por uma cidadania universal hegemônica e, por isto, vazia de real conteúdo transitivo. Considerando os aspectos teóricos e metodológicos dos cenários de Grande Transição descritos por Raskin (2002; 2016), advogamos uma possibilidade intermediária capaz de vincular a postura pró-globalização e

citizens movement, a vast cultural and political rising, able to redirect policy, tame corporations, and unify civil society. The contemporary world stage is missing this critical actor, but it is stirring on a planet bubbling with intensifying crises and shifting consciousness. A harbinger is the army of engaged people working on a thousand fronts for justice, peace, and sustainability.” (RASKIN, 2016, p. 32-33).

⁴³ Ao seu próprio modo, Raskin (2016) também considera esse risco: A condição fundamental da Idade Planetária – riscos compartilhados e um destino comum – urge por responsabilidades coletivas que transcendam arranjos políticos fracionados e visões sociais truncadas. A interdependência aumentada estimula modos de associação e correntes de pensamento sintonizadas à configuração de *Earthland* (ao mesmo tempo reproduzindo as patologias sociais de *Barbarization*).” (RASKIN, 2016, p. 59, tradução livre) No original em inglês: “The fundamental condition of the Planetary Phase — shared risks and a common fate — urges collective responses that transcend fractious political arrangements and truncated social visions. Augmented interdependence kindles modes of association and currents of thought attuned to the superordinate configuration of Earthland (at the same time breeding the social pathologies of Barbarization).” (RASKIN, 2016, p. 59).

integração por via de um Movimento para a Cidadania Global presentes em *New Paradigm* com a abertura para as lutas de re-existência desde o Sul Global possíveis em *Eco-communalism*. A construção de um tal caminho intermediário não é improvável⁴⁴. Observe-se que Raskin (2016) admite a presença de grupos contra-hegemônicos no interregno entre diferentes fases civilizatórias e dá a eles uma função fundamental no processo de transição:

O interregno, na medida em que a velha sociedade desaparece e antes de que a nova se solidifique, pode ser um período de grande confusão, medo e polarização. A crise gera grupos contra-hegemônicos, alguns dos quais podem surgir para encabeçar a consolidação de uma nova formação social. De fato, quando tais forças revolucionárias não se materializam, a sociedade desgastada pode colapsar e desaparecer, como muitas o fizeram. (RASKIN, 2016, p. 31-32, tradução livre)⁴⁵.

A essa postura simpática aos movimentos sociais e ao sonho de um metamovimento que possa encarnar as pretensões de uma variedade tão grande de lutas, deve-se adicionar a perspectiva anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal presente na obra de Santos (2018). Nossa proposta pretende que o Movimento para a Cidadania Global (MCG) defendido por Raskin (2016) possa ser organizado a partir dos trabalhos da Educação para a Cidadania Global (ECG) tal como planejada pela UNESCO (2016), em conexão íntima, contudo, aos movimentos contra-hegemônicos associados às Epistemologias do Sul. Tal encontro de abordagens convidaria os grupos hegemônicos mais progressistas – compostos, principalmente, pelos melhores quadros das organizações internacionais e por parte importante dos capitalistas da tecnologia da informação dispostos a construir um mundo de abundância – à adesão pragmática a uma Grande Transição realmente exequível, colocando, sob o mesmo guarda-chuva, vastos recursos advindos do financiamento privado e de

⁴⁴ Nas palavras de Raskin (2016): “Não obstante, encontrar um propósito comum demandará uma visão global e um movimento cultural que entenda a variedade de perspectivas e iniciativas como expressões diferentes de um mesmo projeto. União e diversidade são ambas essenciais e complementares.” (RASKIN, 2016, p. 68, tradução livre). No original em inglês: “Nonetheless, finding common purpose will take a global vision and movement culture that understands variety in perspectives and initiatives as different expressions of a common project. Unity and diversity are both essential and complementary.” (RASKIN, 2016, p. 68).

⁴⁵ No original em inglês: “The interregnum, as the old society fades and before a new one solidifies, can be a time of great confusion, fear, and polarization. The crisis spawns counter-hegemonic groups, some of which may emerge to spearhead the consolidation of a new social formation. Indeed, when such revolutionary forces do not materialize, the spent society can collapse and vanish, as many have.” (RASKIN, 2016, p. 31-32).

organizações internacionais e os saberes mais eficazes constituídos no protagonismo das lutas por re-existência.

Em um cenário como esse inverte-se o sentido da globalização defendida pela UNESCO e sua estrutura é colocada à serviço da construção de um movimento realmente comprometido com as transformações econômicas, políticas, sociais, tecnológicas e ambientais mais positivas. Se a Educação para a Cidadania Global se abrir às vítimas do Sul Global, colocando-se à disposição de suas vozes, poderá cumprir a função maior de organização de um Movimento para a Cidadania Global que reúna em si as lutas contra-hegemônicas. Terá assim criado um motor de aceleração das táticas mais eficazes de condução de um projeto de transição, em que as instituições modernas poderiam ser superadas desde dentro e os representantes mais progressistas do capitalismo acompanhariam um disciplinado, mas progressivo, encolhimento do atual sistema e ascensão do próximo, reduzindo conflitos⁴⁶.

Apesar de sua concepção originalmente hegemônica, a ECG guarda estrutura adequada à construção de um movimento contra-hegemônico pela cidadania global, tal como pode ser constatado em diversos trechos do guia UNESCO. Extraímos alguns, a título de exemplo, a partir da sessão que detalha os objetivos de aprendizagem correspondentes ao segundo nível da educação secundária (referentes à faixa etária que vai dos 15 aos 18 anos) dos tópicos 3, 6 e 9. Vejamos o tópico 3:

⁴⁶ Nas palavras de Mason (2017): “Numa sociedade altamente conectada em rede e orientada para o consumo, na qual as pessoas têm necessidade de um modelo econômico centrado no indivíduo, os mercados não são o único inimigo. Esta é a maior diferença entre um pós-capitalismo baseado na tecnologia da informação e um pós-capitalismo baseado em planejamento autocrático. Não há razão alguma para abolir os mercados por decreto, desde que sejam abolidos os desequilíbrios básicos de poder que a expressão “livre mercado” mascara. Uma vez que as firmas sejam proibidas de estabelecer preços monopolísticos, e que uma renda básica universal esteja disponível (ver a seguir), o mercado passa a ser na prática o transmissor do efeito “custo marginal zero”, que se manifesta como tempo de trabalho decrescente no conjunto da sociedade. Mas, de modo a controlar a transição, precisaríamos enviar ao setor privado sinais claros, entre os quais um dos mais importantes é este: o lucro deriva do empreendedorismo, não do rentismo.” (MASON, 2017, p. 400-401) Ainda em Mason (2017), lemos algumas páginas mais à frente: “Mas a intenção aqui não é alcançar algum tipo de capitalismo de Estado místico e estável. A intenção é promover a transição a uma economia em que muitas coisas são gratuitas, e em que os retornos de investimentos vêm numa mistura de dinheiro e formas não monetárias. Ao final do processo, décadas adiante, dinheiro e crédito teriam um papel muito menor na economia, mas as funções de contabilidade, compensação e mobilização de recursos proporcionadas atualmente por bancos e mercados financeiros teriam que existir numa forma institucional diferente. Esse é um dos maiores desafios para o pós-capitalismo.” (MASON, 2017, p. 406)

Objetivo de aprendizagem: avaliar criticamente como a dinâmica de poder afeta a expressão e a capacidade de influência, o acesso aos recursos, a tomada de decisão e a governança. Principais temas: Analisar as questões globais contemporâneas a partir da perspectiva de dinâmicas de poder (igualdade de gênero, deficiência, desemprego dos jovens); Fatores que facilitam ou impedem a cidadania e a participação cívica nos níveis global, nacional e local (desigualdades sociais e econômicas, dinâmicas políticas, relações de poder, marginalização, discriminação, poder de polícia estatal, militar, movimentos sociais, sindicatos); Análise crítica de diferentes pontos de vista, posições e críticas minoritárias ou de oposição, incluindo a avaliação do papel dos meios de comunicação e das redes sociais. (UNESCO, 2016, p. 34).

Esse objetivo está voltado à análise da diferença de poder entre diferentes demandas sociais e as formas institucionais de reação a essas demandas. Uma atenção especial deve ser depositada sobre as menções às desigualdades sociais e econômicas, às relações de poder, à marginalização, à discriminação, aos movimentos sociais e aos sindicatos, bem como à análise crítica de diferentes pontos de vista, posições e críticas minoritárias ou de oposição. Todos esses conteúdos se adequam muito razoavelmente às intenções de um projeto de transição contra-hegemônico. Segue o tópico 6:

Objetivos de aprendizagem: adquirir e aplicar valores, atitudes e habilidades para conviver e se envolver com diversos grupos e pontos de vista. Principais temas: Interdependência mútua e desafios de viver em sociedades e culturas diversas (desigualdades de poder, disparidades econômicas, conflitos, discriminação, estereótipos); Perspectivas diferentes e complexas; Atuação de várias organizações para induzir mudanças positivas em relação aos problemas globais (movimentos nacionais e internacionais, como de mulheres, trabalhadores, minorias, povos indígenas, minorias sexuais); Valores e atitudes de empatia e respeito para além dos grupos aos quais se pertence; Conceitos de paz, construção de consenso e não violência; Participação em ações pela justiça social (em níveis local, nacional e global). (UNESCO, 2016, p. 37).

Esse outro objetivo trata da convivência e do envolvimento com a diversidade dos movimentos sociais, deixando clara a importância da tomada do partido das vítimas nas relações de poder institucionais e informais. Essa proximidade transparece na valorização da atuação de organizações preocupadas em induzir mudanças positivas em relação aos problemas globais e no estímulo à participação em ações pela justiça social nos níveis local, nacional e global. Verifiquemos ainda o tópico 9:

Objetivos de aprendizagem: propor ações para se tornar agente de mudança positiva. Principais temas: Aprender a ser cidadão global ativo e como transformar a si mesmo e à sociedade; Contribuir para a análise e a definição de necessidades e prioridades que exijam ação e mudança nos níveis local, nacional e global; Participar ativamente na criação de uma visão, uma estratégia e um plano de ação para a mudança positiva; Explorar oportunidades de empreendedorismo social; Analisar criticamente as contribuições e o impacto do trabalho de vários atores; Inspirar, promover e ensinar os outros a agir; Habilidades práticas de comunicação, negociação e advocacy; Obter informações e expressar opiniões sobre questões globais importantes; Promover comportamento social positivo. (UNESCO, 2016, p. 40).

Esse último objetivo declara abertamente a intenção da ECG na formação de agentes de mudanças positivas e conecta o aprendizado da cidadania global à transformação de si mesmo e da sociedade. O guia da UNESCO não poderia ser mais direto quando estimula a participação ativa na criação de uma visão, uma estratégia e um plano de ação para tais mudanças positivas. Por sua vez, o Movimento para a Cidadania Global proposto por Raskin (2016) se encaixa como uma luva à ECG, oferecendo o exato modelo de organização que dela poderia emergir:

Esse tipo de movimento não será inteiramente tecido pelos conspiradores de cima, nem será erguido espontaneamente pelos “inquietos abençoados” de baixo. Estratégias de organização proativas atentas à grande complexidade da tarefa precisarão navegar entre as armadilhas polares da rigidez (o nêmesis do vanguardismo) e da desordem (a maldição do anarquismo). Mas os tempos clamam, a necessidade tarda, pela construção de campanhas de larga escala com o explícito propósito de catalisar o MCG. (RASKIN, 2016, p. 68-69, tradução livre)⁴⁷.

Entende-se assim que a Educação para a Cidadania Global pode ser inscrita em um projeto de transição civilizacional e configurar-se como uma proposta emancipatória radical para o século XXI. Disto depende apenas seus vínculos com a construção de um Movimento para a Cidadania Global decididamente inspirado nas vozes do Sul.

⁴⁷ No original em inglês: “This kind of movement will not be woven whole-cloth by conspirators from above, nor will it arise spontaneously from “blessed unrest” below. Proactive organizing strategies attuned to the great complexity of the task will need to navigate between the polar pitfalls of rigidity (the nemesis of vanguardism) and disorder (the curse of anarchism). But the times cry out, the need overdue, for building large-scale campaigns with the explicit purpose of catalyzing a GCM.” (RASKIN, 2016, p. 68-69).

3.2 Parte II: A educação sexual na constituição da cidadania global

Novos arranjos na geopolítica e economia mundiais precederam a emergência dos movimentos ultraconservadores contrários à globalização que vêm agora obtendo vitórias significativas nos campos da cultura e das disputas legislativas e eleitorais⁴⁸. Uma quantidade cada vez maior de analistas liberais têm se juntado ao coro dos socialistas que interpretam os eventos em torno da crise financeira de 2008 – e da recessão que se seguiu – como um momento de viragem na suposta sequência de conquistas sociais que haviam se acumulado desde o fim da Segunda Guerra Mundial⁴⁹. Nos últimos setenta anos, as organizações internacionais foram desafiadas a contar uma história de apoio à descolonização e aos direitos humanos em meio a flagrantes violações da soberania e vontade democrática dos países do Sul por parte das nações do Norte Global. Seja no bem conhecido apoio às ditaduras latino-americanas, na desastrosa Guerra do Vietnã, no armamento de grupos opositores à governos africanos e asiáticos ou nas subsequentes ocupações militares do Iraque, Afeganistão e Síria, os Estados Unidos e seus aliados deixaram um rastro imperialista inapagável de destruição e revolta, com resultados funestos para inúmeras vidas humanas.

Se é verdade que nesse período a segurança proporcionada por instituições como a Organização do Tratado do Atlântico Norte, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional garantiu a continuidade dos processos de integração e desenvolvimento econômico do modo capitalista de produção, é também evidente que os principais beneficiários do bem-estar social produzido foram as nações metropolitanas centrais ao sistema. Ao mesmo tempo em que aumentava a expertise das empresas transnacionais na negociação com os Estados nacionais – impondo a desvalorização do trabalho em relação aos lucros da especulação financeira – um contingente enorme de pessoas do Sul viu-se à

⁴⁸ A recente obra da jornalista brasileira Andrea Dip *Em nome de quem?: A bancada evangélica e seu projeto de poder* (2018) faz referência a esses movimentos: “Assistimos a uma onda reacionária se erguer no mundo. Sabemos que já ameaça direitos, pensamento crítico e pluralidade de ideias. Discursos de ódio deixaram de ser proferidos à boca pequena e ganham cada vez mais vozes e cada vez mais força. Déspotas conquistam cada vez mais espaço na política, e projetos que tolhem direitos avançam.” (DIP, 2018, n.p) A obra de Andrea Dip é de grande validade para a compreensão da ascensão do ultraconservadorismo no Brasil e foi largamente consultada para a confecção deste ensaio. *Ebook Kindle*, posição 155.

⁴⁹ Ver Piketty (2014); Rifkin (2016); Schwab (2018).

margem da civilização, esquecido e sem esperanças de participação na aldeia global⁵⁰. A crise financeira fez aprofundar as desigualdades socioeconômicas e, como lembra o sociólogo espanhol Manuel Castells: “[...] a deslocalização industrial, ligada à globalização, e a transformação do emprego em função da automação golpearam alguns setores de trabalhadores na indústria tradicional [...]” (CASTELLS, 2018, p. 503) – o que pressionou ainda mais as condições de empregabilidade até a situação limite que ora se apresenta⁵¹. O resultado tem sido a explicitação dos enormes danos humanitários e ambientais associados à globalização e o progressivo descrédito no modelo democrático-liberal, inclusive nos países centrais.

O discurso hegemônico liberal tem, ele mesmo, grande responsabilidade na ascensão do ultraconservadorismo. O colapso da União Soviética foi hegemonicamente interpretado como o fim de quaisquer alternativas emancipatórias ao capitalismo, acarretando no relaxamento de antigos compromissos democráticos. O triunfo sobre o socialismo e sua confiança no ‘fim da história’ após 1991 fez apenas aprofundar as contradições históricas do liberalismo e, na esteira dos fracassos da fase neoliberal da globalização, cresceria também a desconfiança no sistema e a rejeição às conquistas democráticas da modernidade.⁵² Segundo Castells:

⁵⁰ O conceito de Aldeia Global foi desenvolvido por Marshall McLuhan e trata das transformações sociais advindas da interconexão proporcionada pelas tecnologias da comunicação e informação. Ver McLuhan (1972).

⁵¹ Medidas de austeridade – por exemplo, reformas para a redução dos direitos trabalhistas como estratégia de enfrentamento do desemprego e reformas para o aumento do tempo de contribuição com vistas ao reequilíbrio fiscal da previdência social – tem se espalhado por todo o mundo, à revelia das inclinações populares. O caso da Nicarágua é emblemático. No artigo *351 mortos: o que está acontecendo na Nicarágua do esquerdista Daniel Ortega*, publicado no portal do periódico *El País* de 14/07/2018, lê-se: “A onda de protestos começou no final de abril, quando multidões começaram a tomar as ruas contra as reformas impostas por decreto pelo sandinista para a Previdência Social.[...] Em 22 de abril, após cinco dias de intensos atos, Ortega finalmente voltou atrás e cancelou a Reforma da Previdência. Ao menos 41 pessoas haviam morrido, segundo os dados da época do Centro Nicaraguense de Direitos Humanos. Mas os protestos não recuaram.”

⁵² Por neoliberalismo, entenda-se a fase tardia do liberalismo (do final anos 1970 até a atualidade) em que o capitalismo *laissez-faire* típico do liberalismo clássico procura ser ressuscitado. Os defensores do neoliberalismo advogam políticas de privatizações e austeridade fiscal, com encolhimento drástico do papel do Estado na economia e corte de políticas sociais. Nas palavras de Mason (2017): “O neoliberalismo é a doutrina de mercados sem controle: ele diz que o melhor caminho para a prosperidade é indivíduos buscando o interesse próprio, e o mercado é o único meio de expressar esse interesse. Ele diz que o Estado deve ser pequeno (exceto no que se refere a suas tropas antitumulto e sua polícia secreta); que a especulação financeira é boa; que a desigualdade é boa; que o estado natural da humanidade é ser uma horda de indivíduos sem escrúpulos, competindo uns com os outros.” (MASON, 2017, p. 13).

A crise da democracia liberal resulta da conjunção de vários processos que se reforçam mutuamente. A globalização da economia e da comunicação solapou e desestruturou as economias nacionais e limitou a capacidade do Estado-nação de responder em seu âmbito a problemas que são globais na origem, tais como as crises financeiras, a violação aos direitos humanos, a mudança climática, a economia criminosa ou o terrorismo. O paradoxal é que foram os Estados-nação a estimular o processo de globalização, desmantelando regulações e fronteiras desde a década de 1980, nas administrações de Reagan e Thatcher, nos dois países então líderes da economia internacional. E são esses mesmos Estados que estão recolhendo as velas neste momento, sob o impacto político dos setores populares que em todos os países sofreram as consequências negativas da globalização. Ao passo que as camadas profissionais de maior instrução e maiores possibilidades se conectam através do planeta em uma nova formação de classes sociais, que separa as elites cosmopolitas, criadoras de valor no mercado mundial, dos trabalhadores locais desvalorizados pela deslocalização industrial, aliados pela mudança tecnológica e desprotegidos pela desregulação trabalhista. A desigualdade social resultante entre valorizadores e desvalorizados é a mais alta da história recente. (CASTELLS, 2018, p. 157).

O fundamentalismo religioso, a Primavera Árabe, os movimentos anti-imigração, a proliferação de redes racistas, machistas e homofóbicas na internet, a perpetuação de líderes autoritários, a negação do aquecimento global, o euroceticismo que engendrou o Brexit e, por fim, o questionável processo eleitoral de Donald Trump são sintomas – agora visíveis – do adoecimento da modernidade⁵³. Desde a ascensão neoliberal, no entanto, intelectuais do Norte Global advertiram quanto aos riscos de um capitalismo autorizado a prescindir da democracia. Ainda em 1990, no calor dos acontecimentos relativos à Guerra do Golfo, Jürgen Habermas afirmaria na longa entrevista que veio a se tornar a obra *Passado como Futuro*:

Uma das possíveis consequências não visadas por esta guerra seria o fortalecimento do Irã e a propagação do fundamentalismo. Se se entende o

⁵³ No Brasil, considere-se o apoio do economista liberal Paulo Guedes à candidatura do ultraconservador Jair Bolsonaro à Presidência da República Federativa do Brasil em 2018. Em artigo para o *El País* datado de 04/07/2018 Juan Arias lembra que Paulo Guedes foi “escolhido por Bolsonaro como possível ministro da Fazenda e fiador do candidato perante o mercado financeiro”. O filólogo e jornalista espanhol escreve ainda que: “Guedes não é um economista qualquer. Doutorado pela Universidade de Chicago e fundador do *think tank* brasileiro Instituto Milenium, é considerado como um dos maiores pensadores do liberalismo econômico neste país. Apresenta-se como um duro crítico tanto da esquerda como da direita brasileira, sobre a qual escreveu que “afundou-se com a redemocratização, associada ao autoritarismo político e à insensibilidade social do regime militar”. Surpreende que um intelectual que critica a direita por seu autoritarismo e seu compromisso com a ditadura seja o responsável por pensar a política econômica do ultradireitista e ex-militar Bolsonaro, sobre quem admite que pode se enganar a respeito de sua integridade democrática.”

fundamentalismo religioso como uma reação face à modernização social que destrói formas de vida que cresceram por si mesmas e que desapropria culturalmente os povos, então não se pode negar a participação do imperialismo ocidental nesse processo. Pois a modernização sempre esteve e continua estando sob o signo de um capitalismo que significa bem mais do que uma simples forma de economia. (HABERMAS, 1993, p. 30).

Assim como outros países da América Latina, o Brasil tem sentido os efeitos do ultraconservadorismo, especialmente pela ascensão política de grupos fundamentalistas cristãos católicos e evangélicos⁵⁴. “Segundo levantamento do Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (Diap), o Congresso eleito em 2014 foi o mais conservador desde o período pós-1964, com o aumento do número de parlamentares militares, ruralistas e religiosos.” (DIP, 2018, n.p.)⁵⁵. Como resposta a uma realidade ameaçadora que combina enormes desigualdades sociais e ausência de proteção do Estado, o discurso fundamentalista religioso no Brasil se adequa perfeitamente às necessidades neoliberais, transferindo a responsabilidade pelo fracasso ou sucesso material à relação com Deus pautada pelos ditames do grupo fundamentalista. Ao oferecer alguma seguridade social e emocional – cestas básicas, roupas para o inverno, uma indicação de emprego, suporte contra a dependência química, ajuda no casamento, acolhimento afetivo, etc. – as igrejas cristãs brasileiras vêm, de forma geral, preenchendo o vazio deixado pelo recuo do bem-estar social no capitalismo tardio. A novidade dos grupos fundamentalistas está no aproveitamento máximo dessa lacuna para a assunção da mediação das relações entre cidadãos e Estado, elegendo seus próprios representantes políticos.

Em “troca” da assistência social prestada, quem se associa a tais grupos é incitado a se adequar à certa hierarquia de controle, que se inicia com a família (estabelecida por via da hierarquia parental, ou seja, pela obediência dos filhos aos pais), passa pelo grupo fundamentalista e termina no Estado (idealmente composto pelos representantes do grupo

⁵⁴ De acordo com a historiadora Karen Armstrong, os primeiros a utilizar o termo fundamentalismo “[...] foram os protestantes americanos que, no início do século XX, passaram a denominar-se “fundamentalistas” para distinguir-se de protestantes mais “liberais”, que, a seu ver, distorciam inteiramente a fé cristã. Eles queriam voltar às raízes e ressaltar o “fundamental” da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas. Desde então aplica-se a palavra “fundamentalismo” a movimentos reformadores de outras religiões. O que está longe de ser satisfatório e parece sugerir que o fundamentalismo é monolítico em todas as suas manifestações. Na verdade cada “fundamentalismo” constitui uma lei em si mesmo e possui ‘uma dinâmica própria’.” (ARMSTRONG, 2009, n.p. p. 61) *Ebook Kindle*, posição 61.

⁵⁵ *Ebook Kindle*, posição p. 489.

considerados “homens de Deus”). Além disso, esses níveis são também atravessados pela hierarquia de gênero: na família, no grupo ou no Estado, as mulheres devem submissão aos homens. A cristalização da hierarquia de controle é de importância vital ao fundamentalismo cristão: por via do pagamento de dízimos e doações os grupos fundamentalistas podem financiar estruturas físicas e recursos humanos, destinando parte da riqueza tanto à política quanto à assistência social, a fim de manter seu lugar de mediação.

Renasce assim, na pós-modernidade, um cristianismo com traços pré-modernos⁵⁶. Ao se apresentar como guardiões da moral e dos costumes tradicionais do povo perdidos para o cosmopolitismo das elites, os grupos fundamentalistas cristãos procuram confundir-se com o Estado, alimentando projetos de poder. Por desfrutar – como quaisquer outras designações religiosas – de isenções no pagamento de impostos como IPTU e Imposto de Renda, os representantes políticos do fundamentalismo cristão brasileiro veem facilitados seus esforços para financiar candidatos e construir suas próprias bancadas parlamentares. Protegidos sob o guarda-chuva neoliberal de argumentos contra o “inchaço das contas públicas”, atuam assiduamente no desmonte do bem-estar social, estimulando o aumento das fileiras de fiéis via caridade religiosa. Em pesquisa realizada na “Marcha para Jesus” do ano de 2017, Solano, Ortellado e Moretto evidenciam como os parlamentares evangélicos do Congresso Nacional expressam uma opinião bem mais conservadora do que a dos fiéis em geral:

É sabido que a bancada evangélica do Congresso Nacional adota uma posição fortemente neoliberal, apoiando as reformas de ajuste fiscal do governo Temer e a agenda de estado mínimo. Porém, os fiéis discordam abertamente deste posicionamento: 86% acham que quem começou a trabalhar cedo, deve aposentar-se cedo, sem que haja uma idade mínima para a aposentadoria, como prevê a reforma da previdência do governo Temer. A imensa maioria (91%) não concorda que, mesmo em um momento de crise, seja preciso cortar gastos, inclusive com saúde e educação, como pode ser uma das consequências da PEC do teto de gastos, aprovada no fim do ano passado. Sobre valores, podemos concluir que a

⁵⁶ Armstrong (2009) vê no fundamentalismo cristão um fenômeno eminentemente moderno: “O Ocidente criou um tipo distinto de civilização, totalmente inédito, que desencadeou uma reação religiosa sem precedentes. Os movimentos fundamentalistas contemporâneos têm uma relação simbiótica com a modernidade. Podem rejeitar o racionalismo científico do Ocidente, mas não têm como fugir dele.” (ARMSTRONG, 2009, n.p.) *Ebook Kindle*, posição 94. Perceber-se-á que o presente ensaio não deixa de concordar com Armstrong por identificar características pré-modernas em movimentos fundamentalistas que, apesar de modernos, tem contribuído para a deterioração da modernidade.

Marcha representa o conservadorismo típico da sociedade brasileira, com adesão a pautas significativamente progressistas, e, mais uma vez, discordando do fundamentalismo defendido pela bancada evangélica. A grande presença de jovens no evento explica, também, a defesa sobretudo de pautas feministas. (SOLANO; ORTELLADO; MORETTO, 2017 p. 3-4).

Para além disso, parlamentares ultraconservadores defendem também a ampliação e o endurecimento do Estado na segurança pública, tendo em vista políticas que resultam na continuidade da “guerra às drogas”, no aumento da população encarcerada e na violência policial cotidiana contra pobres, jovens, negros e periféricos, além da supressão de quaisquer movimentos sociais ou manifestações contrários à ordem neoliberal. Ao convocar seus eleitores a unir e salvar o país, esses políticos promovem uma forma seletiva de nacionalismo, útil no suporte às intervenções militares, mas que sai de cena assim que contrasta com seus interesses mais óbvios, como, por exemplo, no caso das garantias de proteção da cultura e religiões tradicionais de matriz africana.

Na outra ponta da hierarquia de controle do fundamentalismo cristão está a família. No Brasil, o acesso à família começa pelas concessões de rádio e televisão possuídas pelos grupos fundamentalistas e se estende também à internet. Segundo Dip “[...] quase um terço das concessões de televisão no Brasil pertencem a emissoras religiosas.” (DIP, 2018 n.p.)⁵⁷. Preuss (2015) traça relações entre a emergência do televangelismo nos Estados Unidos e no Brasil:

Já nos anos 1980 houve uma enxurrada de pastores eletrônicos dos Estados Unidos, e alguns pesquisadores dizem que era uma estratégia do governo americano para frear um pouco o socialismo que crescia na América do Sul. O R R Soares é o pentecostal mais antigo na televisão, desde o fim da década de 1970, e o Silas Malafaia inaugurou seu programa em 1982. (PREUSS, 2015, p. 68)

A partir da construção de verdadeiros impérios comunicacionais, grupos ultraconservadores têm aumentado sua influência cultural e disseminado amplamente seus valores. Não é recente a visibilidade alcançada pelos padres e pastores artistas da indústria musical *gospel*, capazes de mobilizar milhares de pessoas em “showmissas” ou “shows de adoração”. Agora, os novos movimentos ultraconservadores que se arvoram protetores da

⁵⁷ Ebook Kindle, posição 829.

família nas redes sociais insurgem-se contra a “degeneração” das artes, censurando mostras de museus que tratam de questões sexuais, atacando artistas pela presença da nudez em certos trabalhos ou acusando-os mesmo de pedofilia (sintomaticamente, uma condenação penal que recai sobre muitos sacerdotes cristãos)⁵⁸.

Dispondo de uma bem articulada retórica midiática, o fundamentalismo cristão brasileiro vem contribuindo para a construção da narrativa neoliberal que associa o “comunismo” às liberdades sexuais conquistadas nas últimas décadas⁵⁹. Nessa narrativa, todas as formas do progressismo cultural são resultado da ação comunista que teria em vista a destruição da “civilização ocidental”, ou seja, da civilização de raiz europeia e cristã entendida como responsável pela liberdade, igualdade e fraternidade até hoje alcançadas. Os comunistas instigariam a luta de classes, destruindo a fraternidade e, uma vez no poder, procurariam instalar um governo totalitário em que uns poucos privilegiados governariam à revelia da vontade da maioria, destruindo também a igualdade e a liberdade. Aliando o discurso milenarista ao fracasso histórico do modelo soviético, o fundamentalismo cristão de cunho neoliberal aterroriza com a possibilidade da ascensão de um governo comunista mundial arquitetado por uma conspiração da elite global, que intencionaria a substituição do cristianismo e dos “costumes tradicionais” do ocidente⁶⁰.

⁵⁸ Segundo Dip (2018): “No Brasil, essa reação tem características próprias. Uma delas vem da aproximação entre uma direita orgulhosa de si e a Igreja Evangélica, unidas pelo medo de um inimigo que vem para “destruir a família tradicional”, os “valores cristãos”, o status quo e que, por vezes, sem lastro com a realidade, toma rosto no comunismo, no feminismo, no movimento negro, na comunidade LGBTQ e em qualquer participação social que peça por igualdade de direitos e por uma discussão mais profunda sobre seus papéis na sociedade.” (DIP, 2018, n.p.) *Ebook Kindle*, posição 157.

⁵⁹ Como se perceberá ao longo deste ensaio, a maior parte dos ultraconservadores brasileiros está associada aos fundamentalismos católico latino-americano ou evangélico de raiz estadunidense, e se consideram liberais do ponto vista econômico, tendendo a acreditar que as tentativas de imposição de um governo global têm origem na estratégia comunista. Os fundamentalismos católico de matriz europeia e cristão ortodoxo, por outro lado, tendem a manter uma posição antiocidental e antiliberal, entendendo que parte da esquerda teria sido colocada à serviço do projeto de governo mundial da elite capitalista global. Essa segunda posição tem no filósofo russo Alexander Dugin seu maior representante e costuma prestar homenagens ao nacionalismo contemporâneo de Vladimir Putin, valendo-se também de concepções milenaristas para interpretar os movimentos do capitalismo financeiro internacional.

⁶⁰ A título de ilustração, seguem trechos da publicação do ideólogo Olavo de Carvalho para o jornal *Diário do Comércio* em 03/04/2009: “Só uma parcela ínfima da atividade comunista consiste em propaganda doutrinária reconhecível direta ou indiretamente. A parte maior e mais significativa consiste em infiltrar-se e mesclar-se em toda sorte de organizações – partidos políticos (inclusive liberais e conservadores), mídia, sindicatos, empresas estatais e privadas, instituições culturais, educacionais, religiosas e de caridade, Forças Armadas, Maçonaria, a lista não tem fim – de modo a torná-las instrumentos da estratégia comunista e a controlar por meio delas toda a sociedade, fazendo do Partido ‘um poder onipresente e invisível’ (a expressão é de Antonio

Ao tratar as pautas do Partido Democrata estadunidense e da social-democracia europeia como parte de uma estratégia maior que comporta as experiências revolucionárias russa, chinesa, cubana e bolivariana, os ultraconservadores tendem a adotar um discurso que considera também a ONU, a União Europeia e outras organizações internacionais de inspiração claramente liberal como verdadeiramente comunistas, assumindo inclusive a existência de capitalistas “comunistas”, a exemplo de George Soros⁶¹. As tentativas de apropriação e fortalecimento dos Estados nacionais contra a integração comercial, o multiculturalismo e os Direitos Humanos por parte do fundamentalismo cristão neoliberal sinalizam as graves contradições deflagradas no interior do próprio liberalismo. Basta

Gramsci, mas a técnica existia desde muito antes dele). É pueril imaginar que, uma vez inseridos nessas entidades, os comunistas aí se dediquem a doutrinação ou proselitismo, como se fossem pastores protestantes espalhando o Evangelho entre infiéis. A arregimentação de todas as forças para que sirvam à estratégia comunista é um mecanismo tremendamente sutil e complexo, que envolve doses maciças de camuflagem e despistamento, com muitos lances paradoxais pelo caminho. [...] Ninguém entenderá nada do mundo histórico em que vive hoje se não tiver em conta a longa colaboração entre o movimento comunista e algumas das maiores fortunas do Ocidente, por exemplo Morgan, Rockefeller e Rothschild. Os livros clássicos a respeito são os do economista inglês Anthony Sutton, mas já em 1956 o Comitê Reece da Câmara de Representantes dos EUA levantou provas substanciais de que algumas fundações bilionárias estavam usando seus recursos formidáveis ‘para destruir ou desacreditar o sistema de livre empresa que lhes deu nascimento’. Essas fundações estão hoje entre os mais robustos pilares de suporte do governo socialista de Barack Hussein Obama.”

⁶¹ Esse discurso está relacionado às teorias conspiratórias conhecidas como ‘Marxismo Cultural’ e ‘Nova Ordem Mundial’ que têm seu próprio verbete na Wikipédia em português. Nos últimos três anos a agência de notícias russa *Sputnik* reuniu mais de 50 matérias sobre o financista George Soros, com títulos sugestivos como: ‘Trump atrapalhou planos de Soros para impor nova ordem mundial’ (26/01/2017), ‘Trotsky do século XXI’: cada vez mais países se manifestam contra Soros (12/11/2017) e Adeus ‘satanás’: fundação George Soros encerra operações na Hungria (15/05/2018). A análise do economista brasileiro Alan Ghani, publicada em 26/08/2016 no portal *InfoMoney*, tenta elaborar uma explicação alternativa à simples estratégia comunista para o comportamento de George Soros: “Se de um lado, a União Europeia é um exemplo real que nos ajuda a entender o Globalismo; por outro, a relação entre o financiamento dos globalistas (George Soros) com movimentos de esquerda não parece ser tão óbvia. Por que a fundação de George Soros financia ONGs, ‘coletivos’ e movimentos que defendem ideologias que hoje caracterizam a nova esquerda (*new left*): feminismo, ideologia de gênero, black lives matter, gayzismo, abortismo, legalização de drogas, livres fronteiras para imigração, desarmamentismo, descriminalização da pedofilia, etc? A razão é simples, muitos desses movimentos de esquerda não são necessariamente contra o capitalismo de George Soros, mas contra valores e princípios conservadores, base da civilização ocidental, que representam obviamente uma resistência aos anseios globalistas das famílias Soros, Rockefeller, Ford, entre outras. Uma hipótese plausível é que para estes metacapitalistas colarem em prática seu projeto de governo global – novamente, tema discutido no primeiro mundo – é necessário enfraquecer qualquer resistência a esse supergoverno. Evidentemente que todos os elementos defendidos pela direita, principalmente pelos conservadores, são uma resistência ao poder global, tais como a família, a religião judaico-cristã, os poderes locais, o respeito às tradições, aos costumes e à liberdade individual. Por exemplo, é muito difícil um governo moldar um comportamento numa sociedade em que os valores são transmitidos pela família ou pelo convívio social, e não pelo Estado. Na mesma linha, é quase impossível um governo impor sua agenda diante de costumes e tradições tão enraizadas na sociedade. Em outras palavras, estes elementos conservadores representam uma resistência à qualquer tentativa de CONTROLE de governos sobre a sociedade civil.”

considerar a verdade histórica de que os ideais liberais estão nas raízes dos Direitos Humanos e foram originalmente concebidos por revolucionários iluministas responsáveis pelo universalismo contemporâneo e apoiadores da separação formal entre religião e Estado.

Nesse contexto tem se dado a disputa cultural do ultraconservadorismo pelo sentido da família. Como se travassem uma guerra santa, os fundamentalistas cristãos brasileiros avançaram de suas bases midiáticas em direção à captura e instrumentalização do Estado com a finalidade de sancionar políticas públicas e, em especial, políticas educacionais que – nos termos fundamentalistas – visam “proteger a família tradicional” da influência do próprio Estado. Dip esclarece que:

[...] a chegada de Eduardo Cunha à Presidência da Câmara dos Deputados, a crise política e, depois, o impeachment da presidenta Dilma Rousseff e a posse de Michel Temer – processo apoiado de forma ampla pela bancada evangélica – encorajaram um vasto desarquivamento de projetos de lei e novas proposições com o objetivo de retroceder os direitos conquistados pelas mulheres (como os PLs que visam a proibir o aborto em caso de estupro, risco de vida e anencefalia) e pela comunidade LGBTQ (como os PLs que querem acabar com o uso do nome social por travestis e transexuais, os que pedem que a homossexualidade seja tratada como doença por psicólogos, os que proíbem o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a adoção de crianças por casais homoafetivos). (DIP, 2018, n.p.)⁶².

Utilizando da narrativa sobre o comunismo, os ultraconservadores tem apoiado o projeto conhecido como Escola Sem Partido⁶³ e procurado aprovar leis que impeçam o debate político em sala de aula – evitando assim o que acreditam ser “doutrinação marxista” – bem como a apresentação de quaisquer temas em educação sexual – abolindo o que

⁶² Ebook Kindle, posição 491.

⁶³ De acordo com Dip (2018): “Criado pelo procurador Miguel Nagib em 2004, o Escola Sem Partido, como a iniciativa ficou conhecida, só ganhou força – e passou a ser replicado em projetos de lei pelo país – dez anos depois, como o próprio Nagib admitiu quando o entrevistei: “A tentativa do MEC e de grupos ativistas de introduzir a chamada ‘ideologia de gênero’ nos planos nacional, estaduais e municipais de educação, o que ocorreu no primeiro semestre de 2014 e ao longo de 2015, acabou despertando a atenção e a preocupação de muitos pais para aquilo que está sendo ensinado nas escolas em matéria de valores morais, sobretudo no campo da sexualidade.” Além da proibição do que chamam de “ideologia de gênero”, o Escola Sem Partido prega “o fim da doutrinação política e ideológica em sala de aula”, que seria encabeçada por professores de esquerda e marxistas.” (DIP, 2018, n.p.) Ebook Kindle, posição 1232.

preferem chamar “ideologia de gênero”⁶⁴. Enquanto a demonização de Paulo Freire (uma referência importante, inclusive, na ECG) e o estímulo ao autoritarismo buscam suprimir greves estudantis e ocupações escolares, o veto à terminologia científica sobre a identidade de gênero no Plano Nacional de Educação (PNE) e a concomitante oficialização do ensino religioso na recém-constituída Base Nacional Comum Curricular (BNCC) agravam a sensação de rapto do poder público por forças obscurantistas que rejeitam os pressupostos de racionalidade da modernidade.⁶⁵ Segundo Dip:

⁶⁴ A educadora Jimena Furlani explica em entrevista à jornalista Andrea Dip para a agência de notícias Pública (30/08/2016): “A ideologia de gênero é um termo que apareceu nas discussões sobre os Planos de Educação, nos últimos dois anos, e tem sido apresentado a nós como algo muito ruim, que visa destruir as famílias. Trata-se de uma narrativa criada no interior de uma parte conservadora da Igreja Católica e no movimento pró-vida e pró-família que, no Brasil, parece estar centralizado num site chamado Observatório Interamericano de Biopolítica. Em 2015 especialmente, algumas pessoas se empenharam em se posicionar contra a “ideologia de gênero”, divulgando vídeos em suas redes sociais: o senador pastor Magno Malta, o deputado Jair Bolsonaro, o deputado pastor Marco Feliciano, o pastor Silas Malafaia, a pastora Damares Alves, a pastora Marisa Lobo. Meus estudos mostraram que o termo é usado em 1998, em uma Conferência Episcopal da Igreja Católica realizada no Peru, cujo tema foi ‘A ideologia de gênero – seus perigos e alcances’. Parece que seus criadores se baseiam em dois livros para compor essa narrativa chamada ‘ideologia de gênero’: primeiro, no livro de Dale O’Leary intitulado *Agenda de gênero*, de 1996. O’Leary é uma militante pró-vida que participou das Conferências da ONU (do Cairo em 1994 e de Pequim em 1995) como delegada. Ela faz um relato dessas conferências, descreve, sob o seu ponto de vista, a ação das feministas em apresentar o conceito gênero e como, a partir dali, a ONU assume a chamada perspectiva de gênero para as políticas públicas sobre os direitos das mulheres. O outro referencial usado na construção dessa narrativa é o livro de Jorge Scala, cuja primeira edição é intitulada *Ideologia de gênero: o gênero como ferramenta de poder*, de 2010, que no Brasil, curiosamente, é intitulado *Ideologia de gênero – o neototalitarismo e a morte da família*, de 2015. O autor é um advogado argentino, conhecido defensor de causas antiaborto e contra os direitos das mulheres, membro do movimento pró-vida, que apresenta uma série de interpretações dos estudos de gênero, extremamente problemáticas e convenientemente articuladas para desqualificar tais estudos e apresentá-los como danosos para a sociedade. Portanto, parecem ser esses os principais referenciais usados na criação da narrativa chamada ‘ideologia de gênero’, que nos últimos dois anos vem sendo divulgados e exaustivamente repetidos em vídeos, textos, cartilhas, documentos da CNBB, palestras etc. Uma retórica que afirma haver uma conspiração mundial entre ONU, União Europeia, governos de esquerda, movimentos feminista e LGBT para ‘destruir a família’, mas que, em última análise, objetiva, sim, propagar um pânico social e voltar as pessoas contra aos estudos de gênero e contra todas as políticas públicas voltadas para as mulheres e a população LGBT, sobretudo nas questões relacionadas aos chamados novos direitos humanos, por exemplo, no uso do nome social, no direito à identidade de gênero, na livre orientação sexual.”

⁶⁵ Segundo Dip (2018, p.528): “[...] a bancada evangélica, unida à bancada católica, conseguiu de forma agressiva barrar o trecho que trata do debate sobre identidade de gênero nas escolas do Plano Nacional de Educação (PNE) – com protestos, vídeos no *YouTube*, apoio de pastores televisivos, palestras em igrejas, distribuição de cartilhas falsas [...]” Dip acrescenta que: “Nas missas e cultos, cartilhas foram distribuídas alertando pais e mães sobre o perigo silencioso que rondava o lar – aparentemente, os filhos seriam doutrinados a virar ‘outra coisa’ que contrariasse seu sexo biológico e inclusive ensinados a praticar sexo com coleguinhas. Surgiram até falsas cartilhas, atribuídas ao MEC, com imagens de crianças tendo relações sexuais. A militância conservadora não só conseguiria vetar essa parte do PNE como seria grande impulsionadora do Projeto Escola Sem Partido.” (DIP, 2018, n.p.) *Ebook Kindle*, posição 1229.

Em 2014, durante a tramitação do PNE no Congresso Nacional, parlamentares evangélicos e católicos se uniram em uma missão que se tornaria uma de suas maiores bandeiras nos próximos anos: a exclusão dos debates sobre gênero nas escolas de todo o país. Na época, era possível encontrar militantes pró-vida gritando “Não ao gênero!” diante de assembleias legislativas e não era incomum ouvir pastores televisivos, como Silas Malafaia, e parlamentares, como o Pastor Marco Feliciano, Jair Bolsonaro e o senador Magno Malta (PR-ES), bradando contra o que chamaram de “ideologia de gênero” – algo que traria a destruição da família e a doutrinação de crianças em uma teoria da conspiração de fazer inveja a muita fanfic. A CNBB na época também divulgou nota afirmando que a “ideologia de gênero” “desconstrói o conceito de família, que tem seu fundamento na união estável entre homem e mulher”. (DIP, 2018, n.p.)⁶⁶.

As ações dos parlamentares ultraconservadores têm em vista o isolamento de professores, cientistas e intelectuais, distanciando a educação escolar da academia. Primeiramente, fragiliza-se a categoria dos professores, ao privá-los dos processos de reflexão crítica e formação continuada⁶⁷. Esse movimento envolve tanto prejuízos individuais quanto riscos estratégico-econômicos, ao relegar aos professores o papel de técnicos restritos ao ensino enciclopédico de suas próprias áreas – não coincidentemente promovendo o tipo de educação bancária criticada por Paulo Freire⁶⁸. Em segundo plano, ao taxar cientistas e intelectuais como elitistas e parasitas, os fundamentalistas fazem uso da mesma lógica de silenciamento observada contra a classe artística – acusando-os tanto por sustentarem ideias degeneradas que ameaçam a “civilização cristã” quanto por manterem algum tipo de relação promíscua de financiamento com o Estado.

Dessa forma, os ultraconservadores buscam a censura das discussões na esfera pública sob o argumento de que extrapolam o horizonte da liberdade, igualdade e

⁶⁶ Ebook Kindle, posição 1217.

⁶⁷ Além de criar obstáculos à discussão de graves problemas sociais nas salas de aula, a vitória ultraconservadora sobre o texto do PNE dificulta também a reflexão desses temas importantes nos cursos de formação continuada de professores. Dip (2018, n.p.) recorda que: “O texto vetado no PNE colocava como meta ‘a superação de desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual’, após uma pesquisa realizada pelo MEC, em 2013, apontar que 20% dos alunos não queriam um colega de classe homossexual ou transexual.” Em entrevista à Andrea Dip para a agência de notícias Pública em 30/08/2016, a professora Doutora Jimena Furlani confirma que: “Palavras como gênero, identidade de gênero, orientação sexual e educação sexual foram excluídas dos planos nacional, estaduais e municipais de educação.” Ebook Kindle, posição 1248.

⁶⁸ Para o conceito de educação bancária, ver Freire (2013).

fraternidade, constituindo apologia à ditadura comunista e, portanto, uma ameaça à pátria e à família. O horizonte político é reduzido às divergências menores da gestão estatal e qualquer postura mais crítica suspeita de subversão. As questões sexuais são então destinadas à esfera privada, devendo ser reservadas à influência e autoridade exclusivas da família. O véu de sacralidade lançado sobre a família ganha a função de manutenção da hierarquia de controle disposta pelos grupos fundamentalistas, que resgatam a noção de “família tradicional” pela via de uma abordagem literal das escrituras sagradas, principalmente do Gênesis⁶⁹.

Identifica-se nessa abordagem literal a negação articulada de ao menos três consensos científicos: a do paradigma geológico-evolucionista (ao sustentar a criação da Terra e da humanidade pela vontade direta de Deus), a das origens antropogênicas do aquecimento global (ao versar sobre o direito de domínio da humanidade sobre a natureza e sua missão de povoamento da Terra) e a das construções sociais de gênero e orientação sexual, bem como das exigências de igualdade implicadas (ao organizar a imagem da família tradicional em torno do castigo de Deus, sendo a mulher a principal responsável pela Queda). Ainda que a psicologia evolutiva questione o terceiro consenso, argumentando a favor de certo determinismo biológico na sexualidade, tal posição não facilita em nada a vida dos ultraconservadores: os psicólogos evolutivos têm defendido as origens naturais do comportamento homossexual e se mostrado ateus militantes, estando entre os mais aguerridos críticos da interferência religiosa na ciência e no Estado⁷⁰.

Sendo assim, a primeira negação supracitada envolve uma das crenças mais importantes do fundamentalismo cristão: a de que, há alguns milhares de anos atrás Deus teria criado o corpo do homem a partir da terra, enquanto o corpo da mulher teria sido criado em um momento posterior a partir do corpo do homem e na intenção de fazer companhia a ele⁷¹. A segunda negação aborda a crença de que Deus teria dito ao casal

⁶⁹ Segundo Dip (2018) o maior símbolo desse espírito reacionário é “[...] o Estatuto da Família (PL 6.583/2013), que, em novembro de 2017, tramitava no Senado. O Estatuto reconhece a família apenas como ‘o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes’ – ainda que o último Censo do IBGE mostre que outros arranjos familiares constituem 50,1% dos lares brasileiros (mais de 28,647 milhões de casas) e existam 19 laços de parentesco.” (DIP, 2018, n.p.) *Ebook Kindle*, posição 515.

⁷⁰ Ver Dawkins (2007); Pinker (1998).

⁷¹ Ver Bíblia (1969) – Gênesis 2:7; 2:18-25.

primevo que eles seriam superiores a todos os animais e deveriam multiplicar-se e dominar a natureza⁷². A terceira negação se refere à crença de que o homem e a mulher teriam sido castigados diferencialmente por desobedecer a ordem de Deus. Todos se lembram da estória: Adão e Eva viviam em paz no jardim do Éden e se alimentavam livremente, exceto de certo fruto que havia sido proibido por Deus. Após ser enganada pela Serpente, a mulher teria desobedecido a restrição divina e levado o homem à desobediência também. Deus teria expulsado o casal do Éden, castigando-os: o homem teria sido condenado ao trabalho e a mulher às dores do parto e, mais especificamente, à submissão ao homem⁷³.

Essas três negações estão, portanto, relacionadas principalmente à origem e destino da mulher e, por isso, quase nada pode ser mais agressivo à mentalidade fundamentalista cristã do que a luta feminista pela igualdade de gênero⁷⁴. Para os fundamentalistas cristãos o Gênesis aponta uma razão divina na diferença estrutural dos corpos humanos, que determina a identidade de gênero e a orientação sexual correspondentes. Ao corpo masculino deve corresponder a identidade do homem e uma orientação sexual voltada ao corpo feminino. Por sua vez, ao corpo feminino deve corresponder a identidade da mulher e uma orientação sexual voltada ao corpo masculino. A identidade do homem deve estar centrada no trabalho. A identidade da mulher, à criação dos filhos e ao auxílio do marido.

⁷² Ver Bíblia (1969) – Gênesis 1:26-30.

⁷³ Ver Bíblia (1969) – Gênesis 3:16-19.

⁷⁴ Em entrevista à Andrea Dip para a agência de notícias Pública em 30/08/2016, a professora Doutora Jimena Furlani explica que: “Sem dúvida, se considerarmos que o conceito gênero permite as discussões acerca da posição da mulher na sociedade, da aceitação dos novos arranjos familiares, das novas conjugalidades nos relacionamentos afetivos, ampliação da forma de ver os sujeitos da pós-modernidade e no reconhecimento da chamada diversidade sexual e de gênero, então, não há campo do conhecimento contemporâneo mais impactante e perturbador para as instituições conservadoras e tradicionais que os efeitos reflexivos dos estudos de gênero. Isso nos faz entender porque o empenho tão enfático, persistente e até, em algumas situações, antiético das instituições que criaram e divulgaram essa narrativa denominada ‘ideologia de gênero’. Na minha opinião, há usos distintos da chamada ‘ideologia de gênero’. Parece que, no âmbito da cúpula da Igreja Católica, trata-se de uma questão dogmática e relacionada aos valores da ideologia judaico-cristã, que, segundo seus representantes, estariam sendo ameaçados pelo conceito gênero por causa das mudanças no comportamento das mulheres e nas leis sobre aborto, por exemplo, da aceitação das várias famílias e do reconhecimento dos direitos da população LGBT. Outro uso vem de representantes evangélicos: embora existam aqueles católicos que se aproveitam eleitoralmente dessa narrativa, usar a ‘ideologia de gênero’ e sua suposta ‘ameaça’ às crianças e à família tem sido mais presente em candidatos evangélicos – vide a chamada bancada cristã, que não apenas no Congresso Nacional, mas em todos os legislativos do país, deve aumentar, nas próximas eleições, à custa de campanhas cujo foco de ‘convencimento’ deverá ser combater a ideologia de gênero.”

Nessa lógica, o empoderamento feminino só pode representar resistência ao castigo divino e supressão das leis que determinam a estrutura da civilização, estreitamente ligada à divisão sexual do trabalho, à restrição das mulheres ao papel de mães e à submissão das mulheres aos homens⁷⁵. Não se pode aceitar que o gênero seja socialmente construído porque a identidade de gênero deve estar ligada aos papéis determinados pela criação diferenciada dos corpos masculino e feminino, bem como aos diferentes papéis atribuídos a eles por Deus, quando da Queda.

De fato, o fundamentalismo cristão confere desde suas origens importância central às questões de gênero e orientação sexual. Armstrong (2009) expõe as relações entre misoginia e paranoia nos movimentos estadunidenses da Nova Direita Cristã e da Maioria Moral, que serviram de inspiração ao ultraconservadorismo brasileiro⁷⁶:

⁷⁵ Com a finalidade de ilustrar, segue declaração de um deputado brasileiro recuperada por Andrea Dip (2018) a partir da obra *Religiões e política: uma análise da atuação dos parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e LGBTs no Brasil* (2013), de Christina Vital e Paulo Victor Leite Lopes: “Quando você estimula uma mulher a ter os mesmos direitos do homem, ela querendo trabalhar, a sua parcela como mãe começa a ficar anulada, e, para que ela não seja mãe, só há uma maneira que se conhece: ou ela não se casa, ou mantém um casamento, um relacionamento com uma pessoa do mesmo sexo, e que vão gozar dos prazeres de uma união e não vão ter filhos. Eu vejo de uma maneira sutil atingir a família; quando você estimula as pessoas a liberarem os seus instintos e conviverem com pessoas do mesmo sexo, você destrói a família, cria-se uma sociedade onde só tem homossexuais, você vê que essa sociedade tende a desaparecer porque ela não gera filhos.” (DIP, 2018, n.p.) *Ebook Kindle*, posição 1025.

⁷⁶ As ideias dos grupos fundamentalistas cristãos brasileiros coincidem significativamente com as pautas da Maioria Moral e da Nova Direita Cristã, movimentos ultraconservadores influentes nos Estados Unidos a partir do final da década de 1970. Armstrong (2009) revê o surgimento desses grupos, afirmando que os fundamentalistas cristãos estadunidenses “[...] começaram a pensar que, ao invés de afastar-se da sociedade, como vinham fazendo por cerca de cinquenta anos, deviam engajar-se na política. Achavam-se capazes de causar impacto e reconduzir a nação ao caminho do bem. Podiam levar um substancial eleitorado evangélico a pronunciar-se sobre questões como valores familiares, aborto e educação religiosa. Apesar dos velhos medos, sentiam-se seguros. Essa revivescência tinha como símbolo a Maioria Moral, fundada em 1979 sob a liderança de Jerry Falwell, mas inspirada originalmente não pelos fundamentalistas, e sim por três organizadores profissionais da direita que já haviam criado vários comitês de ação política. Richard Vignerie, Howard Phillips e Paul Weyrich se decepcionaram com o Partido Republicano e se afastaram inclusive de Ronald Reagan, que, ao concorrer à presidência, escolhera como companheiro de chapa o liberal Richard Schweiker. Conservadores em questões como defesa e interferência do governo na economia, queriam formar uma nova maioria conservadora para combater o liberalismo moral e social que na década de 1960 invadira a vida pública e privada. Perceberam a força dos evangélicos e fundamentalistas e consideravam Jerry Falwell perfeito para suas necessidades. A Maioria Moral não se limitava aos fundamentalistas. Seus líderes queriam a cooperação de outras pessoas que partilhassem suas opiniões no tocante à ética e à política e a criação de um fórum para todos os conservadores americanos. Para produzir o impacto desejado, precisavam do apoio de católicos, pentecostais, mórmons, judeus e secularistas que pensassem como eles, já que apenas 15 a 20% da população era evangélica. Pela primeira vez, considerações de ordem prática levavam os fundamentalistas a abandonar seu separatismo, deixar seus enclaves e abraçar o pluralismo da vida moderna.” (ARMSTRONG, 2009, n.p.) *Ebook Kindle*, posição 7017.

[...] a ênfase na sexualidade era significativa. A Nova Direita Cristã preocupava-se tanto quanto os islamistas com a posição das mulheres, porém estava muito mais assustada. O movimento de liberação feminina horrorizava os fundamentalistas de ambos os sexos. Para Phyllis Schlafly, uma das líderes católicas da Maioria Moral, o feminismo era uma “doença”, a causa de todos os males do mundo. A partir do momento em que Eva desobedeceu a Deus e buscou a própria liberação, o feminismo trouxe o pecado para o mundo e, com ele, “medo, enfermidade, dor, raiva, ódio, perigo, violência e tudo que é feio”. A emenda sobre igualdade de direitos resumia-se a um artifício do governo para elevar os impostos, à maneira soviética, “e federalizar todos os aspectos de nossa vida”. Para Beverley LaHaye o feminismo era “mais que uma doença”; baseado em ensinamentos marxistas e humanistas, constituía “uma filosofia da morte. [...] As feministas radicais são autodestrutivas e tentam provocar a morte de toda uma civilização”. Cabia às mulheres cristãs reconduzir seus maridos ao centro dos acontecimentos, reeducar-se no etos do autossacrifício feminino, “salvar nossa sociedade”, trazendo “civilização e humanidade para o século XX”. A fusão do feminismo com os outros males que desde muito assombravam os fundamentalistas evidencia o medo de conspiração. Em sua imaginação a integridade e até mesmo a sobrevivência de sua sociedade estavam intimamente relacionadas com a posição feminina tradicional. Na maioria das denominações cristãs, fundamentalistas e conservadores aparentemente se sentiam emasculados pelas forças malignas do humanismo secular e apreensivos com impotência sexual. Os homens modernos estavam muito “menos seguros de sua virilidade que os de antigamente”, lamentaram Tim e Beverley LaHaye em seu manual de sexo *The Act of Marriage: the Beauty of Sexual Love* (1976), um campeão de vendas. Achavam-se impotentes, estavam confusos em relação a sexo, esmeravam-se para satisfazer suas esposas, preocupavam-se com seu desempenho, sobretudo em comparação com o de outros homens. Tudo por causa da recente autoafirmação feminina; esse vírus cultural infectara até algumas fundamentalistas, e a consequência era a “feminização” ou mesmo a “castração” masculina. Esse medo estava na base da aversão dos fundamentalistas ao homossexualismo, que a seu ver constituía, como o feminismo, uma epidemia, a causa da decadência americana. “Trata-se de uma perversão do mais alto grau”, trovejou James Robison, famoso pela virulência com que atacava o homossexualismo em seu programa na televisão. “É contrário a Deus, à palavra de Deus, à sociedade, à natureza. É, na prática, repulsivo demais para se imaginar ou descrever.” Os fundamentalistas também eram quase unânimes em identificar o homossexualismo com a pederastia. Para eles ambos resultavam de lares desfeitos pelo “humanismo secular”. (ARMSTRONG, 2009, n.p.)⁷⁷.

Há um sentido no nome Maioria Moral. Na interpretação dos fundamentalistas cristãos estadunidenses, tratava-se de uma luta contra a “minoría imoral”, uma elite secularista que – mais uma vez – havia assumido o controle dos Estados Unidos e procurava

⁷⁷ Ebook Kindle, posição 7072.

impor sua agenda sobre os “homens e mulheres de bem”, ou seja, sobre a “maioria” da sociedade.⁷⁸ A ideia de maioria moral revela a intenção ultraconservadora de encarnar a “voz do povo” e mediar as relações entre cidadãos e Estado, capturando para si e distorcendo a noção de democracia⁷⁹. Essa tendência aparece mais claramente nas pautas negativas de invisibilização que advogam uma escola “sem” partido ou procuram caracterizar a identidade de gênero como mera “ideologia” e também pode ser sentida em alguns motes ultraconservadores como “Não ao gênero!”.

Se na questão partidária o silêncio serve ao temor de que o aprofundamento da discussão revele a redução simplista que o fundamentalismo faz da esquerda e do comunismo, na questão de gênero a negação coopera para o mascaramento da desigualdade. Sendo difícil argumentar contra a igualdade de gênero – uma vez que a igualdade é um dos lemas liberais da modernidade – os ataques se voltam contra o próprio conceito sociológico de gênero, invertendo o raciocínio para fazer parecer que o reconhecimento da diferença de gênero poderia comprometer a igualdade de homens e mulheres “perante a lei”. A mesma inversão bizarra tem sido praticada pelos ultraconservadores nas questões de raça e classe, dando a entender que as políticas afirmativas ferem o princípio da igualdade ao “inventar” discriminações e conflitos que antes não existiam. Assim como na Maioria Moral, são em narrativas dessa natureza que uma parcela dos parlamentares brasileiros se apoia para propagar o discurso de que uma

⁷⁸ Segundo Armstrong (2009): “Não havia nenhuma novidade na mensagem da Maioria Moral, empenhada em combater o establishment liberal e lutar pelo futuro dos Estados Unidos. Seus integrantes estavam convencidos de que os americanos deviam ter uma civilização religiosa e uma política determinada pela Bíblia. No momento, a nação degenerara. Depois da II Guerra Mundial uma elite secularista, concentrada na costa leste, dominara a vida política e cultural. Esses liberais formavam o que Falwell chamou de ‘minoría imoral’. Os conservadores não eram um grupo reacionário e marginal, mas representavam a maioria e deviam lutar para preservar valores tradicionais. “Nós somos milhões — e eles são apenas um punhado”, Tim LaHaye afirmou. ‘Com os protestantes e os católicos temos votos suficientes para governar este país’, Pat Robertson declarou a uma plateia. ‘E, quando o povo disser ‘agora chega’, vamos assumir o poder.’” (ARMSTRONG, 2009, n.p.) Ebook Kindle, posição 7046

⁷⁹ Pode-se observar o lugar central ocupado pela categoria “povo” nas elaborações teóricas ultraconservadoras. O cientista político russo Alexander Dugin – uma das principais referências teóricas do pensamento ultraconservador contemporâneo – afirma em uma de suas principais obras, *A Quarta Teoria Política* (2013): “O *Ethnos* é o maior valor da ‘Quarta Teoria Política’ enquanto fenômeno cultural; como uma comunidade de língua, crença religiosa, vida diária e de partilha de recursos e esforços; como uma entidade orgânica escrita em uma ‘paisagem acolhedora’ (Lev Gumilev); como um sistema refinado de construção de modelos para uniões maritais; como um meio sempre único de estabelecer um relacionamento com o mundo exterior; como a matriz do ‘mundo vital’ (Edmund Husserl); e como fonte de todos os ‘jogos de linguagem’ (Ludwig Wittgenstein).” (DUGIN, 2013, p. 45).

pequena elite capitalista de déspotas esclarecidos tem interesse na construção de uma nova ordem mundial comunista sobre os escombros da civilização cristã.⁸⁰ O discurso neoliberal de igualdade esconde, no entanto, as diferenças históricas de atribuição de papéis aos gêneros e as possibilidades da discriminação positiva. A finalidade da luta contra a “ideologia de gênero” é, previsivelmente, a manutenção ideológica das desigualdades de gênero previstas pelo castigo divino. Como salienta Dip:

É de exclusão que se trata essa batalha política na construção de valores em que o bem é o pai, a figura patriarcal, e o mal são todos aqueles que não se submetem a seus padrões: a mulher feminista, os não heterossexuais, os pobres que contestam o poder dos ricos, alçados a esse papel pelo mérito da fé [...]. (DIP, 2018 n.p.)⁸¹.

Pode-se notar assim o sentido profundo da marginalização da educação sexual no Brasil e em outros países da América Latina⁸². Se nos pressupostos da educação sexual tal

⁸⁰ A esquerda política brasileira passa a ser entendida como uma “minoridade genial”, que teria “se empoderado” a fim de tomar a mídia, o Estado, a causa dos direitos humanos e os sindicatos. Sob o comando de George Soros, a esquerda teria “se apropriado” também da homoafetividade, como conta a publicação de Sylvio Costa, jornalista e fundador do portal Congresso em Foco, para o site do portal em 07/07/2018: “Ex-líder do seu partido e uma das mais influentes lideranças evangélicas na Câmara, o deputado Lincoln Portela (PR-MG) afirma que a crescente adesão a Jair Bolsonaro é uma reação ao fortalecimento do PT e da esquerda durante o governo Michel Temer. ‘O Michel, ao fazer o jogo da política velha, esfarelou o centro e ressuscitou o PT, que havia ficado quase morto após a saída da Dilma. Por isso não tem jeito. Teremos uma eleição presidencial de esquerda contra direita, personificada no Bolsonaro. Estou com ele para enfrentar essa realidade brutal de um país que teve mais de 62 mil homicídios em 2017. Para enfrentar esses discursos da esquerda em defesa da liberação de drogas e impedir a destruição da família monogâmica’, declara-se Lincoln Portela. ‘Temos uma esquerda genial’, prossegue. ‘Ela se apoderou da educação, da cultura, da causa dos direitos humanos, dos sindicatos, do jornalismo e depois do Ministério Público e da magistratura. A candidatura Bolsonaro é uma reação contra essa minoria que se empoderou a ponto de comandar todos esses grupos. E isso se confunde com o interesse empresarial. O que dá dinheiro nas redes sociais é pornografia. Tem uma indústria que fatura com a ideologia de gênero. A minha igreja [Igreja Batista Solidária] é frequentada por homossexuais, não temos nada contra os direitos homoafetivos. Temos contra essa apropriação da homoafetividade por uma ideologia que tem por trás bilionários como George Soros e a família Rockefeller’”.

⁸¹ Ebook Kindle, posição 123.

⁸² Mais do que um mero repúdio, a educação sexual vem sendo marginalizada, até mesmo com algumas tentativas de criminalização no Brasil e na América Latina. No artigo da BBC News *Como movimentos similares ao Escola Sem Partido se espalham por outros países*, publicado em 13/07/2018 no portal G1, pode-se ler: “Em resposta a iniciativas de diferentes governos para incluir educação sexual e questões de gênero no currículo escolar, grupos conservadores e religiosos têm se articulado para combater o que, segundo eles, seria uma intromissão do Estado na educação moral praticada em casa pelas famílias. [...] Nos vizinhos latino-americanos, a resistência conservadora ganhou um lema comum: o ‘Con Mis Hijos No Te Metas’ - em português, ‘não se meta com meus filhos’. O slogan começou a se espalhar pelas ruas e redes sociais do Peru em 2016, quando grupos conseguiram barrar a implementação de parte do novo Currículo Nacional para Educação Básica, e acabou inspirando articulações com o mesmo nome em países como Equador, Chile, Argentina e Paraguai. O

como reconhecida pelos organismos internacionais estão a garantia e a ampliação dos direitos humanos e estes têm sido, por sua vez, alvos da rejeição ultraconservadora; se os valores subjacentes à educação sexual implicam na luta pela emancipação das mulheres bem como na abertura da sociedade à diversidade sexual, esses princípios atingem em cheio a hierarquia de gênero proposta pelo fundamentalismo cristão em ascensão. A educação sexual está estreitamente associada à defesa do uso de métodos contraceptivos e do planejamento familiar, bem como à discussão sobre a descriminalização do aborto, fatores que contrariam o papel maternal imposto às mulheres e uma suposta missão de povoamento da Terra. Além disso, a educação sexual também se posiciona favoravelmente aos direitos de casamento e adoção por parte de casais homossexuais, que estão necessariamente fora do esquema hierárquico de gênero intrafamiliar desejado pelos fundamentalistas cristãos.

Os ultraconservadores têm se utilizado do aparelho burocrático do Estado e do nacionalismo para resistir às pressões internacionais pelos direitos humanos, fazendo uso da

inimigo comum é a 'ideologia de gênero' - que, na visão desses grupos, seria uma forma de ensinar as crianças erroneamente que elas podem ser, sexualmente, o que quiserem. Todos repetem a mesma identidade visual, baseada nas cores azul e rosa, para marcar o que consideram a diferença natural entre homens e mulheres. [...] No Peru, o Con Mis Hijos No Te Metas conseguiu levar multidões às ruas em março de 2017, em diversas cidades. Poucos dias depois, o governo peruano baixou uma resolução alterando a redação de alguns trechos do currículo escolar, com objetivo de promover uma 'adequação' para superar 'mal-entendidos', explicou à BBC Brasil Marilú Martes, na época ministra da Educação peruana. [...] Após o sucesso do movimento peruano, algumas dezenas de milhares de equatorianos foram às ruas de Guayaquil e Quito em outubro contra a inserção de artigos que previam ensino de questões de gênero em uma lei de combate à violência contra as mulheres. [...] Também em outubro passado, após manifestações nas ruas do Paraguai, o então ministro da Educação Enrique Riera determinou a retirada de materiais didáticos, herdados da gestão anterior, que diziam que gênero é uma construção social. [...] O Con Mis Hijos No Te Metas do Chile, por sua vez, tem marcado oposição às 'tomas', movimento liderado por feministas de ocupação de universidades e escolas contra as práticas de assédios sexuais dentro dessas instituições. O movimento critica a interrupção das aulas e apresentou, por meio de parlamentares aliados, um projeto de lei para proibir as ocupações. Iniciativas parecidas com outras denominações também vêm ganhando força em países como México e Costa Rica. Christian Rosas, porta-voz do Con Mis Hijos No Te Metas peruano, disse que tem mantido articulação frequente com esses grupos. Segundo ele, o movimento está presente em todo o continente americano e já inspirou grupos na França, Dinamarca, Japão e Austrália. [...] 'Temos reuniões mensais de forma virtual, onde compartilhamos uma agenda e acompanhamos programaticamente as iniciativas que são apresentadas nos diferentes países. Isso nos ajuda a ter uma reação mais sincronizada, compartilhando estratégias sociais, comunicacionais, políticas etc.', contou. 'Nosso objetivo é erradicar a ideologia de gênero do Peru, do continente e do mundo. Nesse sentido, as conexões com o Brasil e outros países fazem parte da estratégia programática no curto, médio e longo prazo', explicou ainda." Apenas um dia depois, no artigo da Folha/Uol de 14/07/2018 *Campina Grande proíbe discussões de gênero na sala de aula; OAB protesta* lê-se que: "[...] a comissão da OAB considera a lei como uma tentativa de amordaçar os professores na sala de aula, uma vez que está prevista a aplicação de multa para quem descumpri-la. O alvará de funcionamento das escolas também pode ser suspenso, em caso de descumprimento, conforme o texto publicado no semanário oficial da cidade."

noção de soberania para garantir que seus currais eleitorais não sofram mais interferência do cosmopolitismo global. Em lugares como Rússia e Turquia a agenda tradicionalista dos costumes foi inter cruzada com políticas protecionistas, visando a resistência ao processo de globalização econômica e cultural próprio ao modo de produção capitalista. Para Castells (2018) há evidências de que já adentramos a uma fase pós-liberal⁸³. Nos dezoito meses que se seguiram à eleição de Donald Trump, os Estados Unidos deixaram o Acordo Climático de Paris, a UNESCO, a Comissão de Direitos Humanos da ONU e ameaçaram a estabilidade da OMC e da OTAN⁸⁴. Todo esse movimento aponta para algo novo que, ao atrair parcelas significativas da população de países do Norte e do Sul globais, tem confundido as noções de esquerda e direita política e deixado liberais e socialistas democráticos quase sem ação. Como explica Castells:

O temor da globalização incita a buscar refúgio na nação. O medo do terrorismo predispõe a invocar a proteção do Estado. O multiculturalismo e a imigração, dimensões essenciais da globalização, induzem o chamamento à comunidade identitária. Nesse contexto, a desconfiança nos partidos e nas instituições, construídos em torno dos valores e interesses de outra época, deriva em uma busca por novos atores políticos nos quais seja possível crer. Em todas as sociedades, os setores sociais mais vulneráveis são os que reagem, movidos pelo medo, à mais poderosa das emoções, e se

⁸³ Segundo Castells (2018): “Trump, Brexit, Le Pen, Macron (coveiro dos partidos) são expressões significativas de uma ordem (ou de um caos) pós-liberal. Assim como o é a total decomposição do sistema político do Brasil, país fundamental da América Latina. Ou de um México vítima do narcoestado. Ou de uma Venezuela pós-Chávez em quase guerra civil. Ou da democracia sul-coreana, com a destituição popular da corrupta presidente Park Geun-hye, entregue ao feitiço de Choi Soon-sil, a líder de uma seita ocultista. Ou de um presidente das Filipinas que pratica a execução sumária como forma de resolver a insegurança. Dessas crises institucionais surgiram na última década algumas revoluções populares que procuraram articular uma nova relação entre representação parlamentar e representação social, particularmente na Bolívia e no Equador. Mas em boa parte do mundo, em especial na China e na Rússia, consolidaram-se regimes autoritários que se constituem alternativas eficazes à democracia liberal. Ao mesmo tempo, o Oriente Médio é governado por teocracias (Irã, Arábia Saudita) ou por ditaduras (Egito, Síria), excetuando Israel, que está em guerra permanente com os territórios ocupados. E na Europa, na última década, produziu-se uma verdadeira reviravolta eleitoral em favor de partidos nacionalistas, xenófobos e críticos em relação aos partidos tradicionais que dominaram a política por meio século.” (CASTELLS, 2018, p. 59)

⁸⁴ Castells ainda reflete: “Como foi possível? Como pode ter sido eleito para a Presidência mais poderosa do mundo um bilionário tosco e vulgar, especulador imobiliário envolvido em negócios sujos, ignorante da política internacional, depreciativo da conservação do planeta, nacionalista radical, abertamente sexista, homofóbico e racista?” Só o futuro poderá revelar o exato grau da influência governamental russa na eleição de Donald Trump. A Matéria da BBC News *Encontro EUA e Rússia: o que Trump disse antes e o que diz agora sobre influência russa em eleição* publicada no portal Folha/UOL em 17/07/2018 noticiou que “O presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, afirmou nesta terça-feira aceitar a conclusão de agências de inteligência americanas de que a Rússia interferiu nas eleições de 2016, que o alçaram à presidência – apesar de ter se negado a ratificar esta posição há apenas um dia.” (CASTELLS, 2018, p. 404).

mobilizam em torno daqueles que dizem aquilo que o discurso das elites não lhes permite dizer. Daqueles que, sem rodeios, articulam um discurso xenófobo e racista. Daqueles que apelam para a força do Estado como forma de resolver as ameaças. Daqueles que simplificam os problemas mediante a oposição entre o em cima e o embaixo. E daqueles que denunciam a corrupção imperante em todo canto, embora em muitos casos eles e elas façam parte dessa mesma corrupção. (CASTELLS, 2018, p. 376).

O discurso dessa nova força (conhecida também como a “Nova Direita”) é complexo porque desafia os velhos lugares políticos da modernidade e tem a ver com o processo de desgaste desse período histórico. De um lado, liberais convictos têm se tornado alvos fáceis à medida em que continuam oferecendo suporte a um sistema global produtor de enormes desigualdades e da destruição veloz de culturas, reservando o bem-estar a uma minoria privilegiada. De outro, socialistas democráticos tem a sensação de “perda” das ruas, ao observar a pauta anti-imperialista do século XX ser paulatinamente substituída pelo discurso conspiracionista de ultraconservadores nacionalistas. A esquerda moderada se vê lançada no caldeirão do elitismo liberal enquanto o discurso da esquerda radical é apropriado pela estratégia ultraconservadora, como deixa claro Alexander Dugin em sua obra principal, *A Quarta Teoria Política* (2013):

Agora discutamos o que pode ser tomado do comunismo, a segunda teoria política. [...] O Marxismo é relevante em termos de sua descrição do liberalismo, em identificar as contradições do capitalismo, em suas críticas do sistema burguês e em revelar a verdade por trás das políticas demoburguesas de exploração e de escravização apresentadas como “desenvolvimento” e “liberação”. A crítica potencial do marxismo é extremamente útil e aplicável. Ela pode ser incluída no arsenal da “Quarta Teoria Política”. Mas, nesse caso, o marxismo não aparece como uma ideologia que fornece respostas a uma gama completa de questões emergentes – respostas que são racionais e axiomáticas em sua fundação – mas como um mito expressivo ou como um método sociológico espiritualoso. O marxismo que podemos aceitar é o marxismo sociológico mítico. [...] Por outro lado, como sociologia, o marxismo é tremendamente útil em revelar aqueles mecanismos de alienação e mistificação que o liberalismo usa para justificar seu domínio e como “prova de sua correção”. Sendo ele mesmo um mito, em sua forma ativista polêmica, o marxismo serve como um excelente instrumento para expor as “grandes narrativas” de modo a derrubar a credibilidade do *pathos* liberal. E nessa capacidade – “contra o liberalismo” – ele pode ser efetivamente usado sob novas condições: afinal, nós continuamos a existir sob o capitalismo e, portanto, a crítica marxista do mesmo e a luta contra ele permanecem na agenda, ainda que as velhas formas dessa luta tenham se tornado irrelevantes. [...] Alain De Benoist tem um livro clássico chamado *Vu de Droite (Uma Visão desde a Direita)*, no

qual ele sugere reler vários escritores políticos (tanto da “Direita” quanto da “Esquerda”) desde o ponto de vista da “Nova Direita”. Esse livro levou ao nascimento da Nova Direita na Europa. Ele contém não apenas a crítica daquelas ideias que eram quase dogmáticas para a “Velha Direita”, mas também uma leitura “revolucionária” e bem direcionada de tais autores como o comunista Antonio Gramsci examinados desde o ponto de vista da Direita. É precisamente esta leitura de Marx – “desde a Direita”, do ponto de vista dos mitos e da sociologia arcaica e holística – que seria particularmente adequada no presente.” (DUGIN, 2013, p. 46-49).

Chama a atenção o fato de que parte significativa da Nova Direita ocidental, em especial na América, tenha pouca clareza da submissão de suas táticas à estratégia ultraconservadora representada pela Quarta Teoria Política e ficaria provavelmente horrorizada em saber a verdadeira posição que o comunismo ocupa no interior de sua própria visão de mundo. É importante notar quanto dessa estratégia visa à adesão do antigo proletariado, à mobilização dos trabalhadores a partir de um eixo de interpretação escatológico, ou seja, mítico:

Como um mito, o marxismo nos narra a história de um Estado paradisíaco original (“comunismo primitivo”), o qual é gradualmente perdido (“a divisão primitiva do trabalho e a estratificação da sociedade primitiva”). Então as contradições aumentaram, chegando ao ponto em que, no fim do mundo, elas foram reencarnadas na forma mais paradigmaticamente pura do confronto entre Trabalho e Capital. O Capital – a burguesia e a democracia liberal – personificava o mal global, exploração, alienação, mentiras e violência. O Trabalho incorporava um grande sonho e uma antiga memória do “bem comum”, cuja aquisição (a “mais-valia”) por uma maligna minoria deu origem a todos os problemas da vida. O Trabalho (o proletariado) deve reconhecer os paradoxos dessa situação e se erguer contra seus mestres de modo a construir uma nova sociedade – um paraíso na Terra – o comunismo. Mas este não será o “comunismo inicial de origens naturais”, mas um tipo artificial, científico, no qual o diferencial, acumulado por séculos e milênios de alienação, servirá à “comuna”, à “comunidade”. O sonho se tornará realidade. Esse mito se encaixa completamente na estrutura da consciência escatológica, que ocupa um lugar significativo nas mitologias de todos os tipos de tribos e povos, sem mencionar as religiões altamente diferenciadas. Somente isso já testemunha em seu favor para que nós o tratemos com a mais alta consideração. (DUGIN, 2013, p. 47-48).

Dugin é um fundamentalista cristão ortodoxo, mas pode-se reconhecer em seu pensamento a presença dos elementos gerais do fundamentalismo cristão ocidental previamente discutidos: a encarnação do *Ethnos* ou “voz do povo”, da “maioria oprimida” contra uma “minoría opressora”, do mito do Gênesis fundamentando a desigualdade de

gênero e condenando ao trabalho e, ao mesmo tempo, a esperança milenarista de restauração do pecado e estabelecimento do Paraíso na Terra. Essa narrativa, entretanto, acaba por mostrar-se também devedora de certa visão do comunismo. Poderíamos imaginar tratar-se de uma apropriação tão periférica quanto mal-intencionada, mas o que dizer quando as relações com a mitologia cristã são traçadas também por intelectuais da esquerda como Slavoj Žižek (*A Monstruosidade de Cristo*), Giorgio Agamben (*Altíssima Pobreza*), entre tantas outras referências, como as de Enrique Dussel (*La metáforas teológicas de Marx*), Martin Baró (*De la consciência religiosa a la consciência política*) e demais teóricos da Teologia da Libertação?⁸⁵ Em entrevista à Cesar Sanson, o sociólogo franco-brasileiro Michel Löwy declara:

A grande maioria dos militantes de base do cristianismo da libertação provavelmente nunca ouviu falar em Marx, mas isto não impede que em sua cultura político-religiosa se encontrem, mais ou menos diluídos, temas e conceitos do marxismo. Obviamente se trata de uma integração seletiva: são rejeitados elementos como o ateísmo materialista, e assimilados outros como a crítica do capitalismo – em particular em sua forma dependente, no Brasil e na América Latina – e do poder das classes dominantes, a inevitabilidade do conflito social e a perspectiva da auto-emancipação dos explorados⁸⁶.

Não é sem razão, portanto, a confusão no espectro político suscitada pela ascensão ultraconservadora. A eficácia de uma antiga estratégia socialista é testada agora às avessas, com sucessos significativos. O discurso ultraconservador opõe a soberania do Estado-nação a uma globalização percebida como antidemocrática. Ao encarnar a revolta popular, o nacionalismo ultraconservador fez do apoio aos valores tradicionais locais e da luta contra as políticas progressistas globais os mais novos símbolos de liberdade e resistência. Da mesma

⁸⁵ Giorgio Agamben, por exemplo, tem o costume de mergulhar em reflexões teológicas como a publicada pelo *website* do Instituto Humanitas (IHU Online) em 25/05/2017: “Aos olhos dos Padres – mas também para os filósofos que refletiram sobre a filosofia da história, que foi e continua sendo (também em Marx) uma disciplina essencialmente cristã –, a história se apresentava como um campo de tensões, percorrido por duas correntes opostas: a primeira – que Paulo, em uma célebre e enigmática passagem da Segunda Carta aos Tessalonicenses, chama de “*to catechon*” – que considera e diferencia sem parar o fim do mundo ao longo da linha do tempo cronológico, infinito e homogêneo; a outra que, colocando em tensão a origem e o fim, não cessa de interromper e levar o tempo a termo. Chamamos de lei ou de Estado a primeira polaridade, devotada à economia, ou seja, ao governo infinito do mundo; e chamamos de Messias ou de Igreja a segunda, cuja economia – a economia da salvação – é essencialmente finita.”

⁸⁶ Trecho retirado da entrevista nomeada *Contribuição da Teologia da Libertação: Michael Löwy*, publicada no IHU online em 09/01/2013.

forma, a xenofobia e o protecionismo comercial unem-se para representar o compromisso da geração de empregos para os mais pobres contra os desmandos das elites que operam no mercado internacional. O Estado-nação neoliberal revela-se, contraditoriamente, parte de uma ordem pós-liberal que rejeita a fase atual do liberalismo, associando-a muitas vezes ao socialismo, sem conseguir também sugerir qualquer outro sistema crível para ocupar seu lugar. Na explicação meticulosa de Castells:

[...] os governos nacionais, quase sem exceção até agora, decidiram unir-se ao carro da globalização para não ficarem de fora da nova economia e da nova divisão de poder. E, para aumentar a capacidade competitiva de seus países, criaram uma nova forma de Estado – o Estado rede –, a partir da articulação institucional dos Estados-nação, que não desaparecem, mas se transformam em nós de uma rede supranacional para a qual transferem soberania em troca de participação na gestão da globalização. [...] Contudo, quanto mais o Estado-nação se distancia da nação que ele representa, mais se dissociam o Estado e a nação, com a consequente crise de legitimidade na mente de muitos cidadãos, mantidos à margem de decisões essenciais para sua vida, tomadas para além das instituições de representação direta. A essa crise da representação de interesses se une uma crise identitária como resultante da globalização. Quanto menos controle as pessoas têm sobre o mercado e sobre seu Estado, mais se recolhem numa identidade própria que não possa ser dissolvida pela vertigem dos fluxos globais. Refugiam-se em sua nação, em seu território, em seu deus. Enquanto as elites triunfantes da globalização se proclamam cidadãos do mundo, amplos setores sociais se entrincheiram nos espaços culturais nos quais se reconhecem e nos quais seu valor depende de sua comunidade, e não de sua conta bancária. À fratura social se une a fratura cultural. O desprezo das elites pelo medo das pessoas de saírem daquilo que é local sem garantias de proteção se transforma em humilhação. E aí se aninham os germes da xenofobia e da intolerância. Com a suspeita crescente de que os políticos se ocupam do mundo, mas não das pessoas. A identidade política dos cidadãos, construída a partir do Estado, vai sendo substituída por identidades culturais diversas, portadoras de sentido para além da política. (CASTELLS, 2018, p. 169-177).

Vê-se como a articulação da identidade cristã contra os valores associados à globalização pode explicar a ascensão política dos grupos ultraconservadores no Brasil e na América Latina. O resultado tem sido o sequestro do Estado-nação pelo discurso de proteção da família tradicional contra as “ingerências” da elite global “progressista”, representada pela pauta dos direitos humanos. Diante dessa infeliz realidade, a sobrevivência da educação sexual escolar passa a depender de movimentos sociais autóctones afinados aos órgãos de pressão internacionais. Cabe então inquirir se seria possível confrontar politicamente o

ultraconservadorismo sem, simultaneamente, avaliar as injustiças perpetradas pela globalização hegemônica.

A resposta para essa questão começa pelo reconhecimento de que o sentido mais elevado da educação sexual não pode ser assimilado sem a análise criteriosa dos fundamentos do Estado moderno. Isto pode ser atribuído a dois fatores principais: o primeiro, a educação sexual é uma invenção moderna que procura atender a anseios específicos da educação universal tal como imaginada pela concepção moderna de mundo. O segundo, o Estado moderno – no uso de suas prerrogativas antinômicas – desprezou frequentemente e até proibiu ocasionalmente o desenvolvimento dessa área de educação, com exceções fulgurantes em regiões privilegiadas do Norte Global. As razões para essa relação ambígua radicam na tensão entre modernidade e sexualidade e, em um nível ainda mais profundo, nas formas de estabelecimento do poder moderno sobre os corpos humanos no âmbito último da ingerência sobre a vida.

É com certa facilidade que se invoca hoje o conceito foucaltiano de biopolítica para esclarecer a administração dos corpos na modernidade. Apesar da obra de Foucault, *Vigiar e Punir* (1977) continuar a ser uma das mais mencionadas em trabalhos acadêmicos ao redor do mundo⁸⁷, a descida ontológica ao conceito de *vida*, sem o qual a noção de corpo perde parte importante de seu alcance e energia, é muito mais rara. À análise das cisões existenciais produzidas nos corpos pelas instituições modernas serve melhor a percepção aguçada de Agamben de que “aquilo que resta de fato não interrogado, nos debates atuais sobre bioética e sobre a biopolítica, é precisamente aquilo que mereceria ser, antes de tudo, questionado, e, portanto, o próprio conceito biológico de vida”. (AGAMBEN, 2015, p. 17).

Deve-se esperar, entretanto, que indagações como essa sejam muito difíceis de ser conduzidas a partir da perspectiva filosófica clássica da fundamentação das ciências pelo primado ontológico da questão do ser, tal como anunciado por Heidegger no terceiro parágrafo de *Ser e Tempo* (2012). Na perspectiva clássica (ou ontológico-categorial), uma ciência abre seu domínio a si mesma, elaborando os conceitos ontológicos desse domínio,

⁸⁷ Segundo levantamento de 2016 realizado na ferramenta *Google Scholar* por Elliot Green (2016), professor associado da London School of Economics, *Vigiar e Punir* é a sétima obra mais citada do mundo, com 60.700 citações. Um dado interessante é o de que Paulo Freire é o terceiro autor mais citado, pelo seu *Pedagogia do Oprimido* (72.359 citações).

em um gesto autofundacional inaugural. A ciência física, por exemplo, ao explorar a região do ente determinada *natureza* necessita, em tese, da compreensão do significado do ser-natural. Da mesma forma, as ciências biológicas exigem alguma elucidação da noção estrutural de ser-vivo para então dar continuidade às suas elaborações. Mas como qualquer obra didática do segundo grau atesta prontamente, não há discussão expressiva sobre a concepção de natureza, nem acordo bem definido sobre a noção de vida. Assim como a ciência física se volta à determinação do ente natureza, as ciências biológicas procuram determinar o ente vida enquanto as hipóteses ontológicas do ser-natural e do ser-vivo continuam inacessíveis a elas. Toda ciência ôntica (ou positiva) tem necessidade de uma fundamentação filosófica de seus domínios, diversa dessa autofundação “regional” mas, em geral, conta apenas com elaborações triviais que pouco fazem além de perturbar a superfície terminológica das experimentações.

A obra de Agamben (2015), por outro lado, se arrisca na direção contrária e oferece contribuições àquele tipo de fundamentação que, para Heidegger (2012) deveria constituir-se como uma ciência do ser ou “ontologia fundamental”. O raciocínio heideggeriano impacta diretamente na perspectiva filosófica clássica, invertendo-a até o primado ôntico da questão do ser. Heidegger (2012) sustenta que o desenvolvimento dessa ciência dependeria do esclarecimento do sentido do ser e postula a ontologia fundamental como uma analítica existencial, passando assim da primazia ontológica para a primazia ôntica da questão do ser, calcada no privilégio ôntico do *Dasein* – o único ente conhecido que contaria com uma dimensão ontológica concreta. Segundo Dubois (2004) a consideração do conhecimento científico a partir do *Dasein* subordina e põe em segundo plano a tarefa fundacional pensada a partir da perspectiva clássica, enraizando-a na analítica existencial e diferenciando assim a compreensão existencial de si (um projeto concreto) da compreensão das estruturas ontológicas do existir (um projeto idealista).

Pensar dessa forma seria possível porque na compreensão de ser do *Dasein* está implicado algo como a compreensão de todo um “mundo”, inclusive a compreensão do ser dos entes que são segundo um modo diverso (por exemplo, a vida): “[...] o *Dasein*, conforme ao seu próprio modo-de-ser, tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir do ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do ‘mundo’.” (HEIDEGGER, 2012, p. 69-71) Ao mergulhar de forma decidida no questionamento do conceito de vida, Agamben (2015) assume a posição heideggeriana da

concreticidade, visando a explicitação do destino da vida realmente existente na modernidade: “Uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o seu próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver.” (AGAMBEN, 2015, p. 13-14) O parágrafo nove de *Ser e tempo* evidencia a estreiteza com que Agamben se aproxima do pensamento de Heidegger (2012):

O ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu. Por isso, o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente. A esse ente seu ser lhe é “indiferente”, ou mais precisamente “é” de tal modo que para ele seu ser não pode ser nem indiferente, nem não-indiferente. O pôr em questão o *Dasein*, conforme o caráter *ser-cada-vez-meu* desse ente, deve incluir sempre o pronome *pessoal*: “eu sou”, tu “és”. E, por outra parte, o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser. O modo como o *Dasein* é cada vez meu já foi sempre decidida de alguma maneira. O ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si. (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

Partir do modo ou forma-de-vida é para Agamben (2015) o mesmo que assumir a consideração da potência que, no discernimento ontológico fundamental, toma a vida como campo de possibilidade e, por isso mesmo, possibilidade de vida. Isso constitui a indissociação basilar entre forma-de-vida e vida política, no sentido de que somente um ato de má-fé poderia aspirar a cisão moderna que extrai da vida seu horizonte ontológico como modo de ser. O resíduo dessa extração Agamben identifica como *vida nua*, em reconhecimento ao “[...] nu pressuposto comum que é possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida.” (AGAMBEN, 2015, p. 13). Tal qual quaisquer outros entes, corpos humanos só podem ser compreendidos na assunção de um ou outro modo de ser. Isso é o mesmo que dizer que sem o contexto ontolinguístico da significância – de um sistema de referências ou uma referência à totalidade das relações de sentido – não há corpo, pois corpos humanos são falados e dirigidos segundo a sustentação das determinações presentes. Não está em causa o debate sobre o exato *status* da possível

queda de determinações externas sobre entes humanos – considerado de todo superado pela analítica existencial – mas sim como uma determinação pode ser deslocada do horizonte existencial por um movimento que, mais do que sua negação direta, envolva a substancialização da aparência sensível com a finalidade de convertê-la no núcleo neutro do controle e legislação do poder político, abstraindo a sustentação de quaisquer outros possíveis de si mesmo no horizonte existencial. No diagnóstico detalhado de Agamben (2015), esse movimento só é possível por via da ameaça de morte:

O poder político que conhecemos sempre se funda, ao contrário, em última instância, na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida. No direito romano, *vida* não é um conceito jurídico, mas indica o simples fato de viver ou um modo particular de vida. Há um único caso no qual o termo *vida* adquire um significado jurídico que o transforma em um verdadeiro e peculiar *terminus technicus*: é na expressão *vitae necisque* a qual designa o poder de vida e de morte do pater sobre o filho homem. Yan Thomas mostrou que, nessa fórmula, *que* não tem valor disjuntivo, vida não é senão um corolário de *nex*, do poder de matar. A vida aparece, assim, originalmente no direito somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte. Mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionalmente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, nas mãos do soberano. A *puissance absolute et perpetuelle*, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). (Este, e não outro, é o significado originário do adjetivo *sacer* referido à vida humana.) O estado de Exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua. (AGAMBEN, 2015, p. 14-15).

A análise heideggeriana do *homo sacer*⁸⁸ expõe o terror no controle do Estado moderno, que regula pela ameaça impossível de introdução da morte real (*ableben*) na relação-com-a-morte (*sterben*). Para Heidegger (2012) *ableben* corresponde ao não-

⁸⁸ No entender de Agamben o *homo sacer* se destaca “Quando seus direitos não são mais direitos do cidadão, então o homem é realmente *sagrado*, no sentido que esse termo tem no direito romano arcaico: votado à morte.” (AGAMBEN, 2015, p. 30).

acontecimento, no sentido da impossibilidade de experimentação ou vivência da morte como facticidade expressa, por exemplo, na incoerência de sentenças como “Eu estou morto”. Na exigência de conversão do cidadão aos seus interesses, o Estado moderno torna ainda mais difícil a constituição do sentido em *sterben*, a vivência concreta da mortalidade, fazendo apenas aumentar a dissociação da angústia que, unida à perda das grandes narrativas – incluindo a grande narrativa de progresso da modernidade – tem arrastado ao adoecimento, aos fundamentalismos religiosos e ao comportamento errático de forma geral. O problema mais grave apontado por Agamben (2015) não está na justificação da soberania pela troca das ameaças de um imaginado estado de natureza para as ameaças de um real poder estatal, mas na coincidência da presença da vida nua tanto nas formas de exceção quanto nas formas de inclusão da cidadania. De modo semelhante, Santos (2007) destaca a vulnerabilidade da vida biológica no contexto ambíguo do fascismo social:

De forma mais ampla, parece que a modernidade ocidental só poderá se expandir globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação/emancipação deste lado da linha. Assim, direitos humanos são violados para que possam ser defendidos, a democracia é destruída para que se garanta sua salvaguarda e a vida é eliminada em nome da sua preservação. Linhas abissais são traçadas tanto no sentido literal quanto no metafórico. No sentido literal, são linhas que demarcam fronteiras como vedações e campos de morte; dividem cidades em zonas civilizadas (condomínios fechados em profusão) e zonas selvagens, e distinguem prisões como locais de detenção legal e à margem da lei. O outro lado do movimento em questão é o “regresso do colonizador”, que implica o ressuscitamento de formas de governo colonial tanto nas sociedades metropolitanas — agora incidindo sobre a vida dos cidadãos comuns — como naquelas anteriormente sujeitas ao colonialismo europeu. A expressão mais saliente desse movimento pode ser concebida como uma nova forma de governo indireto, que emerge em diversas situações em que o Estado se retira da regulação social e os serviços públicos são privatizados, de modo que poderosos atores não-estatais adquirem controle sobre a vida e o bem-estar de vastas populações. A obrigação política que ligava o sujeito de direito ao *Rechtstaat*, o Estado constitucional moderno, antes prevalecente neste lado da linha, passou a ser substituída por obrigações contratuais privadas e despolitizadas, nas quais a parte mais fraca se encontra mais ou menos à mercê da parte mais forte. Essa forma de governo apresenta algumas semelhanças perturbadoras com o governo da apropriação/violência que historicamente prevaleceu do outro lado da linha. (SANTOS, 2007, 79-80).

Isso implica na diferenciação de abordagens pelas quais os próprios direitos humanos podem ser entendidos. Quando simplesmente em função da proteção da vida nua, os direitos humanos comungam com o Estado moderno na violência desse despir ontológico. Em vez disso, os direitos humanos podem ser pensados para além do atendimento à emergência – e, para além da naturalização da lógica tensional entre apropriação e violência característica do Sul Global – a partir de uma perspectiva do ser humano que leve em consideração as formas-de-vida ontologicamente ameaçadas⁸⁹. De outra forma, assim como o Estado moderno, os direitos humanos podem ficar atados aos paradoxos da modernidade hegemônica que opera ao mesmo tempo pela resolução e manutenção das mesmas questões, garantindo assim a continuidade interrompida de sua existência. Como salienta Agamben:

[...] o poder não tem, hoje, outra forma de legitimação que não seja a emergência, e por todos os lugares e continuamente faz apelo a ela e, ao mesmo tempo, trabalha secretamente para produzi-la (como não pensar que um sistema que pode agora funcionar apenas na base de uma emergência não esteja do mesmo modo interessado em mantê-la a qualquer preço?), mas também e, sobretudo, porque nesse ínterim, a vida nua, que era o fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda a parte a forma de vida dominante. A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. À cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela. (AGAMBEN, 2015, p. 16).

A modernidade desemboca, portanto, no escancaramento da vida nua como propriedade do Estado. Apesar de admitir a vida nua como fundamento oculto – e perene – da soberania através da história, Agamben (2015) não enfatiza o quanto a administração moderna dos corpos humanos só foi possível por meio dessa forma estrutural de propriedade que, ao atravessar dos assentamentos arcaicos da humanidade até as mais sofisticadas soberanias modernas, pôde também esconder sua origem como desigualdade

⁸⁹ Essa é a posição de Santos (2018), que defende uma abordagem contra-hegemônica dos direitos humanos.

de gênero. As contradições entre modernidade e sexualidade podem ser detectadas na circularidade de um poder hegemônico que abre suas portas às mulheres por via da entrada no mercado de trabalho ou do acesso à pílula anticoncepcional mas se incomoda com cada passo acrescentado à libertação dos corpos femininos – como nos casos mais evidentes do direito ao divórcio ou ao aborto. Quanto às raízes desse desconforto, no entanto, é preciso remontar à constituição histórica da propriedade. O sociólogo italiano Guido Viale (2018) recorda o papel da diferença sexual na formação do poder soberano:

A raiz do patriarcado é a “propriedade” do homem sobre a mulher, a sua pretensão de considerá-la e o poder de fazer dela uma coisa “sua”. Sobre ela, modelaram-se todas as outras formas de propriedade que acompanharam a sucessão das civilizações: sobre os animais domesticados, sobre os campos, sobre as pastagens e as florestas, sobre os escravos, sobre os edifícios, sobre o dinheiro, sobre os meios de produção, sobre o conhecimento, sobre o genoma: todas formas de acumulação daquilo que é fecundo ou considerado como tal, daquilo que “produz” ou promete produzir. O modelo é a fecundidade da mulher, a produção da prole, desde sempre a forma fundamental da riqueza: a perpetuação, em outras vidas, da própria existência. Não só isso. A propriedade de uma, de várias ou de muitas mulheres talvez seja a razão última da apropriação de todas as outras coisas, consideradas dignas de acumulação. Toda a riqueza do mundo, as propriedades acumuladas ao longo dos séculos, não serviam a não serem senão para isso: de forma direta ou simbólica. E a soberania, não de uma comunidade, pequena ou estendida, que se autogoverna, compartilhando ônus e benefícios da convivência, mas sim de uma “pátria” (cujas assonâncias com patriarcado foi repetidamente ressaltada), isto é, de um Estado, cujos membros são mantidos juntos pela dominação de um Leviatã (um tirano) ou por uma “vontade geral” que precisa de alguém que a interprete para se externar – os “gestores” da soberania –, nada mais é do que uma extensão em nível social daquela forma elementar de dominação que é a propriedade: uma das tantas condições para garantir a dos homens sobre as mulheres. Acima desses soberanos, há apenas um deus, também ele um Pai. Um papa que havia levantado a hipótese de que deus também era mãe morreu cedo. (VIALE, 2018, n.p.).

Se a existência da pátria – e do patriarcado – depende da objetificação dos cidadãos como propriedade e da ameaça direta às suas vidas, fica-se a pensar como seria possível aos sujeitos modernos viver dignamente sob a soberania do Estado-nação. Mas não se encontraria aí o sentido mesmo de ser ou estar sujeito? Dubois (2004) esclarece que a formulação de Heidegger sobre o *Dasein* parte do termo original como usado por Kant – quando afirma a existência de Deus: “*Dasein des Gottes*” (Existe-Aí Deus) – e é flexionada até a superação da subjetividade moderna. Essa expressão designaria originalmente a realidade

fixa, a existência empírica contestável, mas Heidegger teria produzido uma torção no termo. *Dasein* indicaria o retorno ao ente para o qual o ser está em pauta, para o qual ocorre uma abertura que nega, justamente, a fixidez original em palavras como existência ou realidade. *Dasein* seria o ente a quem o ser diz respeito, ou seja, uma noção que permitiria reduzir todas as definições tradicionais do ser humano – alma racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência – e questioná-las a partir de sua relação com o ser. Por outro lado, o *Dasein* ainda seria o ser humano: não é “outra coisa” que não o próprio ente concreto portador do “mundo”. Agamben (2015) reflete o papel da soberania do Estado-nação na cisão da articulação das formas-de-vida e sua contribuição para a manutenção da concepção – tão moderna quanto abstrata – de um ser humano desprovido de mundo:

Isto é, uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa forma-de-vida só é pensável a partir da emancipação dessa cisão, do êxodo irrevogável de toda soberania. A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente forma: é possível, hoje, existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma vida de potência? (AGAMBEN, 2015, p. 18).

A soberania moderna converte assim o *Dasein* em sujeito – em propriedade – pela tentativa da extirpação do seu campo de potência, de um poder-ser que é também seu direito ao mundo. Não é coincidência que os nacionalismos procurem justamente privar o *Dasein* do mundo. À linha imaginária que inaugura o Estado corresponde também um corte imaginário no *Dasein* e, da mesma forma que a ficção do Estado é sustentada em detrimento da realidade do mundo, uma fantasia de objetificação impõe limitações à liberdade do *Dasein* na modernidade. Se Agamben (2015) volta sua atenção à problemática dos direitos humanos e à distinção grega clássica entre *zoé* (que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes) e *bios* (que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo) é porque sabe que a manutenção do Estado-nação depende da rígida vinculação entre essas duas noções de vida e, mais especificamente, do colapso de *bios* em *zoé*, sem o qual a modernidade entra em decadência:

Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana) que, no *Ancien Régime*, pertencia à Deus e que, no mundo clássico, era claramente distinta (como

zoé) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e se torna, por assim dizer, seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania. Esse é o sentido (nem mesmo muito oculto) dos primeiros três artigos da Declaração de 1789: somente porque inscreveu (art. 1º e 2º) o elemento nativo no coração de toda associação política, ela pode unir firmemente (art. 3º) o princípio de soberania à nação (conforme ao étimo, *natio* significa na origem, simplesmente “nascimento”). As declarações dos Direitos são, então, vistas como o lugar no qual se atua a passagem da soberania real de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a inserção da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à queda do *Ancien Régime*. Que, através delas, o *súdito* se transforme em *cidadão* significa que o nascimento – ou seja, a vida natural – torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cuja consequências biopolíticas só podemos agora começar a calcular) o portador imediato da soberania. O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no *Ancien Régime*, unem-se agora irrevogavelmente para constituir o fundamento do novo Estado-nação. A ficção aqui implícita é que o nascimento se torne imediatamente *nação*, de modo que não possa existir nenhuma separação entre os dois momentos. Ou seja, os direitos são atribuídos ao *homem* apenas na medida em que ele é o pressuposto imediatamente dissipador (e que, ao contrário, nunca deve vir à luz como tal) do *cidadão*. (AGAMBEN, 2015, p. 28-29).

A atribuição da cidadania nacional naturaliza formas específicas de vida, eliminando as formas-de-vida potenciais e convertendo os corpos em propriedade. É nesse contexto que a luta contra a desigualdade de gênero transcende a emancipação feminina, estendendo-se à emancipação dos seres humanos em geral e envolvendo uma comunidade de interesse ainda maior: todo questionamento político à propriedade sexual põe em xeque a noção de propriedade em si e antecipa a superação das múltiplas formas de exploração e opressão presentes na modernidade. Dessa forma, qualquer movimento de ampliação das cidadanias nacionais em direção a uma cidadania global também é, ao mesmo tempo, um impulso à libertação dessa disposição dos corpos ao Estado-nação e um desafio ao patriarcado. Pode-se então esboçar o lugar provocativo da educação sexual na modernidade, como uma abertura ao *pensamento* das estruturas fundamentais de constituição da propriedade e à recuperação de formas-de-vida divergentes aos interesses do poder estatal. Agamben (2015) trabalha o conceito de pensamento como uma atividade de reestabelecimento da potência, do campo original do poder-ser que em Heidegger (2012) é mundo para o Dasein:

Chamamos de pensamento o nexa que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a

atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. (AGAMBEN, 2015, p. 18).

Evidentemente nem toda abordagem da educação sexual pode ser considerada pensamento nos termos de Agamben (2015). As abordagens hegemônicas da educação sexual não têm em vista a explicitação das diferenças abissais entre os territórios do Norte e do Sul nas vivências do corpo e da sexualidade. Apresentando-se a partir da lógica da regulação e da emancipação, esse tipo de abordagem perpetua o ocultamento da apropriação e da violência no Sul, contribuindo para a injustiça cognitiva e a anulação de formas-de-vida. Presa do liberalismo, a educação sexual hegemônica tem dificuldades em direcionar o conteúdo emancipatório para além de interesses capitalistas, colonialistas e patriarcais. Um exemplo de abordagem da educação sexual hegemônica é aquela referenciada na ideologia médico-científica que tem como modelo o discurso anatômico-mecanicista. Os parâmetros desse modelo partem justamente do corpo *morto*, que deve ser dissecado ou desmembrado para ser suficientemente analisado⁹⁰. Esse enquadramento perdurou no discurso acadêmico francês e anglo-saxão, vindo a tornar-se ciência dominante em detrimento da versão de corpo vivo baseada na fisiologia, inicialmente inspirada no vitalismo germânico. Pela análise de Agamben (2015) pode-se concluir que um corpo morto – ou um corpo sobrevivente, votado à morte – é mais facilmente deslocado à posição de objeto e propriedade do que um corpo vivo:

⁹⁰ Esses diferentes modelos são analisados em maior profundidade por Le Breton (2011): “Isolado do homem, o corpo humano torna-se objeto de uma curiosidade que mais nada desarma. Desde Vesálio, a representação médica do corpo não é mais solidária de uma visão simultânea do homem. A publicação do *De humanio corpori fabrica* em 1543 é um momento simbólico dessa mutação epistemológica que conduz, por diversas etapas, à medicina e à biologia contemporâneas. Os anatomistas antes de Descartes e da filosofia mecanista fundam um dualismo que é central na modernidade e não apenas na medicina, aquele que distingue, por um lado, o homem, por outro, seu corpo. Na maioria das vezes, a medicina trata menos o homem em sua singularidade que está sofrendo do que o corpo doente.” (LE BRETON, 2011, p. 17-18) No mesmo sentido, salienta Terezinha Petrúcia da Nóbrega (2010): “As investigações realizadas pela anatomia, entre os séculos XVI e XVIII, guardam relações com a representação mecânica do corpo, sobretudo pelo olhar objetivo do funcionamento do corpo humano e de suas partes, cuja influência estendeu-se para o campo científico e educacional.” (Nóbrega, 2010, p. 46).

Daí derivam a frequentemente inadvertida mas decisiva função da ideologia médico-científica no sistema de poder e o uso crescente de pseudoconceitos científicos com fins de controle político: a mesma operação da vida nua, que o soberano podia fazer, em certas circunstâncias, sobre as formas de vida, é agora maciça e cotidianamente atuada pelas representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde e pela “medicalização” de esferas sempre mais amplas da vida e da imaginação individual. A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, constitui, literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de *sobrevivência*, permanecendo nelas intocada como a obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente. Ela é o soberano invisível que nos olha por trás das máscaras insensíveis dos poderosos que, percebendo ou não isso, nos governam em seu nome. (AGAMBEN, 2015, p. 18).

Interessa, portanto, identificar as características de uma educação sexual que atenda aos critérios do pensamento e que – ao manter o compromisso com a emancipação da cisão entre vida nua e forma-de-vida – possa ser considerada libertadora ou contra-hegemônica. A posição dos psicólogos e educadores brasileiros Ana Claudia Bortolozzi Maia e Paulo Rennes Ribeiro (2011) abre espaço para a construção de uma educação sexual emancipatória desde o Sul Global, tanto pelo fundamento sólido nos direitos humanos quanto pelos laços com a construção crítica da cidadania, além da defesa explícita de formas-de-vida divergentes. Os autores sustentam que a educação sexual envolva “[...] conhecimento, reflexão e questionamento; mudança de atitudes, concepções e valores; produção e desenvolvimento de uma cidadania ativa; e instrumentalização para o combate à homofobia e à discriminação de gênero.” (MAIA; RIBEIRO, 2011, p. 77) Maia e Ribeiro defendem ainda “[...] uma iniciativa de educação sexual que vá além da informação, que ultrapasse o sentido biológico, orgânico e profilático, e que compreenda a sexualidade e a saúde sexual como uma questão inerentemente social e política” (MAIA; RIBEIRO, 2011, p. 78). Contra os que supõem que a educação sexual deva ficar sob a tutela da família ou mesmo que se reduza à discussão acadêmica nas universidades, os autores argumentam que a escola – considerando suas funções históricas e lugar na esfera pública – é o instrumento decisivo desse conhecimento:

Embora a educação sexual possa ser realizada em diferentes instituições, como ambulatórios e postos de saúde, sindicatos, fábricas, universidades, consideramos que a escola é o espaço mais propício para realizá-la, primeiro porque se começa a frequentar a escola já com seis anos de idade, e, idealmente, espera-se que o indivíduo nela permaneça até os dezoito anos, quando termina o Ensino Médio. Segundo porque a escola tem por

função social a transmissão do saber historicamente acumulado e de sua dimensão ético-política. É na escola que se espera que os educandos aprendam a questionar, refletir e se posicionar sobre atitudes relacionadas à sociedade, à cidadania, aos direitos humanos, à preservação do meio ambiente; é na escola que se espera que os indivíduos aprendam a adotar práticas preventivas visando à constituição de cidadãos críticos e autônomos, o que inclui uma educação sexual emancipatória. Desta forma, questões de relevância social (como a igualdade de gênero e o combate à homofobia) nela devem ser inseridas e tratadas de maneira crítica e reflexiva, constituindo elementos essenciais de um programa de educação sexual. (MAIA; RIBEIRO, 2011, p. 78).

Poder-se-ia duvidar de que a posição de Maia e Ribeiro (2011) ultrapassa o conjunto dos valores da modernidade hegemônica. Temos aí a defesa dos direitos humanos (que podem ser entendidos apenas dentro de seu enquadramento liberal original), da liberdade sexual nos costumes (conquistados até certa medida no contexto das democracias liberais) e da educação universal (tendo a escola como ferramenta iluminista dessa universalização)⁹¹. É preciso, no entanto, recordar duas coisas: a primeira, a defesa aguerrida dos direitos humanos e da liberdade sexual nos costumes em áreas do Sul Global como o território brasileiro significa o engajamento em batalhas culturais e institucionais que podem eventualmente colocar a vida em risco⁹². A segunda, até mesmo a defesa da educação universal no Brasil – que foi conquistada a duras penas – exige certa postura radical, uma vez que também se encontra agora ameaçada em seus fundamentos⁹³.

⁹¹ Segundo Ribeiro (2017) “[...] a educação sexual desenvolvida, a partir do foco na cidadania e no direito, é uma ação pedagógica importante na construção de um caminho para erradicar preconceitos e discriminações, diminuir a violência sexual e de gênero, reconhecer positivamente a diversidade e, enquanto campo de produção de conhecimento sexual, fornecer informações científicas que esclareçam crianças e jovens na escola e as pessoas em geral na sociedade, diminuindo a intensidade de angústias e ansiedades geradas a partir do desconhecimento e da desinformação que confundem e induzem ao erro.” (RIBEIRO, 2017, p. 7-8).

⁹² Tome-se como exemplo o caso recente da antropóloga brasileira Débora Diniz. A reportagem *Débora Diniz: “Não sou desterrada. Não Sou refugiada. Qual a minha condição?”* publicada no periódico *El País* em 17/06/2019 registra: “A antropóloga e professora da Universidade de Brasília (UnB) Debora Diniz teve de deixar o Brasil em 2018 depois de sofrer uma série de linchamentos virtuais e ameaças. Há mais de um ano, o alvo de haters tem sido não somente ela, como também sua família, alunos e até mesmo a reitora da UnB e a diretora da faculdade onde Diniz lecionava. Tanto ódio tem sido destilado porque a pesquisadora ficou ainda mais conhecida pela defesa dos direitos reprodutivos das mulheres e acabou se tornando figura central pelo direito ao aborto até a 12ª semana de gestação, tema debatido no Supremo Tribunal Federal (STF). Ameaçada de morte, Diniz e a família deixaram o país aconselhados pelo Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos do Governo. Mas, agora, vive em um limbo jurídico, sem saber, diante da Justiça, qual é a sua condição. “Não sou desterrada. Não sou refugiada. Qual é a minha condição, ao não poder existir sem escolta policial?”, questiona, por telefone, de alguma parte do mundo.”

Isso não significa que a educação sexual tal como apresentada por Maia e Ribeiro (2011) não possa ser desdobrada. Seus fundamentos teóricos são muito próximos dos observados na Educação para a Cidadania Global e, exatamente como na abordagem da UNESCO (2016), as Epistemologias do Sul podem oferecer um aporte e um giro importante para o cumprimento das promessas impossíveis de serem realizadas no contexto de uma teoria hegemônica. A abordagem pós-colonialista e interseccional endossada por Santos (2018)⁹⁴ explicita com grande clareza as relações entre classe, raça, gênero e orientação sexual, carregando em seu bojo contribuições significativas às abordagens emancipatórias da educação sexual. Contudo, trata-se muito mais de um reposicionamento ontológico do que da alteração de conteúdos, como por exemplo, os referentes à ideologia médico-científica que, como pode ser observado em Maia e Ribeiro (2011), já foram de todo abandonados:

A educação sexual nas escolas deve abranger, portanto, além das temáticas preventivas como saúde sexual e reprodutiva, discussões que incluam os relacionamentos sociais, a cidadania e os direitos humanos, incluindo o respeito à diversidade sexual. O direito à informação e à educação sexual é um dos **Direitos sexuais** que fazem parte dos **Direitos Humanos**. A Assembléia Geral da WAS – World Association for Sexology, aprovou as

⁹³ No instante em que estas linhas são escritas há um projeto de lei para regulamentação do ensino domiciliar no Brasil, que compromete os ideais de uma educação universal. Segundo o artigo *Elitista, insignificante e isolacionista: as críticas à educação domiciliar* publicado no portal do UOL em 12/04/2019: “Enquanto os críticos da ideia de ensino domiciliar demonstram receio com a família sendo a única responsável pela educação, evangélicos, católicos e uma parte considerável da direita apostam na medida como uma alternativa ao ensino formal. Estes mesmos grupos também se identificam com o projeto 'Escola sem Partido', que aponta para uma suposta doutrina ideológica dentro das escolas públicas do país. O apoio à lei – reforçada diversas vezes como projeto de governo de Bolsonaro – cresceu após o julgamento do STF (Supremo Tribunal Federal) no ano passado que considerou o ensino domiciliar ilegal. O parecer da Corte levou em consideração a ausência de normas e regulamentações concretas sobre a prática – o que pode ser revertido caso o projeto de lei do governo seja aprovado.” [...] Autora de uma pesquisa sobre o ensino domiciliar, que culminou na publicação do livro “Justiça, Crianças e a Família”, a promotora do MP-RJ Cláudia Türner diz à reportagem que o projeto de ensino domiciliar diz mais sobre os pais do que sobre as crianças, que deveriam ser o grande escopo do projeto de lei. [...] ‘Na verdade, esse projeto é a antítese de uma sociedade plural’, diz a promotora, que acha que o projeto viola direitos da criança. ‘Se o projeto viola direitos fundamentais, não é porque ele acontece na prática que precisa ser legalizado’, afirma a promotora. ‘Isso é uma pauta de costumes da agenda conservadora.’”

⁹⁴ Segundo Crenshaw (2002) a interseccionalidade “[...] trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

emendas para a Declaração de Direitos Sexuais, decidida em Valência, no XIII Congresso Mundial de Sexologia, em 1997. Os direitos sexuais podem ser resumidos nos seguintes pontos: direito à liberdade sexual, à autonomia sexual, integridade sexual e segurança do corpo, à privacidade sexual, à liberdade sexual, ao prazer sexual, à expressão sexual, à livre associação sexual, a escolhas reprodutivas livres e responsáveis, **à informação baseada no conhecimento científico, à educação sexual abrangente** e à saúde sexual. (MAIA; RIBEIRO, 2011, p. 81, grifos dos autores).

A assunção explícita de um estofo ontológico à noção de vida pela educação sexual emancipatória é, portanto, o passo decisivo para a reapropriação dos corpos biológicos aos contextos das formas-de-vida culturais do Sul Global. Se a reflexão das formas-de-vida em Agamben (2015) é devedora dos raciocínios sobre o *Dasein* em Heidegger (2012) foi, antes ainda, com Edmund Husserl (2000) a primeira tentativa de restaurar aos sujeitos modernos um *Lebenswelt* – um mundo da vida. Mais tarde, Habermas (2011) adotaria esse aspecto do pensamento husserliano ao denunciar a colonização sistêmica do mundo da vida⁹⁵. É a esse conceito original que se deve retornar para compreender o papel da educação sexual na constituição de uma cidadania global contra-hegemônica. Segundo Pizzi:

Na verdade, essa terminologia representa uma ruptura com a modernidade, que recusa o mundo pré-reflexivo e atemático, esse *common sense* que o pensamento moderno se nega a reconhecer. O termo *Lebenswelt* não se refere, propriamente, ao aspecto biológico, ou seja, como forma de existência dos seres vivos, descoberto pela Anatomia e pela Fisiologia. Para Husserl, a vida é a consciência ou, então, a subjetividade que alcançamos mediante a redução fenomenológica. Essa consciência refere-se a um eu-sujeito, que somente consegue alcançar a ideia de sua realidade, da vida pura, com todas suas vivências e suas coisas puras, após colocar entre parênteses o mundo objetivo. (PIZZI, 2006, p. 61-62).

⁹⁵ Segundo Pizzi “[...] Habermas menciona a dialética da a-historicidade, com a qual, se refere ao processo de produção e reprodução de uma cultura técnico-científica, que toma todas as precauções para controlar – tecnicamente (estrutura social e relações econômicas) e ideologicamente (valores e interesses) – os substratos naturais de uma *forma* de vida. (PIZZI, 2006, p. 150) O autor continua pouco mais à frente: “[...] uma racionalidade que tem a pretensão de ser uma única maneira de valorar a experiência de vida, pois não só desestima, mas recusa, por completo, qualquer possibilidade de transformar o *Lebenswelt* em tema para a Filosofia. O caráter cognitivo-instrumental do pensamento único reflete apenas a objetividade empírica dos interesses, sem abarcar o conjunto das necessidades vitais. Alguns utilizam a expressão esquecimento do mundo da vida”. No meu modo de entender, contudo, a palavra “recusar” é mais contundente, pois sinaliza para um procedimento que não apenas separa a teoria do interesse prático, mas rejeita qualquer possibilidade de um conhecimento mediado normativamente. A primazia de um aspecto significa, portanto, o desprezo de outro ou de outros; é uma atitude que privilegia só uma face da moeda. Neste caso, o abandono e a recusa do mundo da vida e, inclusive, a possibilidade de uma interação entre os próprios seres humanos.” (PIZZI, 2006, p. 152).

O idealismo transcendental de Husserl (2000) propõe a existência de uma compreensão fundamentalmente não-teorética do mundo que vem agora a ser muito relevante ao reconhecimento e restituição das formas de existência apropriadas e violentadas durante o processo de colonização na modernidade. Longe de qualquer tipo de irracionalismo, o conceito de Husserl (2000) ajuda na construção de uma delimitação do espaço de vivência dos saberes usurpados ou exterminados durante a globalização hegemônica, auxiliando também a reflexão sobre como, através da ressignificação de seus próprios mundos, sujeitos objetificados da modernidade podem resgatar uma posição de autonomia quanto aos destinos de suas vidas. A título de exemplo, quando mulheres indígenas têm a oportunidade de identificar um machismo de baixa densidade⁹⁶ nos homens da tribo, não deveriam ser induzidas a fazer isto de um ponto de vista hegemônico, isto é, com a finalidade de tornarem-se mulheres brancas, pensando e agindo como elas. O machismo nos povos originários pode ser compreendido pelos prejuízos internos às relações daquele universo de significado particular. Isto significa que podem haver privilégios masculinos não-brancos, sentidos como prejuízos de maneiras específicas tais que mulheres brancas teriam dificuldade de assimilar. Da mesma forma, pode-se buscar modos de enfrentamento à opressão machista que são também internos àquele universo de significado, ou seja, um feminismo originário para além de uma perspectiva que confunda preservação com cristalização cultural.

O *Lebenswelt* deve fazer lembrar que as culturas estão vivas e podem ter seu horizonte de sentidos transformado por demandas internas ou externas, podendo contribuir umas com as outras sem que isso leve necessariamente à apropriação ou ao extermínio. É dessa mesma forma que um remédio confeccionado a partir dos saberes dos povos originários poderia ser oferecido ao mundo branco sem que resultasse – como normalmente é o caso – no saque e na exploração. Se o capitalismo tornou esse cenário impossível, foi por impor limites estreitos aos horizontes de sentido da modernidade. A abertura à

⁹⁶ Segundo Rita Laura Segato (2011) há uma posição dentro do pensamento feminista que é “[...] respaldada por uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que mostram de forma incontestável a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas. Essa terceira vertente identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, embora diferente do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um patriarcado de baixa intensidade, e não considera nem eficaz nem oportuno a liderança do feminismo eurocêntrico.” (SEGATO, 2011, p. 13).

ressignificação que possibilita a reconstituição do mundo fenomênico é o âmago da conexão entre vida e potência na assunção do mundo da vida como solo do pensamento. Como esclarece Pizzi:

A versão husserliana do tema *vida* remete à consciência ou à subjetividade mesma a que se chega, mediante a redução fenomenológica. Isso conduz à definição de vida como **possibilidade de uma experiência mundano-vital**, à medida que torna possível o sentido e a validade do mundo. Por isso o protagonismo dessa categoria relaciona a *vida* como consciência do mundo e consciência de si, presentes na realidade empírica e nas formações espirituais, de tal modo que tudo o que se relacione com o mundo pode ser reconhecido como fazendo parte de *Lebenswelt*, motivo pelo qual se deve traduzi-lo “como *mundo da vida*”. (PIZZI, 2006, p. 70, grifo nosso).

Os corpos – como não poderia deixar de ser – são também sujeitos à interpretação e resignificação a partir do horizonte do *Lebenswelt*. Merleau-Ponty (1999) se vale do entendimento de Husserl sobre o mundo da vida para tratar da corporeidade como um campo de sentidos atribuídos e vividos através do corpo. De forma semelhante, Le Breton (2011) inscreve o corpo na gramática vivencial. Ao multiplicar a apreensão das formas-de-vida a partir das Epistemologias do Sul, a educação sexual pode contribuir substancialmente para a construção da cidadania global. Se o confronto à propriedade sexual representa estruturalmente o desafio à toda forma de propriedade – inclusive àquela exercida pelos Estados-nação – a educação sexual contra-hegemônica tem condições de conduzir enfrentamentos desde o interior de diferentes *Lebenswelt* nacionais, denunciando injustiças internas (produzidas, principalmente, nas desigualdades de gênero e orientação sexual) e externas (em um sentido Norte-Sul). Enquanto os programas em educação sexual são muitas vezes desprezados ou proibidos – especialmente no Sul Global – em nível nacional, a Educação para a Cidadania Global pode oferecer passagem e amplitude à educação sexual, ao mesmo tempo em que, ela mesma, é beneficiada por maior força conceitual e eficácia política. Na realidade, este entrelaçamento está bem preparado pelo guia da UNESCO que, por exemplo, anuncia com bastante clareza o *status* da igualdade de gênero na ECG:

Prioridade para a igualdade de gênero: A ECG pode contribuir significativamente para a igualdade de gênero – uma das duas prioridades globais da UNESCO –, pois se baseia em direitos humanos, e a igualdade de gênero é um direito humano fundamental. Meninas e meninos aprendem tanto em casa quanto na escola atitudes relacionadas a gênero, papéis,

expectativas e comportamentos. A ECG pode apoiar a igualdade de gênero por meio da promoção de conhecimentos, habilidades, valores e atitudes que promovam a igualdade de valor entre homens e mulheres, gerem respeito e permitam aos jovens questionar criticamente os papéis e as expectativas associadas a gênero que são prejudiciais ou incentivam a discriminação e os estereótipos. (UNESCO, 2016, p. 16).

A partir dessa abertura, se a ECG puder colocar em curso a construção de um Movimento pela Cidadania Global nos termos discutidos neste ensaio, vale a pena perguntar quais forças contra-hegemônicas poderiam ser mais eficazes no desafio à arquitetura nacionalista e ultraconservadora assumida por um número significativo de Estados-nação nesse período de transição. Sob a sombra dessa ameaça, a cidadania global desponta como ferramenta fundamental na constituição de uma esfera de direitos que o Estado-nação sequestrado pelo fascismo social não possa administrar – ou negar. Em um projeto como esse o envolvimento democrático-popular faz-se profundamente necessário, no entanto, pela mesma lógica utilizada por Habermas na defesa da cidadania europeia: “[...] acordos sem obrigação legal firmados nos círculos dos chefes de governo são ineficazes ou antidemocráticos e, por essa razão, têm de ser substituídos pela institucionalização democraticamente insuspeita de decisões tomadas em comum.” (HABERMAS, 2012, p. 41).

O modelo de constituição europeia proposto por Habermas exemplifica uma forma de envolvimento democrático possível à governança global, pressupondo uma relação mais *bottom-up* do que *top-down*, sem a destruição de mediações institucionais. Segundo Habermas “a União Europeia pode ser concebida como um passo decisivo no caminho para uma sociedade mundial constituída politicamente” (HABERMAS, 2012, p. 40). Nesse sistema, o engajamento popular deve contar com instituições locais, nacionais e transnacionais sólidas, que disponham de cargos eletivos representantes de noções cada vez mais amplas de cidadania, perfazendo uma estrutura de cidadania compartilhada. A posição de Habermas lembra também a de Raskin (2016) para quem aos diferentes níveis de cidadania deveriam corresponder aspectos afetivos e encadeáveis de identificações, partindo da cidade e da região, atravessando pela nação e se estendendo até a categoria mais ampla – das identificações com a Terra e com uma comunidade global. Raskin (2016) explicita o processo moderno de ampliação dessas identificações à medida em que novos conjuntos de direitos fundamentais são introduzidos nos séculos XVIII, XIX e XX. É difícil evitar correlacionar a apresentação de Raskin (2016) às três primeiras gerações das garantias fundamentais e não

concluir que ao século XXI caberia a tarefa de efetivar os direitos de quarta geração:

O que significa, então, ser um cidadão global? A condição da cidadania, mesmo em sua aparência familiar de cidadania estatal, escapa a uma definição precisa. No sentido mais amplo, um cidadão é um membro de uma comunidade política que concede garantias ao indivíduo enquanto requer deste o cumprimento de responsabilidades e obrigações. Para além da relação jurídica para com a polis, ser cidadão em sentido completo engloba uma relação emotiva de lealdade e apego a uma comunidade maior. Mas o sentido concreto de cidadania foi constituído historicamente, evoluindo em consonância com a mudança dos sistemas sociais. A cidadania moderna multicamadas foi formada por três ondas sucessivas que estenderam garantias nas áreas econômica, política e social (ao menos àqueles emancipados como cidadãos). No século dezoito, a cidadania civil conferiu oportunidade econômica, liberdades individuais e direitos de propriedade. No século dezenove, a cidadania política ampliou a democracia e o direito de voto. No século vinte, a cidadania social trouxe padrões mínimos ao bem-estar social. Cada extensão de direitos sucedeu uma onda correspondente de mobilização social contra algum privilégio tradicional. Assim, a cidadania civil codificou o triunfo das classes empreendedoras sobre os interesses feudais, a cidadania política anulou os direitos divinos dos monarcas e o despotismo de elites poderosas, e a cidadania social foi conquistada por trabalhadores associados em sua longa batalha contra o capitalismo *laissez-faire*. É claro, demorou muitas décadas para que as mulheres e subgrupos excluídos adquirissem esses direitos, uma luta ainda não terminada em muitos países. Agora, enquanto a Idade Planetária turva as velhas categorias de cidadania, uma quarta onda se forma: a cidadania global. Assim como com a cidadania estatal, este conceito mais amplo tem dimensões afetivas e institucionais. Pessoas se tornam “cidadãos do mundo” no sentido emotivo quando suas preocupações se estendem à toda família humana e, para além, à ecosfera que nos sustenta. Esse sentido de identidade transfronteiriça anima um crescente grupo de “cidadãos peregrinos”, que navegam como os primeiros viajantes em direção à uma comunidade global imaginada. (RASKIN, 2016, p. 61-62, tradução livre)⁹⁷.

⁹⁷ No original em inglês: “What, then, does it mean to be a global citizen? The condition of citizenship, even in its familiar guise of state citizenship, eludes precise definition. In the broadest sense, a citizen is a member of a political community that grants rights and entitlements to the individual, while requiring the individual to fulfill responsibilities and obligations. Beyond a juridical relationship to a polis, a citizen in the fullest sense embraces an emotive relationship of allegiance and attachment to the larger community. But the concrete meaning of citizenship has been constituted historically, evolving in concert with changing social systems. Multitiered modern citizenship formed in three successive waves that extended entitlements in economic, political, and social arenas (at least to those enfranchised as citizens). In the eighteenth century, civil citizenship conferred economic opportunity, individual freedoms, and property rights. In the nineteenth, political citizenship spread democracy and the right to vote. In the twentieth, social citizenship brought minimum standards of welfare. Each extension of rights followed a corresponding wave of social mobilization against traditional privilege. Thus, civil citizenship codified the triumph of entrepreneurial classes over feudal interests, political citizenship nullified the divine rights of monarchs and the despotism of powerful elites, and social citizenship was won by associated workers in their long battle with *laissez-faire* capitalism. Of course, it has taken many decades for women and excluded subgroups to gain these entitlements, an unfinished struggle in many countries. Now, as

Muito calcado em Hanna Arendt (2013), Agamben (2015) trabalha sobre sua própria versão do peregrino – o refugiado. Em seu raciocínio, o termo sofre um giro e – diferentemente da cidadania em várias camadas defendida por Habermas (2012) e Raskin (2002; 2016) – passa a representar o cidadão global como aquele desprovido de cidadania ou, ainda, um cidadão de lugar nenhum: “Se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania.” (AGAMBEN, 2015, p. 29). Para o autor, o termo não é necessariamente nefasto, significando a constatação daquela condição de vida nua ocultada cada vez mais precariamente pelos Estados modernos e a prefiguração de uma forma-de-vida que permita ao apátrida⁹⁸ o reconhecimento independentemente do território de nascimento. Ao seu próprio modo, Agamben (2015) admite o período de transição a uma fase planetária como aquele no qual os imperativos éticos e políticos concentram-se no modelo do refugiado e imagina um tempo vindouro em que qualquer pessoa possa encontrar refúgio em qualquer lugar:

[...] no declínio agora irrefreável do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a

the Planetary Phase roils these old categories of citizenship, a fourth wave gathers: global citizenship. As with state citizenship, this broader concept has affective and institutional dimensions. People become “citizens of the world” in the emotive sense when their concerns extend to the whole human family and, beyond, to the ecosphere that sustains us. This sense of transboundary identity animates a growing band of “citizen pilgrims,” who sail like the early voyagers toward an imagined global community.” (RASKIN, 2016, p. 61-62).

⁹⁸ Para se captar o sentido do termo em Agamben (2015): “Aquilo que os estados industrializados têm atualmente diante deles é uma *massa estavelmente residente de não cidadãos*, que não podem nem querem ser naturalizados nem repatriados. Esses não cidadãos tem frequentemente uma nacionalidade de origem, mas, enquanto preferem não usufruir da proteção de seu Estado, encontram-se, tal como os refugiados, na condição de “*apátridas de fato*”. Thomas Hammar propôs usar, para esses residentes não-cidadãos, o termo *denizens*, que tem o mérito de mostrar como o conceito *citizen* é, agora, inadequado para descrever a realidade político-social dos Estados modernos. Por outro lado, os cidadãos dos Estados industriais avançados (tanto nos Estados Unidos quanto na Europa) manifestam, através de uma deserção crescente em relação às instâncias codificadas da participação política, uma propensão evidente em se transformar em *denizens*, em residentes estáveis não-cidadãos, de modo que cidadãos e *denizens* estão entrando, pelo menos em certas faixas sociais, numa zona de indistinção potencial. Paralelamente, em conformidade com o já notório princípio segundo qual a assimilação substancial em presença de diferenças formais exaspera o ódio e a intolerância, crescem as reações xenofóbicas e as mobilizações defensivas.” (AGAMBEN, 2015, p. 30-31).

única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir. É possível, aliás, que se quisermos estar à altura das tarefas absolutamente novas que estão diante de nós, tenhamos que nos decidir a abandonar sem reservas os conceitos fundamentais com os quais até o momento representamos os sujeitos do político (o homem e o cidadão, com seus direitos, mas também o povo soberano, o trabalhador, etc.) e a reconstruir nossa filosofia política a partir dessa única figura. (AGAMBEN, 2015, p. 24).

Diante da alternativa ao entendimento de Habermas (2012) e Raskin (2002,2016), talvez seja interessante um olhar mais atento ao passado imperialista da concepção de cidadania compartilhada. A historiadora Mary Beard (2017) resgata as raízes dessa ideia nas formas de cidadania praticadas pelo Império Romano, destacando a máquina de guerra imperial, que frequentemente cobrava dos vencidos o fornecimento e a manutenção de exércitos. Essa forma singular de dominação teria permitido à Roma impor seus domínios sem a necessidade de grandes estruturas administrativas, e dado capilaridade ao Império para constituir-se em um eficaz sistema no qual a cidadania imperial concedida aos soldados não anulava suas diferentes cidadanias locais. De acordo com Beard:

Ao estender a cidadania a pessoas que não tinham conexões territoriais diretas com a cidade de Roma, eles romperam o vínculo que a maioria das pessoas no mundo clássico admitia como certo entre cidadania e alguma cidade específica. De uma maneira sistemática que depois não encontrou paralelo, eles permitiram não apenas tornar-se romano, mas também ser um cidadão de dois lugares ao mesmo tempo: da sua cidade natal e de Roma. E ao criarem novas colônias latinas por toda a Itália, redefiniram o termo “latino”, que deixou de ser uma identidade étnica e passou a ser um status político sem relação com raça ou geografia. Isso preparou o terreno para um modelo de cidadania e de “pertencimento” que teve enorme importância para as ideias romanas de governo, direitos políticos, etnicidade e “nacionalidade”. Esse modelo foi logo estendido ao exterior e acabou sustentando o Império Romano. (BEARD, 2017, p. 163).

As inúmeras referências modernas à cidadania romana como uma mítica cidadania universal – que vão do ramo de oliveiras no emblema metropolitano da ONU à John F. Kennedy⁹⁹ – dão sustentação à posição de Beard (2017). Entretanto, é preciso ressaltar que

⁹⁹ Segundo Beard 2017: “Os romanos não só definiram os princípios básicos da política e das liberdades romanas, mas também começaram a desenvolver as estruturas, os pressupostos e (para evitar termos grandiosos) uma “maneira de fazer as coisas” que desse sustentação à sua posterior expansão imperial. Isso envolveu uma formulação revolucionária do que era ser romano, que definiu as ideias de cidadanias por

o modelo imperialista de imposição da *pax romana* corresponde mais a um tipo hegemônico de cidadania global que tem na *pax americana* sua forma atual. Deve fazer pensar se as raízes romanas do modelo de cidadania compartilhada contaminariam, de alguma forma, as propostas muito mais democráticas de Habermas (2012) e Raskin (2002; 2016) levando-as aos problemas já identificados no horizonte *New Paradigm* da Grande Transição – em especial, ao déficit democrático que parece não existir em *Eco-communalism*. A melhor forma de encaminhar a questão é a partir dos problemas ontológicos que podem advir da assunção de um modelo de cidadania global advindo do Norte Global.

É importante reconhecer que há exemplos concretos de cidadanias plurinacionais contemporâneas que vão de encontro à formulação da cidadania compartilhada, tendo como modelo algo muito mais próximo tanto da posição de Agamben (2015) quanto do cenário eco-comunalista descrito por Raskin (2016), sem – ao mesmo tempo – eliminar a possibilidade de um horizonte futuro entre as duas propostas de Grande Transição – assim como discutido anteriormente. Se destacam aí alguns países andinos como a Bolívia, que reconhece trinta e sete nações em condições de igualdade de direitos, bem como seus idiomas oficiais.¹⁰⁰ Os sistemas de cidadanias plurinacionais andinos carregam consigo um traço pós-moderno de oposição que representa uma investida contra as noções modernas de pátria e desenvolvimento. Nele, diferentes nações desfrutam do mesmo espaço geográfico em comunidades sobrepostas e, em vez de estados nacionais separados por

séculos, colocou Roma à parte de todas as demais cidades-Estado clássicas e acabou dando forma a muitas visões modernas dos direitos e das responsabilidades do cidadão. Não foi à toa que tanto lord Palmerston como John F. Kennedy orgulhosamente adotaram a expressão latina *Civis Romanus sum* ("Sou um cidadão romano") como slogan para suas épocas." (BEARD, 2017, p. 135).

¹⁰⁰ Segundo a reportagem *Nova Constituição boliviana refunda país como "Estado plurinacional"*, do periódico Carta Maior, publicado em 2009, à época da Nova Constituição da Bolívia: "A população boliviana ratificou a nova Constituição do país, em referendo realizado no domingo. É a primeira vez na história do país que uma Constituição é submetida a referendo popular. O novo texto vem sendo considerado uma inovação por instituir um "Estado plurinacional" e "intercultural", em que são reconhecidos regimes diferenciados de justiça, autoridade, conhecimento e propriedade para as comunidades indígenas (ditas "originárias") e camponesas. Essas instituições próprias passam a coexistir com os direitos previstos na nova Carta, em regime de complementaridade: por exemplo, um julgamento realizado numa aldeia indígena por um conselho comunitário é soberano, mas não pode envolver pena de morte, que desrespeitaria a Constituição. No ano passado, o Equador também ratificou, em consulta popular, uma Constituição plurinacional, que já está em vigor. Em 1991, a Colômbia também aprovou documento semelhante, que ainda enfrenta muitos obstáculos para a implementação. Entre os intelectuais que vêm saudando a novidade jurídica boliviana e equatoriana estão Boaventura de Souza Santos e Antonio Negri."

limites bem definidos, observa-se algo parecido com “comunidades políticas insistentes numa mesma região e em êxodo uma em relação à outra, articuladas entre si por uma série de extraterritorialidades recíprocas, na qual o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo.” (AGAMBEN, 2015, p. 32).

Agamben conclui ainda que “Somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse, modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens.” (AGAMBEN, 2015, p. 33). Pode-se refletir então que terra é essa, que não o Estado, que pode servir como refúgio ao indivíduo. Na direção de *Eco-communalism* os Estados plurinacionais andinos tomaram partido do movimento garantista que defende a extensão dos direitos fundamentais à quarta geração, envolvendo a problematização do *status* da natureza como sujeito de direitos. Essa ampliação foi uma conquista importante às nações da Bolívia e do Equador, que restabeleceram constitucionalmente o significado simbólico de *Pachamama* e *Sumak Kawsay* – a Mãe Terra e o Bem-viver – em diferentes graus¹⁰¹. Essa postura contra-hegemônica inverte a ideia da terra como propriedade humana para o enquadramento de que as pessoas é quem pertencem à Terra. Apenas à Terra – ou à natureza – caberia, portanto, a incumbência de ser o refúgio dos apátridas.

De um ponto de vista simbólico, pode-se considerar a cidadania global contra-hegemônica uma forma de superação da condição infantil da humanidade, não pelo assassinato do pai – da pátria – mas por contar com um espaço de transcendência que possa ser fonte de segurança e liberdade para aqueles que não se identificam – ou não se identificam *apenas* – com formas-de-vida territorialmente determinadas. Nesse caso, a identificação com a Terra – a mátria? – relaciona-se também à decisão pela construção de uma civilização que supere a guerra, fundadora de todas as pátrias¹⁰², trocando-a por uma

¹⁰¹ Segundo Leonardo Boff (2012): “O “bem-viver” não é o nosso “viver melhor” ou “qualidade de vida” que, para se realizar, muitos têm que viver pior e ter uma má qualidade de vida. O bem-viver andino visa uma ética da suficiência para toda a comunidade e não apenas para o indivíduo. Pressupõe uma visão holística e integradora do ser humano inserido na grande comunidade terrenal que inclui, além do ser humano, o ar, água, os solos, as montanhas, as árvores e os animais, o Sol, a Lua e as estrelas; é buscar um caminho de equilíbrio e estar em profunda comunhão com a *Pacha* (a energia universal), que se concentra na *Pachamama* (Terra), com as energias do universo e com Deus. (BOFF, 2012, p. 61).

¹⁰² Faz-se alusão aqui à célebre passagem de Nietzsche na seção 17 da segunda dissertação de sua *Genealogia da Moral*: “[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência - que o mais antigo “Estado”,

integração entre horizontes alternativos do Sul Global (como o bem-viver) e do Norte Global (como a paz perpétua kantiana). Essa saída da infância representaria assim a superação dos infantes – e das infantarias – em direção a um amadurecimento absolutamente necessário à construção de uma civilização Tipo I.

A dicotomia na identificação entre Estado imperialista e Terra pacificada expõe o nível estrutural pelo qual as questões da sexualidade e da identidade de gênero atravessam a cidadania. A transição pela cidadania global contra-hegemônica trata da luta pela re-existência das mulheres, mas também da transformação do significado de ser homem e de uma masculinidade que foi constituída nas relações ontológicas de propriedade. Como sabido, é Simone De Beauvoir (2016) quem melhor analisa os fundamentos ontológicos da desigualdade de gênero em suas relações com a transcendência e a propriedade. Segundo a autora:

A mulher que engendra não conhece, pois, o orgulho da criação; sente-se joguete passivo de forças obscuras, e o parto doloroso é um acidente inútil e até inoportuno. Mais tarde deu-se maior importância ao filho. Contudo, engendrar, aleitar não são atividades, são funções naturais; nenhum projeto nelas se empenha. Eis por que nelas a mulher não encontra motivo para uma afirmação ativa de sua existência: ela suporta passivamente seu destino biológico. Os trabalhos domésticos a que está votada, porque só eles são conciliáveis com os encargos da modernidade, encerram-na na repetição e na imanência; reproduzem-se dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos: não produzem nada de novo. (DE BEAUVOIR, 2016, p. 97-98).

Tem-se aí o que Beauvoir (2016) analisa extensamente como ser “presa da espécie”. Capturadas pelas funções e necessidades do corpo feminino – que impõem desafios biológicos à liberdade em um sentido ontológico – as mulheres teriam sido alvo da transcendência masculina que, se aproveitando das diferenças nas relações entre ontologia e sexo, teria designado às mulheres o reino da imanência, um campo que não refletiria a

em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra "Estado": está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o "Estado" na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um "contrato". Quem pode dar ordens, quem por natureza é "senhor", quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! (NIETZSCHE, 1998, p. 75).

condição mais própria ao *Dasein*, consistindo uma forma de alienação. Para Beauvoir, “[...] a humanidade não é uma simples espécie natural: ela não procura manter-se enquanto espécie; seu projeto não é a estagnação: ela tende a superar-se.” (BEAUVOIR, 2016, p. 97). Apesar de, da mesma forma que os homens, as mulheres abrirem-se enquanto campo de possibilidades (*Lichtung*, diria Heidegger), a relação desse campo com o corpo feminino estabeleceria diferentes parâmetros finais para o deslizamento de sentidos.

Há uma preocupação da autora em contrapor-se ao argumento de Engels (1977), de que os homens teriam derrubado um matriarcado efetivo na pré-história e, pela força, assumido o poder. Para Beauvoir (2016) as mulheres nunca desfrutaram do poder, justamente porque, na pré-história, a capacidade de dar à luz deslocava-as à condição da Deusa e não de um ente igual ao homem. Com efeito, essa designação como Deusa seria apenas outra forma de alienação, uma outra forma de obrigar as mulheres a frequentar o reino da imanência, ainda que pela via do terror, daquilo que assombrava e se impunha sobre a ignorância masculina. Durante a virada para uma civilização agrícola, os homens teriam então se rebelado contra a deusa, sem nunca deixar de associar as mulheres à Mãe Terra. Se antes pertenciam à Terra, agora a Terra era sua propriedade e, portanto, as mulheres também. O medo teria se transformado em controle, mas as mulheres continuariam ligadas à imanência pelo corpo que engendra, pelo sexo no qual as funções naturais se impõem. Já os homens estariam livres da espécie, no sentido de que poderiam dispor da transcendência originária ao *Dasein* com muito maior facilidade:

O caso do homem é radicalmente diferente; ele não alimenta a coletividade à maneira das abelhas operárias mediante simples processo vital, e sim com atos que transcendem sua condição animal. O *homo faber* é, desde a origem dos tempos, um inventor: já o bastão e a maça com que se arma para derrubar os frutos ou derriar os animais são instrumentos com os quais ele aumenta seu domínio sobre o mundo. Não se limita a transportar para o lar peixes pegos nas águas, cumpre-lhe primeiramente assenhorar-se destas, fabricando pirogas: para apossar-se das riquezas do mundo, ele anexa o próprio mundo. Nessa ação, experimenta seu poder: estabelece objetivos, projeta caminhos em direção a eles, realiza-se como existente. Para manter, cria; supera o presente, abre o futuro. Eis por que as expedições de caça e pesca assumem um caráter sagrado. Acolhem-se os seus êxitos com festas e triunfos; o homem neles conhece sua humanidade. Ainda hoje manifesta esse orgulho quando constrói uma barragem, um arranha-céu, uma pilha atômica. Não trabalhou somente para conservar o mundo dado: dilatou-lhe as fronteiras, lançou as bases de um novo futuro. Sua atividade tem outra dimensão que lhe dá sua suprema dignidade, e ela

é amiúde perigosa. Se o sangue não passasse de alimento, não teria mais valor do que o leite; mas o caçador não é um carnicheiro: na luta contra os animais selvagens corre riscos. O guerreiro põe em jogo a própria vida para aumentar o prestígio da horda e do clã a que pertence. Com isso, prova de maneira convincente que a vida não é para o homem o valor supremo, que ela deve servir a valores mais importantes do que ela própria. A maior maldição que pesa sobre as mulheres é estar excluída das expedições guerreiras. Não é dando a vida, é arriscando-a que o homem se ergue acima do animal; eis por que, na humanidade, a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra, e sim ao que mata. (DE BEAUVOIR, 2016, p. 98).

Dessa forma, se o símbolo da masculinidade representa, até hoje, o escudo e a lança de Marte é porque, como visto, os homens inauguram a noção de propriedade tomando mulheres e terras pela força de suas armas. No latim, *infante* significa aquele que não fala¹⁰³, o que deve fazer pensar a transição contra-hegemônica também como uma libertação do mundo da vida associado – pela racionalidade comunicativa – ao adulto falante, de sua prisão imposta pela colonização sistêmica pautada na racionalidade instrumental – relacionada à obediência e eficácia de colonizadores, guerreiros e assassinos. Nesse sentido, no cenário de abundância econômica possibilitado por uma Grande Transição raskiana, a superação da noção de propriedade em direção ao acesso pode significar também a superação de uma masculinidade patriarcal. Isso indicaria que a cidadania global não pode se estabelecer de outra forma que não pela superação dessa desigualdade. Pode-se prever algum desconforto, entretanto, em uma transição contra-hegemônica inspirada no caso concreto dos Estados plurinacionais andinos: as noções de *Pachamama* e do *Sumak Kawsay*, termos que substituem a pátria pela *mátria* e o desenvolvimento pelo Bem-viver, poderiam estar em contradição com a base ontológico-existencial sobre a qual agora nos movemos – aquela mesma utilizada por Beauvoir (2016) – que conhece o *Dasein* fundamentalmente como Vir-a-ser ou Ser-para-a-morte, ou seja, como transcendência. Para certa interpretação do existencialismo de Beauvoir o retorno à Deusa simbolizaria apenas a retomada de uma forma pré-histórica de alienação das mulheres e de sua associação à Terra. Da mesma forma, tentativas contra-hegemônicas de superação da noção moderna de desenvolvimento

¹⁰³ Segundo a obra *Estudos de Língua Portuguesa* de José Augusto Carvalho: “[...] *Infante* (feminino: *infanta*) – do latim *infans*, oriundo do verbo *for, faris, fatus sum, fari*, com o prefixo negativo; *fari* significa “dizer, falar”. *Infante*, originalmente, é o que não fala, isto é, o príncipe que não tem direito ao trono e, portanto, não tem voz ativa. Mesma família linguística de *infância* e *infantil*.” (CARVALHO, 2019, n.p.).

só poderiam redundar em fracasso, uma vez que a humanidade carregaria a transcendência em sua estrutura ontológica como uma espécie de vontade de poder.

Esse é um motivo importante pelo qual Enrique Dussel (1993) recusa-se a escolher o *Dasein* como dimensão estrutural humana, por ver na obra de Heidegger o traço totalitário da colonização. Talvez seja um dos motivos, também, pelos quais Santos (2018) não se refira diretamente à ontologia fundamental. Nenhum desses autores, no entanto, dão prioridade às questões de gênero que são a principal fonte de preocupação para Beauvoir (2016) e não é coincidência que, em *O Segundo Sexo* o reconhecimento do traço transcendente originário da estrutura ontológica do ente humano apareça como requisito incondicional da luta pela libertação feminina inspirando, inclusive, textos de autoras feministas posteriores, como Donna Haraway (2000), para quem é legítima a superação do gênero feminino – e da noção de gênero de forma geral – pelo avanço da técnica. Para essas autoras a transcendência é uma dimensão real e necessária para que as mulheres possam sair da condição de objeto ou propriedade. Isso significa também que os homens não seriam essencialmente transcendentos em relação à uma essência imanente das mulheres, mas apenas que os corpos das mulheres, através da história, não puderam dispor do mesmo grau de transcendência dos corpos masculinos, mesmo sendo esta uma liberdade absolutamente desejável. O apoio com que avanços técnicos como a pílula anticoncepcional – que permitiu às mulheres dispor muito melhor de sua liberdade – gozam junto às mulheres não seria uma evidência disso?

O *status* do corpo na ontologia beauvoiriana é bem conhecido: “Entretanto, dirão, na perspectiva que adoto – a de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty –, que se o corpo não é uma coisa, é uma situação: é a nossa tomada de posse do mundo e um esboço de nossos projetos.” (DE BEAUVOIR, 2016, p. 62). Não é como se a situação, portanto, não pudesse ser atravessada pela técnica: ao contrário, justamente por sua condição de situação, e não de coisa (no sentido de uma substância – *res*) é que o corpo é flexível em sua relação com a totalidade da estrutura do *Dasein* e passível de deslocamentos e transformações. Quando Beauvoir (2016) enfatiza os limites biológicos da mulher como presa da espécie e chama a esses limites *corpo* é como se a situação interrompida da mulher e livre – ou quase livre – dos homens fosse o mesmo que a marca da diferença entre ter ou não ter um corpo. Em um sentido ontológico radical, poder-se-ia dizer, só as mulheres têm *corpo*. Dessa corporificação os homens teriam se aproveitado para aprisionar as mulheres ao reino da imanência e à

reificação dos corpos femininos teria seguido também a tentativa de assunção, pelos homens, da totalidade do reino do espírito.

O corpo como situação nada tem, portanto, de essencial ou “natural” e, dessa forma, pode ser superado. Se – como anuncia Le Breton (2011) – a humanidade está dando “adeus ao corpo”, esse abandono pode sinalizar, na verdade, o tempo da libertação feminina por via da técnica – nesse caso, uma superação da mulher e do homem tal como foram constituídos. A técnica teria então um papel fundamental na dissolução da substância dos corpos nas formas-de-vida assumidas diante de um horizonte existencial muito mais amplo. Pensemos, por exemplo, no significado da técnica para a hormonização ou cirurgias de redesignação sexual em transexuais. Por mais que se admitam problemas de ordem física (a hormonização ou a introdução de silicone sem o devido acompanhamento médico e psicológico, etc.) e cultural (a imposição de ideais de corpos femininos ou masculinos) nas tecnologias envolvidas nas transições de sexo, é inegável que tenham revolucionado o campo de possibilidades das pessoas trans, permitindo a assunção de novos corpos e transformando, de um modo profundamente político, o que era limite em transcendência. Nesse caso é preciso questionar se a racionalidade instrumental que permeia a técnica – e corresponde à lógica da transcendência de forma geral – pode servir somente à manutenção do sistema hegemônico ou permitiria também a descolonização dos corpos.

Tudo indica que a segunda opção é a mais correta. A concepção existencialista do ente humano como livre supõe a liberdade como condição existencial e, por isso, a boa compreensão de Beauvoir (2016) – e, portanto, de Heidegger (2012), Sartre (2015) e Merleau-Ponty (1999) – deve levar em consideração justamente o fato de que ser originalmente transcendente não significa necessariamente a escolha pelo capitalismo, pelo colonialismo ou pelo patriarcado. Ou ainda: a transcendência como condição primeira não admite determinações “externas” ou destinos particulares e nem a guerra, nem o imperialismo fogem à escolha de um possível de si mesmo. Nesse entendimento, o campo do poder-ser envolveria também um poder não ser e, sendo assim, não dever-se-ia procurar pela eliminação – de toda forma impossível – da dimensão da racionalidade instrumental do ente humano porque, afinal, tanto a racionalidade instrumental quanto a comunicativa seriam encontradas na estrutura mesma do *Dasein*. Essa abertura radical ao deslizamento de sentidos, à possibilidade de abandono ou retomada de projetos, aponta para um núcleo

vazio cuja tonalidade afetiva é a angústia, que pode ser constatada pela tendência escapista de negação de nós mesmos enquanto seres estruturalmente livres. Como pontua Beauvoir:

Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de se constituir como em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. (DE BEAUVOIR, 2016, p. 17-18).

Essa propensão à alienação é aquela mesma que, ao perturbar os homens, teria sido resolvida através da fantasia de propriedade. Na ausência de um *corpo* os homens procuraram encarnar-se nas coisas e, nessa identificação profunda, protegeram suas propriedades como se fossem eles mesmos, como se o que estivesse em jogo fossem seus próprios corpos e, assim, suas próprias vidas. Como explica Beauvoir:

[...] no capítulo precedente, que o existente só se apreende alienando-se; ele se procura através do mundo sob uma forma exterior e que faz sua. No totem, no mana, no território que ocupa é sua existência alienada que o clã encontra; quando o indivíduo se separa da comunidade, ele reclama uma encarnação singular: o mana individualiza-se no chefe e, em seguida, em cada indivíduo e, ao mesmo tempo, cada um tenta apropriar-se de um pedaço de terra, de instrumentos de trabalho, de colheitas. Nessas riquezas que são suas, é ele próprio que o homem reencontra porque nelas se perdeu; compreende-se, então, que possa atribuir-lhes uma importância tão fundamental quanto à sua própria vida. Então o interesse do homem pela sua propriedade torna-se uma relação inteligível. Mas vê-se bem que não é possível explicá-lo unicamente pela ferramenta: é preciso captar toda a atitude do homem armado com a ferramenta, atitude que implica uma infraestrutura ontológica. (DE BEAUVOIR, 2016, p. 87).

Os homens não estariam obrigados, entretanto, a sustentar a masculinidade tóxica que vitimiza mulheres e os limita, instigando-os à violência. Com efeito, se a vontade de poder fosse uma espécie de essência humana, como explicar-se-ia a angústia? É uma compreensão empobrecida da impropriedade, do que Heidegger (2012) chamaria “modo de ser do deixar-para-lá”, que permite postular um traço necessariamente colonizador no *Dasein*. Curiosamente, esse ponto de vista está relacionado não apenas as segundas tentativas de encontrar na teoria de Heidegger ligações diretas com a filosofia nazista como

também possibilitou a autores como Dugin (2013) a pretensão de resgatar Heidegger a fim de sustentar a revolução conservadora na pós-modernidade:

O fato de que cada povo, cada cultura, cada sociedade possui sua própria história, transforma o tempo em um fenômeno local. Cada sociedade possui sua própria temporalidade. Todos os momentos dela são diferentes – passado, presente e futuro. As sociedades podem se cruzar, ter interseções, seus sentidos históricos não. Os sentidos são locais. O sentido comum é possível apenas com base na conquista de uma sociedade por outra e na imposição de sua história sobre a sociedade escravizada. [...] Nós podemos estabelecer sobre essa base o prognóstico e os projetos. Segundo Heidegger, o estar-lançado (*Geworfenheit*) do sujeito (*Dasein*) o força a se projetar. Etimologicamente está claro: o sujeito é formado por *sub-jectum* (*sub-jacere*), o projeto por *pro-jectum* (*pro-jacere*). Em ambos os casos nós temos “lançar”. A análise do futuro está enraizada nisso: apreendendo o futuro nós o estamos fazendo. É um labor sobre a história e sobre a consciência do tempo enquanto tal. É duvidoso que uma sociedade seja capaz de compreender outra sociedade no mesmo nível em que ela é compreendida por seus próprios membros. Tal possibilidade pressupõe a existência da meta-sociedade, a sociedade-“Deus”, que poderia operar com as máximas profundezas da consciência da mesma maneira que a consciência opera com a atenção, com a *noesis*, com a intencionalidade, com a lógica e o tempo, e finalmente com o mundo. Obviamente, a sociedade ocidental é particularmente marcada por tal abordagem etnocêntrica e pretensão universalista enraizadas no passado racista e colonialista. Mas no século XX foi certamente provado que isso é completamente infundado e falso. Os estruturalistas, os sociólogos, os antropólogos culturais, os pós-modernistas, os fenomenologistas, os linguistas, os existencialistas e daí em diante, ofertaram argumentos convincentes demonstrando a natureza interior de tal atitude enraizada na vontade de poder e na imposição paranóica de sua própria identidade sobre a do outro. É a doença chamada racismo ocidental. [...] Então agora é o momento de começar a lutar pelo ser histórico do povo. Este ser histórico é o tempo, cujo sentido é constituído subjetivamente. O sentido pode residir apenas na própria sociedade. O Ocidente não pode cruzar com o sentido das outras sociedades não ocidentais. As estruturas dos sujeitos, o tempo, a música, são diferentes. O passado, o presente e o futuro das sociedades históricas não podem ser expostos por qualquer metacultura: elas jazem fundo demais e são defendidas dos olhos estrangeiros pelo poder destrutivo do momento autorreferencial, pela coragem da máxima tensão. O que para o Ocidente é, para as outras culturas não é. Assim nós estamos lidando sempre com tempos diferentes e com futuros diferentes. (DUGIN, 2013, p. 79-82).

Essa má interpretação ultraconservadora do *Dasein* termina por negar-lhe a dimensão vazia – ou deslizante – mais fundamental à transcendência, que possibilita a alguém converter-se em quem bem entender e confunde o enraizamento como escolha

autêntica que sustenta riscos com o berço confortável de uma fantasia de totalidade narrada como povo tradicional (o *Volk* alemão ou o *Narod* russo), em que não há risco algum, apenas fuga da responsabilidade de construção de uma Terra unida que possa dar conta de problemas verdadeiramente globais. A dificuldade de lidar com o grau de angústia trazido pela modernidade por via do desencantamento do mundo deve ser associada, por fim, tanto ao pós-modernismo hegemônico – que abandona qualquer projeto futuro pela ilusão de um presente eterno – quanto aos rompantes pré-modernos que buscam retorno desesperado a um pai salvador (no caso de Dugin, materializado na figura do Leviatã eurasiático).

Sendo assim, cabe somente ao *Dasein* engajar-se em usos mais ou menos esperançosos da técnica, cultivando formas-de-vida compatíveis com a diversidade humana e a preservação do equilíbrio ecológico da Terra ou decaindo na negação de toda e qualquer evidência sólida de sua verdadeira condição. Por outro lado, compreender a importância da proteção ambiental e dos riscos da noção de desenvolvimento moderna não pode representar a capitulação diante de formas de irracionalismo tradicionalista travestidos como pensamento contra-hegemônico. *Pachamama* e *Sumak Kawsay* têm lugar garantido na estratégia pós-moderna de oposição, na medida em que possam ser retomados à luz do esclarecimento desde o Sul Global. Isso é o mesmo que dizer que o processo do esclarecimento não precisa ser uma exclusividade europeia. Entenda-se que se da Europa medieval puderam emergir formas-de-vida esclarecidas que, no entanto, continuam até hoje a carregar ideias como a de Deus – ainda que de forma bastante dissimulada¹⁰⁴ –, isso significa que é de todo pensável formas-de-vida esclarecidas aimarás ou quéchuas – e por que não seriam? É nesse contexto que se imagina a recuperação dos saberes do Sul, não como uma tentativa de retorno a uma interpretação pré-moderna do mundo, mas sim,

¹⁰⁴ Segundo Terry Eagleton: “Enquanto as sandálias de Deus forem calçadas pela Razão, arte, cultura, *Geist*, imaginação, nação, humanidade, Estado, povo, sociedade, moral ou algum outro enganoso substituto, o Ser Supremo não está exatamente morto. Pode estar mortalmente doente, mas delegou suas questões a este ou aquele emissário tendo cada um deles como parte de sua missão convencer homens e mulheres de que não há motivo de alarme, de que os negócios continuarão sendo conduzidos como sempre, apesar da ausência do proprietário e de que o diretor em função é perfeitamente capaz de atender a todas as necessidades. A partir do momento que a humanidade começa a fazer as vezes de divindade, temos a curiosa situação do Homem em pânico diante do próprio ato de deicídio e se empenhando em preencher o vazio resultante com o que estiver mais à mão; a saber, sua própria espécie. O homem é um fetiche preenchendo o apavorante abismo que é ele próprio. Uma autêntica imagem do Deus que nega, de maneira que só o seu desaparecimento da Terra permitirá verdadeiramente o descanso do Todo-Poderoso. Só então poderá o Homem, medroso e idólatra, superar a si mesmo para se transformar no avatar do futuro que é o *Übermensch*. Só em algum lugar do outro lado do Homem poderá nascer a autêntica humanidade.” (EAGLETON, 2016, p. 141-142).

como direito de toda forma-de-vida a tomar parte em um processo próprio de esclarecimento.

O que se almeja são novos modelos de desenvolvimento e globalização não-imperialistas, capazes de lidar com as diferenças e com as liberdades, mantendo ao mesmo tempo um núcleo comum que possa conectar toda a humanidade e não permita mais que, por exemplo, a intolerância continue parasitando o iluminismo falsificada como liberdade de expressão. Vislumbra-se o confronto aberto às raízes patriarcais do capitalismo por via de uma educação sexual contra-hegemônica carreada pela Educação para a Cidadania Global e capaz de alimentar – junto à força do emergente movimento transnacional de mulheres¹⁰⁵ – o Movimento para a Cidadania Global em direção à Grande Transição. É tempo de reunir saberes do Sul e do Norte em um espectro ontológico mais amplo, de real liberdade, que permita decidir nosso destino e tomá-lo às mãos. Nessa entrada na Idade Planetária, sob o risco de grandes colapsos, deve-se recuperar a apropriação que Heidegger faz de Holderlin em sua *A questão da técnica*. A despeito das acusações de tecnofobia, seria Heidegger quem exploraria a dimensão mais ampla da técnica moderna com a intenção de, para muito além de abandoná-la, superá-la, nos lembrando de que: “O mesmo poeta, de quem escutamos a palavra da salvação: ‘Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva’, nos diz ainda ‘...poeticamente o homem habita esta terra.’” (HEIDEGGER, 2012a, p. 37). Esse é um recado justo e seria sábio escutá-lo.

¹⁰⁵ Segundo Matos (2010), a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) “[...] pretende ocupar o espaço de uma organização feminista transnacional baseada nas lutas antiracistas e antimachistas e dos ativismos antiglobalização, conforme insistiu Mohanty. Tais bandeiras transformaram-se em reivindicações coletivas da Marcha e tem sido em torno delas que a MMM não só consegue se comunicar com o conjunto das tendências do feminismo contemporâneo, dos movimentos de mulheres de base local e global, mas também, com outros movimentos sociais, com outras especificidades e simpatizantes de suas causas, formando uma rede global de redes de movimentos, identidades plurais, radicalizando a democracia, a partir dos níveis locais, regionais, nacionais, até os transnacionais, na direção de uma cidadania que se propõe planetária”. (MATOS, 2010, p. 87).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É sempre mais fácil tecer considerações sobre períodos históricos referentes ao passado distante do que pensar rigorosamente o próprio tempo. Se em outros momentos dispunha-se das condições para a espera da análise fria dos fatos transcorridos, a reflexão da conjuntura atual vem se tornando cada vez mais urgente, enquanto o desastre político, econômico, social e ambiental se agrava até um ponto de não-retorno. Esteja-se atento a isto ou não, concepções de modernidade muito distintas estão envolvidas nas posições políticas do presente e, exatamente por isso, o primeiro esforço do ensaio redigido envolveu apresentar diferentes vieses emancipatórios a fim de discutir formas mais ou menos eficazes de organização política. Nesse sentido, vale-se do raciocínio de Habermas sem, no entanto, endossar também seu entendimento da modernidade, dadas as dificuldades do filósofo de afastar-se da perspectiva do Norte Global quando o que está em jogo são os problemas intrínsecos a esse período histórico. A teimosia que mantém Habermas apegado aos meios modernos de realização das premissas da modernidade termina por eclipsar sua intenção correta de estender o território da regulação e da emancipação a todos os seres humanos, desconsiderando as características específicas da anulação existencial do Sul Global produzida pela linha abissal.

Sustentar a posição alternativa de Santos é, por outro lado, navegar um mar arriscado, tendo em mente que parte importante da inteligência progressista rejeita completamente qualquer noção que coloque em dúvida o projeto da modernidade. Esse problema é significativo, uma vez que o ponto de vista de Santos trata, na verdade, do abandono desse projeto somente na medida em que possa ser substituído por um pós-modernismo de oposição compreendido no universo simbólico das lutas sociais. A escolha de Santos pela pós-modernidade atende justamente às necessidades estratégicas de uma aliança prática, calcada na abertura ontológica da ecologia de saberes e que professa uma postura criteriosa de tolerância à divergência teórica. Ao elucidar a falsa dicotomia entre as formas de pensamento hegemônicas e não-hegemônicas – caracterizando as segundas como uma configuração não-dominante do pensamento que, no entanto, tem em vista sua própria hegemonização – descobre-se nas Epistemologias do Sul uma lógica que denuncia nos grupos ultraconservadores os traços antidemocráticos daquilo mesmo que imaginam

combater, abrindo espaço para o delineamento das formas de pensamento verdadeiramente contra-hegemônicas.

Desse modo, Santos faz o diagnóstico mais adequado do estágio atual da transição e reflete uma saída para o problema dos limites da tolerância à intolerância nas democracias, exortando ao não-abandono dos compromissos democráticos da modernidade. De forma inovadora, Santos defende a realização desses princípios pela via de uma interpretação contra-hegemônica da transição e, a partir da crítica do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado reconstrói as coordenadas teóricas das lutas contra-hegemônicas, dando novo sentido ao fenômeno da globalização. É com as lentes de Santos que se lê as obras de Raskin sobre a Grande Transição e se desvela o potencial latente da cidadania global como direito catalizador de todas as outras pautas progressistas. Ao dissociar a cidadania do Estado-nação, a cidadania global pode questionar a noção de soberania e, com ela, o conjunto das ideias centrais à modernidade, revelando assim uma dimensão subnotificada da pós-modernidade, qual seja, aquela que se configura pela oposição à hegemonia liberal. Em outras palavras, o ensaio deduz que ao ofertar ao cidadão comum a participação em processos decisórios dos quais havia sido alijado – referimo-nos aos problemas globais cujas soluções fogem ao alcance do Estado-nação – a cidadania global estará em condições de minar o monopólio do significado e da identificação com a pátria, levando às cordas o pensamento ultraconservador.

Isso exige, no entanto, a articulação entre a Educação para a Cidadania Global e um Movimento para a Cidadania Global inspirado pelas Epistemologias do Sul. Refere-se aqui ao fortalecimento de organismos internacionais que possam incorporar os protagonistas das lutas nas fronteiras do sistema, protegendo-os efetivamente contra a violência estatal. A luta pelo estabelecimento da Idade Planetária não deveria, portanto, restringir-se aos ativistas do Norte Global cujas preocupações dificilmente conseguem abranger os problemas reais das vítimas mais atingidas do Sul ou dos territórios sulinizados. Pelo contrário, o trabalho de uma ECG inspirada pelas Epistemologias do Sul deveria ser educar o Norte até que se alcance a solidez ontológica necessária à superação do Estado-nação. Re-existir ganha aí o significado da construção de um mundo pós-colonial, para além da linha abissal que hoje impossibilita que a vida tenha o mesmo valor em qualquer parte do globo. Decorre daí que, sem um movimento capaz de propor uma metaidentidade que una as lutas, as chances das Epistemologias do Sul prosperarem taticamente ficam muito reduzidas.

Tem-se então uma via de duas mãos: enquanto as principais lideranças do Sul Global são integradas à estrutura da ECG, esta, por sua vez, pode angariar novos protagonistas ao MCG à medida em que sua vocação política é evidenciada. Isto deve ser dito com todas as letras, ainda que um dos principais incômodos dos educadores progressistas em países como o Brasil seja, hoje, a taxação como doutrinadores políticos. É apenas pela ausência de organização que permita aos educadores compreender melhor o sentido político da educação que esse desconforto ocorre. Enquanto as práticas educativas hegemônicas e não-hegemônicas procuram se vender como técnicas ou neutras, acusando as práticas contra-hegemônicas de desviarem-se das finalidades originais da educação, esta última tem se defendido fracamente, muitas vezes tentando demonstrar que é desprovida de intenção política (e, às vezes, isso é lamentavelmente verdade), o que significa entregar a vitória desde o início ao decidir travar batalha em território adversário. Não à toa, os ultraconservadores têm atacado ininterruptamente Paulo Freire, um dos grandes pensadores da história da educação mundial, justamente pela crítica das práticas bancárias e assunção aberta da vocação política da educação em suas obras.

Dessa forma, é com autenticidade que a ECG deve assumir a tarefa política de construção do MCG e, a partir dele, atacar os fundamentos patriarcais da noção de propriedade, tema fundamental da segunda parte do referido ensaio. A educação sexual aparece então como uma necessidade imperativa ao propósito maior de superação do Estado-nação, que só pode existir pela ameaça direta à vida de seus cidadãos e em tensão com outros Estados. Convoca-se Agamben para explicitar as relações entre cidadania e propriedade, com o apoio de Heidegger para a compreensão de como as formas-de-vida podem ser improrpiamente despidas de seu horizonte existencial. Finalmente, vale-se do pensamento de Simone De Beauvoir para o entendimento da alienação compulsória da masculinidade, bem como para tornar sua desconstrução um objetivo declarado, que possa ser assumido por todas as vítimas de violências diretas, estruturais ou simbólicas. O papel central da educação sexual na constituição da cidadania global é assim desvelado e conclui-se que é possível afirmar a existência de um potencial genuíno para a emancipação no cerne dos conteúdos propostos pela Educação para a Cidadania Global, que emerge diretamente das particularidades do atual momento histórico de transição.

REFERÊNCIAS

ACCO, MARCO ANTONIO. Os Estados, o sistema-mundo capitalista e o sistema interestatal: uma leitura crítica das contribuições de Immanuel Wallerstein. **Brazil. J. Polit. Econ.**, São Paulo, v.38, n.4, p.708-730, out., 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572018000400708&lng=en&nrm=iso. Acesso em 03 ago. 2019.

ADEUS, 'Satanás': fundação de George Soros encerra operações na Hungria. **Sputnik News**, Moscou, 15 mai. 2018. Disponível em: <https://br.sputniknews.com/europa/2018051511221349-fim-fundacao-soros-hungria/>. Acesso em: 18 ago. 2018.

ADORNO, Theodor. **O ensaio como forma**. In COHN, Gabriel (Org.), Sociologia: Adorno. São Paulo: Editora Ática, 1986, P- 167-187.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e forma de vida. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Cristianismo como religião**: a vocação messiânica. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 25 mai. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias/noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 19 ago. 2018.

_____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ARENDT, Hanna. **Nós, os refugiados**. Covilhã: Lusosofiapress, 2013.

ARIAS, Juan. Sobre Jair Bolsonaro, “posso estar errado”. **Ediciones El País**, Madri, 4 jul. 2018. Opinião. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/05/opinion/1530742907_873928.html. Acesso em: 18 ago 2018.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia de bolso, 2009. Versão digital Kindle. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/>.

ASH, Timothy Garton. Ante a onda de populismo nacionalista. **El País**. Madri. 14 nov. 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/11/internacional/1478878912_729037.html. Acesso em: 03 ago. 2019.

AYUSO, Silvia. Um milhão de espécies ameaçadas de extinção a um ritmo sem precedentes. **El País**. Madri. 6 mai. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/06/ciencia/1557132880_458286.html. Acesso em: 03 ago 2019.

BEARD, Mary. **SPQR**: uma história da Roma Antiga. São Paulo: Planeta, 2017.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENSE, Max. O ensaio e sua prosa. **Serrote**. n. 16, 2014, p. 1-8. Disponível em <http://www.revistaserrote.com.br/2014/04/o-ensaio-e-sua-prosa/>. Acesso em: 19 ago. 2018.

BERTERO, Carlos Osmar. Réplica 2 – o que é um ensaio teórico? Réplica a Francis Kanashiro Meneghetti. **Rev. Adm. contemp.**, Curitiba, v. 15, n. 2, p. 338-342, abr. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552011000200012&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 19 ago. 2018.

BÍBLIA. Gênesis. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969, p. 1 -61.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**: o que é/o que não é. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOSTRON, Nick. A maior ameaça para a humanidade não é a mudança climática, mas a inteligência artificial, afirma o filósofo de Oxford apoiado por Bill Gates. **Instituto Humanitas Unisinos (IHU)**. São Leopoldo, 23 mai. 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/589424-a-maior-ameaca-para-a-humanidade-nao-e-a-mudanca-climatica-mas-a-inteligencia-artificial-afirma-o-filosofo-de-oxford-apoiado-por-bill-gates>. Acesso em: 03 ago. 2019.

BRASIL participa de conferência da ONU sobre cooperação Sul-Sul. **Ministério das Relações Exteriores**. 19 mar. 2019. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/notas-a-imprensa/20183-brasil-participa-de-conferencia-da-onu-sobre-cooperacao-sul-sul>. Acesso em 03 ago. 2019.

BRASIL. **Plano Nacional de Educação 2014-2024**. Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014. 86 p. – (Série legislação ; n. 125). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm Acesso em: 12 ago. 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Terceira versão revista. Brasília: MEC, 2016. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/06/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em: 18 ago. 2018.

BREGMAN, Rutger. **Utopia para realistas**: como construir um mundo melhor. Rio de Janeiro: Sextante, 2018.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAIXETA, Marina Bolfarine. A cooperação Sul-Sul: novos referenciais teóricos nas Relações Internacionais como contribuição das Epistemologias do Sul. **Rev. Conj. Aust.** Porto Alegre. v.6, n.32. p.4-18. out./nov., 2015.

CAMPINA Grande proíbe discussões sobre gênero na sala de aula; OAB protesta. **Universo On Line (OUL)**, São Paulo, 14 jul. 2018. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2018/07/14/campina-grande-proibe-discussoes-sobre-genero-na-sala-de-aula-oab-protesta.htm>. Acesso em: 18 ago. 2018.

CARVALHO, José Augusto. **Estudos de língua portuguesa**. Cotia: Editora Cajuína, 2019.

CARVALHO, Olavo. **Ignorando o essencial**. Diário do Comércio, São Paulo, 5 abr. 2009. Opinião. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/ignorando-o-essencial/>. Acesso em: 18 ago. 2018.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura: a crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. Versão digital Kindle. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/>.

CONDORCE, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de. **Cinco memórias sobre a instrução pública**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

COSTA, Sylvio. **Bancada de Bolsonaro na Câmara já é maior que a de qualquer partido**. Congresso em Foco, Brasília, 7 jul. 2018. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/eleicoes/bancada-de-bolsonaro-na-camara/>. Acesso em: 18 ago. 2018.

CRENSHAW, KIMBERLÉ. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, Jan. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 jul. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DIAMANDIS, Peter H.; KOTLER, Steven. **Abundância: o futuro é melhor do que você imagina**. Rio de Janeiro: Alta Books, 2018.

DIP, Andrea. **Em nome de quem?** A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Versão digital Kindle. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/>.

_____. Existe “ideologia de gênero”? em entrevista à Pública, a doutora em educação Jimena Furlani, que desenvolveu extensa pesquisa sobre o assunto, explica os equívocos do conceito. **Agência Pública**, Rio de Janeiro, 30 ago. 2016. Entrevista. Disponível em: <https://apublica.org/2016/08/existe-ideologia-de-genero/>. Acesso em: 18 ago 2018.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DUGIN, Alexander. **A quarta teoria política**. Editora Austral, Porto Alegre, 2013.

DUSSEL, Henrique. **La metáforas teológicas de Marx**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

ENCONTRO Putin x Trump: O que o presidente dos EUA disse antes e o que diz agora sobre influência russa em eleição. **BBC News**, Londres, 17 jul. 2018. Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44868547>. Acesso em: 19 ago. 2018.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

ESCALA DE KADARSHEV. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Escala_de_Kardashev. Acesso em: 03 ago. 2019.

ESTADO DE EMERGÊNCIA CLIMÁTICA. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Estado_de_emerg%C3%Aancia_clim%C3%A1tica. Acesso em: 03 ago. 2019.

FAB LAB. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Fab_lab. Acesso em: 03 ago. 2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1977.

FREIRE, Paulo. [1996]. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FREITAG, Barbara. Habermas e a teoria da modernidade. **Cad. CRH.**, Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GHANI, Alan. Por que George Soros financia movimentos de esquerda? Entenda. **Blog InfoMoney, Economia e Política Direto ao Ponto**. Disponível em: <https://www.infomoney.com.br/blogs/economia-e-politica/economia-e-politica-direto-ao-ponto/post/5476997/por-que-george-soros-financia-movimentos-esquerda-entenda>. Acesso em: 18 ago 2018.

GONÇALVES, Maurício Bernardino. Boaventura de Souza Santos e a pós-modernidade de contestação: algumas notações marxistas. **Aurora**, ano V, n. 8, p. 1-17, ago. 2011. Disponível em: <file:///home/flor/Downloads/1265-Texto%20do%20artigo-4711-1-10-20110830.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2018.

GREEN, Elliott D. **What are the most-cited publications in the social sciences (according to Google Scholar)?** *Impact of Social Sciences Blog*. 12 May 2016. Disponível em: http://eprints.lse.ac.uk/66752/1/_lse.ac.uk_storage_LIBRARY_Secondary_libfile_shared_repository_Content_LSE%20Impact%20of%20Soc%20Sci%20blog_2016_May_What%20are%20the%20most-cited%20publications%20in%20the%20social%20sciences%20according%20to%20Google%20Scholar.pdf Acesso em 03 ago. 2019.

HABERMAS, Jürgen. A Modernidade: um projeto inacabado? Trad. Nuno Ferreira Fonseca, 1980. **Crítica** – Revista do Pensamento Contemporâneo, n. 2, nove. 1980, p. 5 – 23.

_____. **A nova obscuridade**. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Passado como futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

_____. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. Vol 1 e 2.

HARAWAY, Donna. **Antropologia do Ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2000.

HEIDEGGER, Martin. [1955]. **A questão da técnica**. In: ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. [1927]. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

KURZWEIL, Raymond. **The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology** New York City: Penguin Books, 2006.

LARROSA, Jorge. O ensaio e a escrita acadêmica. **Educ. Real.**, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p 101-115, jul/dez. 2003. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25643/14981>. Acesso em: 19 ago. 2018.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Papirus, 2011.

MAIA, Ana Cláudia Bortolozzi; RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Educação sexual: princípios para a ação. **Doxa**, v. 15, n. 1, p. 75-84, 2011.

MARTIN-BARÓ, Ignacio. **De la consciencia religiosa a la consciencia política**. In Bianco, A.; De la Conte, L. (Orgs). *Psicologia de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

MASON, Paul. **Pós-capitalismo: um guia para nosso futuro**. São Paulo: Companhia da Letras, 2017.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul Global? **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, jun. 2010.

MCLUHAN, Marshall. **A galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico**. São Paulo: Editora da USP, 1972.

MENEGHETTI, Francis Kanashiro. O que é um Ensaio-Teórico?. **Rev. Adm. contemp.**, Curitiba, v. 15, n. 2, p.320-332, abr. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552011000200010&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 19 ago. 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESZÁROS, István. **A crise estrutural do capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MONTAIGNE, Michel. **Os ensaios**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Uma fenomenologia do corpo**. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris: 1948. Disponível em http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em 30 jan. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). **Educação para a cidadania global: tópicos e objetivos de aprendizagem**. Brasília: UNESCO, 2016.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PIMENTEL, Spensy. Nova Constituição boliviana refunda país como “Estado plurinacional”. **Carta Maior**. Cochabamba. 28 jan. 2009. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Pelo-Mundo/Nova-Constituicao-boliviana-refunda-pais-como-Estado-plurinacional-/6/14777> Acesso em: 03 ago. 2019.

PINKER, Steven. **Como a mente funciona**. Companhia das Letras, SP, 1998.

PIZZI, Jovino. **O mundo da vida: Husserl e Habermas**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

PREUSS, Larissa Pothin. **As telerreligiões no espaço público**: o programa Vitória em Cristo e a estratégia de mesclar evangelização e pregação política. 2015. 206p. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

RASKIN, Paul; BANURI, Tariq; GALLOPÍN, Gilberto; GUTMAN, Pablo; HAMMOND, Al; KATES, Robert; SWART, Rob. **Great Transition**: The Promise and Lure of the Times Ahead. Boston: Tellus Institute, 2002.

RASKIN, Paul. **Journey to earthland**: the great transition to planetary civilization. Boston: Tellus Institute, 2016.

REIMERS, Fernando; CHOPRA, Vidur; CHUNG, Connie; HIGDON, Julia; O'DONNEL, O. B. **Empowering Global Citizens**: A world course. North Chaleston: Library of Congress, 2016. Kindle Edition. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/>.

RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. **Entrevista: Educação para a sexualidade**. Revista Diversidade e Educação, Rio Grande, v. 5, n. 2, p. 07-15, 2017.

RIFKIN, Jeremy. **Sociedade com custo marginal zero**. São Paulo: M. Books do Brasil, 2016

RIVEIRA, Francisco J. Uribe. **Agir comunicativo e planejamento social**: uma crítica ao enfoque estratégico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995.

RIZZI, Andrea. O fantasma da internacional nacionalista não nos abandonará em 2018. **Ediciones El País**. Madri. 31 dez. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/08/internacional/1512737571_702460.html Acesso em: 03 ago. 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. São Paulo: Difel, 1979.

_____. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural. 1978. (Col. Os Pensadores).

ROSSI, Marina. Debora Diniz: Não sou desterrada. Não sou refugiada. Qual é a minha condição?. **Ediciones El País**. Madri, 17 jun. 2019. Disponível em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/22/politica/1550871025_250666.html. Acesso em: 03 ago. 2019.

SANSON, Cesar. A contribuição da Teologia da Libertação: entrevista com o sociólogo marxista Michael Löwy. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 9 jan. 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias%20/516832-a-contribuicao-da-Teologia-da-libertacao-entrevista-com-o-sociologo-marxista-michael-loewy>. Acesso em: 19 ago. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Construindo as Epistemologias do Sul**: Antologia Esencial. Volume I e II: Para um pensamento alternativo de alternativas. Maria de Paula Menez, João Arriscado Nunes, Carlos Leman Añón, Antoni Aguiló Bonet e Nilma Lino Gomes (orgs.). Ciudad autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. Volume I e II.

_____. Do Pós-moderno ao Pós-colonial e Para Além de Um e Outro. **Revista Travessias**, Coimbra, n. 6/7, 2008. Disponível em: <file:///Users/alekssey/Downloads/Do%20pos-moderno%20ao%20pos-colonial.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2019.

_____. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista crítica de ciências sociais**, 78, outubro, 2007, p. 3-46.

_____. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

SCHREIBER, Mariana. Como movimentos similares ao Escola sem Partido se espalham por outros países. **BBC News**, Londres, 13 jul. 2018. Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-44787632>. Acesso em: 19 ago. 2018.

SCHWAB, Klaus. **Aplicando a quarta revolução industrial**. São Paulo: EDIPRO, 2018.

SEGATO, Rita Laura. **Genero y colonialidad**: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In BIDASECA, K. (Co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. GODOT, 2011.

SOLANO, Esther; ORTELLADO, Pablo; MORETTO, Márcio Ribeiro. **Percepções evangélicas sobre política e sociedade brasileiras**. São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung Brasil, 2017.

STOCKHOLM Enviroment Institute. In: Wikipédia: the free encyclopedia. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Stockholm_Environment_Institute. Acesso em 03 ago. 2019.

TAJRA, Alex. Elitista, insignificante e isolacionista: as críticas à educação domiciliar. **Uol**, São Paulo, 12 abr. 2019. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2019/04/12/para-deputados-educacao-domiciliar-e-elitista-e-nao-deveria-ser-prioridade.htm>. Acesso em: 03 ago. 2019.

TROTSKY do século XXI: cada vez mais países se manifestam contra Soros. **Sputnik News**, Moscou, 12 nov. 2017. Disponível em: <https://br.sputniknews.com/americas/201711129820287-george-soros-conspiracao-financiamento-open-society/>. Acesso em: 18 ago. 2018.

TRUMP atrapalhou planos de Soros para impor nova ordem mundial. **Sputnik News**, Moscou, 26 jan. 2017. Mundo. Disponível em: <https://br.sputniknews.com/mundo/201701267519441-trump-soros-clinton-presidenciais-tpp-acordo/>. Acesso em: 18 ago. 2018.

TERRA NULLIUS. In: Wikipedia: the free encyclopedia. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Terra_nullius. Acesso em: 03 ago. 2019.

VEGA, Miguel Ángel García. Renda básica universal: a última fronteira do Estado de bem-estar social. **Ediciones El País**. Madri, 17 jun. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/15/economia/1529054985_121637.html. Acesso em: 03 ago. 2019.

VIALE, Guido. A raiz do patriarcado e o conceito de propriedade privada. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 29 nov. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/585054-a-raiz-do-patriarcado-e-o-conceito-de-propriedade-privada>. Acesso em 03 ago. 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** São Paulo: Três Estrelas, 2014.

_____. **Vivendo no fim dos tempos.** São Paulo: Boitempo, 2012.

341 mortos: o que está acontecendo na Nicarágua do esquerdista Daniel Ortega. **Ediciones El País**, Madri, 14 jul. 2018. Internacional. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/13/internacional/1531514731_501519.html. Acesso em: 18 ago 2018.