UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO – PPGE/UFRJ

Jorge Felipe Marçal Gomes

O DISPOSITIVO PLANETÁRIO: UMA TESE CURRICULAR

Rio de Janeiro, RJ
Maio de 2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO – PPGE/UFRJ

Jorge Felipe Marçal Gomes

O DISPOSITIVO PLANETÁRIO: UMA TESE CURRICULAR

Tese de Doutorado a ser apresentada para a Defesa de Tese como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Ranniery

Rio de Janeiro, RJ
Maio de 2025

CIP - Catalogação na Publicação

M262d

Marçal, Jorge Felipe
O dispositivo planetário: uma tese curricular / Jorge Felipe Marçal. -- Rio de Janeiro, 2025.
185 f.

Orientador: Thiago Ranniery.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, Programa de Pós Graduação em Educação, 2025.

1. crise ecológica. 2. educação. 3. catástrofe ancestral. 4. Antropoceno. I. Ranniery, Thiago, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

PPGE/UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Faculdade de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação
ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE TESE

DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

Aos 23 dias do mês de maio de 2025, às 10h, na sala da Congregação da Faculdade de Administração e Ciências Contábeis (FACC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, reuniu-se em sessão pública a Banca Examinadora da Tese intitulada **"O dispositivo planetário: uma tese curricular"**, de autoria do candidato Jorge Felipe Marçal Gomes ao título de Doutor em Educação, turma 2021 do Programa de Pós-Graduação em Educação. A Banca Examinadora, constituída pelo Professor Orientador Dr. Thiago Ranniery Moreira de Oliveira (UFRJ), pela Profa. Dra. Maria Elvira Díaz-Benítez (UFRJ), pela Profa. Dra. Juliana Marsico Correia da Silva (UFRJ), pelo Prof. Dr. Gustavo Gilson de Oliveira (UFPE), pelo Prof. Dr. Rodrigo Turin (UNIRIO) e pela Profa. Dra. Iris Verena Santos de Oliveira (UNEB) considerou o trabalho:

(X) Aprovado(a) ( ) Aprovado(a) com recomendações de reformulação ( ) Reprovado(a)

Eu, Thiago Ranniery Moreira de Oliveira, Presidente da Banca Examinadora, lavrei a presente Ata que segue por mim assinada, pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

A banca destacou a originalidade e a relevância da tese por abrir um programa de pesquisa com contribuição potencial para diferentes campos de investigação. A banca também destacou a densidade teórica, a articulação conceitual interdisciplinar, a qualidade estilística da escrita e a argumentação autoral do candidato. Recomenda ainda a publicação da tese em formato de livro e/ou artigos. .

Cont. Ata de Defesa de Tese do Doutorando Jorge Felipe Marçal– 23/05/2025.

Documento assinado digitalmente
gov.br THIAGO RANNIERY MOREIRA DE OLIVEIRA
Data: 24/05/2025 14:16:40-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Thiago Ranniery Moreira de Oliveira (UFRJ) - Orientador

Documento assinado digitalmente
gov.br MARIA ELVIRA DIAZ BENITEZ
Data: 25/05/2025 22:39:08-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Maria Elvira Díaz-Benítez (UFRJ)

Documento assinado digitalmente
gov.br JULIANA MARSICO CORREIA DA SILVA
Data: 26/05/2025 10:34:42-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Juliana Marsico Correia da Silva (UFRJ)

Documento assinado digitalmente
gov.br GUSTAVO GILSON SOUSA DE OLIVEIRA
Data: 24/05/2025 18:08:06-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Gustavo Gilson de Oliveira (UFPE)

Documento assinado digitalmente
gov.br RODRIGO TURIN
Data: 23/05/2025 14:42:06-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Rodrigo Turin (UNIRIO)

Documento assinado digitalmente
gov.br IRIS VERENA SANTOS DE OLIVEIRA
Data: 24/05/2025 14:05:53-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Iris Verena Oliveira (UNEB)

Documento assinado digitalmente
gov.br JORGE FELIPE MARCAL GOMES
Data: 26/05/2025 11:16:25-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Jorge Felipe Marçal Gomes– candidato

AGRADECIMENTOS

Uma tese é feita de muitas pessoas, forças, instituições e redes de suporte que eu não poderia totalizar aqui. Mesmo quando falo em meu nome, não sou eu que falo, mas um conjunto de vozes às quais presto minhas reverências. Entretanto, posso citar, ainda que de maneira insuficiente, alguns nomes que colaboraram para que este trabalho possa agora nascer e circular pelo mundo.

Agradeço ao senhor dos caminhos, dono das encruzilhadas, mensageiro entre mundos, pai de toda comunicação: Exu. Sem Exu não há corpo, não há vida, não há trocas. Esta tese é uma pequena centelha das várias transformações pelas quais tenho passado ao viver com e através dele. Agradeço igualmente a Oyá e Oxum, ventres míticos (não menos físicos) a partir dos quais fui gestado, (re)nasci e sou cuidado até hoje. Agradeço a Ogum, Oxosse, Omolu, Logun Edé, Iemanjá, Xangô e Oxalá. A todos os ancestrais, meus respeitos.

Aos meus pais carnais, Márcia Regina da Rosa Gomes e Jorge Felício Gomes, e à minha irmã carnal Fernanda Marçal, por todo o apoio que sempre me deram para que eu acreditasse e fizesse do impossível uma vontade. Que possamos aproveitar tudo isso juntos, por muitos e muitos anos!

Ao meu orientador, Thiago Ranniery, pelos nossos (até então) nove anos de convivência, primeiro como professor e aluno, depois como orientador e orientando de extensão, de iniciação científica, de mestrado e de doutorado. Obrigado por ter me acolhido sempre, pelos ensinamentos, pelos puxões de orelha no grupo de pesquisa, por estar ao meu lado sempre. Você tem fama de “desorientador”, no melhor dos sentidos, mas é também o melhor parceiro de caminhadas/andadas/perambuladas que um orientando pode ter.

Ao meu grupo de pesquisa, Bafo! – Bando de Estudos e Pesquisas em Currículo, Ética e Diferença, agora integrante do LEQUE! – Laboratório de Estudos Queers em Educação. As leituras e comentários do grupo foram essenciais para que muitas mensagens “criptografadas” neste texto se tornassem mais inteligíveis. A convivência com vocês é um deleite! São muitos nomes: Nathália, Lorraine, Ricardo, Renata, Larissa, Luca, Rafael, Samuel, Ádamo, Cassiana, Júlio, Julianas – são três - , Júlia, Beatriz, Guilherme, Marcelo, Victor, Joana, Vinícius.

Aos colegas de trabalho do Colégio de Aplicação da UFRJ, em especial do setor de Ciências Biológicas, que me estimularam a finalizar o doutorado e me

auxiliaram na redistribuição de tarefas, principalmente nos últimos meses de escrita: Carla Maciel, Maria Matos, Isabel Lima, Marcelo Côrtes, Natalia Rios, Filipe Porto, Tábata Elise, Juliana Barbosa, Fernanda Barros e Lucas Guimarães. Aos colegas do nosso Comitê Permanente da Educação para as Relações Étnico-Raciais (ERER), antigos e novos: Monique Riscado, com quem compartilhei a coordenação por dois anos e que reassume comigo ao final desta tese; Maya Inbar, Lorraine Gonçalves, Sarah Oliveira, Priscila Basílio, Carla Vidal, Edson Soares, Edmilson Pereira e muitos outros. À primeira gestão negra na direção geral, formada por Cassandra Pontes e Marina Campos. Agradeço também pela possibilidade de, no magistério do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico, termos prevista em nossa carga horária a dedicação a atividades de pesquisa e extensão, fundamentais para o tripé universitário, bem como de afastamentos para participar e apresentar trabalhos em eventos acadêmicos sem desconto salarial. Esses investimentos são fundamentais para o modelo de docência no qual eu acredito e me permitiram publicar e apresentar trabalhos referentes à tese durante meu doutoramento.

Aos professores que participaram dos exames de projeto e de qualificação desta tese, cujas sugestões se refletem no crescimento do texto apresentado ao longo dos anos e no aprofundamento das discussões, em especial sobre tempo e ancestralidade: Amílcar Pereira e Iris Verena Oliveira no exame de projeto; Patrícia Baroni, Iris Verena Oliviera e Rodrigo Turin na qualificação. Agradeço também a banca de defesa pela disponibilidade para leitura e avaliação da tese: Juliana Marsico, Maria Elvira Diaz Benitez, Gustavo de Oliveira, Iris Verena Oliveira e Rodrigo Turin.

Agradeço à minha família de axé, Ile Omolu Oxum, com a qual cruzei minha trajetória durante o doutorado, tornando-se um ponto de força fundamental para que esta tese se encaminhasse. Agradeço à nossa ialorixá, Mãe Meninazinha de Oxum, pelo acolhimento, pelos conselhos, o melhor do amor de Oxum. Agradeço ao meu barco, meus irmãos de placenta: Marisa Santana, Larissa Machado, Khaian Laybinitz, Cleyton Santanna, Cláudia Rosa; ao nosso barco estendido: Emanuelle Rosa e Leandro Montenegro. A todas as várias mães e pais que ganhamos nesse processo de fortalecimento: Bebel, Simone, Adeolá, Kátia, Marcos, Patrick, Thiago, Eliane e às mães por extensão: Eloísa, Márcia e Ana Clara. Não poderia deixar de fora nossas mães Lúcia, Nilce, Hilda, Solange e Zeneide, riquezas de nossa casa. Olorum modupé!

À minha irmã-amiga, amiga-irmã, Juliana Barbosa, que já apareceu aqui várias vezes. És a jóia de minha vida. Seu brilho tudo reluz.

A Alexandre Caldas, por todo o apoio físico e emocional durante todo esse processo, que você viveu intimamente comigo nos seus meses finais. Foram muitas as madrugadas em que você dormiu, acordou e eu ainda estava na sua sala, em frente ao computador.

Aos meus amigos queridos de longa data: Breno, Fernanda, Juliana, Mariana Bulhões, Mariana Oliveira, Mariana Pacheco, Rafael e Raquel. Foram muitas as ausências, mas agradeço por toda a compreensão e por todo o carinho nas vezes em que nos encontramos ao longo deste percurso.

À Universidade Federal do Rio de Janeiro, minha casa desde a graduação. Ao Programa de Pós-graduação em Educação, pelo qual defendi minha dissertação de mestrado e agora defendo minha tese de doutorado. Tive a oportunidade aprender com professoras maravilhosas ao longo desse percurso, dentre as quais destaco Márcia Ferreira, Carmen Gabriel, Nastassja Pugliese, Rosana Heringer, Teresa Gonçalves, além dos professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social Federico Neiburg e Gustavo Onto, que em muito contribuíram nas discussões sobre capitalismo e economia apresentadas aqui. À Direção da Faculdade de Administração e Ciências Contábeis, pela cessão do espaço para que a defesa híbrida pudesse ocorrer de maneira satisfatória. Agradeço pessoalmente ao diretor Antônio José Barbosa de Oliveira e ao chefe de gabinete Rômullo Lessa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento, via Programa de Excelência Acadêmica (PROEX), de passagens e diárias para apresentação de trabalhos referentes à tese e para trazermos integrantes de outros estados para participar da banca presencialmente.

MARÇAL, Jorge Felipe. O dispositivo planetário: uma tese curricular. Rio de Janeiro, 2025. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

RESUMO

O presente trabalho traz como escopo de problematização a crise ecológica anunciada pelas sociedades científicas desde o fim do século XX. Em vez de constituir-se como uma representação espontânea ou constatação homogênea a partir de aparatos científicos, a crise ecológica ganha conotação difusa, tanto epistemológica quanto ontologicamente. Relendo-a a partir de autores como Chakrabarty e Foucault, proponho o conceito de dispositivo planetário. Faço esse movimento, entendendo que as teorias de currículo são capazes de promover respostas teórico-metodológicas inventivas diante das questões ontoepistemológicas que se impõem na contemporaneidade. Além disso, argumento que, como todo dispositivo, o que está em jogo são respostas heterogêneas que constituem um deslocamento pedagógico nos modos de se endereçar a humanidade enquanto sujeito imaginado. O dispositivo planetário, nesse sentido, não é apenas uma resposta à crise ambiental, mas uma forma de produção de sujeitos, temporalidades e modos de existência. O planeta, mais do que um "objeto" ameaçado, torna-se um operador político e simbólico que convoca a humanidade à ação, seja por meio de políticas globais como a Agenda 2030 da ONU, seja por discursos conservadores que também se apropriam de temas ecológicos, como os movimentos ecofascistas. Esse exercício também está atravessado pela noção de catástrofe ancestral, que interroga o cenário de crise futura como obliteração da violência racial e colonial, conforme discutido por Povinelli e por Ferreira da Silva. Para construir esse cenário conceitual, além dos autores previamente citados, discuto manifestos na área da saúde, disputas em torno de sistemas alimentares, documentos de agências globais sobre educação e discursos de extrema-direita. Além disso, também recorro a autores que problematizam noções como capitalismo, liberalismo e desenvolvimento, que atravessam esses diferentes tentáculos do dispositivo planetário. Por fim, a noção de ancestralidade é discutida na tese como forma de figuração do dispositivo planetário, defendendo-se que seu trabalho conceitual não é sobre o resgate de um passado pré-crise ou pré-capitalista, mas sim constitutivo das respostas que se oferecem no horizonte planetário.

Palavras-chave: crise ecológica; educação; catástrofe ancestral; Antropoceno.

MARÇAL, Jorge Felipe. O dispositivo planetário: uma tese curricular. Rio de Janeiro, 2025. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

ABSTRACT

This study focuses on the ecological crisis identified by scientific communities since the late 20th century as its central problem. Rather than constituting a spontaneous representation or a homogeneous observation derived from scientific apparatuses, the ecological crisis takes on a diffuse connotation, both epistemologically and ontologically. Rereading it through the works of authors such as Chakrabarty and Foucault, I propose the concept of the planetary dispositif. I make this move by recognizing that curriculum theories are capable of fostering inventive theoretical-methodological responses to the onto-epistemological questions that arise in contemporary times. Furthermore, I argue that, like any dispositif, what is at stake are heterogeneous responses that constitute a pedagogical shift in how humanity is addressed as an imagined subject. The planetary device, in this sense, is not merely a response to the environmental crisis but a way of producing subjects, temporalities, and modes of existence. The planet, more than a threatened "object,", becomes a political and symbolic operator that calls humanity to action—whether through global policies like the UN's 2030 Agenda or through conservative discourses that also appropriate ecological themes, such as ecofascist movements. This exercise is also shaped by the notion of ancestral catastrophe, which interrogates the future crisis scenario as the obliteration of racial and colonial violence, as discussed by Povinelli and Ferreira da Silva. To construct this conceptual framework, in addition to the previously cited authors, I analyze health manifestos, disputes around food systems, documents from global agencies on education, and far-right discourses. I also draw on authors who problematize notions such as capitalism, liberalism, and development, which permeate these different tentacles of the planetary dispositif. Finally, the notion of ancestry is discussed in the thesis as a way of figuring the planetary device, arguing that its conceptual work is not about recovering a pre-crisis or pre-capitalist past, but rather about a past constitutive of the responses that emerge on the planetary horizon.

Keywords: ecological crisis; education; ancestral catastrophe; Anthropocene.

LISTA DE SIGLAS

AIDS	*Síndrome de Imunodeficiência Adquirida*
Bafo!	*Bando de Estudos e Pesquisas em Currículo, Ética e Diferença, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro*
BIRD	*Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (Banco Mundial)*
BNCC	*Base Nacional Comum Curricular*
COVID-19	*Doença do Coronavírus provocada pelo SARS-CoV-2*
DDT	*Dicloro-difenil-tricloroetano*
ESS	*Earth System Science (Ciência do Sistema Terra)*
EUA	*Estados Unidos da América*
FMI	*Fundo Monetário Internacional*
GFI	*Good Food Institute*
HIV	*Vírus da imunodeficiência humana*
IDH	*Índice de Desenvolvimento Humano*
IPCC	*Intergovernmental Panel on Climate Change (Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas)*
IPES-Food	*International Panel of Experts on Sustainable Food Systems (Painel Internacional de Especialistas em Sistemas Alimentares Sustentáveis)*
LED	*Luz na Educação (Movimento promovido pela Fundação Roberto Marinho e Grupo Globo)*
LEQUE	*Laboratório de Estudos Queers em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro*
MERS	*Síndrome Respiratória do Oriente Médio*
MIT	*Massachusetts Institute of Technology (Instituto de Tecnologia de Massachusetts)*
NAM	*Movimento dos Países Não Alinhados*
OCDE	*Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico*

ODS	*Objetivos de Desenvolvimento Sustentável*
OMS	*Organização Mundial da Saúde*
ONG	*Organização Não-Governamental*
ONU	*Organização das Nações Unidas*
PIB	*Produto Interno Bruto*
PL	*Projeto de Lei*
PPGE/UFRJ	*Programa de Pós-Graduação em Educação / Universidade Federal do Rio de Janeiro*
PUC-SP	*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*
SARS	*Síndrome Respiratória Aguda Grave*
SEB/MEC	*Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação da República Federativa do Brasil*
SM	*Fundacão SM (ligada à SM Educação)*
UnB	*Universidade de Brasília*
UNEB	*Universidade do Estado da Bahia*
UNIRIO	*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro*
UFSC	*Universidade Federal de Santa Catarina*
UFRJ	*Universidade Federal do Rio de Janeiro*
UNESCO	*Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....14
1 PESQUISA DESDE AS MARGENS.....28
2 O DISPOSITIVO PLANETÁRIO.....42
2.1 DO CONTAR HISTÓRIAS.....42
2.2 O PLANETÁRIO CHAKRABARTYANO.....48
2.2.1 O planeta ou vários planetas?.....56
2.3 DELINEANDO O DISPOSITIVO PLANETÁRIO.....66
2.4 A COGNOSCIBILIDADE DO PLANETA: ECOPOLÍTICA E DISPOSITIVO PLANETÁRIO.....74
2.5 DESCUBRA SEU FUTURO.....79
2.5.1 Da saúde pública à saúde planetária: um manifesto.....80
2.5.2 Reimaginar nossos futuros juntos: um novo contrato social para a educação.....88
2.5.3 Era das transformações: a geopolítica planetária e a ascensão da extrema-direita no Ocidente.....100
3 CAPITALISMO E CATÁSTROFE ANCESTRAL.....120
3.1 PROBLEMAS DE CAPITALISMO: DESLOCANDO O CAPITALISMO COMO ORIGEM E COMO SUBSTÂNCIA.....127
3.2 ESTADO SOBERANO, ESTADO ECONÔMICO, ESTADO SUSTENTÁVEL.....132
3.3 LIBERALISMO TARDIO E O CAPITALISMO COMO CATÁSTROFE ANCESTRAL.....139
3.4 LIBERALISMO E VIOLÊNCIA RACIAL/COLONIAL.....144
4 SOBRE A ANCESTRALIDADE DA CATÁSTROFE.....155
4.1 JOGAR ÁGUA NO CAMINHO: APAZIGUAR?.....157
4.2 DO *TELOS* AO *TEO*: O CAPITALISMO COMO CULTO.....161
4.3 DO TEOLÓGICO AO COSMOLÓGICO.....164
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....169
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....173



Figura 1. NKANGA, Otobong. Cointained Measures of a Kolanut. Disponível em: https://www.dailycal.org/2016/05/19/artist-otobong-nkanga-redefines-kolanut-nigerian-tradition-contained-measures-kolanut/. Acesso em 03 set. 2021.

INTRODUÇÃO

Tanta volta pra nenhuma resposta
Tanta volta pra nenhuma resposta
Tanta volta pra nenhuma resposta
Nenhuma resposta
Mas um punhado de folhas sagradas
Pra me curar, pra me afastar de todo mal
Para-raio, bete branca, assa peixe
Abre caminho, patchuli
Para-raio, bete branca, assa peixe
Abre caminho, patchuli
Pedi aos céus tantas vezes
Pedi a graça dos deuses
Em folhas sagradas me benzi
Num mar de gente eu me perdi sem rumo
Eu procuro outra preta
Ainda sinto do preto perfume de flores
Que exala tua alma, e o mundo é pequeno demais
Pra não mais te encontrar
Pra que lado vou? Nem sei
Mas eu, voltas sem sair do lugar, dei
Estendendo os braços para alcançar
O que eu só vi em sonho
Pés descalços, Oxalá, ouça-me
Traga-me a paz que habitava aqui
Dançava e era som ao mesmo tempo[1]

Dança e som ao mesmo tempo. Coreografias: de pés, de patas, de asas, de galhos, de folhas, de microrganismos, de partículas no ar, vibração. As vibrações, idas e vindas que constituem o mundo (ou os mundos) que (des)conhecemos, não

[1] Trecho da canção *Banho de folhas*, de Luedji Luna.

parecem com o trecho de Luedji Luna: “tanta volta pra nenhuma resposta”? E entre “banhos de folhas sagradas” e “voltas sem sair do lugar”, se constitui um caminho pela dança. Caminho esse que se define não tanto pelo lugar para alcançar, mas pelas trocas estabelecidas: com o sumo das ervas, com a terra que toca os pés descalços, com os orixás, com os sonhos, com coreografias que novamente nos colocam os desafios e as delícias de estarmos permanentemente em movimento.

Seria possível nessas e com essas coreografias pensar a escrita da tese como uma escrita do tempo? Assim, sem adjetivo que lhe confira maior especificidade, sem que seja o tempo daqui ou algum outro delimitável acolá. Lidar com as andanças vigentes requer saber que “jamais termina [seu] caminhar”[2]. Ao mesmo *tempo*, há nesse término permanentemente adiável possibilidades concretas de ordenamento, de desmantelamento, suas velocidades e intensidades, que nos permitem estar em encontro através destas palavras, desta tela ou papel. Não há nada e ao mesmo tempo há tudo de poético nas coreografias: elas podem embalar nosso caminhar de maneira suave ou violentamente nos desintegrar.

****

Eu agradeço à noz-de-cola, mais conhecida pelos povos de terreiro como Obí, o fruto sagrado. Abro esta tese com a performance (Figura 1) de Otobong Nkanga: “cointained measures of a kolanut”.[3] A reportagem de onde foi extraída a imagem que abre esta tese afirma que mascar noz de cola junto às visitas da casa é um velho hábito nigeriano e de outros locais da costa ocidental africana para abrir conversas, para criar uma conexão entre quem masca o fruto. Entre Nkanga (à esquerda) e sua convidada (à direita), observam-se os frutos a serem consumidos. Ao fundo da imagem, diferentes cartões utilizados pela artista para contar histórias sobre a noz de cola enquanto elas são mascadas e a instalação Kolanut Tales com uma tapeçaria ilustrada da planta.

> O ato sagrado de partir a noz de cola vai além do simples consumo. Como Nkanga revelou ao longo da tarde através de seu discurso engenhoso, comer uma noz de cola torna-se um ato de confiança entre pessoas, ligando uma à outra e cada uma a uma comunidade maior.

[2] Referência a *Andança*, de Beth Carvalho.
[3] Em tradução literal: medidas contidas de uma noz-de-cola.

> Como Nkanga explicou a um dos participantes, o próprio ritual faz com que comer uma noz de cola “não seja um ato egoística ou individualista, mas um ato de profunda conexão”. Entre doce e amargo, o sabor terroso da noz de cola tradicionalmente relembra os ancestrais da linhagem da pessoa e uma linhagem compartilhada entre as pessoas, revelando a comunalidade de tudo e todos. O ritual da noz de cola pode ser significativo ao receber visitantes, enlaçando famílias através do casamento e juntando pessoas por uma série de razões (trecho da reportagem).

Gosto de imaginar a canção de Luedji Luna e a performance artística de Otobong Nkanga quando penso sobre esta tese. Em meio à busca por um objeto que poderia ser concebido como um outro já dado em um lugar delimitável no espaço-tempo, damos lugar a transmutações de fluidos vegetais, água, corpos humanos. O para-raio não é só um para-raio. Uma noz de cola não **é** alguma coisa, ele apresenta-se, participa, convenciona-se. Em vez de olhar para a pesquisa como uma busca sobre um futuro por vir, a ainda-não-descoberta verdade sobre o real, pergunto se essas transmutações não poderiam ser, em vez disso, uma reapresentação de um encontro ancestral materializado. O banho de folhas e o hábito de mascar noz-de-cola são como ritos que dão passagem a essas temporalidades ancestrais emaranhadas em nossas existências. Não se trata de pensar, necessariamente, em uma “cultura ancestral”, como algo passado intencionalmente de geração em geração – como um gene em busca de perpetuação. Em vez disso, cada ponto de convergência ou divergência materializa essas coreografias ancestrais que nos constituem.

Há um conjunto de questões que podem surgir a partir das proposições que evoco acima. A primeira impressão talvez seja a de que o conceito de tempo seria o tema principal desta tese. Não o é, embora estranhar a maneira como mobilizamos a noção de tempo seja uma de suas tarefas mais importantes. Não pretendo recontar formas ancestrais de mobilizar o tempo, nem o denunciar como obra inerentemente moderna. Em vez disso, quero tomá-lo tanto como categoria mobilizada na relação com a crise ecológica, quanto como categoria teórica para se pensar a não-linearidade do presente. Esta tese é parte de um esforço coletivo nas ditas humanidades (antropologia, sociologia, filosofia, ciência política, história e em alguma medida a educação) diante do que vem sendo qualificado como "Antropoceno" (Cruzen *et al.*, 2020), "crise ecológica", “intrusão de Gaia” (Stengers, 2015), o grande ponto de não retorno planetário que reconfigura as relações sociais e que tem levantado

implicações para as ciências, as artes, a filosofia e a própria habitabilidade do planeta Terra.

Reconheço aqui que esses termos não são intercambiáveis e refletem diferentes marcos teóricos e distintas disciplinas acadêmicas. A razão pela qual os reúno aqui é por um senso de preocupação compartilhada com os efeitos das mudanças ecológicas aceleradas pela história humana recente, ao ponto em que ela se torna uma força ecológica ou mesmo geológica. Daí a possível definição do Antropoceno (Crutzen *et al.*, 2020): uma nova época geológica, diferente da anterior e mais bem consolidada Holoceno. A definição de fim do Holoceno e início do Antropoceno não tem consenso científico, dentre outras questões pela consideração do que seria um marcador geológico evidente, tal como os que definem outras épocas geológicas. O Comitê da União Internacional de Ciências Geológicas recusou a proposta do Antropoceno em 2024. Entretanto, o termo extravasou os limites das ciências geológicas e do sistema Terra e tornou-se prognóstico dos efeitos duradouros e devastadores para a vida atual no planeta das alterações promovidas pela espécie humana, em especial após a industrialização.

A noção de crise ecológica já amplia essa discussão para além da polêmica sobre a definição de uma nova época geológica. Fato é que há uma aceleração no número de perturbações nos mais diversos ecossistemas (IPCC, 2022), sustentada em evidências científicas, além de uma previsão de mudanças ainda mais severas nas décadas que se seguem. Para além dos impactos ecológicos e socioeconômicos, há uma série de teorizações nas chamadas “humanidades” que vêm problematizando os efeitos desta aceleração para a produção teórica nos mais diversos campos de conhecimento, dentre eles o conceito de intrusão de Gaia mobilizado por Stengers (2015) e retomado por Ranniery (2019) para pensar tais mudanças como uma espécie de resposta intrusiva da “natureza”, antes colocada como recurso passivo. Segundo Stengers (2015), a intrusão de Gaia reconfigura a política ao nos forçar a reconhecer a atividade da natureza, sem que para isso ela se encaixe no ideal do sujeito liberal democrático, ou seja, aquele que seria o “adequado” para a participação política.

Argumento nesta tese que esse "estar diante do Antropoceno" vem sendo traduzido não só nesses campos de conhecimento acadêmico, mas em vários campos da vida social. Essa congregação de respostas articuladas por uma preocupação comum poderia ser pensada como um movimento reativo. Em vez disso, penso que essas respostas constituem o próprio objeto ao qual elas visam responder. Nessa

perspectiva, argumento que estamos diante de um dispositivo de poder que chamo aqui de dispositivo planetário, para tomar emprestado o conceito foucaultiano de dispositivo[4] e o conceito de planeta de Chakrabarty (2019). Especialmente após (ou durante, se considerarmos que o projeto do qual se originou esta tese ganha materialidade a partir de 2020) a pandemia de COVID-19, a mensuração dos processos sociais, econômicos e culturais a partir de seus impactos na capacidade de sobrevivência coletiva das espécies na biosfera tem se tornado mais intensa, como pretendo demonstrar nas seções seguintes desta tese. O dispositivo planetário, nesse sentido, aparece como uma forma de gerenciar a temporalidade do progresso e do desenvolvimento social diante da "catástrofe por vir", do "fim do mundo", das "ruínas" que estão no horizonte.

Afirmar um dispositivo de poder implica pensá-lo como uma rede heterogênea de práticas que juntas produzem um fenômeno como verdade universal, seja para afirmá-la ou negá-la (Povinelli, 2016). Colocar o dispositivo planetário sob escrutínio não é negar o grave cenário de corrosão da habitabilidade do planeta nem reduzi-lo grosseiramente como um fenômeno “inventado discursivamente”, mas investigar como esse cenário é constituído por regimes específicos de temporalidade e mensurabilidade, que por sua vez se tornam possíveis num cenário global de corrida armamentista e de investimento na ciência para fins de segurança (Siqueira, 2015). Como parte desse regime, as teorias de currículo (campo no qual me encontro como pesquisador) não ficam ilesas à emergência do planetário, seja porque a educação é parte dessa mesma temporalidade liberal do progresso ou porque o cenário de degradação da biosfera nos coloca diante da necessidade de respondê-lo, inclusive ao nível da produção teórica do campo educacional (Ranniery, 2019).

> Escrevo sobre “desafio” não porque Gaia venha a se chocar com o pensamento curricular. Sua intrusão, ao alimentar “[...] desmoronamento da distinção fundamental da episteme moderna” (Danowski; Viveiros-de-Castro, 2014, p. 26), a saber, a separação inviolável entre cultura e natureza, mais do que qualquer virada conceitual que a pesquisa em currículo veio a sofrer, exige, antes, o compartilhamento de histórias outras-que-humana (Ranniery, 2019, p. 1446).

Ranniery nos convoca à resposta como um tipo de preocupação ética:

[4] O conceito de dispositivo está disperso em diversas obras de Michel Foucault e seus comentadores e será retomado mais à frente na tese.

> educar após a intrusão de Gaia não é um descritor para uma época em torno da qual devemos traçar um novo projeto ou programa; é sobre como a experiência de alteridade arrasta uma mudança na compreensão do que a educação pode ser (Ranniery, 2019, p. 1448)

Em contrapartida, respostas que se assemelham à lógica de um projeto ou programa para a humanidade já vêm sendo produzidas. Um dos documentos importantes, prévio à pandemia de COVID-19 por exemplo, é a Agenda 2030[5] da Organização das Nações Unidas (ONU). Tal agenda traz em seu escopo 17 objetivos para o desenvolvimento sustentável (ODS) que devem ser alcançados pela comunidade internacional até o ano indicado. Entre suas premissas, logo em seu preâmbulo, o documento anuncia que "esta Agenda é um plano de ação para as pessoas, para o planeta e para a prosperidade". Entre as medidas dedicadas ao planeta:

> *Estamos determinados a proteger o planeta da degradação, sobretudo por meio do consumo e da produção sustentáveis, da gestão sustentável dos seus recursos naturais e tomando medidas urgentes sobre a mudança climática, para que ele possa suportar as necessidades das gerações presentes e futuras.*

Pesquisadores do campo educacional já expressam há alguns anos sua percepção da constituição de um sujeito ecológico nos discursos de sustentabilidade (Carvalho, 2013) ou mesmo de um dispositivo da sustentabilidade (Sampaio; Wortman, 2014; Belinaso; Sampaio, 2012) mais amplo, que conjuga organismos internacionais, big-techs, mídia e governos à urgência de se pensar a crise ecológica como uma oportunidade para a produção de uma nova sociedade "verde". Cito como exemplo os recentes documentos[6] da UNESCO, *Greening Curriculum Guidance* (*Guia para Esverdeamento Curricular*, tradução minha) e *Green School Quality Standard* (Padrão *Escola Verde de Qualidade*, tradução minha), publicados em 2024. Em reportagem[7] sobre o lançamento, o próprio site da UNESCO coloca por que o

[5] Disponível em https://brasil.un.org/pt-br/download/50190/91863. Acesso em 25 abr. 2023.
[6] Não analisarei em detalhes esses documentos, pois foram publicados no ano final de elaboração da tese. Entretanto, eles se adicionam à defesa de um currículo verde/ecológico feita no documento *Reimaginar nossos futuros juntos: um novo contrato social para a educação* (UNESCO, 2022), analisado no capítulo 2.
[7] Disponível em: https://www.unesco.org/pt/articles/unesco-lanca-novas-iniciativas-para-educacao-verde-nas-salas-de-aula. Acesso em: 19 abr. 2025.

“currículo verde” se torna uma agenda importante para os países participantes da Organização das Nações Unidas:

> *Uma análise da UNESCO de 100 currículos nacionais em 2021 revelou que **quase metade (47%) não menciona a disrupção climática**. Apenas 23% dos professores se sentiam **capazes de abordar adequadamente** a ação climática em suas salas de aula e 70% dos jovens que participaram do levantamento não conseguiam explicar a disrupção climática e expressam **preocupações sobre a forma como ela é atualmente ensinada**. Após essa análise, Audrey Azoulay, diretora-geral da UNESCO, **tornou a educação ambiental uma prioridade em termos de apoio que a Organização oferece aos seus Estados-membros**. A UNESCO lidera a iniciativa Greening Education Partnership, da qual mais de 80 Estados-membros agora fazem parte, possibilitando **a colaboração entre mais de 1.300 organizações, incluindo agências da ONU, sociedade civil e organizações da juventude, bem como o setor privado**. Essa comunidade oferece aos países ferramentas essenciais para fortalecer o papel da **educação no enfrentamento da disrupção climática** (trecho da reportagem da UNESCO; grifos meus).*

Essa produção tem se expandido nos documentos das mais diversas áreas do país, inclusive na educação brasileira. Autores como Schnorr e Ranniery (2021; 2024) situam essa formação subjetiva para habilidades e competências que gerenciam responsabilidades diante de cenários incertos como uma forma de “curricularização do risco” e institucionalização da incerteza. Isso vale não só para a questão latente da crise ecológica, mas também para um mercado de trabalho cada vez mais competitivo e flexível, assim como para os diferentes ajustes econômicos que demandem “resiliência” ou “capacidade de adaptação”. Esse movimento já informa o caráter curricular da Agenda 2030 e está presente na Base Nacional Comum Curricular (BNCC)[8], documento curricular cuja versão final foi publicada em 2018 e legitimado pelo Estado brasileiro para os processos de escolarização:

> *Na BNCC, competência é definida como a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho. Ao definir essas competências, a BNCC reconhece que a “educação deve afirmar valores e estimular ações que contribuam para a transformação da sociedade, tornando-a mais humana, socialmente justa e, também, voltada para a*

[8] Disponível em http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em 25 abr. 2023.

> *preservação da natureza" (BRASIL, 2013), mostrando-se também alinhada à Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas (ONU)*

Após a pandemia de COVID-19, conforme sugiro no capítulo 2 desta tese, a relação entre a noção de desenvolvimento sustentável e as condições de habitabilidade do planeta se acentuaram, como por exemplo em movimentos da área da saúde como o #HealthyRecovery e em publicações de revistas científicas relacionando desenvolvimento socioeconômico, prevenção a futuras pandemias e preservação da natureza. Outro ponto importante é a reflexão sobre os sistemas alimentares pela sua relação com a degradação da natureza – o que deu origem na década de 1960 a publicações importantes como *Primavera Silenciosa* (Spring, 2010), que impulsionou os movimentos ambientalistas contemporâneos. Na obra, Spring apresenta diversas pesquisas relacionando o uso de defensivos agrícolas, com destaque para o dicloro-difenil-tricloroetano (DDT), a danos tanto ecológicos quanto à saúde humana.

O impacto da obra reforçou a necessidade de vigilância sobre as condições de produção de alimentos, como também lançou luz sobre os efeitos duradouros dos impactos ambientais antropogênicos. Hoje, quase 60 anos depois, esses mesmos sistemas alimentares se encontram na encruzilhada entre as "novas fronteiras agrícolas" (expansão de áreas de pastagens e de monocultura) e a "alimentação sustentável" e "não especista", como nas discussões sobre o desenvolvimento de "proteínas alternativas". Essa discussão é especialmente relevante do ponto de vista de saúde púbica porque parte das epidemias e pandemias virais das últimas décadas veio da relação com animais de criação ou pela expansão de atividades agropecuárias em locais de vida selvagem (Dobson ***et al.***, 2020). É interessante também a proximidade histórica das discussões da década de 1960 com lutas como as de maio de 1968 e as de movimentos de questionamento à homogeneidade cultural e política. Discutirei essa questão mais adiante no capítulo 2, pois a considero fundamental para compreender a relação entre as dinâmicas do dispositivo planetário e o desejo pela formação de um tipo de sujeito "de consciência planetária".

Outra questão que chama atenção nessa temática é que essa forma de consciência planetária não é homogênea e nem exclui as disputas geopolíticas contemporâneas. As concepções de desenvolvimento socioeconômico erguidas principalmente no século XX, simbolizando uma divisão entre mundo desenvolvido e

em desenvolvimento, bem como as disputas sobre a hegemonia política/econômica/militar global, não ficam incólumes à emergência política do planeta. As políticas globais de reconhecimento das mudanças climáticas antropogênicas, de desenvolvimento sustentável e de freios aos impactos socioambientais vem sendo alvo de disputas tanto internamente quanto entre os Estados. Destaco a propulsão de partidos e movimentos de extrema-direita no mundo, que também respondem ao dispositivo planetário seja para afirmar teses eugenistas a partir da ideia de pureza e não-miscigenação para preservação das condições de habitabilidade do planeta, seja para fomentar formas de negacionismo ou aceleracionismo em relação às mudanças climáticas (Matos, 2021; Löwy, 2020).

Frente a todos esses tentáculos e possibilidades de se abordar o dispositivo planetário, qual pode ser o papel da pesquisa em educação e, em especial, em currículo? Poderíamos pensar nos impactos desse dispositivo na área educacional, que são muitos, em especial pela força das discussões sobre educação ambiental, que vem se traduzindo cada vez mais nas políticas oficiais como “educação sustentável” ou “educação para a sustentabilidade”, conforme o trecho da BNCC destacado acima. Considero, no entanto, um movimento alternativo. Não se trata de definir um objeto epistemológico (Ranniery, 2017) adequado – a adequação ou não da escola à Agenda 2030, a suficiência ou não das políticas de Estado para o currículo, o ensino sobre crise ecológica.

Há já uma literatura substancial no campo educacional brasileiro problematizando o conceito de desenvolvimento sustentável. O trabalho de Carvalho (1991) é emblemático nesse sentido, ao questionar o que seria “sustentado” pelo desenvolvimento sustentável e sua cumplicidade com a lógica do progresso liberal sem que as condições de possibilidade dos sistemas socioeconômicos que geraram a degradação ambiental sejam modificadas. Como paradigma desta discussão situa-se o relatório “Os limites do crescimento” do Clube de Roma (1972), de acadêmicos do Instituto de Tecnologia de Massachussets (MIT) que ofereceu previsões de graves problemas socioambientais com o esgotamento dos “recursos naturais” pela poluição e pelo crescimento desenfreado da população mundial. Assim, os autores debatem a importância de um modelo de desenvolvimento que permita que os recursos usados por esta geração estejam disponíveis também para as próximas. Para ficarmos com alguns exemplos, Silva e Sousa (2013) falam na emergência de um dispositivo do desenvolvimento sustentável, enquanto Henning e Ferraro (2022) usam as reflexões

sobre neoliberalismo em Foucault para pensar o desenvolvimento sustentável enquanto uma prática de gestão das condutas contemporâneas. De um modo ou de outro, esta literatura de inspiração foucaultiana pensa a sustentabilidade enquanto forma de governo e enquanto continuidade das formas biopolíticas descritas por Foucault. Embora entenda com Macedo (2017) que a pesquisa em currículo contribui para a constituição daquilo que chamamos de educação e de escola, argumento que o dispositivo planetário é o rastro das formações heterogêneas que habitam a constituição do planeta. Poderíamos dizer que, para além de uma lógica de reprodução/transgressão nos contextos curriculares do dispositivo planetário, a "humanidade" enquanto comunidade imaginada por Chakrabarty se encontra diante de uma curricularização de uma subjetividade planetária.

Quando Ranniery (2019) discute uma educação após a intrusão de Gaia, retomando e deslocando a discussão de Adorno sobre a educação após Auschwitz, somos convocados a uma forma de responsividade. Como acontecimento (Siqueira, 2015), o planeta mobiliza "a humanidade" politicamente não porque se trata de algo a ser deliberado ou não, de maneira mais ou menos democrática. O planeta reconfigura, em suas continuidades e descontinuidades, aquilo que pode ser dito ou não dito, materializa um campo de investimento de poder. Escrevo esta tese congregando-a com a ideia de resposta. Responder não é se inscrever na temporalidade sustentada pelo planetário, tampouco oferecer "soluções" ou "saídas" dele, mas perguntar por suas condições de possibilidade. Essa tarefa de pesquisa vai além de uma verificabilidade epistemológica da pertinência do planeta; ela traça ontologicamente que modos de existência outros tornam-se obliterados com sua força. Responder, para mim, se assemelha ao que Haraway (2016) descreve como "seguir com o problema":

> seguir com o problema requer aprender a estar verdadeiramente presente, não como um pivô evanescente, entre passados horrendos ou edênicos e futuros apocalípticos ou salvacionistas, mas como criaturas mortais emaranhadas em uma miríade de configurações não finalizadas de lugares, tempos, matérias, significados (Haraway, 2016, p. 1).[9]

[9] Traduzido livremente por mim do original em inglês. Todos os excertos nos originais em outras línguas, nesta tese, aparecerão já traduzidos para a língua portuguesa no corpo do texto. Isso só não ocorrerá com os textos que sejam citados em versão já traduzida para a língua portuguesa.

A pesquisa nesse sentido articula um domínio que considera problemática a própria constituição daquilo que se pretende pesquisar. Essa constituição problemática, da qual não podemos nos furtar, mas sim ativamente nos engajar, aparece como tarefa ética de resposta às questões colocados pelas diversas "coreografias" do dispositivo planetário, como mencionei no início deste capítulo.

O que acontece se pensarmos o dispositivo planetário não como o tempo da catástrofe por vir, mas como dispositivo de poder que promove reencontros ancestrais que atualizam ecologias de in/habitabilidade da Terra? Fazer isso, envolve uma releitura não só do planetário chakrabartyano, mas da própria noção de ancestralidade, muito difundida entre as tradições afroindígenas que aportam na construção do Brasil. Ancestralidade não é apenas aquilo que promove aprendizados a serem resgatados de um tempo já vivido ou a reprodução dos saberes dos mais velhos. Não proponho a ancestralidade como um retorno mítico a um mundo pré-colonial ou pré-apocalíptico, como conhecimentos que estão no já-delimitado a ser compreendido para iluminar nossas existências. Vem daí a minha questão com o tempo, anunciada no início desta introdução.

O encontro ancestral tem a ver com duração, sobrevivência (Povinelli, 2016) e alimentação das forças constitutivas da realidade, sejam elas de agregação ou de desagregação (embora frequentemente essas duas modulações caminhem juntas). Em alguma medida, o dispositivo planetário atualiza, mesmo em sua ruptura da dicotomia local/global que caracterizou os estudos culturais e pós-coloniais, a temporalidade liberal e progressiva do capitalismo racial. Ele é parte da coreografia desse capitalismo e retomá-lo sob essa referência é importante para desmistificar a ideia de que ancestralidade tem a ver necessariamente com algum valor moral julgado como bom ou como um modelo de redenção em um mundo pós-apocalíptico, conforme anunciado por Danowski e Viveiros de Castro (2017) na obra *Há mundo por vir?*. Neste caso, não haveria solução para a sociedade de massas e é num mundo em ruínas que os conhecimentos dos povos tradicionais, alternativos ao modelo de organização do Estado moderno, poderiam vir à tona como formas de persistência humana. A questão é que, de um modo ou de outro, essa forma de relação com a ancestralidade desconsidera o capitalismo como sua parte, o que oblitera o racial como parte de seu funcionamento.

O conceito de capitalismo racial remonta à obra de Robinson (2018), cuja descrição configura o capitalismo como produto da ordem racial europeia e não o

contrário: o racismo como produto ou opressão que atende aos interesses capitalistas. Sua discussão desloca a raça do lugar de “questão racial” para assumir centralidade na produção do capital. É importante notar que a raça para Robinson guarda não só uma relação (mais óbvia) com o processo de colonização das Américas e, mais tarde da África e da Ásia, mas também com a própria formação da burguesia e da ideia de propriedade[10]. Ferreira da Silva (2024) expande esse argumento, considerando que a racialidade foi deslocada no século XX para uma discussão de “diferenças culturais”, quando na verdade seu trabalho é mais propriamente descrito como referente jurídico-econômico da emergência do sujeito liberal moderno e de seus outros, incapazes de gerar “valor”.

Tomo como inspiração a discussão sobre capitalismo tardio, colonização e degradação ambiental de Povinelli (2021), que argumenta por uma análise do capitalismo como catástrofe ancestral:

> [a noção de catástrofe ancestral] desloca a análise crítica de abstrações do planetário e do humano para as formas emergentes e dinâmicas de violência liberal tardia - os modos como a catástrofe ancestral amarrou e continua a amarrar uma multiplicidade de mundos enquanto concentra riqueza e bem-estar em alguns lugares e corpos, destituição e toxicidade em outros (Povinelli, 2021, p. X[11]).

A argumentação de Povinelli é de que as formas de degradação ambiental contemporâneas são a atualização da violência colonial reencenada na destituição, intoxicação ou mesmo deliberada destruição de corpos e formas de existência. Nesse sentido, a questão do Antropoceno se desloca de um fim de mundo por vir que endereça a humanidade enquanto espécie (tese chakrabartyana), da lógica do desenvolvimento sustentável, para as violações e enfrentamentos que ele reencena e reinventa (fins de mundo que se multiplicam). É interessante notar que há na argumentação de Povinelli uma influência também das discussões de Ferreira da Silva (2024) apontadas anteriormente, citadas textualmente (Povinelli, 2021). Por isso a catástrofe é *ancestral*. Trata-se de uma perspectiva *ontológica* que inscreve o que chamo aqui de planetário, inspirado em Chakrabarty (2019), neste regime de violência e na temporalidade deste reencontro das forças de colonização do mundo moderno.

[10] Sobre raça e propriedade, ver também Bhandar (2018).
[11] Neste caso, o livro faz distinções entre páginas com algarismos romanos e páginas com algarismos indo-arábicos.

Chamo essa perspectiva de *ontológica* porque ela está implicada com um conjunto heterogêneo de práticas que, ao mesmo tempo em que fazem o mundo ser como é, restringem nossos modos de conceber “o que” é o mundo e “o que” é a realidade (Mol, 1999). Em alguma medida, antes mesmo que possamos discutir as ferramentas para conhecer a realidade, há uma concepção subjacente do que conta como realidade a ser conhecida. Essas perspectivas ontológicas ou ontologias pós-críticas (Nunes, 2018) são céticas à ideia de que a crítica (incluo aqui a pesquisa em Educação) significa avaliar formas de pensamento – já que a realidade não seria determinável fora do pensamento em si mesmo. Assim, uma das saídas intelectuais que Povinelli (2021) mapeia é especular como as práticas de materialização da realidade acontecem, inclusive a violência colonial. Entretanto, adoto a premissa de Povinelli de que compreender a violência colonial como uma possibilidade derivada de princípios ontológicos abstratos de produção do mundo apaga a parte “crítica” da análise. Somos, de certo modo, forjados pela urgência de responder a essa violência colonial e essa marca é, para ela, a questão fundamental da ontologia de nosso tempo. Desenvolverei esse argumento ao longo da tese.

Recorro, portanto, às perspectivas ontológicas em dois sentidos: primeiro, pensar as considerações sobre a natureza da realidade, do ser e dos (re)encontros humanos e mais-que-humanos como um "problema" (Haraway, 2016). O problema, o conflito, são aspectos constitutivos dos debates ontológicos, que são parte da atual relação de forças da violência colonial. Em segundo lugar, essas perspectivas me auxiliam a pensar o texto acadêmico inscrito nas teorias curriculares como trabalho imaginativo e especulativo, de modo que a educação não seja apenas um "objeto" de estudo das teorias de currículo ou um "setor" dentro dessa catástrofe ancestral. Sigo Pinar (2004), para quem teorizar currículo não é sobre solucionar os problemas curriculares, mas sim estabelecer conversas complicadas. Se o pensamento educacional faz referência a essas matrizes coloniais, também podemos enfrentá-las neste mesmo campo. Esta tese propõe esse exercício ontológico, nesse sentido, de investigação e pensamento com o dispositivo planetário e com as forças que lhe atravessam.

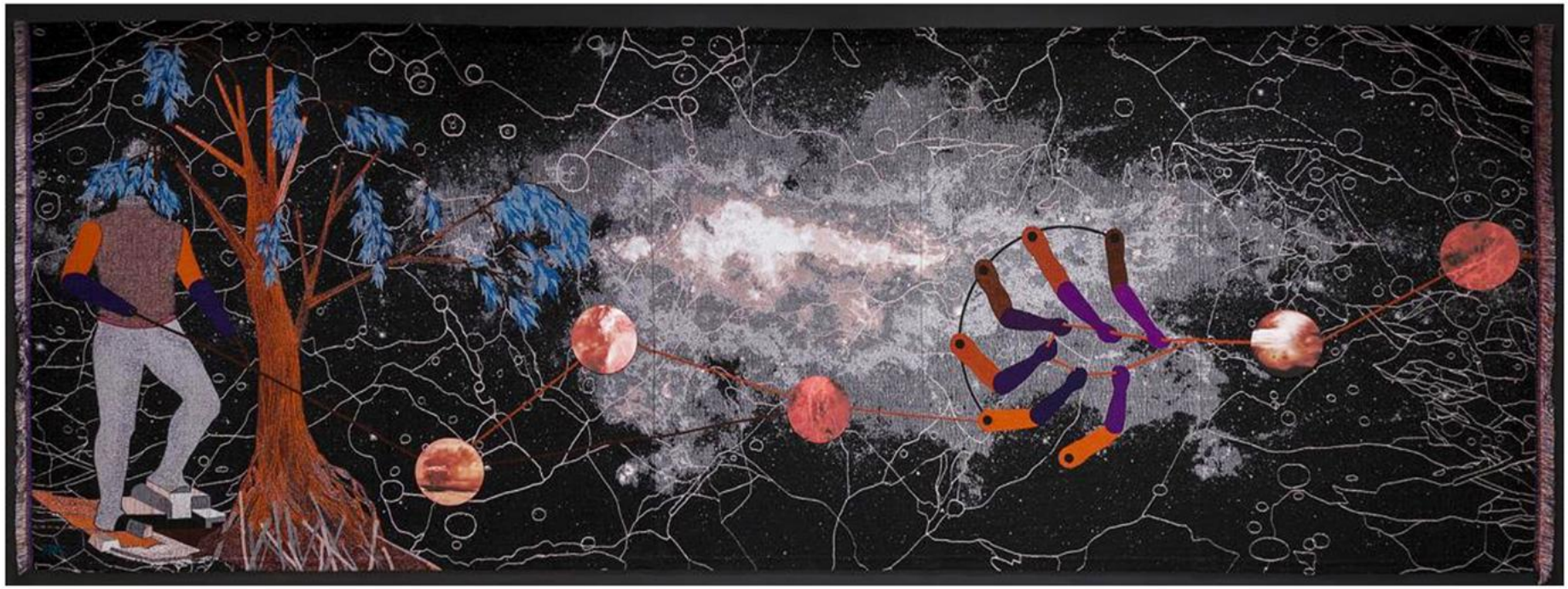

Figura 2. NKANGA, Otobong. **Double plot**. Tapeçaria, parte da instalação *There's no such thing as solid ground*. Disponível em: https://www.otobong-nkanga.com/textiles. Acesso em 03 set. 2022.

1 PESQUISA DESDE AS MARGENS

Minha trajetória acadêmica junto ao Bando de Estudos e Pesquisas em Currículo, Ética e Diferença - Bafo! (assim mesmo, com exclamação) é marcada por continuidades e descontinuidades em relação a autoras e filiações teóricas. Pode soar estranho começar pelo grupo - afinal, a quem mais podem interessar as questões internas de um grupo de pesquisa que não ao próprio grupo? Que relevância acadêmica particular ele pode apresentar, em meio às catástrofes climáticas, às pandemias de vírus emergentes e à profusão de tecnologias necropolíticas que se espalham como essência pelo ar? Posso dizer que meu interesse teórico nessas questões é marcado por um diálogo intenso com a noção de diferença, que atravessa a minha formação neste grupo de estudos e pesquisas. Tecemos um diálogo mais profundo nos estudos curriculares com perspectivas pós-estruturalistas e pós-coloniais da diferença (Macedo, 2006b).

Em perspectivas pós-estruturalistas, a diferença aparece como primária em relação a qualquer identidade ou subjetividade, não sendo elas, portanto, essenciais e autossuficientes. Desde essas perspectivas, guardadas suas devidas diferenciações, uma identidade só pode se estabilizar numa constante negociação com a alteridade, sem garantias de um *telos*, um caminho final fundamentalmente necessário. Não se trata de pensar, portanto, uma diferença “entre” entidades previamente constituídas, mas de uma diferença como condição de possibilidade tanto para a constituição quanto para o desfazimento dessas entidades. Nesse sentido, onde se vê estabilidade, há na verdade um conjunto de práticas de estabilização e de negociação com a diferença.

No âmbito dos estudos pós-coloniais, especialmente na segunda metade do século XX marcada pelas lutas anticoloniais em diversas regiões da África e da Ásia, os estudos da diferença trouxeram contribuições importantes para as obras de autores como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, para citar alguns. Com eles, aprendemos a fazer perguntas tais como: quais são as articulações inesperadas entre as posições subalternas e as posições hegemônicas no jogo político? De que modo podemos pensar nas lutas subalternas, dos excluídos, sem recorrer a essencialismos que corroborem o processo hegemônico de produção desses “outros” da modernidade? E em que medida os valores de liberdade, de autodeterminação e de unidade nacional na formação dos Estados pós-coloniais poderiam seguir um caminho

distinto da formação dos Estados coloniais modernos? Embora sob um conjunto de questões diferentes, até mesmo por processos de colonização distintos na sua forma e na sua temporalidade, Macedo (2006b) entende que esses desafios perpassam as sociedades multiculturais de maneira geral e que, especialmente na pesquisa em currículo, nos ajudam a investigar os processos de identificação e de diferenciação em curso nas escolas e fora delas.

Como se espera de um conjunto de pesquisadores que baliza suas perspectivas na noção de diferença como movimento, como pré-substancial, o próprio trabalho com a diferença emerge sem uma definição precisa, sem a necessidade de um consenso, algo comum que nos uniria e serviria de base para uma determinada política acadêmica expandindo a plenos pulmões. É a partir de nossas divergências - que não necessariamente são pontuadas como tal, mas estão presentes na materialização das diferentes dissertações, teses, artigos etc. - que conseguimos efetivamente compartilhar algo, sermos tocados, construir a pesquisa coletivamente como aquilo que abre um espaço de hesitação.

Sendo assim, dentro de um mesmo grupo, temos pesquisas que abarcam matrizes teóricas dos estudos da sexualidade, da infância, do espaço, das relações interespécies, da ciência e da tecnologia, de raça, de gênero, dentre outros. Em algumas pesquisas, a diferença aparece a partir de sua interface criadora, enfatizando seu eterno devir e possibilidade de (des/re)terrirorialização. Medeiros (2019; 2023), por exemplo, utiliza essa discussão para pensar o espaço e o dissenso nas teorias de currículo e nas políticas curriculares, respectivamente. Em outras pesquisas, a diferença é iterativamente constituída em meio a relações de poder instáveis, cuja força depende justamente dessa instabilidade. Gonçalves (2020; 2024) trabalha essas questões com a produção da infância generificada e sexualizada, além da maternidade e do “ser professora” na Educação Infantil. Já Oliveira (2019), a partir de marcos teóricos decoloniais e pós-coloniais, pensa a produção do “campo” como o outro nos livros didáticos de História. Pode-se argumentar que essas sejam talvez duas faces de uma mesma moeda - a ênfase em diferentes momentos do processo de diferenciação, ora reconstituídos mediante os intercessores de cada pesquisa e de cada trajetória que se esgarça nesse bando, sem que seja necessário, possível ou mesmo desejável chegar a uma conclusão definitiva.

Esta diferença em movimento nos faz indagar, nas tramas curriculares que nos trazem a um programa de pós-graduação em Educação, sobre a constituição da

noção de ontologia. Essa, embora não tenha ganhado status de nome no grupo de pesquisa, tem despertado interesse principalmente por estarmos em um campo densamente constituído pelas noções de epistemologia e de conhecimento, como é o campo educacional. Macedo (2017) argumenta que o foco das teorias de currículo na seleção, disputa ou mesmo produção de conhecimentos na escola oblitera a diferença e normaliza uma equivalência entre “educação” e “ensino”. Mesmo em registros da filosofia da diferença, o trabalho com o conhecimento ou com o “como conhecer” na pesquisa, com os saberes que entram ou saem dos currículos, ainda marca uma dualidade entre de um lado o mundo “real” nebuloso e enigmático cujo acesso se dá via produção de conhecimento e do outro as ferramentas da razão/mente. Ferreira da Silva (2007), desde a filosofia, qualifica as ferramentas da mente como o pensamento, o que torna possível o ato de conhecer. O conhecer, como parte do processo de tornar o real “real”, ou seja, traduzível para os esquemas de inteligibilidade humanos, pode tornar rígidas as fronteiras entre a materialização do mundo de um lado e a materialização das formas de se “interpretar” o mundo do outro. De acordo com Ferreira da Silva (2019), esse modo de separação entre o "eu penso" e o "mundo ordenado" cujas leis podem ser, ainda que parcialmente, conhecidas pelo eu ou pelo sujeito remonta ao pensamento iluminista de Kant.

O interesse pela ontologia, ou seja, pelo modo como a diferença participa não só da “produção de conhecimento” (ou dos modos de interpretar o mundo), mas da própria produção material da realidade (Barad, 2021), constituindo corpos, próteses, imagens fílmicas, sons, entre outros, tem sido uma tônica do Bafo!. Com ela, podemos pensar a forma como corpos são produzidos como corpos racializados, sexualizados, generificados, etarizados, não restringindo aqui “corpos” a “seres humanos” - tais adjetivos estendem-se a cores, banheiros, atividades escolares, áreas do conhecimento... Podemos também tirar proveito disso para indagar nossas próprias matrizes teóricas: o que acontece às políticas curriculares quando entram em cena a produção de vozes, danças e gritos na escola como política do vivível (Ranniery, 2016) ou as qualidades quânticas da matéria - que bagunçam a fusão entre “natureza” e “determinação” (Barad, 2021)? Nessa última discussão, Terra (2023), que integra o Bafo!, mobiliza os estudos feministas da ciência e da tecnologia de Barad e a física quântica para indagar a ideia de formação, em especial como aquisição de conhecimentos, no campo curricular.

Ao recorrer ao terreno ontológico, aliado aos vários movimentos em torno da noção de diferença, temos aí um caldo nutritivo que, metodologicamente, nos convoca a uma dimensão mais experimental da pesquisa em currículo, onde me interessa situar esta tese. A questão aqui é considerar que o esquema epistemológico descrito acima **é parte de um pressuposto ontológico** que não é universal, muito menos necessário para se fazer pesquisa – a pressuposição de um mundo único, disponível às ferramentas da mente para ser interpretado de forma mais ou menos correspondente à realidade como ela é. Se Foucault (2008) estava certo, não há verdade subjacente ao objeto de pesquisa e sim a verdade como um processo de modulação, de veridição, que pressupõe um modo de funcionamento do mundo. Dizer isso não significa jogar a epistemologia e o conhecimento no lixo, rejeitá-las em favor da ontologia (no lugar de muitos conhecimentos, muitas realidades). O que desejo pensar é nas implicações ontoepistemológicas (Ferreira da Silva, 2007) da pesquisa, de modo que essas implicações não são dadas nem inteiramente pelo pretenso objeto de pesquisa (algo já discutido nas críticas ao positivismo nos séculos XIX e XX), nem inteiramente pelas mobilizações teóricas feitas por quem escreve.

Se aquilo que entendemos por mundo é esse processo de vir a ser, da diferença enquanto tal, a chamada "virada ontológica" pela qual as humanidades se enveredam (Viveiros de Castro, 2015) e que têm animado uma série de questões no Bafo! torna difícil mobilizar a pesquisa como aquela que vai "aos porões" (Veiga-Neto, 2012), ou mesmo à "essência" das coisas tais quais elas são. Na verdade, essa questão já estava presente inclusive nas viradas linguística e cultural de matriz pós-estruturalista, em sua problematização por exemplo da noção de metafísica da substância. Por exemplo, em *Problemas de Gênero*, livro originalmente publicado em 1990, Butler (2017) argumenta com base em Michel Haar e Nietzsche que a busca por uma substância é falha, pois pressupõe uma realidade "essencial" das coisas ou mesmo que tal essência seria acessível a nós:

> A metafísica da substância é uma expressão associada a Nietzsche na crítica contemporânea do discurso filosófico. Num comentário sobre Nietzsche, Michel Haar argumenta que diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha das ilusões do "Ser" e da "Substância" que são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo. (...) Em nenhum sentido, todavia, eles revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas (Butler, 2017, p. 49)

Se há algum resquício de essência, não seria ela o próprio caráter diferenciante do real? E se esse caráter já está constatado, para que serve a pesquisa? A perda da "essência" ou de terrenos sólidos nos faz absurdamente relativistas ou nos torna ainda mais responsáveis pelo tipo de trabalho com o qual atuamos? Essas não são propriamente perguntas de pesquisa, no sentido de "o que" quero investigar com a tese, mas penso que elas guardam, talvez, também o seu valor experimental e são cruciais para as escolhas que faço aqui.

Da Veiga (2020) identifica, no campo filosófico, a reemergência da ontologia na crítica ao correlacionismo, isto é, à ideia de que o pleno acesso ao real seria impossível, de modo que esse acesso é sempre mediado por um sujeito ou por uma forma de linguagem correlata. Ele localiza a fenomenologia (pela pressuposição de uma realidade que passa pela experiência do sujeito) e a desconstrução (pelo caráter tanto produtivo quanto restritivo da linguagem quanto ao que pode ser visto ou dito), ambas perspectivas filosóficas muito fortes no mundo ocidental do século XX, como correntes que mantiveram o correlacionismo vivo. Meillasoux (2022) é citado por Da Veiga (2020) como um dos principais contribuidores na filosofia às críticas ao correlacionismo, com sua obra "Após a Finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência", publicada em 2006. Meillasoux discute que o problema do correlacionismo é a suposição de que o mundo não é transparente para nós, mas que a linguagem ou a experiência do sujeito o são. Além disso, se levada ao extremo, a perspectiva correlacionista reproduz a ideia de agência total da linguagem sobre o mundo, por um lado, e de passividade total da matéria por outro. Em vez disso, o autor propõe uma espécie de realismo especulativo, no qual nunca poderemos conhecer com toda a certeza a natureza da realidade – daí a ideia de contingência que está no subtítulo do livro – mas devemos construir conhecimento como se esse conhecimento fosse possível e acessível.

A tese de Da Veiga (2020) compreende um trabalho minucioso não só com Meillasoux, como também com autores de outras perspectivas filosóficas como a da ontologia orientada por objetos e a própria filosofia deleuziana, que ele argumenta já ser desde já uma crítica ao correlacionismo. Não desejo, para os objetivos desta tese, aprofundar essas distintas perspectivas que miram a crítica ontológica, mas compreender com elas algumas das nuances que estão em jogo quando desejamos discutir o dispositivo planetário. Da Veiga (2020) faz referência em seu texto à possibilidade de extinção humana e às mudanças climáticas como demandas

materiais e ecológicas às quais o correlacionismo não consegue corresponder propriamente e que fomentariam na filosofia o retorno da ontologia como *virada especulativa*.

> O correlacionismo é tributário dessa disjunção: se o mundo só existe para o sujeito, ele nada é em si próprio, de forma que o sujeito pode tomá-lo apenas como material para a sua realização inconteste. Hoje sabemos que o novo regime climático aporta a possibilidade da extinção humana, abrindo dentro do nosso horizonte "correlacional" a perspectiva de um evento alheio a toda e qualquer correlação – o próprio fim do **para nós**. (Da Veiga, 2020, p. 25, grifos do autor)

Nesse sentido, a crítica ontológica opera não só pela exaustão do próprio campo filosófico em torno da "questão da linguagem", mas também pelo contexto planetário. Essas questões não estão apenas no campo filosófico e vão se colocar com preocupações distintas em diferentes disciplinas acadêmicas. Viveiros de Castro (2015), situado na antropologia, localiza a reemergência das perspectivas ontológicas nas humanidades em torno de alguns problemas antigos, de certo modo também endereçados previamente pelas teorias pós-estruturalistas. A crise de representação, incluindo as divisões natureza/cultura e linguagem/realidade, demandava respostas mais contundentes que as discussões epistemológicas sobre "autoridade etnográfica".

Viveiros de Castro faz referência à noção tal como descrita por James Clifford (2002) em *A experiência etnográfica*. Essa noção problematiza a separação rígida entre sujeito pesquisador com seus esquemas de inteligibilidade (nesse exemplo, o antropólogo) e seus objetos de estudo (os nativos), que são desde já o outro a ser interpretado pelo pensamento antropológico. Para Clifford, ao exercer essa autoridade etnográfica e devido à impossibilidade de acesso pleno do pesquisador à realidade (isso ressoa o argumento correlacionista), o pesquisador apenas reencontra no seu campo de trabalho seus próprios esquemas de inteligibilidade. Como consequência, a tarefa antropológica para Clifford seria tensionar o próprio pensamento antropológico no contato com o outro. A pesquisa etnográfica interessa à medida que se põe em risco os pressupostos antropológicos, de modo que eles não sejam tomados como normais, imutáveis ou mesmo indispensáveis.

Para Viveiros de Castro (2015), já não é suficiente dizer que representar o outro é, em alguma medida, sempre mobilizar as nossas próprias ferramentas linguísticas. Para o autor isso gera outra forma de clausura: a comensurabilidade do eu, a ser

questionada diante da incomensurabilidade dos outros. A tarefa da pesquisa se torna então pensar em termos de “alteridade etnográfica”, ou seja, na pesquisa como um encontro ontológico de diferentes mundos, com diferentes *efeitos pragmáticos* (Almeida, 2021) a serem avaliados. Não há nem comensurabilidade nem incomensurabilidade radical.

Todos esses aportes ontológicos da crítica ao correlacionismo deixaram em cada campo do conhecimento algumas marcas específicas. Na filosofia, a reativação do realismo em viés especulativo. Na antropologia, a negociação ainda mais intensa da divisão natureza/cultura e do caráter material da alteridade. Já no campo educacional, como constata Lather (2013), a crítica ontológica opera principalmente na discussão sobre metodologia de pesquisa. Em um campo assombrado pela lógica da mensuração de desempenho, os críticos do positivismo na pesquisa educacional investiram em caminhos muito diversos para estabelecer a crítica ao realismo, dentre eles a defesa da importância da pesquisa qualitativa. Com a promessa de nos afastar da “frieza” dos números e de aprofundar a discussão sobre a circulação de discursos e relações de poder, a abordagem “quali” reforça a ideia de que a realidade não é autoevidente, bem como permite o exame de novas questões que possam emergir do campo, ainda que não sejam estatisticamente tão significativas.

Para Lather (2013), a questão é que essa guinada interpretativa não se sustentava com os questionamentos a noções como “voz”, “autenticidade” e “experiência” que os referenciais pós-estruturalistas da metade final do século XX traziam. Portanto, isso abria a pesquisa educacional para uma tarefa mais conceitual, ou seja, de como através da pesquisa em Educação estamos experimentando os limites e as possibilidades dos conceitos com os quais nos encontramos no mundo. Nesse quadro, por exemplo, as perspectivas ontológicas entram para reconfigurar o que significa produzir teoria: não se trata de simplesmente descrever a realidade tal como ela é (posição realista), nem de estabelecer uma matriz de interpretação e verificar sua aplicação (posição correlacionista), mas de experimentar conceitualmente noções caras à educação e particularmente ao campo curricular. É isso que Lather chama de Metodologia 4.0 e para mim uma das dimensões mais importantes da teorização de currículo (Miller, 2018).

St. Pierre (2018[12]) já apontava há quase uma década que tais questões deveriam suscitar o que ela chamou de “pós-investigação” ou “pós-pesquisa”. Argumentando que sem a possibilidade de apelo a noções como “essência”, “verdade”, ou mesmo de “empiria” que removeriam o véu das aparências e revelariam a verdadeira face do mundo (mesmo que contingente), St. Pierre defendeu, naquele momento, que não haveria mais possibilidade de “pesquisa” nos moldes que conhecemos. O que restaria seria fazer filosofia – no sentido de criar conceitos tal qual exposto por Deleuze e Guattari (2010) em “O que é a filosofia?” –, pensar os nossos trabalhos radicalmente como a experimentação conceitual que se constitui na escrita em oposição a qualquer forma de representacionismo (o que ela chama de metodologia qualitativa humanista convencional). Isso ressoa em alguma medida os argumentos de Clifford (2002) sobre a autoridade etnográfica, embora para ele o campo não deixe de aparecer como questão, mesmo que instrumentalizado para a reconfiguração do pensamento antropológico.

Deleuze e Guattari (2010) compreendem a criação conceitual como tarefa da filosofia. O conceito, para os autores, seria um composto heterogêneo de elementos aos quais o conceito dá uma certa consistência, ao mesmo tempo em que não se coloca enquanto proposição referente à realidade. Pelo contrário, conceito e realidade estariam no mesmo plano, podendo ser atravessado ou superposto por outros conceitos. Essa discussão, para St. Pierre, diante da impossibilidade de representar plenamente o “outro”, torna o trabalho intelectual um trabalho de produção conceitual em que o “mundo da escrita” e o “mundo das coisas” estariam no mesmo plano. O trabalho conceitual, portanto, nos “libertaria” da necessidade de “representar” o outro. Entretanto, Deleuze e Guattari (2010, p. 17) alertam que a “exclusividade da criação de conceitos assegura à filosofia uma função, mas não lhe dá nenhuma proeminência, nenhum privilégio, pois há outras maneiras de pensar e de criar, outros modos de ideação que não têm de passar por conceitos, como o pensamento científico”.

Sobre isso, St. Pierre afirma que

> Se continuarmos a proteger e perpetuar esta metodologia nos livros e artigos que escrevemos, assim como nos cursos que ensinamos, temo que a maioria dos nossos alunos vá seguir nossos passos e, como nós, terá dificuldade de escapar da sua formação. Talvez, em vez

[12] Texto original em língua inglesa publicado em 2014 na revista *Journal of Curriculum Theorizing* (ST PIERRE, 2014).

> disso, possamos encorajá-los a praticar uma ontologia crítica de si mesmos, fazer experiências com o que ainda está por vir, convocar os povos ainda por vir. Não seria esse trabalho empírico requintado "pós-investigativo"? (St. Pierre, 2018, p. 1059)

Precisaríamos assumir de uma vez por todas o caráter ficcional de nossos textos. Diferencio a proposição de St. Pierre, no entanto, da crítica à autoridade etnográfica, que assumia o caráter ficcional desse "outro" fabricado pelo texto estava na não correspondência ao "outro" que se etnografava e na relação dos esquemas de inteligibilidade do etnógrafo com a alteridade. Na criação conceitual, a questão da ficção se desloca dos esquemas de inteligibilidade para a criação de personagens conceituais e de elementos que se assumem como tal: criação, nem por isso menos reais em termos das ferramentas com as quais pensamos (Ranniery, 2018) . Nosso interesse fundamental não seria em conhecer as coisas como "são" (uma promessa irrealizável), mas experimentar novos modos de trabalho ontológico gestados no próprio texto.

Não pretendo, nesta tese, fornecer uma descrição exaustiva do que foi a virada ontológica, inclusive por sua capilaridade e heterogeneidade. Nunes (2018), por exemplo, fala em ontologias pós-críticas na filosofia a partir da obra de Meillassoux, onde foi cunhado o termo realismo especulativo. Como expus em relação à antropologia com Viveiros de Castro, as perspectivas ontológicas surgem a partir de questões como autoridade etnográfica e da emergência do estudo de socialidades mais-que-humanas (Tsing, 2019), ou seja, a ideia de que as relações sociais são estabelecidas não só a partir do contato entre grupos humanos, mas também do contato interespécies. Já no campo educacional, com St. Pierre (2018), são enfatizados mais fortemente os limites das abordagens pós-estruturalistas quando mobilizadas a partir de referenciais de metodologia qualitativa – que mantém noções como dados, voz, verdade, experiência sem questionar os limites dessas práticas representacionais.

Podemos afirmar, de certo modo, que há no mínimo um incômodo rondando a ideia de que as lentes teóricas nos permitirão, a partir de sua aplicação ao campo, às entrevistas ou aos dados brutos, enxergar algo que estava "encoberto" na realidade. Essas teorizações ontológicas críticas

> orbitam em torno de um conjunto de questões éticas e estéticas, tateando algumas indicações, por certo, precárias que deslocam

> o quadro pós-estrutural da pesquisa em educação e em currículo da abordagem sociológica e reflexiva para uma espécie de campo experimental filosófico (Macedo; Ranniery, 2018, p. 944).

Voltamos às questões do sentido: como então escolher uma pergunta de pesquisa nesse contexto? Poderíamos dizer que a perspectiva ontológica é na verdade um ponto de partida em vez de um ponto de chegada. Em outras palavras, defendo que não se faz pesquisa para chegar à conclusão de que ao fim e ao cabo tudo são as relações precedendo os seres. Dito de outro modo, não desejo iniciar uma pesquisa com o dispositivo planetário a partir dos estudos da diferença para, ao final, demonstrar que a diferença existe ou que a produção de conhecimento sobre crise ecológica e a "crise em si" são imanentes a um mesmo plano. Na verdade, este é apenas o início das questões. Se de fato as práticas ontológicas, de produção do mundo, são performativas (Barad, 2021), que práticas têm nos conduzido ao mundo hoje tal qual ele se apresenta? Como são gestadas continuamente as imensas zonas para as quais são empurrados os corpos dos que são descartáveis pelo desenvolvimento capitalista? De que modo a pesquisa em currículo pode responder, no sentido enunciado anteriormente nesta introdução, às questões que a crise ecológica nos impõe?

Essas perguntas podem parecer estranhas, quase como se elas fossem do campo do "projeto" político, ou, no pior dos casos, de que não passam de derivação de conclusões já estabelecidas. Não, não se pode dizer de antemão quais serão os efeitos de uma determinada pesquisa no campo curricular. Por outro lado, um dos meus objetivos nesta tese é argumentar que o deslocamento da figura do humano para uma relacionalidade materialista radical já foram/vem sendo feita pelas formações de poder contemporâneas do capitalismo e não apenas pelas teorias críticas ao humanismo, que me parece ser também em alguma medida o alerta de Da Veiga (2020) sinalizado acima. Cabe a nós reativarmos a ontologia não apenas pela sua "base relacional" – nada existe em si mesmo, logo tudo não precisava ser deste ou daquele modo – mas também pela sua força de violência na constituição do real. Tal assunção é importante para não pensarmos as perspectivas ontológicas como novas "teorias-tudo", mas que elas sejam ferramentas capazes de responder aos problemas que se colocam para nós em suas configurações atuais, de maneira provisória, contingente.

Não desejo aqui estabelecer uma oposição entre meu exercício teórico e essas perspectivas ontológicas. Em alguma medida, elas também me permitem, a contrapelo, lançar mão do meu argumento, inclusive reconhecendo o caráter heterogêneo desse campo. Apenas desejo seguir as linhas deixadas pelo trabalho de Povinelli (2021, 2016): da materialidade da violência colonial e racial, oferecer uma perspectiva ontológica *provisória* e *orientada* do liberalismo tardio. No meu caso, faço isso a partir da criação do conceito de dispositivo do planetário, que congrega e amarra um corpo - o planeta - em um tempo linear e progressista diante do Antropoceno, obliterando uma interrogação sobre violência colonial e capitalismo racial. Fazer essa discussão é importante tanto para responder à violência colonial implicada em dinâmicas de poder, como também para repensar o que a pesquisa em currículo pode se tornar diante desse deslocamento.

As teorias de currículo participam da produção de normas sobre o que é e pode ser considerado como educação (Macedo, 2018). É um campo multifacetado, marcado pelo engajamento com as proposições pós-estruturalistas, queers e pós-coloniais (Macedo; Ranniery, 2018), ainda que hibridizadas com tendências e conceitos formulados desde as teorias sociológicas críticas e marxistas. Entretanto, há ainda duas outras características apontadas por Macedo e Ranniery (2018): a proeminência das “teorias pós” teria tornado o campo curricular mais afeito ao pensamento filosófico e a temáticas como a produção de corpos e possibilidades de existência. Para além desse debate do currículo como produção de sujeitos e de corpos, penso que é importante resgatar que o currículo não é apenas um objeto delimitado, plenamente localizável, mas uma série de redes teóricas que estão preocupadas com a produção de modos de existência, tanto nos espaços educacionais formais quanto fora deles.

Nesse sentido, interessa-me pensar uma guinada especulativa com este trabalho: o dispositivo do planetário não corresponde a nenhuma “entidade” presente no mundo, seja como origem ou como causa. É uma criação conceitual, ao modo do que discuti com St. Pierre (2018) anteriormente, porém em rota de colisão ou mesmo de difração (Barad, 2007) com a produção política de um conjunto não delimitável de atores globais modernos. O dispositivo planetário não circunscreve uma parte do mundo para chamar de sua, para definir como seu objeto epistemológico (Bhabha, 2003; Ranniery, 2017). Em vez disso, insinua em sua proposição uma articulação ou profusão de preocupações heterogêneas em torno da emergência do planeta

chakrabartyano, visibilizando cumplicidades e rupturas com a normatividade liberal apontadas por Ferreira da Silva (2024) e Povinelli (2021). A meu ver, em um momento de intensificação na constituição de uma subjetividade planetária, trabalhar o dispositivo planetário é uma tarefa curricular. Há uma reeducação planetária em curso na ideia de governo das condições de habitabilidade do planeta (seja para resguardá-las, seja para negar essa necessidade). Além disso, os próprios documentos normativos da área educacional, como mostrei brevemente nesta introdução, vêm compondo este dispositivo.

O que se quer de uma tese? Antes, talvez sendo um pouco mais específico, o que se quer de uma tese no campo curricular? Certamente, uma das respostas possíveis seria a seguinte: (1) a realidade não é óbvia, tampouco totalmente aparente, de modo que se torna necessário um tipo de exercício que possa colocar questões sobre ela – questões que não estão "postas" para "todo mundo" ver; (2) a tese assume essa função: ao mesmo tempo em que encena questões em determinado campo do conhecimento, abre espaço para contestações, reelaborações, reimaginações.

Este engajamento ontológico me direciona para algumas possibilidades, que poderiam dividir nos dois eixos que se seguem nesta tese. A cada um, eu proponho dedicar um capítulo. No próximo capítulo, discutirei de maneira mais profunda o dispositivo do planetário como proposta conceitual para deslocar as questões teóricas sobre poder do gerenciamento biopolítico para o gerenciamento do planeta. Aqui entram como disparadores (1) as políticas de organismos internacionais como ONU e OMS para regulação da relação "humano-meio ambiente", em especial pós-COVID-19; (2) discursos geopolíticos contemporâneos sobre o "fim" do Ocidente ou da ordem "unipolar", entremeados pela questão planetária e pela reação à (manutenção da) catástrofe ancestral conforme aponta Povinelli (2021); (3) a noção de sustentabilidade nos sistemas alimentares, nas reimaginações de um mundo com crescimento populacional exacerbado em meio à pressão que esses sistemas alimentares fazem em direção à crise ecológica. Como ficará perceptível, há, nesses disparadores, textos mais reconhecidamente "curriculares", mas há outros textos de diferentes tipos e formas. Assumo, que não somente os textos curriculares não são unidades autônomas e independentes, mas, como sugere Ranniery (2024), que a composição tentacular desse dispositivo dilui e dispersa qualquer natureza substantiva dada ao adjetivo educacional como um conjunto definido e definível de partes, nos forçando a

“[...] olhar além dos limites do domínio e das fronteiras disciplinares e fazer conexões [...] entre eles” (Youdell, 2015, p. 111).

No terceiro capítulo, pretendo, assim, aprofundar a noção de catástrofe ancestral, argumentando que a natureza do capitalismo contemporâneo é na verdade a responsável pelo deslocamento do liberalismo para um investimento cada vez mais vigoroso nas figuras de inumanidade ou afetabilidade (Ferreira da Silva, 2007). O dispositivo planetário é, portanto, figurado aqui como encenação do capitalismo e do regimento jurídico-ético-político-simbólico liberal (Ferreira da Silva 2024), mediado por teorias da antropologia da economia e pelas perspectivas de catástrofe ancestral (Povinelli, 2021).

Como considerações ou implicações do desenvolvimento da tese, engajo-me no quarto capítulo mais diretamente com a questão do tempo, retomo o conceito de ancestralidade mobilizado por Povinelli (2021). Analiticamente, trata-se de levar a sério a noção de ancestralidade evocada pela autora, sem, no entanto, deixar de problematizá-la em suas possíveis alianças com a temporalidade liberal. Assim, proponho a violência racial/colonial como parte dessa ancestralidade que também nos é constitutiva e que, como ancestral, não se resolve com a “separabilidade” (Ferreira da Silva, 2019) entre passado e presente.

Finalmente, posso dizer que esta tese se constitui num esforço de teorização curricular (Miller, 2018), entendendo que a teorização não é apenas do campo das pesquisas, mas que “suposições ontológicas e epistemológicas particulares sobre a natureza do ser – o “self” – e sobre o “conhecimento”, suas produções e construções” (Miller, 2018, p. 2045) são constitutivas de qualquer trabalho com o currículo. Ainda com Macedo e Ranniery (2018, p. 755), assumo a teorização como uma forma de tornar “problemáticas e confusas as categorias com quais vivemos e paramos (...) para recompor a vida, refazê-la, reconstruir espaços e tempos”. Provocado pela ideia de que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo (Fisher, 2020), digo que a tarefa da teorização curricular diante do realismo capitalista é justamente dificultar sua lógica. Alço os tentáculos do dispositivo planetário a esse estatuto teórico, para estranhá-lo e, a partir do estranhamento, estranhar e trabalhar formas outras de se pensar o currículo diante da urgência que a violência colonial e racial nos colocam.



Figura 3. Castiel Vitorino Brasileiro. *Descubra seu futuro*. Disponível em https://castielvitorinobrasileiro.com/acoes_descubra. Acesso em 28 abr. 2023.

2 O DISPOSITIVO PLANETÁRIO

2.1 DO CONTAR HISTÓRIAS

Iniciei minha trajetória no campo dos estudos curriculares no projeto de pesquisa “Currículo, ontologia e formas de vida: o vírus como figura de poder” em 2018, ainda na graduação, sob orientação do Prof. Dr. Thiago Ranniery. Tanto na iniciação científica (Marçal; Ranniery, 2019) quanto no mestrado (Marçal, 2021) tive como objeto de estudo os desdobramentos curriculares das infecções virais transmitidas pelo mosquito *Aedes aegypti*. Investiguei como as relações humano-mosquito-vírus que atravessam os currículos escolares em tempos de epidemias recorrentes (como é o caso da dengue, em ascensão desde a década de 1970) e novas (chikungunya e zika na última década) no Brasil mobilizam a precariedade da vida, humana e não-humana. Tal mobilização se dá em direções ainda pouco teorizadas no campo, interseccionadas a discursos sobre saúde, família, reprodução, segurança e natureza.

Embora muito empolgado com as possibilidades do trabalho, o “vírus como figura de poder” ficou, podemos dizer, “para depois”. Em parte, porque os materiais audiovisuais que utilizei para as pesquisas, compartilhados por professores e estudantes de educação básica no YouTube, focalizam a figura do mosquito como alvo de combate. Frente à visceralidade dessa discussão, o vírus como figura de poder me parecia perder força, como se de alguma forma fosse algo colateral na produção curricular das epidemias, ao mesmo tempo em que parecia um tanto nebuloso mobilizá-lo nos marcos das figuras de poder tal como Foucault (1988) pensou no dispositivo da sexualidade (a mulher histérica, o casal malthusiano, o pederasta e a criança que se masturba), ou mesmo como atualizado (nas figuras do vírus, do deserto e do animista) por Povinelli (2016) para pensar a regulação das distinções entre vida e não-vida. Afinal, o vírus era “o vírus em si”? Ou era uma metáfora para certa forma de “ameaça viral” que assombra os marcos de segurança populacional?

Tal questionamento reverberou em minha cabeça, algo que posterguei como possibilidade futura. Não esperava, entretanto, que o “futuro” dessa possibilidade viesse acompanhado, em 2020, da maior pandemia global dos últimos cem anos. O vírus SARS-CoV-2, responsável pela COVID-19, rapidamente se espalhou através de fronteiras, seja de espécies, corpos humanos ou sistemas de saúde. Como certa ironia

do destino, o vírus que eu “evitava” agora habitava com centralidade os noticiários, os corpos de milhões de pessoas e as rotinas de bilhões delas lançando-se ao centro de um turbilhão simultaneamente social, ambiental e econômico. Com ele, a suspensão massiva de atividades públicas presenciais, a pressão sobre profissionais de saúde e a reorganização de questões como a garantia de renda básica e o direito ao distanciamento físico/social. Iniciam-se sucessivas corridas: pela descoberta da origem da transmissão (humana e não-humana), por um medicamento ou vacina eficaz contra o novo coronavírus, pela teorização[13] do que poderia ser o mundo pós-pandemia: um novo normal ou a continuidade de conflitos sociais? Uma estratégia de autodefesa da natureza, um convite a pensar sobre o valor da vida e da morte nos mais diversos campos de conhecimento ou um evento que ficará marcado na história humana como um passado longínquo, contado pelos sobreviventes da tragédia?

Em certo sentido, a pandemia de COVID-19 fez colabar a divisão que ergui: o vírus era, ao mesmo tempo, discurso e matéria. Um acontecimento para o qual não tínhamos respostas e, por isso mesmo, foram elas as mais numerosas possíveis. No campo da antropologia, Keck e Lyntheris (2018) afirmam haver um interesse cada vez maior em zoonoses, doenças transmitidas de animais não-humanos para humanos. Ranniery (2020) estende essa percepção para os vírus, articulando de maneira provocativa que nós humanos “vivemos no mundo deles”. Ambos os estudos parecem convergir para a ideia de que o humano não é a medida de todas as coisas, inclusive socialmente. Em vez disso, somos atravessados por uma série de relações que nos interpelam do ponto de vista de nossa sobrevivência enquanto espécie.

Por ter minha inserção nos estudos curriculares a partir da crítica à ideia de natureza como plano de fundo para a cultura, pensando nossa existência a partir de relacionalidades que interligavam humanos e espécies não-humanas, interessei-me por estudar a emergência das diferentes respostas à pandemia de COVID-19. Durante a pandemia, deparei-me com três movimentos interessantes: (1) um artigo (Dobson *et al.*, 2020) de pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento, dentre eles a professora Mariana Vale, do departamento de Ecologia da UFRJ, avaliando o iminente risco de novas pandemias a partir do cenário de degradação ambiental, em especial

[13] Não farei referência a nenhum trabalho em particular aqui, porém recomendo a coletânea de textos organizada pela editora n-1 com análises de acadêmicos, coletivos e ativistas sociais desde o início da pandemia de COVID-19. Disponível em https://n-1edicoes.org/leituras/pandemia-critica/. Acesso em: 02/02/2024.

de florestas tropicais ameaçadas pelo desmatamento para atividades agropecuárias e pelo tráfico de animais silvestres. Segundo os pesquisadores, a intensificação do contato entre humanos e outros animais fruto desses processos, em especial mamíferos selvagens, tem sido a fonte de sucessivos "transbordamentos zoonóticos", ou seja, a passagem de vírus de espécies não-humanas que em geral são inofensivos em suas populações originais para a nossa espécie, que não possui barreiras imunológicas para lidar com as infecções. É o caso, por exemplo, do HIV[14], da SARS[15] e da MERS[16], que causaram epidemias ou mesmo pandemias importantes nas últimas décadas. O artigo defende que governos e organizações da sociedade civil invistam em ações de preservação ambiental para evitar futuras pandemias, argumentando que os custos desses investimentos são substancialmente menores do que os custos socioeconômicos das consequências das pandemias.

O segundo movimento com o qual entrei em contato, relacionado a essa defesa, foi o (2) #HealthyRecovery[17], manifesto organizado por profissionais e entidades ligados à área da saúde em 90 países, incluindo o Brasil, a ser entregue ao G-20, líderes das 20 maiores economias do mundo. Entre as reivindicações,

> *Uma recuperação verdadeiramente saudável não permitirá que a poluição continue a turvar o ar que respiramos e a água que bebemos. Não permitirá a mudança climática e o desmatamento desenfreados, potencialmente liberando novas ameaças à saúde para populações vulneráveis.*

O link para o manifesto foi compartilhado também em uma das páginas da Organização Mundial da Saúde (OMS)[18] dedicada a uma agenda de "prescrições para uma recuperação saudável e verde". Dentre as prescrições, podemos encontrar:

1. *Proteger e preservar a fonte da saúde humana: a Natureza;*

---

[14] Vírus da imunodeficiência humana, responsável pelas epidemias da síndrome de imunodeficiência adquirida (AIDS) desde a década de 80.

[15] Síndrome respiratória aguda grave, pandemia com primeiros casos notificados na China em 2002.

[16] Síndrome respiratória do Oriente Médio, pandemia causada também por um coronavírus, cujos primeiros casos foram notificados em 2012 na Arábia Saudita.

[17] O manifesto está disponível on-line, na íntegra, em: https://healthyrecovery.net/. Acesso em: 28/09/2020. A lista de assinaturas, incluindo entidades científicas brasileiras, pode ser conferida na internet. Disponível em: https://docs.google.com/spreadsheets/d/1Qwb6ilvZ1_LeqW0s1AJGn9EhdNR4jsNru1a9LKsJu98/edit#gid=0. Acesso em: 28/09/2020.

[18] Disponível em https://www.who.int/news-room/feature-stories/detail/who-manifesto-for-a-healthy-recovery-from-covid-19. Acesso em: 28/09/2020.

> 2. *Investir em serviços essenciais, de água e saneamento à energia limpa em instalações de saúde;*
> 3. *Assegurar uma rápida e saudável transição energética;*
> 4. *Promover sistemas de alimentação saudáveis e sustentáveis;*
> 5. *Construir cidades saudáveis e habitáveis;*
> 6. *Parar de usar dinheiro de pagadores de impostos para financiar poluição.*

Há ainda o apoio ao manifesto acima mencionado, relacionando o movimento de recuperação saudável a ações de proteção ao ambiente:

> *profissionais de saúde ao redor do mundo demonstraram ser também grandes apoiadores de ações de proteção ao ambiente - portanto, à saúde das populações às quais eles servem. Eles estão preparados para serem campeões por sociedades verdes, saudáveis e prósperas do futuro, como evidenciado pela recente carta aberta aos líderes do G20, nas quais profissionais de saúde de todo o mundo clamam por uma recuperação saudável da COVID-19.*

Vale ressaltar que a própria OMS já indica uma "estratégia global em saúde, ambiente e mudanças climáticas"[19], em observância à chamada Agenda 2030 dos Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável (ODS ou SDGs no original)[20] da Organização das Nações Unidas (ONU). Ou seja, a relação entre saúde pública humana e saúde "planetária" não é exatamente nova tanto para movimentos ambientalistas quanto para agências internacionais de saúde.

(3) Como terceiro movimento que me chamou atenção, mas que também está relacionado a processos anteriores aos da pandemia, está a propulsão nos países ocidentais de movimentos negacionistas climáticos e de movimentos ecofascistas associados ao crescimento da extrema-direita. Forchtner (2019), em revisão sobre essa temática na Europa, identifica que embora o negacionismo científico e o negacionismo quanto ao aquecimento global antropogênico não sejam exclusividade de partidos conservadores de direita, há uma tendência geral de que a extrema-direita tenha algum nível de ceticismo climático, seja de maneira explícita ou no descrédito a ações internacionais de mitigação das causas. Há uma sensação por parte desses movimentos de que está em curso o "fim do Ocidente", tanto em termos ditos

[19] Disponível em https://www.who.int/teams/environment-climate-chang. Acesso em: 28/09/2020.
[20] Disponível em https://brasil.un.org/pt-br/sdgs. Acesso em: 28/09/2020.

“culturais” como “econômicos”. Correndo o risco de, numa análise inicial, plasmar tendências e movimentos muito distintos, algumas questões têm despertado a curiosidade nessas movimentações. Por um lado, há partidos de extrema-direita com atuação institucional e força eleitoral cada vez mais prenunciada. Podemos citar o caso de partidos como o *Alternativa para a Alemanha* e o *Reagrupamento Nacional*, respectivamente na Alemanha e na França. Em outros casos, há o aporte de figuras de extrema-direita em partidos que não estavam vinculados originalmente a esse espectro ideológico, como foi o caso do Partido Liberal no Brasil, que apresenta na legislatura 2023-2026 a maior bancada do Congresso Nacional.

Esse perfil institucional, entretanto, vem sendo acompanhado também pela ascensão de grupos de extrema direita que estimulam ações violentas baseadas em racismo, xenofobia, homofobia e misoginia. É o caso, por exemplo, do Manifesto The Great Replacement (“a grande substituição”, em tradução para a língua portuguesa), do responsável pelos atentados a muçulmanos em uma mesquita de Christchurch, Nova Zelândia, em 2019. Popularizada por grupos de supremacia branca mundiais, a ideia de grande substituição é uma teoria da conspiração que afirma que está ocorrendo um genocídio branco ocidental em que lentamente se substitui a cultura e a taxa de fecundidade europeia de base cristã no Ocidente pelas equivalentes de base muçulmana e/ou asiática. No manifesto, chama a atenção, logo na segunda página, a seguinte imagem:



Figura 4: retirada do manifesto The Great Replacement, chama atenção a ideia de ambientalismo (environmentalism) como parte de uma agenda supremacista branca. A legenda da imagem diz: “nós marchamos sempre adiante”. Em sentido horário, podemos ler os valores que embasam o manifesto: ambientalismo, mercados responsáveis, comunidade livre de vícios, lei e ordem, autonomia étnica, proteção da herança e da cultura, direitos dos trabalhadores e anti-imperialismo.

O autor do atentado em 2019 agiu sozinho, transmitiu o que ocorreu através de uma *live* no Facebook e deixou o manifesto descrevendo não só por que ele planejou os ataques, como também as ideias defendidas por ele. Embora a noção de “teoria conspiratória” possa dar a entender que suas ideias sejam amplamente descreditadas ou que não gerem uma comoção social pela natureza de seus atos, interessa pensar de que modo a circulação desses discursos se torna possível e se difunde – inclusive na relação entre preservação da natureza e preservação da pureza da nação. De outro lado, vivendo sob o governo Bolsonaro, vimos ao longo da pandemia uma série de reforços a um sentimento anti-China, conciliado à negação da crise climática como parte de uma agenda “globalista” que buscava estabelecer a China como potência mundial, uma oposição aos princípios supostamente ocidentais de base cristã.

A presença das pautas ambientais na extrema-direita, seja para reforçá-las como parte de uma agenda supremacista, seja para negá-las como parte de uma agenda globalista a ser combatida, indica um engajamento (e não o contrário) com as questões planetárias. Como em outro contexto, já densamente explorado por Foucault

(1988), tanto a negação quanto a positivação são formas de regulação que põem em funcionamento certos dispositivos de poder. Foucault define dispositivo como

> um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos (Foucault, 2000, p. 244).

Percebido como um movimento não só da extrema-direita, mas captado por teóricos como Chakrabarty (2000) na ideia de "provincialização da Europa" e Mbembe (2018) na ideia de "devir-negro do mundo"[21], a hegemonia ocidental de outrora parece estar se des/refazendo, tendo como um de seus signos o enfrentamento à crise ecológica. Em vez da promessa de um mundo globalizado onde fronteiras seriam cada vez menos demarcadas, a prática de fazer fronteiras e reivindicações de liberdade dos Estados frente a políticas globais têm se tornado cada vez mais comuns. Percorreremos, neste capítulo, de que modo a figura do planeta descrita por Chakrabarty, apesar de seu apelo à ideia de um sistema-Terra responsivo e que vai além da questão do capitalismo contemporâneo, é articulado de maneira heterogênea como um dispositivo de poder.

2.2 O PLANETÁRIO CHAKRABARTYANO

A questão do currículo, da educação, não é a de um sujeito (humano), mesmo que incompleto ou relacional, mesmo que radicalmente diferido de si mesmo (Miller; Macedo, 2018). Retomando a discussão da seção 1.1, "pesquisa desde as margens", assumir as perspectivas das ontologias pós-críticas (Nunes, 2018) implica em não assumir o humano nem como fim (como no caso do humanismo tradicional) nem como meio (de propagação e produção de poder) da existência planetária. Ainda que todas essas proposições ajam de encontro à possibilidade de um sujeito "autônomo", elas reforçam o poder, o discurso, a linguagem, como aquela responsável por formar e dar

[21] Embora sejam propostas diferentes, ambas as expressões trazem um desafio à ideia de "Europa" como centro ou norma do mundo. No caso de Chakrabarty (2000), essa é uma operação de descolonização do pensamento que precisa ser feita. Em Mbembe (2018), o devir-negro do mundo é um processo em curso em que as condições de existência relegadas às pessoas negras pelo colonialismo estariam se expandindo para outras regiões do mundo, inclusive para a Europa, com a ascensão do neoliberalismo.

vida a essa “massa primordial” chamada humana. Em vez de me centrar nisso, penso que as configurações contemporâneas de poder nos convocam a um outro movimento. A percepção de sermos um planeta entre outros no Universo, mas não um planeta qualquer - o planeta “vida” diante de outros planetas “vazios”, “remotos”, mas que possivelmente poderiam ser habitados como plano B – apresenta questões sobre o que “nós” enquanto um conjunto imaginado somos e, principalmente, na relação com os aparatos tecnológicos que permitem essa percepção planetária. Na busca por vida “inteligente” em outros planetas, nos espelhamos e esperamos encontrar quem são os possíveis “humanos” de outras partes, de tal modo que essa imagem planetária nos é também constitutiva. Aqui a humanidade excede a espécie: ela é um modo de habitação do planeta (qualquer que seja ele) como recurso a ser utilizado, até sua máxima extensão.

A questão do planeta em que estamos não é trivial. Longe de representar uma figura de poder homogênea ou mesmo um recurso passivo que serve como pano de fundo da História (com “h” maiúsculo), o planeta de Chakrabarty tem mais a ver com um certo modo de endereçamento, que desloca no espectro político a figura do humano como “sujeito último do poder”, seja como sujeito autoconsciente, seja como sujeito rasurado. O que quero dizer é que considero na perspectiva chakrabartyana a síntese de uma lógica de regime planetário, como uma outra forma de existência humana no mundo. Para o autor, essa nova forma de existência planetária excede as discussões políticas sobre a origem da crise ecológica atual – em suma, se o que estamos vivendo se trata de Antropoceno (espécie humana como agente geológico) ou Capitaloceno (capital como agente geológico). Para Chakrabarty, mesmo que no futuro se hegemonize uma alternativa ao capitalismo, ainda viveremos sob os efeitos prolongados da ameaça à habitabilidade do planeta.

Isso não significa uma revolução anti ou pós-humanista, mas talvez um engajamento cada vez mais disputado no início do século XXI pela intensificação das formações de poder vigentes e de suas resistências. Recorro nesta seção aos textos de Chakrabarty (2013; 2019; 2021; 2023) que mobilizam essa discussão. Trago também nesta seção um texto construído por Bruno Latour, em diálogo com Chakrabarty, que desenvolve a ideia de diferentes regimes planetários também como questão geopolítica. O primeiro texto, traduzido em 2013, porém originalmente publicado em 2009, dá algumas pistas para sua teorização posterior do planetário, simultaneamente próximo e afastado da ideia de "global", que dominava o debate

acadêmico sobre globalização. Intitulado como “O clima da história”, o texto propõe quatro teses sobre o estudo da história enquanto disciplina acadêmica a partir do acontecimento das mudanças climáticas. São elas:

> “(1) As explicações antropogênicas da mudança climática acarretam o fim da velha distinção humanista entre história natural e história humana (...) (2) O conceito de Antropoceno, a nova época geológica na qual humanos existem como força geológica, modifica severamente as histórias humanistas da modernidade/globalização (...) (3) A hipótese geológica do Antropoceno exige que coloquemos em diálogo as histórias globais do capital e a história da espécie humana (...) (4) A rasura dos limites entre a história da espécie e a história do capital questiona os limites da compreensão histórica. (Chakrabarty, 2013, p. 5; 10; 14; 20).

Essas quatro teses sintetizam sua proposição de que as mudanças climáticas não são um mero “acontecimento” dentro da história natural, nem um momento específico dentro da história humana, mas um deslocamento daquilo que podemos chamar de história. Para ele, conversando com a primeira das teses,

> De fato, o que os cientistas têm dito sobre a mudança climática põe em questão não só as ideias sobre o humano que usualmente dão sustentação à disciplina da história, mas também as estratégias analíticas que os historiadores pós-coloniais e pós-imperiais têm utilizado nos últimos vinte anos, em resposta ao quadro de descolonização e globalização do pós-guerra (Chakrabarty, 2013, p. 3).

A sua inserção como teórico pós-colonial e pós-imperial é destacada neste trecho. Para ele, os debates suscitados por esses campos pouco dialogam com a questão ambiental e, por esse motivo, pareciam pouco afetadas pelas mudanças climáticas anunciadas pelos cientistas. É importante ressaltar que este texto foi publicado pela primeira vez em 2009 e que alguns trabalhos que fazem a crítica à colonialidade aliançada à crítica ecológica vêm tomando força, como os de Ahuja (2009), Chen (2012), Ferdinand (2022) e Santos (2023), dentre outros. Naquele momento, entretanto, essa questão aparecia como algo residual, conforme a argumentação de Chakrabarty (2023). Tanto nos projetos pós-coloniais emancipatórios quanto na crítica à modernidade cujo foco eram as filosofias da linguagem e o pós-estruturalismo, haveria uma representação da história natural como

pano de fundo para a história dos sujeitos – sejam eles autônomos ou constituídos/subjetivados/assujeitados no discurso.

É a partir da constatação da segunda tese, de que “os seres humanos agora exercem uma força geológica” (Chakrabarty, 2013, p. 9), capaz de mobilizar debates na década de 2000 sobre uma nova época - o Antropoceno - que Chakrabarty coloca uma renovação epistemológica e ontológica necessária para as disciplinas antes vistas como “humanas”: as noções de excepcionalismo que outrora nos guiaram a ignorar os efeitos políticos das relações entre humanos e não-humanos agora fazem-se sentir no aquecimento global, na perda de biodiversidade e na vulnerabilização crescente de povos humanos. A natureza, antes vista como recurso, agora implica mudanças cada vez mais incisivas para as temporalidades humanas, entrelaçadas às de outros viventes do planeta. Assim, em vez de uma recusa ao “universal”, gravitando em direção ao “local” ou ao questionamento dessa distinção como dois eixos de um mesmo enunciado, a questão pós-colonial para Chakrabarty agora retoma o universal de um ponto de vista outro: o do humano como espécie. Essa perspectiva do humano enquanto espécie são discutidas nas últimas duas teses.

> Espécie pode ser o nome de um operador para uma emergente e nova história universal humana, reluzindo em um momento de perigo que é o caso das mudanças climáticas. Porém, nunca poderemos compreender este universal. (...) Ainda assim, as mudanças climáticas colocam, diante de nós, uma questão sobre a coletividade humana, um “nós”, indicando uma figura do universal que escapa à nossa capacidade de experimentar o mundo. **Está mais para um universal que surge como uma sensação compartilhada de catástrofe**. Requer uma aproximação da política sem o mito da identidade global, pois, diferentemente do universal hegeliano, não pode subsumir as particularidades. Podemos chamá-la, provisoriamente, de “história universal negativa” (Chakrabarty, 2013, p. 22, grifos meus)

A tensão em torno do conceito de história universal negativa[22] em seu texto reflete um debate já há muito aventado pelos estudos pós-coloniais[23]: afinal, o processo de globalização é somente o de uma subsunção do local pelo global, da qual as populações do Sul global são repositórios ou ela é um processo cultural produtivo e de hibridação? Embora parte considerável das respostas pós-coloniais tenha favorecido a última opção, enfatizando uma noção de cultura como prática de hibridização, Chakrabarty parece deslocar esse processo para a emergência de "algo mais". A história universal negativa não é a imposição de um local que se tornou global a partir do movimento de captura, mas a constituição de um sujeito humano universal pelo acirramento de suas condições materiais de existência, em meio a outras espécies. Nesse jogo, se antes a temporalidade do local/global era a da disputa entre locais/particulares que na sua síntese assumem provisoriamente a função de global/universal (Laclau, 2011), em termos de demandas por futuros possíveis, agora a temporalidade é a da corrosão da própria ideia de história ou de tempo como porvir. É nesse sentido que a categoria "planeta" emerge da relação com essa temporalidade aparentemente infinita do nexo local/global, nos textos mais recentes de Chakrabarty, como uma figuração do sistema Terra que traz à tona um outro regime de historicidade:

> O planeta foi dobrado em debates humanos sobre moralidade, teodiceia e mais recentemente na ideia de desastre natural. Entretanto, conforme as evidências crescem de que a distinção natureza/humano é, em última análise, insustentável e de que as atividades humanas mundialmente podem mesmo contribuir para o aumento da frequência de terremotos, tsunamis, e de outros desastres "naturais", o planeta enquanto tal emerge como locus de preocupação existencial para aqueles que escrevem suas histórias naquilo que

[22] O próprio Chakrabarty, em nota de rodapé, explica que o conceito não é dele, mas sim desenvolvido por Vázquez-Arroyo (2008) em diálogo com suas obras anteriores. Vázquez-Arroyo, por sua vez, cita como inspiração a dialética negativa de Adorno (2009), baseada na obra de Benjamin (2005). Na concepção de Vázquez-Arroyo, história universal negativa é na verdade uma perspectiva histórica crítica à concepção de história como progresso, algo que filósofos de tradição no materialismo dialético já vinham discutindo com a obra hegeliana, como é o caso da proposição benjaminiana de "escovar a história a contrapelo". Chakrabarty resume sua mobilização do conceito no seguinte trecho: "uma 'história universal negativa' é, portanto, aquela que permite ao particular expressar resistência à sua imbricação na totalidade sem que essa mesma imbricação seja negada" (Chakrabarty, 2021, p. 47).

[23] Ver Hall (1997), Canclini (1998), Bhabha (2007), Silva (2001) e Macedo (2006). Embora em linhas argumentativas distintas, os cinco autores rejeitam a ideia de que há na produção das identidades uma pureza que opõe local e global. Em vez disso, seja porque a alteridade fragmenta toda tentativa de completude na identidade, seja porque as relações entre as identidades são mutuamente produzidas uma sobre a outra e frequentemente hibridizadas, local e global não se opõem. Sua relação é de indeterminação e negociação política.

> chamei de regime de historicidade planetário ou antropocêntrico. (Chakrabarty, 2019, p. 4).

Chakrabarty (2019) argumenta que o globo aparece no desenvolvimento do capitalismo moderno, nos últimos cinco séculos, enquanto território a ser apropriado, posteriormente distribuído e mobilizado para produção de mercadorias e de capital, numa sequência linear que emprega globo e planeta como sinônimos. Essa equação da modernidade entre globo e planeta é o que Chakrabarty deseja suspender. O planeta, para ele, emerge no desenvolvimento das chamadas Ciências do Sistema Terra, quando "necessariamente se tem outros planetas em vista para criar modelos de como este planeta (Terra) funciona" (Chakrabarty, 2019, p. 10). Há um deslocamento, portanto, do planeta enquanto território a ser conquistado para o planeta como organismo, como sistema que se retroalimenta, como composição de forças biogeofísicas em uma temporalidade não garantida *ad eternum*: um fim de mundo por vir.

> Seja como for, não há como negar que processos planetários operando em diferentes escalas e envolvendo as ações tanto dos vivos quanto dos não-vivos frequentemente estão interligados de formas complicadas, complexas e precárias, e é o fato de seu caráter interativo e entrelaçado que é destacado no uso do termo sistema Terra (Chakrabarty, 2019, p. 13).

O autor segue desenvolvendo sua ideia, retomando o descentramento do protagonismo humano na versão planetária das ciências do Sistema Terra, focalizando uma complexa relação entre vida e não-vida responsável por sustentar-se continuamente. Esse fino sistema geofísico é o que estaria sendo modificado pelas ações antropogênicas e seus efeitos seriam sentidos de maneira holística. Pensar a Terra como sistema geofísico com processos interdependentes significa uma preocupação espacial em que processos aparentemente particulares do planeta podem afetar ou ser afetados por acontecimentos em pontos muito distantes da Terra. Sobretudo, além de espacial, a implicação também é temporal: as modificações estruturais neste sistema Terra não são sentidas em pontos distintos apenas imediatamente ou no curto prazo, mas podem alterar as suas condições de habitabilidade às formas de vida atuais por séculos ou mesmo de maneira definitiva. Chakrabarty (2021) cita, por exemplo, a modificação da atmosfera terrestre com a ação das cianobactérias, as principais responsáveis pela presença de gás oxigênio

na atmosfera de maneira compatível às formas de vida aeróbicas, que usam gás oxigênio como parte de seu metabolismo e que sobrevivem à sua presença no ambiente.

Ao mesmo tempo, a consideração do planeta como sistema-Terra foi aprimorada em plena Guerra Fria, período pós-segunda Guerra Mundial de disputa no desenvolvimento militar e tecnológico entre Estados Unidos e União Soviética. Voltaremos à importância do quadro de Guerra Fria para pensar a emergência do planeta em algumas seções. É necessário, por ora, retomar aqui a relação entre as condições de emergência científica do chamado sistema-Terra e a "corrida espacial" como parte da Guerra Fria. Nessa corrida, a ocupação do espaço sideral era uma estratégia de vigilância e dominação comunicacional. Por outro lado, a ampliação da percepção de que somos um planeta entre muitos, uma galáxia entre muitas, nas quais a vida como a conhecemos é um fenômeno raro, apontam para a não centralidade da vida enquanto fenômeno natural. Essa forma de figuração do planeta tem como base de comparação implícita outros sistemas planetários como ausentes de vida, como uma possibilidade fantasmagórica para o próprio sistema Terra que é hoje o planeta-vida, mas que não tem a vida como uma necessidade para a sua existência. Essa perspectiva planetária, na lógica chakrabartyana, deveria nos levar a uma reflexão, nos mais diversos campos de conhecimento, de que estamos falando de condições de existência que perdurarão muito além da temporalidade das disputas políticas e econômicas globais.

É importante ressaltar algumas continuidades entre essa proposta chakrabartyana do planeta enquanto sistema-Terra e suas proposição nas quatro teses do clima da história (Chakrabarty, 2013). Nas quatro teses sua preocupação ressaltava a reconfiguração necessária no estudo da história "humana" frente à atual crise ecológica, construindo-se o conceito de história universal negativa e a discussão nas humanidades do humano enquanto espécie. Estreitando ainda mais a relação com a ciência do sistema-Terra (ESS – *Earth System Science* no original), a elaboração do planeta enquanto conceito é a recusa de resumi-lo ao Antropoceno ou mesmo Capitaloceno (Patel; Moore, 2017) e convoca a uma perspectiva humana mais ligada às relações entre não-humanos que garantem a habitabilidade do planeta pela humanidade e por outras formas de vida.

Embora o autor discuta a ideia de planeta como uma espécie de figura alternativa ao global, situando os estudos pós-coloniais no campo deste último, outras

importantes discussões já haviam sido feitas usando esse referente de planetaridade, embora de maneira diferente da de Chakrabarty. É valido citar a contribuição de Spivak (2003), na qual ela também define um conceito de planetaridade em oposição à globalidade. Para ela, o global como figura apresenta esse modelo colonial de "espaço a ser disputado", enquanto a planetaridade traria de maneira mais explícita a alteridade que nos habita, compreendo a divisão entre "eu" e "outro" de maneira mais relacional, inclusive ecologicamente. Mbembe (2021a) também investe no conceito de emaranhamento planetário para refletir sobre a relação entre o futuro do planeta e o futuro da África, representada na geopolítica moderna como uma expectativa de crescimento/desenvolvimento com proporções planetárias. Em entrevista sobre o tema, Mbembe (2022) comenta que "o planetário evoca imediatamente uma conexão entre a vida e seus futuros, por um lado, e a Terra, por outro".

Embora essa última seja uma contribuição posterior às primeiras propostas de Chakrabarty (2013;2019), ela também não é incorporada nos anos seguintes. Em obra posterior (Chakrabarty, 2021), o autor faz mais explicitamente a conexão entre o ensaio *O clima da História* (Chakrabarty, 2013), no qual ele anuncia a ideia de história universal negativa, e a noção mais recente de planeta. Em verdade, o ensaio é revisado e republicado como primeiro capítulo do livro, respondendo a algumas das críticas feitas ao seu trabalho.

> Ao pensar nos últimos poucos séculos dos passados humanos e nos futuros humanos por vir precisamos nos orientar tanto para o que viemos a chamar "o globo" quanto para uma nova entidade histórico-filosófica chamada planeta (Chakrabarty, 2021, p. 3).

O autor reafirma que o globo e o planeta estão ligados, como duas narrativas sobre a globalização e sobre o aquecimento global. Enquanto a narrativa do globo segue "humanocêntrica", mesmo que de um ponto de vista crítico, a narrativa do planeta traz para a cena, por exemplo, a história da atmosfera, que é absolutamente necessária para que possamos respirar. Ao mesmo tempo, um dos desafios que ele já aponta nessa nova produção é o da relação entre a tecnologia e o sustento da vida humana. Essa tecnologia, que permitiu um aumento populacional em um mundo globalizado, no qual a lógica de "autonomia" se esvai cada vez mais, ao mesmo tempo torna mais difícil imaginar um futuro de habitabilidade para o planeta. Ele chama essa rede de suporte tecnológica à vida de "tecnosfera".

> Precisamos conectar histórias profundas e registradas e colocar o tempo geológico e o tempo biológico da evolução em diálogo com o tempo da história e da experiência humanas. Isso significa contar a história dos impérios humanos – das opressões coloniais, raciais e generificadas – simultaneamente com a história alargada de como uma espécie biológica particular, *Homo* sapiens, sua tecnosfera, e outras espécies que coevoluiram com ou foram dependentes do *Homo* sapiens vieram a dominar a biosfera, a litosfera e a atmosfera deste planeta. Nós temos que fazer tudo isso, ademais, sem nunca tirar nossos olhos do humano individual que continua a negociar seu ou sua própria experiência fenomenológica e cotidiana de vida, de morte, e do mundo – experiência que assume como dado um "mundo" que hoje, ironicamente, não mais se apresenta como meramente "dado" (Chakrabarty, 2021, p. 7-8).

O autor também discorre sobre o político, argumentando que as instituições multilaterais como as Nações Unidas foram designadas para uma forma de negociação que assume um tempo virtualmente infinito. Cita que o problema da crise ecológica nos coloca diante de uma urgência para a qual essas organizações não foram constituídas. Parece-me que a defesa enfática que Chakrabarty faz do planeta enquanto categoria surge também de uma preocupação com a rejeição científica do termo Antropoceno pela estratigrafia, o que para ele não torna sua mobilização pelo impacto do aquecimento global e das ciências da Terra menos urgente.

Ainda, o autor sublinha a "cegueira ambiental" dos estudos pós-coloniais, do qual ele tem sido um entusiasta desde o início de sua trajetória intelectual, ao mesmo tempo em que projetos emancipatórios das ex-colônias e economias emergentes concebiam seus ideais de liberdade sem levar em conta a materialidade do uso de energia que essa mesmo lógica de liberdade exigia. O caminho que se desenha pelas políticas contemporâneas para a liberdade, na conjunção entre global e planetário, portanto, é um caminho de mais dependência tecnológica (tecnosfera) e não de autonomia. Dependência essa que se desenvolve às custas de fontes de energia, de carbono e do extrativismo.

2.2.1 O planeta ou muitos planetas?

O conceito de planeta em Chakrabarty, como pudemos ver na seção anterior, vem sendo desenvolvido há alguns anos como parte de um trabalho de sensibilização acadêmica e política aos efeitos ontoepistemológicos da crise ecológica. Esse

conceito, no entanto, ora aparece como categoria para o pensamento que representa um deslocamento de regime historicidade (global/planetário), ora como o próprio sistema-Terra. A dramatização do encontro (ou colisão) entre história humana e planeta coloca uma série de questões. Uma delas é, sem dúvidas, qual seria então o teor da resposta ao quadro desenhado por Chakrabarty.

De certo modo, a preocupação chakrabartyana é com a emergência de uma nova sensibilidade e com a defesa de uma nova orientação para os estudos pós-coloniais e históricos. Essa "resposta" poderia configurar um novo ideal normativo para a disciplina de História e para uma relação específica com o planeta? O papel das teorias pós-coloniais seria definir então de que forma devemos nos relacionar, de maneira crítica, com essa entidade? Que caminhos ou orientações já estão sendo mapeados? Poderíamos falar do planeta como um regime de historicidade único (entendendo que não se trata tampouco de uma substituição do global) ou como uma conjunção de respostas (e possíveis saídas) distintas à crise ecológica?

Essa questão com a sincronicidade de respostas que parecem caracterizar a contemporaneidade não é nova (Turin, 2019). Embora demandada como resposta à crise ecológica, ela não é uma simples "reação espontânea", mas um trabalho efetivo de *sincronização*, que apresenta também suas resistências. Como parte de um esforço teórico de autores preocupados com o planeta como regime político, podemos também destacar o antropólogo Bruno Latour. Em obras como *Políticas da Natureza* (Latour, 2004) e *Onde aterrar?* (Latour, 2020), o autor dialoga com a crítica ontológica feita pelos estudos da ciência e da tecnologia à separação natureza/cultura. Embora em registros diferentes, ambas as obras assinalam a correspondência entre a noção de natureza como recurso para o desenvolvimento cultural (humano), como algo passivo, e o mito de modernização e desenvolvimento ocidental. Embora conteste a ideia de passividade da natureza no desenvolvimento socioeconômico e científico dos últimos 500 anos, Latour entende que esse mito teve o efeito político de acelerar a degradação das condições de habitabilidade do planeta. O mito, portanto, não se trata de uma mentira, mas de um estado de guerra ontológica entre mundos não compatíveis.

Especificamente em *Onde Aterrar* (Latour, 2020), Latour discute o que ele chama de atratores, embora não defina esse conceito com precisão. Para ele, a distinção local/global define o mapa do desenvolvimento moderno e das perspectivas políticas que lhe são subjacentes. Com o advento da crise ecológico, local e global

não deixam de existir, mas são cruzados por outros dois atratores: Terrestre e Fora-deste-mundo. O esquema abaixo (Figura 5) resume o esquema latouriano. O atrator "Fora-deste-mundo" seria a figuração da defesa de que a possibilidade um projeto comum de humanidade e justiça social acabou, restando apenas a negação da crise presente para a maior parte da população e uma fronteirização massiva do mundo. Enquanto isso, o atrator "Terrestre" propõe, em vez da fuga e da negação, o "aterrar". Em outras palavras, guarda-se aí uma nova política cuja centralidade não é o humano, que faz parte junto a vários outros seres não-humanos de relações geo-sociais intimamente imbricadas.

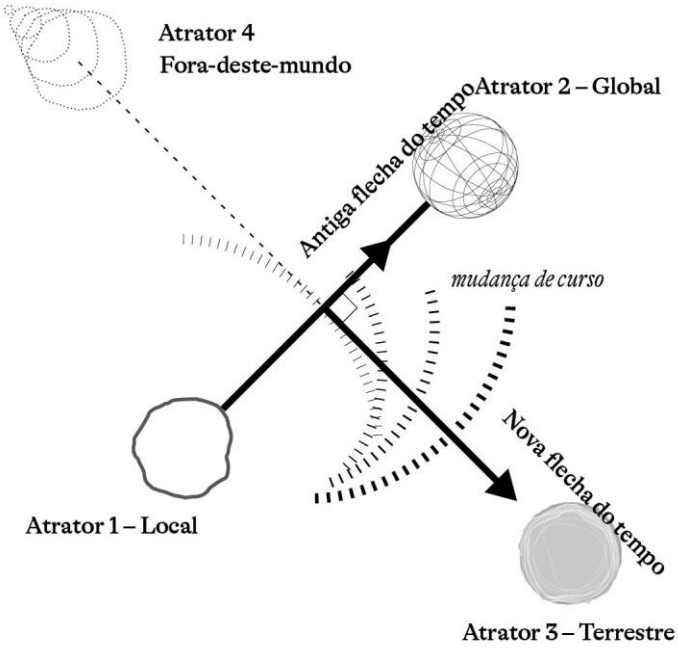

Figura 5: atratores – local/global e fora-deste-mundo/terrestre (Latour, 2020).

Essa maneira de mobilizar os atratores é um tanto distinta da mobilizada por Chakrabarty (2019; 2021). Em 2020, três anos após o lançamento de *Onde Aterrar?*, Latour e Chakrabarty conversam em texto sobre essa questão de multiplicidade ou unicidade planetária. Latour propõe radicalmente que mesmo que se tome o planeta como regime global de poder, não estamos todos vivendo no mesmo planeta (Latour; Chakrabarty, 2020). Em sua proposta, ele combina a figura dos planetas às dos atratores, como figuras de poder constituídas pelos discursos geo-sociais vigentes, conforme o esquema abaixo:

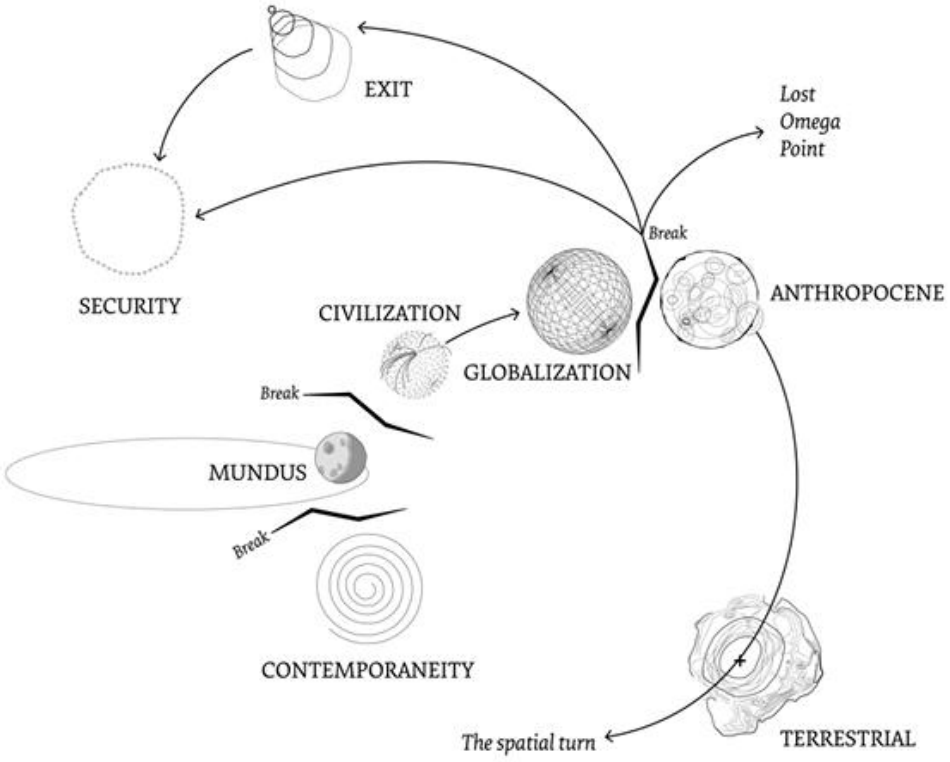

Figura 6: não vivemos no mesmo planeta (Latour; Chakrabarty, 2020, p. 433).

Constituído após a globalização como fruto do processo de “modernização” do mundo, o Antropoceno aparece como regime planetário atual, que emerge da quebra do mundo globalizado e que põe em questão as condições de habitabilidade da Terra tanto para humanos quanto para não-humanos. Como saídas políticas desenhadas no contexto contemporâneo, há o desenho de diferentes regimes planetários: o Exit (que corresponderia ao Fora-deste-mundo), que configura a ideia de buscar a vida em outros planetas, abdicando da Terra como planeta condenado e reivindicando saídas tecnológicas que transcendam os limites naturais do corpo humano; o Security (Segurança), investindo em formas de vigilância sobre os povos em condições de vulnerabilidade neste mesmo planeta (os que sobrarem); o Terrestrial (Terrestre), como forma de “politização” da natureza, inserido na ideia de políticas-mais-que-humanas que reconfigurariam as relações sociais em resposta (supostamente positiva) ao Antropoceno. Entretanto, há mais uma questão, relevante por um dos meus pontos de interesse da seção sobre contar histórias: a questão geopolítica, a ser elaborada por Chakrabarty em diálogo com Latour em um texto posterior.

> No planeta Exit, conclui-se da intrusão da Terra na política que o único jeito é abandonar qualquer ilusão prévia de universalidade, de bem comum, de desenvolvimento e de prosperidade para todos. A aceleração e a refestelança continuarão, mas apenas para aqueles que consigam escapar e se abrigar em algum tipo de comunidade fechada ou Estado-nação cada vez mais isolado. (Latour; Chakrabarty, 2020, p. 15)

Ao longo de seu texto com Chakrabarty, Latour mobiliza uma série de noções como “engano”, “clareza” e “inocência” para descrever a “cegueira” da modernidade diante do planeta que os modernos habitavam. A natureza da interpretação da história, para Latour, só poderia se mostrar em seu aspecto não-totalizante (sem que seja tomada como a grade separada daquilo que deve interpretar) quando ela cometia um engano. Embora haja uma certa negativação do erro aqui (como algo não previsto originalmente), Latour questiona se ele não é o sinal de que talvez o problema não seja o de qual filosofia da história, ou de qual impulso nos guia “adiante”, mas o da própria possibilidade de uma filosofia da história.

> Não é precisamente essa ideia de “ir a algum lugar” ou de “progredir”, de ser “finalmente emancipado”, que cortou uma por uma todas as raízes da reflexividade, desarmou os alarmes e deixou os “vencedores” cada vez mais “alheios” conforme o tempo passou? É mais provável que ter uma filosofia da história seja um engodo; que não haja nada tão grandioso na marcha do tempo e certamente nada como um chamado aos humanos para realizar um plano, um telos, uma atração em direção a algum ponto Omega. (Latour; Chakrabarty, 2020, p. 426).

Chegamos então às noções de clareza e de inocência no texto, ambas como parte de um jogo que se dava pela “clareza”, como excesso, de que a colonização estava fazendo algo melhor pelo mundo. Nesse sentido, tal “clareza” vem ao encontro de uma “inocência”, na qual não se poderia imaginar “o que estava por vir” com o progresso, ou seja, a ameaça às próprias condições de habitabilidade do colonizador. Em outras palavras, que exatamente a “insegurança” que a Europa buscou expurgar agora bateria violentamente à porta. Para os colonizados (incluindo aí a “natureza” que Chakrabarty descreveu nas quatro teses como um dos polos de divisão que tornou possível a noção de filosofia da história), condições de habitabilidade não estavam postas porque a habitação enquanto modo de existência só seria permitida aos colonizadores. O “que estava por vir” na verdade nunca veio (e, paradoxalmente, sempre veio) porque sua condição era a de plano de fundo para a filosofia da história.

O “engano”, portanto, não foi em relação à concretização da filosofia da história naquele presente, mas com a imprevisibilidade de algo como “condições de habitabilidade” que limitassem o mito do homem moderno no seu futuro. Entretanto, Latour ressalta em relação à modernidade que:

> A história dos séculos anteriores não é a de uma consciência crescente para tornar-se mais reflexivo – a história oficial de uma modernidade mais escrupulosa, mais racional – mas uma sucessão de episódios de crescente negligência sobre a questão de onde os modernos viviam e de para onde estavam indo (Latour; Chakrabarty, 2020, p. 427).

A alienação em relação ao “onde os modernos viviam” seria, portanto, constitutiva tanto da experiência moderna como também da filosofia de qualquer história. Isso parece se contrapor à sua formulação inicial de que a questão da filosofia da história seria um engodo. Essa produção espacial da negligência, com efeito, continua a compor aquilo que hoje chamamos de Antropoceno e o que Latour refere como planetas Exit e Security (Fora-deste-mundo e Segurança, em português). Não porque agora o progresso já não seja mais visto como algo “para todos” (o que nunca foi) ou que futuramente poderia garantir um planeta melhor; porque essa dimensão de produção espacial do “futuro” já estava, de alguma maneira, posta pela lógica da produção espacial de negligência. Chakrabarty endereça esse aspecto colonial da proposta de “inocência” de Latour, que só estaria posta em xeque agora pelo Antropoceno e pelas lutas anticoloniais, em vez de pelas questões levantadas de dentro do próprio pensamento ocidental:

> Nem a história foi exclusivamente sobre a “claridade moral” do Ocidente – os colonizados e os críticos ocidentais dos impérios sempre souberam o quão equívoca e ilusória (para o próprio Ocidente) aquela claridade era, já que ela acompanhava e justificava cada parte da agressão colonial (Latour; Chakrabarty, 2020, p. 451 [trecho escrito por Chakrabarty]).

Para Chakrabarty, entretanto, o esquema de planetas de Latour pode ainda ser interessante, desde que incorpore o planeta Emancipação, cuja força vem da luta anti-imperialista contra a fome e por um processo global de modernização vindo principalmente da Índia e da China, mas também de maneira geral dos chamados “países emergentes”.

> Esse foi um novo regime de planetaridade do anticolonial, imaginação modernizadora, uma imaginação que reconhecia sua dívida à Europa de maneira enérgica e ainda assim assegurava sua soberania, seus valores anticoloniais. Humanocêntrico, sim, mas resolutamente anti-imperial. Latour não menciona esse regime particular de planetaridade (Latour; Chakrabarty, 2020, p. 450).

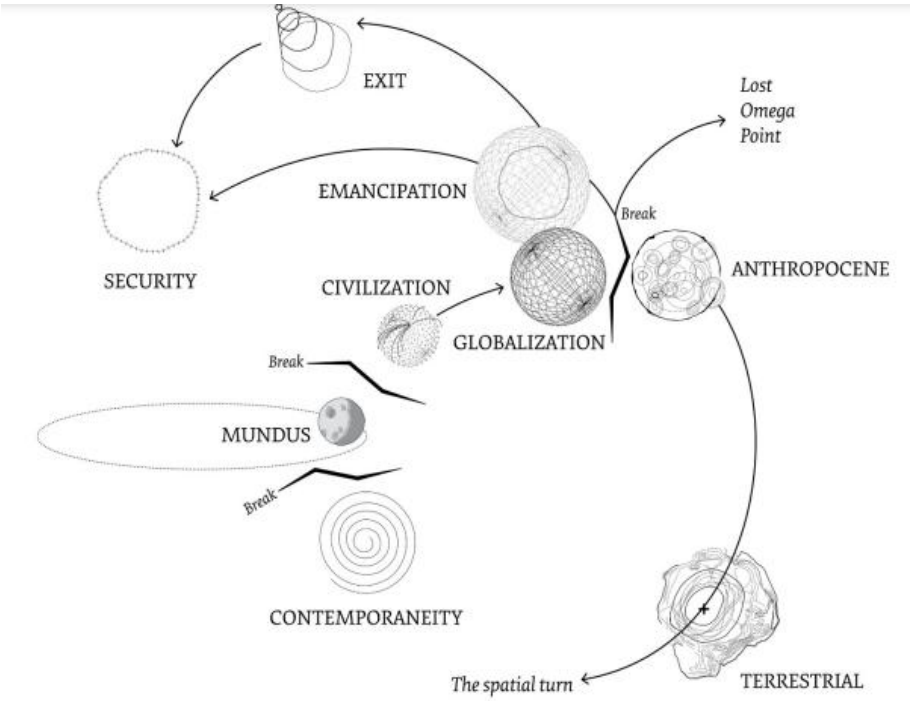

Figura 7: versão revisada do esquema planetário de Latour após inclusão do planeta emancipação por Chakrabarty (Latour; Chakrabarty, 2020, p. 454).

A conversa entre Latour e Chakrabarty prossegue em seu livro posterior sobre o planetário (Chakrabarty, 2021), no qual Chakrabarty elabora, de certo modo, uma distinção entre planeta e planetário, entre a figuração do próprio sistema-Terra e a nova época em que a intrusão do planeta se torna perceptível. Os autores mantêm a conversa sobre os diferentes tipos de respostas ao regime planetário que vêm se desenhando nas últimas décadas. Esse diálogo é continuado mesmo após a morte de Latour por Chakrabarty (2023), em sua obra intitulada *One planet, many worlds: the climate parallax*. O autor dedica sua obra à memória póstuma Latour e afirma que para o colega a ideia de um único planeta era questionável. Em contrapartida, Chakrabarty (2023) coloca a dificuldade de se lidar com a crise ecológica precisamente no fato de

que a humanidade não pode ser uma (portanto, habitamos diferentes mundos), enquanto o planeta é um só, nosso elo comum. Essa divisão entre planeta e mundos não é dada nem fixa, mas emaranhada, conforme o trecho a seguir:

> **Nosso único planeta** e os **diferentes mundos** que nós humanos – **emaranhados** com **uma variedade de entidades não-humanas tanto vivas quanto não-vivas** – criamos e habitamos. Esses mundos são eles mesmos, eu argumento, também **emaranhados** uns com os outros (...) *The Climate of History* [2021] representou minha tentativa de trabalhar em direção a uma **nova antropologia filosófica** e ficou, por escolha, num espaço do **pré-político**. (...) *One Planet* [2023] tenta compreender o principal problema que assombra o calendário de (in)ação da política climática: **humanos** são politicamente múltiplos, enquanto **os cientistas do Sistema Terra** veem o planeta – o sistema-Terra – como um só (Chakrabarty, 2023, p. X, grifos meus).

Chama atenção o conceito de pré-político mobilizado por Chakrabarty (2021). Discutir essa lógica envolve compreender tanto o sentido de político mobilizado por Chakrabarty quanto o de uma nova antropologia filosófica. Talvez esteja aí a discordância de Latour que o autor denota. Em obras anteriores (Chakrabarty, 2013; 2019; 2021), a pretensão chakrabartyana foi de borrar uma distinção muito consolidade entre história humana e história natural/profunda. Seu argumento era de que a crise ecológica (posteriormente o planetário) promove a simultaneidade de discussões sobre as políticas locais/globais e das condições para a habitabilidade humana (e não-humana) na Terra enquanto espécie. Mais que isso, me parece que enquanto o local/global pertence ao terreno político, o planetário em Chakrabarty não é a disputa de perspectivas sobre a crise ecológica, mas uma condição ontológica de existência inclusive para a política (por isso a ideia de um “pré”-político).

O próprio autor abre o livro de 2021 comentando as críticas que recebeu nos anos anteriores, ainda sobre *O Clima da História* (2013). A acusação de que sua proposta invisibilizaria um agente humano específico (a plantation, o capital, o homem branco) foi respondida com ainda mais ênfase no humano enquanto espécie, sob o argumento de que é esse esquecimento do ambientalismo nas versões pós-coloniais e marxistas da crítica política que intensifica o problema, mesmo quando supõem responsabilizar o Norte global. Seu argumento seria, assim, o de mobilização do planetário como uma “consciência epocal” (termo que ele toma emprestado de Jaspers [1957]) que não permite qualquer conclusão ou orientação política por si só. É a partir dessa consciência das condições de existência humana que se podem criar

posteriormente (por isso a lógica pré-política do planetário) as formulações e orientações políticas.

Na obra de 2023, Chakrabarty segue respondendo aos críticos de suas ideias. Uma das questões levantadas é o destaque dado por Chakrabarty à ciência do sistema-Terra, quase como uma "revelação" pré-política advinda da ciência e que traria uma verdade sobre a qual não deve haver contestação. Mesmo na formulação do trecho anterior, é possível ver um contraste entre os humanos (no geral) e os cientistas do Sistema-Terra. As críticas a essa perspectiva advogam que a "história profunda" é também uma história contada pelos humanos, de modo que não haja justificativa ontológica para um estatuto separado das demais perspectivas humanas. Chakrabarty responde da seguinte forma:

> A história do sistema Terra é também uma história contada por humanos, mas não tem humanos no seu centro. Disciplinas como geologia e biologia (evolutiva) não podem ser antropocêntricas, já que os humanos chegam muito tarde nas histórias que elas contam para ser o centro de suas narrativas. Esse "sistema-Terra" das "ciências do Sistema-Terra" é o que eventualmente eu designei como "o planeta". (...) Além disso, eu defendi que foi a intensificação do processo de globalização capitalista e dirigido pela tecnologia ao fim do século XX que trouxe o domínio do planetário no âmbito do pensamento humanista e das notícias cotidianas (Chakrabarty, 2023, p. 3).

Como se observa no trecho acima, ao compará-lo com a citação anterior, o pré-político de Chakrabarty tem a ver com uma consciência epocal na qual o humano não esteja no centro – o que para ele difere sua proposição daquelas que indicam a crise ecológica como um evento dirigido pelos humanos, como por exemplo a proposição de um Antropoceno ou Capitaloceno. Para ele, a questão de uma nova época geológica não é a de seu agente causador, mas sim que seus efeitos perdurarão muito além da existência humana enquanto espécie. Essa nova época não marca (somente), portanto, um período da história humana. Daí sua proposição de pensar a incongruência entre essa consciência e as respostas a ela centradas na ideia de agência humana. Por exemplo, ele cita a discussão de Emancipação, ilustrada na figura 7:

> A ideia de “emancipação” tem várias raízes, assim como liberdade[24], ideia similarmente inspiradora e global na história humana (...) A categoria filosófico-econômica de capital em Marx herdou em si a ideia de igualdade jurídica (através da ideia de contratos legais que o trabalho assalariado embutia assim como através da ideia de trabalho abstrato) e presumiu a figura do cidadão portador de direitos, um passo na direção de sua visão de liberdade (Chakrabarty, 2023, p. 53)

Para o autor, há um relevante esforço epistemológico sendo feito no campo das humanidades para questionar essa perspectiva do cidadão portador de direitos como agente da história. Ele cita o trabalho do próprio Latour (2020), de Haraway (2016) e dos teóricos brasileiros Danowski e Viveiros de Castro (2014) como tentativas de contar uma história do humano que não tenha o humano em seu centro, seja como o humano do atrator terrestre (Latour, 2020), como húmus derivado de um conjunto de práticas não-humanas (Haraway, 2016) ou como perspectiva cosmológica de múltiplas naturezas (Danowski; Viveiros de Castro, 2014). O problema para Chakrabarty é que esses esforços epistemológicos não tenham sido capazes, ainda, de produzir uma força política capaz de mobilizar instituições do mundo humano moderno como a Organização das Nações Unidas ou mesmo os acordos entre Estados nacionais – onde efetivamente as decisões sobre a crise climática são tomadas. Esses agentes continuam sendo imaginados desde uma perspectiva humanista - sejam eles a classe trabalhadora revolucionária, o sujeito de direitos, o sul global emancipado, dentre outros.

Gostaria de ressaltar alguns aspectos que considero importantes no desenvolvimento da tese chakrabartyana do planetário. Primeiro, sua forte relação com a disciplina de História e com os estudos pós-coloniais demarcam aqui um conflito e ao mesmo tempo um desejo de conexão entre a crítica à exclusão social e a crítica ambiental. Considero que seus apontamentos são particularmente mais duros com relação à crítica social do que com a crítica ambiental – o que se reflete na sua tentativa de investir no planetário como “pré-político”. Sua tentativa é implodir a centralidade da história humana de modo que ela mesma seja mais sensível a essa história profunda que nossas ações tanto negligenciam quanto intensificam. Essa tentativa não é de pioneirismo de Chakrabarty (e ele não reivindica isso, inclusive

[24] No original o autor faz o uso de dois conceitos: liberty e freedom, que possuem a mesma tradução para a língua portuguesa como liberdade. Em geral, liberty se refere a um aspecto mais formal da liberdade, como liberdade jurídica/coletiva, enquanto freedom se refere à liberdade de ação sem constrangimentos de uma maneira mais geral. Optei, para fins de fluidez na leitura, por manter uma tradução única para as duas palavras no texto.

citando autores que promovem essa discussão há algum tempo como Latour e Haraway), mas considero interessante para esta tese sua ênfase na emergência de um novo tipo de consciência a partir da emergência do planetário.

A consciência planetária em Chakrabarty é ao mesmo tempo histórica (pós-Segunda Guerra Mundial, com o desenvolvimento das ciências do Sistema-Terra), natural (com todos os riscos da palavra, referindo-se ao ser humano como uma espécie entre outras) e filosófica (repensa-se o lugar do político, da humanidade e do tempo). Embora haja uma ênfase no seu caráter pré-político, essa consciência (e me parece ser essa a defesa da obra de 2023) não é inata nem automática, precisa ser desenvolvida e abraçada inclusive pelos campos que ele mesmo critica. Seu incômodo com a disparidade do desenvolvimento epistemológico humano emaranhado com sua entrada no âmbito do "político" implica um senso de orientação - para todos? – que precisa ser desenvolvido. Esse senso de um planeta único se projeta para um futuro e normaliza uma lógica de "resposta" diante da crise ecológica, para além de reconhecer sua existência. A discussão com Latour sobre os atratores/planetas parece nesse quadro indicar um grau maior ou menor dessa consciência planetária, ao mesmo tempo em que deixa em aberto o que fazer com ela.

Como indiquei no primeiro capítulo desta tese, meu interesse no engajamento ontoepistemológico com a crise ecológica passa por articular um conceito que registre essas diferentes formas de resposta à consciência pública da crise ecológica, quais são seus efeitos e o que elas fazem quando atuam de maneira sobreposta, confusa. Enquanto Chakrabarty parece apontar para a multiplicidade humana, porém na direção do planeta "único" como pré-político, tento compreender a emergência heterogênea desse tipo de consciência, sem pressupor uma unidade, nem de chegada, nem de partida. Atento à lógica da diferença que enunciei anteriormente, recuso a ideia de uma conscientização "pré-política". Em vez disso, olho para as emergências difusas do planetário, cujos efeitos e implicações podem ser mapeados, contrastados e contribuir com a tarefa ética de criação conceitual que a tese pode ter.

2.3 DELINEANDO O DISPOSITIVO PLANETÁRIO

Discutir as implicações do capitalismo contemporâneo na produção dos nossos modos de existir no mundo tem sido um certo lugar comum em diversos gêneros

literários de nosso tempo. Em especial após o anúncio que vem sendo feito de maneira mais intensa a partir do pós-segunda Guerra Mundial de que o sonho do mundo do “progresso” teria como custo a extinção não só de uma parte das espécies que habitam nosso planeta (incluindo a nossa), mas da própria possibilidade de vida na Terra. A invenção e emprego de armamento nuclear, as mudanças climáticas e a toxicidade da vida urbanizada dos seres humanos viram surgir também uma série de mecanismos e de instituições que buscavam endereçar a sensação de que a vida poderia deixar de existir a qualquer momento - o que, em certo sentido, poderíamos dizer que inaugura e atualiza práticas de subjetivação, no sentido foucaultiano, que precisam ser investigadas.

O surgimento de organismos multilaterais como a Organização das Nações Unidas (ONU), os movimentos ambientalistas, as lutas anticoloniais de libertação nos países africanos e asiáticos e o desenvolvimento das ciências naturais acerca da habitabilidade do planeta foram o caldeirão no qual, defendo, se gestou um novo dispositivo de poder: o dispositivo planetário. Essa tese expande o argumento de Chakrabarty (2021), que defende que as dinâmicas de poder contemporâneas não podem ser entendidas, mesmo que de maneira mais flexível e instável, em um binário local/global ou local/universal. Nesse último, representante do movimento de colonialismo e da modernização, há um sentido de “disputa”, que nunca se concretiza totalmente, mas permanece em movimento, em que um “local” se torna “universal”[25], articulado através de demandas, mas também de fatiamento do espaço e do tempo. Essa é a lógica de expansão dos “impérios” coloniais, que tratavam de gerenciar com cada vez mais afinco os espaços das “colônias” e o tempo dos processos sociais produtivos e reprodutivos. É dentro dessa lógica que vemos ser gestadas as formações de poder disciplinares e biopolíticas (Foucault, 1988).

Essas formas de gerenciamento descritas por Foucault não são práticas meramente repressivas, no sentido em que elas limitam (e delimitam) o que pode ser considerado “universal” ou “verdade”. Elas são práticas produtivas, cuja culminância é a produção de dispositivos de poder - um conjunto de práticas heterogêneas que juntas buscam regular e produzir subjetividades. Em outras palavras, a dinâmica local/global predominante na modernidade colonial regula e produz as formações

[25] Laclau (2011) também comenta esse binário local/global como um sistema de diferenciações permanentemente em movimento.

econômicas do capitalismo global aliadas à produção de sujeitos de sexualidade, raça, nação etc.

Para Chakrabarty (2019), essas práticas de gerenciamento não deixaram de existir. Entretanto, a emergência dos movimentos citados no segundo parágrafo adiciona uma quebra no sentido de continuidade da disputa “local/global”. Essa quebra está representada nos esquemas com Latour *et.* al (2020) na figura 7. A promessa dessa disputa, em certo sentido, é de que o lugar de “global” ou “universal” é permanentemente disputável, portanto, pode ser conquistado num futuro potencialmente infinito. À medida que a cultura se afasta de um sentido de destino, a esperança está nessas articulações contingentes. Ou, numa aposta desconstrucionista, esse lugar universalizante seria permanentemente tensionável, sendo essa a tarefa por excelência da crítica teórica (Butler, 2013; Macedo, 2017). Em ambos os casos, há um certo senso de continuidade - não dos sujeitos, mas da disputa no qual esses sujeitos são e podem ser produzidos. É à quebra desse senso de continuidade que a figura do planetário de Chakrabarty (2019) faz referência.

Para o autor, a corrosão das condições de habitabilidade do planeta não só para a espécie humana, mas para a vida de uma maneira geral, teria gerado uma “expectativa” de urgência nesse processo. Afinal, não faz sentido disputar o “global” ou “universal”, se suas condições de efetivação estão em ruínas ou em deterioração. A sensibilidade do planeta, portanto, regula essas práticas de gerenciamento e de subjetivação no sentido de valorá-las quanto à sua aceleração ou desaceleração da catástrofe planetária. O mito moderno do desenvolvimento e do progresso se encontra, para dizer o mínimo, abalado (Escobar, 1992).

Embora o autor não utilize essas palavras, o planetário chakrabartyano é uma ruptura ontológico na temporalidade imaginada como infinita, colocando em questão as próprias condições de globalização e de suas contestações. Isso não significa necessariamente o abandono das premissas desenvolvimentistas/progressistas. É o que está presente na noção de desenvolvimento sustentável, um híbrido do desenvolvimentismo moderno com a urgência planetária de nossos tempos. Tal preocupação se torna tão marcante a ponto de termos uma agenda da ONU (Agenda 2030), com Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) que tange temas tão diversos quanto a equidade de gênero, combate à pobreza e combate às alterações climáticas para todos os países signatários da ONU.

Ao mesmo tempo, junto ao planetário, vemos a emergência das mais diversas formas de “negacionismos” de extrema-direita, seja na defesa aberta de um combate à ciência, seja na defesa mesma de um aceleracionismo do capitalismo contemporâneo, já que não haverá planeta para todos (Latour, 2020). Ao mesmo tempo, há trabalhos que anunciam a correspondência da ideia de não haver planeta para todos com as formas de violência colonial da modernidade (Povinelli, 2021) e com o neoliberalismo como racionalidade que busca se apresentar como único real possível (Dardot; Laval, 2016; Fisher, 2020). Tais questões têm incidido no campo educacional, como por exemplo na defesa da urgência de “desbarbarizar” o mundo (Macedo, 2019), implicando também o campo do qual faço parte - as teorias de currículo. Essas “contradições”, que eu diria podem ser melhor lidas como respostas heterogêneas a uma preocupação comum, são a razão pela qual eu expando a ideia de Chakrabarty, pensando o planetário como um dispositivo - que regula a produção de sujeitos dessa consciência planetária.

Quais são os efeitos de se pensar um dispositivo de poder? Tal como anunciei anteriormente, a concepção foucaultiana de dispositivo pode ser interessante por pensar o poder pelo seu caráter produtivo e não meramente repressivo. Ferreira da Silva (2007) também reconhece essa potencialidade foucaultiana, já que um esquema repressivo de poder corrobora com um dualismo entre uma realidade “suprimida” e uma realidade “verdadeira”, sem a pressão do poder externo. Acompanhado do par liberdade/repressão, está também a lógica da originalidade (antes do poder) e da deformidade (após o poder). Conforme discorri no primeiro capítulo, esse esquema tem diversos problemas. Corre-se o risco de assumir um estado ontológico primordial do mundo, sobre o qual se constituem forças degenerativas (supostamente de estatuto ontológico diferente do mundo primordial). Essa lógica é avessa à multiplicidade do real e exige o reforço de uma ordem natural supostamente isenta de relações de poder. Em alguns momentos, a proposta “pré-política” de Chakrabarty parece flertar com isso, onde a história natural/profunda assumiria esse lugar de originalidade a ser reconhecida ou distorcida.

Como parte dos estudos do currículo, a tese que desenvolvo busca não só pensar o “poder” de uma maneira específica, mas também seguindo seus

tentáculos[26]. Afinal, a educação contemporânea também não está ilesa aos dispositivos de poder contemporâneos. Podemos pensar em documentos internacionais tais quais o documento da UNESCO *Reminaginar nossos futuros juntos* e a Agenda 2030, além de seus desdobramentos também como objetos educacionais, formas de regular aquilo que o humano (e o que não é humano) pode ser. A tarefa posta por Chakrabarty de orientação para uma consciência planetária, argumento, vem sendo assumida por uma série de atores. Ao se desenhar uma "nova" humanidade, através de inflexões epistemológicas ou de políticas internacionais, se desenha também uma proposta educativa para o "humano enquanto espécie" (Chakrabarty, 2013), mesmo que ela não se assuma explicitamente desta maneira ou que sua base seja a rejeição dessa nova consciência.

Defendo, tal como Foucault em relação à filosofia, que o papel das teorias curriculares diante das relações de poder é "vigiar os excessivos poderes da racionalidade política" (Foucault, 1995, p. 233). Foucault também recusa um movimento teórico acerca do poder que busque nele uma interioridade própria. "Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela [a analítica do poder] consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias" (Foucault, 1995, p. 234). Recorro também a Deleuze (1993), acerca do conceito de dispositivo e de sua relação com a noção de poder. Segundo o autor, comentando a obra de Foucault, "os dispositivos de poder não procediam por repressão e nem por ideologia. (...) Em vez de repressão ou ideologia, VP[27] formava um conceito de normalização e de disciplinas." (Deleuze, 1993, p. 1). Ao pensar normalização e disciplina, Foucault não estaria negando a importância de pensar os mecanismos de exploração e dominação econômica, numa leitura verticalizante do poder. Pelo contrário, insere-os numa rede de relações concorrentes, sem que haja necessariamente um ponto de partida consensual ou originário para o poder.

[26] Nesse sentido, embora não me detenha detalhadamente, acompanho uma série de pesquisas que, pelo menos, desde o trabalho de Ball (2014) sobre redes políticas da educação vem apontando para a heterogeneidade, multiplicidade, circulação e coetaneidade das políticas curriculares. Ver, por exemplo, Savage (2020), Lingard (2021), Lewis (2021), Ranniery (2024) e Macedo (2024). Movimento este de apontar para as formas bagunçadas e não teleológicas também é perceptível em análises do capitalismo/neoliberalismo tanto globalmente quanto em contextos pós-coloniais, a exemplo dos trabalhos de Ong (2006); Comaroff e Comaroff (2006), Gago (2018) e Cusicanqui (2024).

[27] Deleuze, neste texto, faz referência ao livro "Vigiar e Punir" de Michel Foucault utilizando a sigla "VP". Decidi manter como estava escrito no trecho original e em sua tradução para as citações diretas.

> Sem dúvida, os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação. Porém, não constituem apenas o "terminal" de mecanismos mais fundamentais. Eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas (Foucault, 1995, p. 236).

Ainda sobre a ideia de normalização, ou seja, de que há uma dimensão normativa sobre como os “sujeitos” devem ser, Deleuze (1993, p. 2) ressalta que “os dispositivos de poder não se contentam em ser normalizantes, mas tendem a ser constituintes [da sexualidade]. Eles não se contentam em formar saberes, mas são constitutivos da verdade (verdade do poder)”. Não existe verdade, a priori, do sujeito. O que existem são práticas que produzem o sujeito e no interior das quais o sujeito constitui uma forma de existência, numa relação que não é de pura obediência ou de resistência externa, mas de implicação. Nesse sentido, não há também no dispositivo uma “unidade coesa” que produz sujeitos “em série”, mas práticas heterogêneas que concorrem ou divergem, produzindo, no entanto, pontos de preocupação comuns. Esse ponto não existe em si mesmo, fora dessas relações heterogêneas, nem habitam um espaço de “necessidade”, como se sua articulação fosse algo dado.

> De acordo com uma direção, eles [os dispositivos] consistiam numa multiplicidade difusa, heterogênea, a dos microdispositivos. De acordo com a outra direção, eles remetiam a um diagrama, a uma espécie de máquina abstrata imanente a todo o campo social (Deleuze, 1993, p. 1-2).

Pensar o planetário como dispositivo, portanto, me auxilia em dois sentidos principais: (1) na perspectiva de que mapear seus efeitos não significa me restringir a um objeto único, mas abordar uma série de práticas difusas que investem sobre a ideia de habitabilidade do planeta. As figuras desse dispositivo, tais como as figuras de sexualidade[28], não são “concordantes” entre si, mas juntas atuam na produção de uma temporalidade específica - a da urgência quanto à possibilidade de (fim da) vida na Terra. Isso me permite, por exemplo, olhar num mesmo trabalho tanto para

[28] No dispositivo da sexualidade, Foucault (1988) elenca algumas figuras que são ao mesmo tempo indicativas e produtivas da sexualidade enquanto um campo específico da vida humana: o casal malthusiano (multiplicar a espécie), a mulher histérica, o homossexual pederasta (figuras que desviam e ao mesmo tempo justificam a natureza do casal malthusiano) e a criança que se masturba (o pânico moral da sexualidade infatil). Todas essas figuras cumprem uma função importante na manutenção do dispositivo da sexualidade. Povinelli (2016) também elenca figuras que atualizam o geontopolítica, como o deserto, o animista e o vírus. No caso do dispositivo planetário, outras figuras serão elencadas mais à frente no capítulo.

documentos com políticas globais para a educação, como também para as questões geopolíticas contemporâneas, tais como o crescimento de movimentos negacionistas climáticos, associados à ideia de que a própria lógica biopolítica do Estado como aquele que "gere" sua população pode ser abandonada ou, no mínimo, negligenciada como discurso oficial.

(2) O planetário como dispositivo de poder nos tira a possibilidade de pensar as condições de habitabilidade do planeta como questões de "descrição". Pelo contrário, é constitutivo da própria ideia de habitabilidade que "habitar" o planeta não seja algo dado, mas que depende de uma série de relações emaranhadas, como o próprio Chakrabarty (2023) aponta. Meu argumento é de que isso não é verdade apenas quanto a variáveis "físicas", mas também quando olhamos para os mecanismos de governança global em sua produção de documentos, falas públicas, investimento financeiro etc.[29]. O dispositivo planetário não descreve a "realidade" contemporânea das mudanças climáticas, mas sim inscreve nas ações objetivas aproximações e afastamentos que elaboram uma consciência planetária. Além disso, marcando uma reserva em relação à produção chakrabartyana, não quero reivindicar um reconhecimento da história natural/profunda pela história humana, nem advogar pela ruptura dessa cisão como um caminho mais justo (para quem?) de partida. Eu me interesso por olhar para isso com mais nuances do que certezas.

****

> Vejo a questão desta maneira: a indecidibilidade deveria ser literalmente tomada como aquela condição a partir da qual não se segue necessariamente nenhum curso de ação. Isso significa que não deveríamos fazê-la como fonte necessária de qualquer decisão na esfera ética ou política. Num primeiro movimento, a desconstrução estende a indecidibilidade – que é o que faz a decisão necessária – a áreas mais amplas e profundas das relações sociais. O papel da desconstrução é, a partir dessa perspectiva, reativar o momento da decisão que subjaz todo o conjunto sedimentado de relações sociais. A significação política e ética desse primeiro movimento é que, ao se ampliar a área de indecidibilidade estrutural, amplia-se também a área da responsabilidade (Laclau, 2011, p. 121)

[29] Sem querer traçar qualquer tipo de genealogia da governança, embora não vá me deter neste aspecto, é possível reconhecer, nesses documentos, como é uma categoria que nos ajuda a situar uma lógica de regulação como um vasto e movediço entrelaçamento entre esferas públicas e privadas (Lemke. 2017; Willke, 2007). Para um olhar neste sentido nas políticas curriculares, ver Araujo e Lopes (2021; 2023a; 2023b).

Estendo a proposição de Laclau (2011) acima sobre indecidibilidade e responsabilidade para pensar a importância da dimensão ética da pesquisa com a noção foucaultiana de poder. Uma vez que não seja possível determinar um espaço de “verdade” absoluta, externa ao terreno das relações de poder, de que modo o trabalho teórico pode contribuir para pensarmos as questões que nos afligem como educadores e pesquisadores em Educação?

> Uma vez que uma teoria assume uma objetivação prévia, ela não pode ser afirmada como uma base para um trabalho analítico. Porém, este trabalho analítico não pode proceder sem uma conceituação dos problemas tratados, conceituação esta que implica um pensamento crítico - uma verificação constante (...) eu compreendo que a conceituação não deveria estar fundada numa teoria do objeto - o objeto conceituado não é o ÚNICO critério de uma boa conceituação. Temos que conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação presente (Foucault, 1995, p. 232).

Algumas pistas podem ser encontradas no próprio texto sobre sujeito e poder de Foucault. Retomando as questões de Kant com o iluminismo e sua reflexão não sobre um “eu” a-histórico e universal, mas sobre o que era o “ser” naquele momento preciso, o autor defende que talvez “o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento” (Foucault, 1995, p. 239). Ele localiza, portanto, uma tarefa que não se inicia a partir dele, mas que já se colocava a partir da obra de filósofos ocidentais (ele cita ainda Hegel e Nietzsche como exemplos): nossa questão não é encontrar o que é a essência ou a verdade do sujeito, mas investigar de maneira crítica que forma de existência estamos assumindo agora.

É importante ressaltar que esse “agora” não se trata de um presenteísmo ou, pior ainda, da inviabilidade de pesquisas sobre o passado. Uma vez que não há uma verdade interna ao poder, um sentido original ao qual poderíamos recorrer ou uma iluminação universal atingida pela filosofia, o que nos resta é o tensionamento dos limites da racionalidade do poder e indagar as possibilidades de experimentação da realidade. Não haverá terreno seguro sobre o qual devemos decidir. A investigação do dispositivo do planetário, portanto, é um caminho ético possível - dentre outros existentes e por vir - para se pensar a “situação presente” (Turin, 2019) e manter a dimensão produtiva do poder como provocação para novos modos de vida em um mundo cada vez mais marcado pela corrosão da vida compartilhada.

É também a partir dessa perspectiva que situo o dispositivo planetário em um funcionamento duplo: por um lado, pedagógico; por outro, tentacular. Como dispositivo pedagógico, tomo emprestado a concepção de Larrosa (1994), entendendo que a mobilização do dispositivo não é espontânea, mas se dá através de modos de interpelação que trazem em si orientações de modos de ser e de estar no mundo. Portanto, embora de maneira difusa, tanto como aceitação quanto recusa, constrói-se a ideia de um percurso a ser trilhado ou repelido. Por outro lado, essa mobilização pedagógica não é o reforço a uma regra pré-existente, mas uma fabricação tentacular cujos efeitos são incertos e mobilizadores de outras formações de poder.

2.4 A COGNOSCIBILIDADE DO PLANETA: ECOPOLÍTICA E DISPOSITIVO PLANETÁRIO

Ao desenvolver a proposta de pensar o planetário chakrabartyano como dispositivo, é necessário reconhecer esforços anteriores que colaboram tanto para pensar historicamente a relação entre global e planetário, como também para delinear uma nova formação de poder que toma a Terra como um sistema. Por um acaso, ao pesquisar perspectivas sobre a globalização – contextualizando a relação local/global apontada por Chakrabarty -, me deparei com Milton Santos (2001), conhecido geógrafo brasileiro que se dedicou ao tema. Chama atenção o subtítulo da obra lida, que fala sobre uma nova “consciência universal”, em contraposição ao pensamento único aparentemente imposto ao mundo após a emergência da globalização neoliberal.

Não quero aqui, para os fins desta tese, destrinchar toda a argumentação de Santos sobre seu entendimento do fenômeno de globalização (retornaremos a isso, em alguma medida, no capítulo 3). Entretanto, chama atenção o exercício feito pelo autor de constituir uma análise do presente, tarefa similar à foucaultiana e mesmo à chakrabartyana, discutida nas seções anteriores. Para ele, a globalização como futuro único de modernização e homogeneização do capitalismo de mercado e da financeirização neoliberal do mundo intensifica as desigualdades histórias entre Norte e Sul global e naturaliza as disparidades internas às nações. Esse modelo frustra o prognóstico de aliança entre progresso da técnica (representada pelas ciências e pelas tecnologias de comunicação) e progresso civilizatório. Embora a questão

ambiental seja mencionada no texto, ela não se articula como uma preocupação central nem como diagnóstico de um possível fim da habitabilidade do planeta. Entretanto, uma das seções do texto é intitulada “a cognoscibilidade do planeta”, o que também me chamou atenção para o objetivo desta tese.

Para Santos (2001), o progresso da técnica permitiu algo inédito: o conhecimento profundo do planeta ao ponto de se definir um novo período técnico-científico da história. Nesse novo período, a fabricação de novos materiais (não disponíveis na natureza) precede a produção de objetos e permitem o aparecimento de tecnologias como os satélites – essenciais para uma visão mais detalhada da Terra como planeta.

> Com a globalização e por meio da empiricização da universalidade que ela possibilitou, estamos mais perto de construir uma filosofia das técnicas e das ações correlatas, que seja também uma forma de conhecimento concreto do mundo tomado como um todo e das particularidades dos lugares, que incluem condições físicas, naturais ou artificiais e condições políticas (Santos, 2001, p. 16).

Esse diagnóstico é bastante interessante, uma vez que esse “mundo tomado como um todo” faz referência indireta ao sistema-Terra explorado por Chakrabarty. Essa figuração do “mundo tomado como um todo”, inédita, não apenas descreve um mundo que já se conhecia, mas torna possível pensar processos de escalas espaço-temporais como processos relacionais dentro de um sistema único. Esse pensamento, para além de uma descrição “melhor”, torna esse mesmo sistema um ente gerenciável, através de um conjunto de aparatos sociotécnicos, imagens e gráficos temporais de meteorologia, tráfego aéreo, comunicação e alteração de biomas em larga escala.

> A isso se acrescente o fato de que, graças ao casamento entre as técnicas normativas e a normalização técnica e política da ação correspondente, a própria política acaba por instalar-se em todos os interstícios do corpo social, seja como necessidade para o exercício das ações dominantes, seja como reação a essas mesmas ações. Mas não é propriamente de política que se trata, mas de simples acúmulo de normatizações particularistas, conduzidas por atores privados que ignoram o interesse social ou que o tratam de modo residual (Santos, 2001, p. 18).

A cognoscibilidade do planeta, portanto, inaugura um novo tipo de formação de poder, embora seja enfatizado que não se trata de um rompimento total com as formações anteriores. O gerenciamento do planeta envolve um gerenciamento ainda mais refinado não só do social, mas dos próprios processos geoquímicos planetários. A revolução também nas tecnologias de comunicação por satélite permite, segundo Santos (2001), uma simultaneidade nos acontecimentos amplamente reconhecível, o que na visão do autor acarreta um controle ainda maior inclusive de fluxos financeiros globais e de notícias – que para ele, na verdade, multiplicam-se como uma nova forma de relação com o mundo: a informação como publicidade.

Santos (2001) não caracteriza a cognoscibilidade do planeta como uma formação de poder no sentido foucaultiano, porém podemos tecer aqui algumas aproximações entre seu diagnóstico e emergência de um novo dispositivo. O interessante é que, nesse esquema histórico, a cognoscibilidade do planeta seria anterior (e indispensável) ao próprio processo de globalização. Seu desenvolvimento se dá de maneira mais intensa no período de corrida espacial e armamentista do pós-Segunda Guerra Mundial, durante a Guerra Fria. Vale destacar também que é nesse mesmo contexto histórico que surge a atual ordem geopolítica global, simbolizada na Organização das Nações Unidas (ONU), nascida em 1948, bem como se intensificam as lutas de libertação anticolonial na África e na Ásia, as lutas ambientalistas globais na década de 1960 e as manifestações de grupos historicamente excluídos no Ocidente por direitos sociais, políticos e civis.

Siqueira (2015) também situa esse período como de emergência de novas formações de poder. Para o autor, o gerenciamento do planeta enquanto um organismo e não como um conjunto de paisagens independentes entre si constitui um **acontecimento sideral**.

> O acontecimento sideral foi decisivo para que as sociedades de controle configurassem uma inteligibilidade da Terra que a toma como um frágil planeta a ser gerenciado. Da administração dos estados de violência à gestão das mudanças climáticas, apresentamos neste trabalho o funcionamento de uma governamentalidade planetária que procura garantir a segurança dos fluxos transterritoriais instaurados com a expansão do neoliberalismo também em escala planetária (Siqueira, 2015, s/p).

Essa formação de poder na qual se exerce uma governamentalidade planetária ganha o nome de ecopolítica, uma referência ao conceito de biopolítica foucaultiano.

Na verdade, a própria noção de governamentalidade e de gerenciamento, diferente dos conceitos mobilizados por Santos, são referências diretas à obra de Foucault (1985) e sua teorização sobre o poder como uma “ação sobre outras ações” e como governo das condutas. Numa perspectiva ontoepistemológica em que a ação não é a exceção, mas o próprio modo de existência de qualquer coisa (Foucault, 1988), as formações de poder ou de “governo” não podem constituir um domínio estático, onde se ordena outro domínio igualmente estático e paciente de orientações. O sufixo “dade” em governamentalidade exprime essa dimensão agencial das relações sociais. As formas de controle e de condução logo precisam ser reiteradas a fim de evitar “escapes”, o que condiciona também um certo regime de reconhecimento ou de inteligibilidade inerente às práticas governamentais. É nessa matriz de inteligibilidade do poder – as chamadas formações de poder - que os sujeitos podem se tornar reconhecíveis – “ganhar existência”. A existência não é um dado: é uma prática.

Foucault (1988), ao delinear o dispositivo da sexualidade, discutiu a biopolítica enquanto formação de poder. Distinta da soberania (fazer morrer, deixar viver), a biopolítica (fazer viver, deixar morrer) como lógica de Estado traz o gerenciamento da vida e da população enquanto algo a ser maximizado. A biopolítica tem como seus signos a emergência das sociedades industrializadas (produção em larga escala), das ciências biomédicas (desinfecção, antibióticos e aumento da expectativa de vida das populações) e dos sujeitos de direito (aptos ao exercício de direitos políticos e à venda de sua força de trabalho ou acumulação de capital). A biopolítica, entretanto, não exclui as formações de poder anteriores, mas sim mantém relações complexas com elas – a soberania e a disciplina (Povinelli, 2016). Outras propostas vêm sendo feitas por outros estudiosos de Foucault, como por exemplo na formulação do conceito de necropolítica por Mbembe (2016) ou no de geontopolítica por Povinelli (2016).

O conceito de ecopolítica, no sentido empregado por Siqueira (2015), não foi elaborado por ele, mas sim no âmbito de um projeto de pesquisa mais amplo sediado na PUC-SP intitulado “Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle” e coordenado por Edson Passetti. A ecopolítica incorpora a dinâmica de governo do vivente presente na biopolítica, estendo-a ao governo da segurança do planeta (Passetti *et. al*, 2019) e dos fluxos transnacionais de pessoas e de “recursos” vivos e não-vivos. Seu principal corolário seria o conceito de desenvolvimento sustentável, que acompanha a consciência do planeta como figura de gestão:

> O **nascimento do planeta** é uma derivação inesperada da **projeção do vivente para o sideral**. Embora o sentido fosse conhecer o cosmos e seus astros e estrelas, **a Terra roubou a cena e fez sua entrada na política, silenciosa**. Passados 30 anos do fascínio criado pelos primeiros "retratos" do planeta, os satélites científicos e de observação da Terra tornaram-se elementos ordinários e indispensáveis para **subsidiar políticas públicas, orientar investimentos privados ou estatais em diversas áreas, fornecer informações essenciais para projetos de desenvolvimento sustentável e para a implementação de programas de preservação ecológica, colaborando para a recuperação de áreas poluídas e degradadas, além de serem peças-chave para programas de urbanização e de gestação do território, do âmbito local ao planetário**. Eles afirmam-se como tecnologias com uma eficácia incomparável para a gestão do que se encontra na superfície/profundezas terrestre. (Siqueira, 2015, p. 223, grifos meus).

A ecopolítica traz contribuições interessantes para a proposta do dispositivo planetário. Primeiro, ela reforça a relação entre técnica, poder e educação. A proposta chakrabartyana da consciência planetária como “pré-política” é desafiada, tanto pela história da cognoscibilidade do planeta (ou o acontecimento sideral de Siqueira) quanto pela implicação entre técnica e governamentalidade nas propostas de inspiração foucaultiana. Em alguma medida, é o acontecimento sideral e a inauguração da ecopolítica que tornam possível a emergência do planetário – o senso de urgência diante da corrosão das condições de habitabilidade da Terra. Com isso, não quero dizer que os cientistas são a origem da ecopolítica (outra leitura equivocada, porém possível), uma vez que o desenvolvimento científico e as tecnologias de governo só podem ser pensados como práticas que se retroalimentam, nem sempre produzindo algo previsto. Chama a atenção, por exemplo, a relação entre o fomento na inovação de mecanismos de segurança e o desenvolvimento científico na Guerra Fria, embora seus efeitos frequentemente se estendam para além de fins de vigilância militar entre nações. Isso possibilitou, por exemplo, o mapeamento das condições da camada de ozônio, do desmatamento e das queimadas na Amazônia e das alterações climáticas planetárias.

Entretanto, há uma ressalva importante quando contrasto o trabalho empreendido pela discussão de ecopolítica e a do dispositivo planetário. Tanto em Passetti *et al.* (2019) quanto em Siqueira (2015) a ecopolítica parece apresentar uma convergência em torno da preservação do futuro das próximas gerações, representada na preservação do Estado, o agente responsável por tornar esse futuro

“garantido”. Possivelmente, as formas de negação dessa organização política via Estado e via desenvolvimento sustentável seriam teorizadas como as formas de resistência contemporâneas. Passetti *et al.* (2019) inclusive elaboram que a incorporação dos ideais verdes e de direitos humanos pelos movimentos anarquistas seriam melhor tratados como formas de “resiliência”, ou seja, de adiamento da possibilidade de resistir à ecopolítica. Os autores também não situam a constituição de “políticas alternativas”, que não passem pela ecopolítica diretamente, mas que visem constituir novas formas de governamentalidade, como resistência. As saídas da ecopolítica vêm, sobretudo, de um lugar de recusa (antipolítica). Eles chegam a mencionar uma ideia de “ecologismo dos pobres”, em revoltas organizadas por populações camponesas, tradicionais e extrativistas em países em desenvolvimento pela preservação de suas terras ou de serviços ecológicos relacionados aos seus meios de subsistência.

A meu ver, essa conceituação parte de uma leitura anarquista da obra foucaultiana que situa a resistência à governamentalidade como modo de existência ideal, por mais múltipla e imprevisível que essas formas de resistência possam ser. Em vez de qualificá-las, multiplicá-las, já que mesmo dentro de uma leitura de poder produtiva e não repressiva, se imagine uma relação ideal não fixa e radicalmente questionadora de seus efeitos. Para os autores, as políticas de desenvolvimento sustentável não têm como objetivo a preservação da vida em si, mas da razão de Estado. Nesse sentido, não interessa apenas saber quais recursos estão disponíveis em um dado território, mas qual o seu tempo de duração e a relação do seu uso com a intensificação ou mitigação de processos geofísicos em outros territórios. A ecopolítica é essa forma de governo da multiplicidade ontológica planetária.

Dispositivo planetário e ecopolítica não são sinônimos, nem como acontecimentos no mundo fora do texto, nem como conceitos. Novamente, me aproximo da ecopolítica à medida que reconheço a emergência do planeta (acontecimento sideral) como emergência de uma formação de poder, embora essa formação não esteja descolada de outras formações, nem seja a superação delas. Na verdade, o dispositivo planetário atualiza práticas de conscientização e de contestação e lança luz sobre aquilo que a humanidade (imaginada como um todo) está se tornando. Como esse “tornar-se”, por definição, nunca se completa, a heterogeneidade é constitutiva do processo. Por isso, diferente da proposição ecopolítica, entendo que não seja interessante contrapor convergências e resistências

(passando pelas resiliências) de maneira totalizante. Além disso, o dispositivo planetário emerge da ecopolítica, porém não guarda um sentido de coesão interna com ela, como se estivesse fadado a ser seu “sintoma”.

2.5 DESCUBRA SEU FUTURO[30]

Uma mesa, dois banquinhos, um incenso e alguns álbuns de fotografia. O que mais é necessário para viajar no tempo? Uma placa com os dizeres “descubra seu futuro” convidam a visita para as fotos de família de Castiel (Figura 3). Embora essa viagem possa ser encarada de uma forma não literal, em certo sentido, a profusão de temporalidades habita há muito as manifestações afrobrasileiras de ancestralidade. Lembro de ter lido em algum momento - e espero fazer jus à pessoa que escreveu quando puder, pois, infelizmente não lembro seu nome - que o terreiro de candomblé é uma máquina do tempo. Seja pela mesa de jogo de búzios, que sedia as comunicações oraculares com os orixás, seja pelos processos iniciáticos que buscam vincular a pessoa iniciada a um ancestral, a viagem no tempo não se parece muito com os roteiros habituais de ficção científica.

Lembro-me também de um jogo de tarô que me foi apresentado por uma amiga. Curioso, ansioso, precisava de algumas palavras sobre as situações que estava vivenciando naquele momento. Ela me disse: o que você está passando não foi uma demanda espiritual, nem trabalho feito: isso é parte da trajetória que você precisa vivenciar nesta vida para se lembrar de quem você é. Nenhuma palavra a mais. Ela não me definiu quem eu sou, nem o que viria a ser. Talvez essa questão nunca tenha uma resposta em definitivo. Porém, trago o tarô e Castiel para pensar a natureza mediada do tempo, convocado de diversas formas como testemunha de um certo modo de ser e de estar no mundo. Trago também a importância da palavra “lembrança”, que nesse caso não é retomar algo já presenciado ou acontecido nesta vida, mas uma espécie de memória ancestral constitutiva de quem nós somos. Esse sentido será retomado nos capítulos 3 e 4.

As previsões não são exclusivas de práticas mágicas ou oraculares. É inclusive um dos pilares da ciência moderna a possibilidade de se fazer previsões do comportamento do mundo a partir da produção de modelos científicos. Essa base

[30] Referência à obra de Castiel Vitorino Brasileiro que abre este capítulo (Figura 3).

preditiva está também nos algoritmos, tão importantes para entender o mundo digital, como também nos indicadores das mudanças climáticas globais. O dispositivo planetário exacerba essa relação preditiva com o tempo, porém numa lógica dupla: da mensuração de acordo com uma métrica planetária tornado possível pelo avanço da técnica e da produção de uma pedagogia da "nova" humanidade. Na primeira lógica, a sustentabilidade torna-se valorativa. A meta de aumento máximo de 1,5ºC na temperatura média global no Acordo de Paris é simbólica nesse sentido, mas também a precificação financeira do carbono – o que torna possível comprar as cotas de emissões máximas de carbono de outras instituições e países. Práticas que nos "roubam" futuro ou que "roubam" o futuro das gerações posteriores devem ser interditadas. Tornado o futuro uma propriedade, inclusive dos que estão por vir, vende-se-o, negocia-se-o, como na lógica dos ativos financeiros. De crítica à lógica do progresso, a sustentabilidade vai se tornando uma racionalidade própria, uma forma de gestão econômica, onde o tempo (futuro) participa da produção de valor.

Na segunda lógica, o planetário como novo *ethos* global, envolve a produção de um novo *contrato social*. Os sujeitos planetários devem tomar seu lugar, instados principalmente pelas práticas de saúde e de educação planetárias. Quando falo de sujeito, não me restrinjo a uma certa posição-de-sujeito a ser assumida pelos indivíduos, mas também pelas organizações não-governamentais, empresas, organismos multilaterais e mesmo os Estados-nação. Essa "nova" pedagogia tanto retroalimenta a lógica da mensuração como também sedimenta as pretensões de desenvolvimento emergidas do capitalismo moderno. Nas próximas páginas, trago alguns documentos que me ajudam a mapear esse sentido de urgência voltada ao futuro.

2.5.1 Da saúde pública à saúde planetária: um manifesto

Em 2014, um grupo de pesquisadores do campo da saúde pública divulga um manifesto na revista The Lancet, uma das mais renomadas revistas científicas do mundo. Em uma página, os pesquisadores elencam justificativas para uma mudança de foco nas práticas de saúde para o que chamam de "saúde planetária".

> Esse manifesto pela transformação da saúde pública clama por um movimento social de apoio à ação coletiva de saúde pública em todos

> os níveis da sociedade - pessoal, comunitário, nacional, regional, global e **planetário**. Nosso objetivo é **responder** às ameaças que enfrentamos: **ameaças à saúde e ao bem-estar humanos, ameaças à sustentabilidade de nossa civilização e ameaças aos sistemas naturais e antropogênicos que nos apoiam.** Nossa visão é por um planeta que nutre e sustenta a diversidade de vida com a qual coexistimos e da qual dependemos. Almejamos criar um movimento pela **saúde planetária** (Horton *et al.*, 2014, p. 847; grifos meus).

Tal movimento, embora protagonizado por organizações médicas, pesquisadores e outros atores, busca uma circulação e construção mais ampla:

> Acima de tudo, nossos destinatários incluem cada pessoa que tem interesse em **sua própria saúde**, na saúde de **seus colegas humanos** e na saúde das **futuras gerações** (...) Nossos objetivos são **proteger** e promover saúde e bem-estar, prevenir doenças e incapacidades, eliminar condições que firam a saúde e o bem-estar e promover **resiliência e adaptação**. Para atingir esses objetivos, nossas ações devem responder à **fragilidade** do **planeta** e à nossa **obrigação de salvaguardar** os ambientes físicos e humanos nos quais existimos (Horton, *et al.*, 2014, p. 847; grifos meus).

Como se pode observar, a noção de saúde planetária é construída neste manifesto como uma díade: justifica-se pela fragilidade do planeta, ao mesmo tempo em que promete proteção e um compromisso ético com a guarda dessa fragilidade. Daí o caráter pedagógico desse investimento: ele busca constituir uma obrigação de cuidado com o planeta como necessidade para nossa própria existência coletiva. Esse caráter é aprofundado adiante no manifesto, caracterizando a saúde planetária como uma filosofia e a saúde e o bem-estar como direitos a serem garantidos a partir de uma certa transformação social:

> A **saúde planetária é uma atitude diante da vida e uma filosofia para viver**. Ela enfatiza pessoas em vez de doenças e equidade em vez da criação de sociedades injustas. Queremos minimizar diferenças em saúde de acordo com riqueza, educação, gênero e lugar. Nós apoiamos o conhecimento como uma fonte de **transformação social**, e o **direito** de realizar, **progressivamente**, os **mais altos níveis possíveis de saúde e bem-estar** (Horton, *et al.*, 2014, p. 847; grifos meus).

A lógica da saúde planetária como uma transformação social necessária é contraposta inclusive ao neoliberalismo - o que os autores chamam de planetismo:

> **A ideia de progresso é uma ilusão humana perigosa**: o sucesso traz ameaças novas e potencialmente mais perigosas. Nossa **tolerância** com o **neoliberalismo e forças transnacionais** dedicadas a fins muito afastados das necessidades da vasta maioria da população, e especialmente dos mais vulneráveis, está apenas aprofundando **a crise** que enfrentamos (...) **Uma transformação urgente é necessária em nossos valores e práticas baseadas no reconhecimento de nossa interdependência e na interconectividade dos riscos que enfrentamos**. Precisamos de uma **nova visão** da ação e cooperação **democráticas** em todos os níveis da sociedade e de **um novo princípio de planetismo** e bem-estar para cada pessoa na Terra - um princípio que observe que precisamos conservar, sustentar e fazer **resilientes os sistemas planetários e humanos dos quais a saúde depende ao dar prioridade ao bem-estar de todos**. Frequentemente, governos comprometem-se, mas falham em cumprir com sua palavra; Accountability[31] independente é necessária para assegurar o monitoramento e a revisão desses compromissos, junto com a ação de remediação apropriada. **A voz da saúde pública e da medicina como a consciência independente da saúde planetária** tem um papel especial em conquistar essa visão. Junto com comunidades empoderadas, podemos confrontar interesses entrincheirados e forças que desprezam nosso futuro. **Um movimento social poderoso** baseado na ação coletiva em **todos os níveis da sociedade** irá entregar saúde planetária e, ao mesmo tempo, apoiar o **desenvolvimento sustentável humano** (Horton, *et al.*, 2014, p. 847; grifos meus).

O trecho destacado ressoa várias das questões discutidas até aqui, tanto da relação de reorientação da humanidade a um novo princípio de planetismo, quanto da emergência de noções ligadas à governamentalidade planetária da ecopolítica. Ao mesmo tempo em que se critica o neoliberalismo e se reforça valores de interdependência, há o registro de noções como resiliência e accountability independente. O manifesto, lançado há aproximadamente uma década, conta hoje com mais de 400 citações. A própria revista na qual o manifesto foi publicado apresenta hoje uma seção específica para textos sobre saúde planetária[32]. A iniciativa antecipou um movimento no ano seguinte, 2015, chamado Aliança pela Saúde Planetária[33], também com participação da The Lancet:

> A Aliança pela Saúde Planetária [Planetary Health Alliance] é um consórcio em crescimento composto por mais de 380 universidades, organizações não-governamentais, institutos de pesquisa, e entidades

[31] Decidi manter a palavra em inglês devido à dificuldade de sua tradução em português, que seria "responsabilização". Entretanto, accountability envolve responsabilidade num sentido de acompanhamento, mensuração e avaliação de processos.
[32] Disponível em: https://www.thelancet.com/journals/lanplh/home. Acesso em: 17 nov. 2023.
[33] Disponível em: https://www.planetaryhealthalliance.org/about-the-pha. Acesso em: 17 nov. 2023.

> governamentais de mais de 60 países ao redor do mundo comprometidos a entender e endereçar os impactos das mudanças climáticas globais na saúde e bem-estar humanos. (...) A Comissão Rockefeller Foundation-Lancet sobre Saúde Planetária publicou seu relatório "Salvaguardando a saúde humana na época do Antropoceno" na The Lancet. Para construir a base de conhecimento, expertise e as políticas necessárias para endereçar os desafios destacados nesse relatório, o **campo da saúde planetária** tem crescido rapidamente com a proliferação de novos jornais, programas de graduação, cursos, institutos e iniciativas nacionais e multilaterais.

A constituição da saúde planetária como campo acadêmico e como movimento social são importantes para o dispositivo planetário e sua distinção de propostas como o dispositivo da sustentabilidade (SAMPAIO; GUIMARÃES, 2012), embora a sustentabilidade exerça um papel fundamental na dinâmica do planetário. A lógica da sustentabilidade é uma lógica de *accountability*, uma métrica geopolítica internacional que define que nações e instituições estão à frente ou não dependendo se suas práticas apresentam um senso de continuidade no futuro sem o risco de seu próprio esgotamento pelo uso ou de ameaça à habitabilidade do Planeta. Sampaio e Guimarães (2012) observam que essa metrificação produz um tipo de sujeito ideal, "moderno", do qual a mídia participa intensamente. Na circulação de revistas, por exemplo, há uma clara associação entre sustentabilidade e a imagem de homens brancos "empresários de sucesso" que descrevem a nova filosofia verde como o caminho para o lucro das empresas. O dispositivo da sustentabilidade atuaria nessa produção de imagens, de um sujeito voltado para o futuro e da relação entre ambientalismo e gestão de mercado.

Quando proponho o dispositivo planetário, quero enfatizar que ele se trata de uma reconfiguração *ontológica* de quaisquer práticas, tendo a finitude do planeta como uma matriz comum, um ponto de partida. Nesse sentido, saúde planetária, por exemplo, não é o mesmo que saúde global[34]. Também não é o mesmo que práticas sustentáveis de saúde pública. Trata-se de pensar a reprodutibilidade, nas gerações futuras, das práticas humanas, articulada inclusive numa linguagem de direitos (ao futuro) e de obrigações (com a preservação deste futuro para outras gerações). Nossa matriz temporal se torna a fragilidade compartilhada desse futuro e deste planeta que habitamos – a conceituação chakrabartyana de história universal negativa. Não quero

[34] Além das questões planetárias aqui presentes, o conceito de "saúde global" já vinha sendo debatido como forma de gerenciamento de populações, como uma ideia de "contágio compartilhado" que precisa, igualmente, de mecanismos internacionais e integrados de combate. Ver, por exemplo, a discussão de Nunes e Pimenta (2016) sobre a epidemia do zika vírus em 2016.

dizer com isso que o campo da saúde ou das lutas ambientais sejam a origem do dispositivo planetário. O dispositivo é interessante justamente por observarmos essas articulações heterogêneas, cujos fios não necessariamente surgem juntos: a lógica de *accountability* não surge com o dispositivo planetário, nem a ideia de desenvolvimento progressivo ou de esgotamento de recursos naturais. Porém é no dispositivo planetário que essa articulação se torna possível e desejável.

Outra entrada possível para o dispositivo planetário são as práticas alimentares, que não deixam de estar articuladas à saúde. Chakrabarty (2021) coloca o livro *Primavera Silenciosa* (Carson, 2010), publicada originalmente em 1962, como um dos marcos de fundação do movimento ambientalista moderno e da criação de condições para as proposições posteriores sobre desenvolvimento sustentável. A obra mapeia diferentes artigos científicos sobre o uso de pesticidas na agricultura, destacando seus efeitos negativos tanto para a saúde humana quanto para ecossistemas mais amplos. Sua catalogação desses trabalhos demanda maior vigilância e pesquisa sobre os eventuais danos desses defensivos químicos para o meio ambiente (incluindo trabalhadores do campo e consumidores), bem como a redução de seu uso – já que sua persistência a longo prazo poderia também gerar efeitos e acumulação em proporções não testadas. A justificativa para o uso desses produtos nas lavouras era o aumento da produtividade – tanto para alimentar a pecuária, como também para o consumo humano em um mundo em franca “explosão” populacional pós-Segunda Guerra Mundial.

O trabalho de Carson tornou-se amplamente conhecido nos anos posteriores, desencadeando movimentos por legislações mais rigorosas de preservação ambiental e de segurança alimentar ao redor do mundo. Em 1972, foi também publicado o relatório “Os limites do crescimento”, produzido pelo Clube de Roma, organização internacional de cientistas e economistas preocupados com a habitabilidade do planeta e fundada em 1968. As previsões do relatório foram de efeitos nefastos para o planeta se mantidas as taxas de crescimento populacional previstas naquele momento para os cem anos posteriores, bem como o uso de recursos naturais e a taxa de poluição. Além disso, esse crescimento colocaria em risco grande parcela da humanidade, restringindo o acesso à alimentação. Diferente da obra de Carson, as previsões do Clube de Roma foram recebidas com alguma controvérsia, já que suas conclusões colocavam em questão os padrões de desenvolvimento adotados até aquele momento. Críticas foram feitas, por exemplo, salientando que a previsão não

levava em conta o provável avanço tecnológico na área de alimentação que ocorreria a partir do desenvolvimento científico.

Hoje sabemos que o caminho para a construção de políticas efetivas de mudanças climáticas não tem sido suficiente para frear as previsões da década de 1970. Entretanto, as tecnologias alimentares têm se desenvolvido com relativa rapidez, com destaque para os alimentos transgênicos, as ferramentas de edição gênica, a automação na produção de alimentos vegetais e mais recentemente o debate sobre proteínas alternativas (IPES-Food, 2022). A agropecuária, no entanto, é, hoje, uma das principais atividades emissoras de gases do efeito estufa que agravam o aquecimento global. É também responsável por um extenso consumo de água, bem como pela expansão das chamadas "fronteiras agrícolas" de monoculturas, que no Brasil têm sido associadas ao desmatamento, à violência no campo contra comunidades tradicionais e povos indígenas e à substituição da biodiversidade e das culturas locais de plantio.

Como professor da 1ª Série do Ensino Médio, ao longo do desenvolvimento desta tese, trabalhei com minhas turmas a composição química dos seres vivos e busquei desenvolver atividades que trouxessem relação entre proteínas e práticas alimentares. Encontrei textos comentando o conceito de "proteínas alternativas" – nome dado à produção de carnes que simulam carne animal, seja a partir de produtos de base vegetal, seja a partir do cultivo de células em laboratório. O que me chamou atenção nessa pesquisa – por isso trouxe essa discussão para a tese – foi o cenário desenhado sobre as proteínas alternativas: elas seriam o "futuro" do planeta, uma vez que garantiriam a produção sustentável de alimentos sem mudanças radicais no consumo de carne pela população – o que seria uma das alternativas defendidas, por exemplo, por movimentos como o veganismo. À época, eu já havia ouvido falar e consumido – embora não de maneira frequente – as chamadas "carnes do futuro", feitas a partir de proteína vegetal. Porém não imaginava o grau de investimento econômico, político e jurídico já sendo feito nessa seara.

Na página do *Good Food Institute*[35] Brasil são elencados argumentos para a ampliação do mercado de proteínas alternativas.

[35] Disponível em: https://gfi.org.br/relatorio-do-banco-mundial-sobre-reducao-de-emissoes/. Acesso em: 12 mar. 2025.

> *Para acelerar esse processo de desenvolvimento e adoção de tecnologias inovadoras, diz o presidente do The Good Food Institute Brasil, Gus Guadagnini, são necessários investimentos governamentais. "Os sistemas alimentares recebem apenas **3% do investimento climático, enquanto contribuem com 33% das emissões de gases**. Esse valor é 22 vezes menor do que o recebido pelos setores de energia e transportes, por exemplo. Com o apoio adequado, as proteínas alternativas podem se tornar uma ferramenta poderosa na luta contra as mudanças climáticas e na construção de um futuro mais sustentável", comenta o presidente do GFI (Trecho do site do Good Food Institute Brasil, grifos originais do excerto).*

A iniciativa já conta com Projeto de Lei para autorização de pesquisas no parlamento brasileiro com cultivo de células para produção de alimentos (PL 3357/2024, e autoria do deputado Jorge Goetten, do Partido Republicanos). Outras formas de financiamento também já vêm sendo implementadas pelo Governo Federal, conforme reportagem[36] do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, destacando o pioneirismo que o Brasil pode assumir nesse mercado.

Trago essa discussão para pensar o dispositivo planetário porque a alimentação seria mais um âmbito no qual a conscientização planetária defendida por Chakrabarty (2021; 2023) já se incide. Destaco que o debate da relação entre população e "recursos alimentares" não é uma invenção da década de 1960, remontando às hipóteses de Malthus no século XIX. Entretanto, o senso de que não só a humanidade enquanto espécie estaria ameaçada, como também o planeta de maneira geral, corrobora com a emergência do planeta no âmbito das políticas contemporâneas. Essa conscientização passa, agora, não só pela quantidade de alimentos necessários para a sobrevivência da espécie (e as necessidades específicas para o cultivo), mas pelo financiamento de iniciativas que buscam remodelar a cultura alimentar de acordo com os objetivos de desenvolvimento sustentável.

[36] Disponível em: https://www.gov.br/mcti/pt-br/acompanhe-o-mcti/noticias/2024/02/mcti-atua-para-desenvolver-novas-tecnologias-na-producao-de-alimentos. Acesso em: 12 mar. 2025.

2.5.2 Reimaginar nossos futuros juntos: um novo contrato social para a educação[37]

A lógica pedagógica do dispositivo planetário não se manifesta apenas como a descrição de um percurso a ser seguido durante os anos de escolarização, como vimos na discussão sobre o manifesto pela saúde planetária. Entretanto, isso não significa que a educação como campo de formação específico fique ilesa às teias do dispositivo. Elas se tecem de maneira profunda em documentos internacionais como o relatório "Reimaginar nossos futuros juntos: um novo contrato social para a educação", de 2022, lançado pela UNESCO. Em contexto pós-pandemia de COVID-19, a ideia de uma transformação social está já implícita no próprio título. "Reimaginar" aqui não significa imaginar de novo, mas sim imaginar de uma outra forma. "Nossos futuros juntos" expressam a ideia de futuro compartilhado, que já vimos também no manifesto pela saúde planetária. Por fim, se há a necessidade de um "novo contrato social para a Educação", é porque o "antigo" já não estaria adequado aos nossos tempos. De todo modo, a ideia de um contrato, de um acordo tácito, está mantida.

A figura do contrato me parece bastante peculiar e devemos nos concentrar mais um pouco nela. Só é possível estabelecer contrato entre partes que sejam capazes de exercer uma negociação. O contrato, portanto, tem um caráter instituinte de uma relação entre partes imaginadas como equivalentes. Esse contrato envolve uma modificação dessa relação, uma vez que, se não houvesse necessidade de mudança, não haveria também necessidade de contrato. Trata-se de um compromisso que, no entanto, só toma efeito à medida em que é posto em prática pelas partes – o contrato envolve práticas de observação e reconhecimento. Ao falar da educação nesses termos, mesmo que se trate de um relatório e não de um acordo internacional, pretende-se um efeito normativo.

Devemos também situar o relatório da UNESCO, que é a agência especializada da Organização das Nações Unidas dedicada à educação, à ciência e à cultura. A agência é conhecida pela produção de relatórios internacionais comprometidos com a missão principal das Nações Unidas que é a garantia da paz. No caso da área de Educação, seus relatórios não têm força de lei, mas influenciam sistemas de ensino e reformulações curriculares em todo o mundo. A própria agência vem sendo apontada

[37] Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381115. Acesso em: 17 nov. 2023.

como dos dispositivos mundializados de governamentalidade característicos das biopolíticas do pós-guerra que visam ao mesmo tempo garantir a ordem global e a ordem nacional (Pereira, 2024). Quando olhamos para um documento como o *Reimaginar*, é possível estudá-lo como uma tentativa de tradução (Lopes *et al.*, 2013) de diferentes práticas educacionais sem que ele seja imaginado como uma orientação vertical. Essa é uma discussão que já vem sendo feita no campo curricular brasileiro, em outros termos, em torno de uma perspectiva mais topológica das práticas curriculares (Macedo, 2016) e que enfatize o lugar de dissenso na política (Ranniery *et al.*, 2020b). Seguindo linhas teóricas distintas, esses trabalhos recusam o lugar de originalidade nas políticas dos Estados ou mesmo de grandes agências globais (como o caso da UNESCO). Em vez disso, ressaltam nuances, colaborações e contestações em diferentes âmbitos das políticas tanto locais quanto globais, de modo que não se pode falar em "implementação" curricular, mas sim de tradução e produção ontológica.

Essa perspectiva dialoga com a teorização de poder aqui exposta na formulação do dispositivo planetário. Sem dúvidas, as escolas brasileiras e a UNESCO não possuem o mesmo estatuto de divulgação global de suas práticas, nem de produção normativa interna. Entretanto, é possível encontrar elementos de localidade e globalidade em ambas as situações, forçando uma resistência a tentação da uniformização de formas de governança mais soft, como Macedo (2024) destacou. Como documento de uma agência internacional, sua elaboração envolveu a colaboração de atores de diferentes países e continentes, formações e trajetórias político-institucionais (chefes e autoridades de Estado, professores universitários, lideranças empresariais e de organizações de direitos humanos e de povos tradicionais). Com isso, não se pode assumir que a versão final do relatório seja uma postura uníssona, mas sim uma amálgama de preocupações heterogêneas. Além disso, o próprio modo de circulação e de tradução do documento é um processo de criação que se registra desde aqui na escrita desta tese, mas que é constitutivo de qualquer engajamento com o texto, inclusive de seus destinatários diretos.

Este relatório pertence a uma iniciativa da UNESCO de produção de documentos a cada 25 anos sobre os futuros da educação, sendo o *Reimaginar* o terceiro dessa sequência. Antecedendo-o, encontramos o relatório "Educação: um tesouro a descobrir", conhecido como relatório Delors (1996) e o relatório "Aprender a ser", conhecido como relatório Faure (1972). Os três relatórios trazem uma perspectiva de justiça social a ser alcançada via educação de maneira ampla, não se

restringindo aos processos de escolarização (Bertol *et al.*, 2024; Elfert *et al.*, 2022). Além disso, eles trazem um forte apelo desenvolvimentista que é característico das proposições da ONU. Os dois primeiros relatórios centram-se no conceito de aprendizado ao longo de toda a vida, como um conjunto de habilidades para uma convivência social harmônica e para a realização de princípios democráticos e de direitos humanos. Há um tom de redenção na educação, como se ela fosse capaz de indicar que sociedade desejamos ser, respeitando-se as particularidades culturais nessa empreitada comum. A orientação para o futuro é também uma marca dos relatórios e sua concretização pode ser medida tanto por índices de escolarização e suas segmentações por marcadores sociais de classe, gênero, raça etc., quanto estruturação de políticas públicas educacionais.

Para auxiliar a pesquisa com o documento de 2021 (UNESCO, 2022), busquei exposições e atividades públicas de seu lançamento nos canais oficiais da UNESCO. Encontrei uma roda de conversa[38] *online* no canal de YouTube da instituição. Estiveram presentes nessa roda de conversa representantes da UNESCO (Marlova Noleto), da Fundação SM (Mayte Ortiz) e do Grupo Globo (Viridiana Bertolini). Além disso, a roda de conversa foi sucedida por uma palestra do professor Antônio Nóvoa, referência portuguesa no campo de formação de professores e um dos organizadores do relatório, e por outras atividades. Chama atenção que a abertura do lançamento reúna duas entidades privadas (Fundação SM e Grupo Globo/Fundação Roberto Marinho). A Fundação SM financia projetos educacionais na Espanha e na América Latina, sendo um braço da SM Educação, empresa de consultoria educacional. Já o Grupo Globo/Fundação Roberto Marinho esteve presente através da iniciativa do Movimento LED – Luz na Educação, que promove debates, festivais e premiações a iniciativas educacionais consideradas inovadoras pela organização[39].

De maneira geral, a abertura contextualiza a produção do documento em meio à pandemia de COVID-19, sendo sua divulgação final meses após o início da vacinação no mundo e o subsequente relaxamento de algumas das medidas de distanciamento físico adotadas. Havia uma preocupação grande com o número de estudantes que ficaram sem acesso à escola durante o período de pandemia, destacando-se os desafios que isso representaria para a educação mundial de toda

[38] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CNgqezW95Wc. Acesso em 10 mar. 2025.
[39] A atuação de experts e de fundações vem sendo apontada como chave para compreender a mobilidade e a circulação dessas políticas. Ver, por exemplo, Shiroma (2020).

uma geração. A fala de Marlova Noleto acentua o investimento em educação como única solução possível para o problema da desigualdade e que esse seria o motor para sociedades “mais inclusivas, mais resilientes e mais democráticas”. Ela diz que o relatório ressalta também a desigualdade de gênero no acesso à educação e que “a desigualdade ameaça o futuro do planeta”. Mayte Ortiz também situa a conjuntura na qual o relatório é publicado: pandemia, desigualdades, mudanças climáticas e nova guerra na Ucrânia. Ela também cita o compromisso da Fundação SM pelo convênio firmado com a UNESCO para levar essa discussão a todas as escolas. É inclusiva a Fundação SM uma das responsáveis pela impressão e divulgação do relatório em língua portuguesa no Brasil.

> *Uma educação de qualidade propicia o desenvolvimento de* ***competências, valores e atitudes*** *que nos permitam viver* ***vidas mais saudáveis e plenas****, tomar decisões com conhecimento de causa e responder* ***aos desafios locais e globais para o desenvolvimento sustentável e a educação para a cidadania global*** *(trecho da fala de Mayte Ortiz, grifos meus).*

Já a fala da representante do grupo Globo, Viridiana Bertolini, ressalta o apoio do grupo e da Fundação Roberto Marinho ao lançamento do relatório, bem como divulga o projeto LED – Luz na Educação, enfatizando a presença da UNESCO no seu conselho consultivo. A representante diz que esse movimento é parte de uma renovação nas atividades do grupo Globo e que a educação seria hoje seu principal propósito, destacando iniciativas educativas que já estão ocorrendo hoje no Brasil. Ao final da abertura, seguiu-se a apresentação do conteúdo do relatório pelo professor Antônio Nóvoa, pesquisador reconhecido no campo da formação de professores. É interessante ressaltar que a escolha de Nóvoa para a roda de conversa virtual de lançamento do relatório no Brasil se dá não só pelo fato de ser um falante de língua portuguesa, mas também pela intensa atuação desse professor nas universidades em nosso país. Destaco, sendo membro da UFRJ, sua vinda como professor visitante para o Programa de Pós-graduação em Educação da UFRJ e sua colaboração na construção do Complexo de Formação de Professores da universidade.

Nóvoa salienta que o relatório é de responsabilidade da Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação, composta por de 18 membros. Ele foi coordenador do grupo de pesquisa e graduação do relatório. Para ele, esse não é um relatório no sentido tradicional do termo, já que em geral organizações internacionais fazem

grandes relatórios técnicos com conjunto de recomendações para as políticas nacionais dos Estados. Em vez disso, o relatório *Reimaginar nosso futuro juntos* seria um convite à conversa. Nóvoa afirma que 1 milhão de pessoas participaram da consulta mundial para a produção do relatório, que é a síntese desse debate. Parte-se da ideia de que a educação é um bem público e comum, que deve ser partilhado e estar ao alcance de todos.

Três ideias chaves, segundo Nóvoa, estão no título do relatório: "juntos", "futuro" e "contrato social".

> *Não há guerras locais, não há problemas locais, hoje vivemos uma situação de* ***interdependência*** *que nos obriga a* ***pensar juntos, agir juntos****, como também fica claro no* ***combate contra as alterações climáticas e na preservação do planeta****, da nossa Casa Comum, como chamou o Papa Francisco* (trecho da fala de Antônio Nóvoa).

Nóvoa faz referência à encíclica Laudato Si'[40], publicada pelo Vaticano em 2015, defendendo a perspectiva da Igreja Católica em prol da preservação do planeta, a "Casa Comum", e da ecologia integral: ambiental, econômica, social, cultural e cotidiana. Para Nóvoa, a ideia de comum, sintetizada na palavra "juntos" no título, é a matriz de todo o relatório.

Já a segunda parte do relatório poderia ser resumida em cinco eixos: pedagogia, currículo, professores, escolas e sociedade. O relatório defende uma perspectiva para cada um desses eixos para pensar os futuros da educação: uma pedagogia da compreensão; um currículo de convergência de grandes temas do mundo; a colaboração entre professores, com a produção de um *ethos* e identidade mais coletiva; reimaginação das escolas como ambientes educativos que permitam aprendizagem e trabalho em conjunto; sociedade educadora e porosidade educativa: educação já não cabe dentro das fronteiras das escolas, ainda que elas sejam muito importantes.

Para a segunda ideia-chave - futuros – o plural é importante. Segundo Nóvoa, a comissão deseja no relatório uma lógica de diversidade de iniciativas, de escolas diferentes em lógicas de projetos diferentes. Segundo ele, as políticas públicas devem criar condições para que educadores possam oferecer iniciativas e projetos. Já na terceira ideia-chave - contrato social da educação – busca-se contestar o modelo de

[40] Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em 11 mar. 2023.

escola firmado no século XIX: escola obrigatória no interior de um edifício relativamente separado da sociedade. Outro pilar do contrato é o modelo de organização no interior de uma sala de aula, onde um professor dá uma aula a uma turma específica em um tempo específico.

> *O novo contrato social será um contrato que tem que lidar de outra maneira com escola e sociedade. Vem o tema da tecnologia, das famílias, da responsabilidade social. Novos ambientes educativos, com grande diversidade, vários professores colaborando, vários alunos, vários espaços, vários tempos, diversidade de abordagens. Este relatório, novamente, é um convite para a prática e compromisso em torno dessas ideias. O grande objetivo do relatório da UNESCO é convidar a um movimento de construção desse novo contrato social da educação* (trecho da fala de Antônio Nóvoa).

Ao fim da fala de Nóvoa, a mediação introduziu também as falas de Pilar Lacerda, ex-secretária de Educação Básica do Ministério da Educação (SEB/MEC); de Aline Oliveira, professora da rede municipal de São Paulo e integrante da Virada Educação; por fim, de Shirley Costa, professora da rede estadual de ensino da Bahia. A ideia das falas foi compartilhar experiências na formulação de políticas e de práticas educacionais conectadas aos objetivos do relatório da UNESCO. É importante retomar aqui o sentido tradutório da circulação de qualquer documento educacional. A exposição de falas trazendo novos elementos para a divulgação do relatório no canal da UNESCO voltado para a língua portuguesa, em gravação que fica disponível no YouTube, faz parte do processo de tradução do documento (Lopes *et al.*, 2013). Essa tradução não é uma degeneração dos “objetivos primordiais” do relatório, mas parte constitutiva de sua possibilidade de agir em espaços distintos dos de sua produção.

Pode-se observar com as falas que o documento sintetiza contribuições de diferentes países para um ideal comunitário de educação conectado aos dilemas vividos pela humanidade, com destaque para as desigualdades (especialmente de gênero e entre Norte e Sul global), para a convivência democrática e para a preservação do planeta. Embora eu esteja situando a leitura do relatório no dispositivo planetário, percebe-se que há muitas outras questões levantadas aqui, que demandariam outros aportes sobre formações de poder na educação. O que desejo com o dispositivo planetário não é fornecer uma análise total ou exaustiva de seus tentáculos, mas mostrar, nesse processo tradutório e topológico (Macedo, 2016)

complexo, como a consciência planetária advogada por Chakrabarty já vem sendo reiterada positiva ou negativamente em diversos âmbitos da vida social.

Vejamos alguns trechos dos elementos pré-textuais da publicação:

> UNESCO - líder mundial em educação
> A educação é a principal prioridade da UNESCO, porque é um **direito humano básico** e o **pilar** para a **paz** e o **desenvolvimento sustentável**. A UNESCO é a agência especializada das Nações Unidas para a educação e fornece **liderança mundial e regional para impulsionar o progresso**, fortalecendo a **resiliência** e a capacidade dos sistemas nacionais de atender a todos os estudantes. A UNESCO enfrenta os desafios globais por meio da **aprendizagem transformadora**, com foco especial na igualdade de gênero e na África, em todas as suas ações.
>
> Iniciativa Os Futuros da Educação
> **A Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação foi estabelecida pela UNESCO em 2019**, com o objetivo de reimaginar como o **conhecimento e a aprendizagem** podem **moldar o futuro da humanidade e do planeta**. A iniciativa incorpora o amplo envolvimento público e de especialistas e visa a catalisar um debate mundial sobre como **a educação deve ser repensada em um mundo de crescente complexidade, incerteza e fragilidade** (UNESCO, 2022, s/p, grifos meus).

É interessante notar como a lógica do progresso e da paz se articulam à necessidade de transformação, de “repensar” o futuro da humanidade e do planeta. Tudo isso em meio a um cenário de “incerteza e fragilidade”, que novamente aparecem como a justificativa para essa transformação necessária. Vejamos o resumo inicial da publicação:

> **Nossa humanidade e o planeta Terra** estão ameaçados. A pandemia serviu apenas para provar **nossa fragilidade e nossa interconectividade**. Agora, são necessárias **ações urgentes**, realizadas em conjunto, para alterar o rumo e reimaginar os nossos futuros. Este Relatório da Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação reconhece **o poder da educação para realizar mudanças profundas sustentáveis**. (...) Para fazer isso, é necessário um novo contrato social para a educação, que possa reparar as injustiças enquanto transforma o futuro (UNESCO, 2022, p. I, grifos meus).

O prefácio da publicação foi feito pela diretora-geral da UNESCO, Audrey Azulay. Nele, ela faz referência à pandemia de COVID-19 e sobre o senso de urgência que ela trouxe para essa reconstrução de contrato social:

> Se alguma coisa nos uniu ao longo do último ano e meio, foi o nosso **sentimento de vulnerabilidade** em relação ao presente e de **incerteza em relação ao futuro**. Agora sabemos, mais do que nunca, que é necessária uma ação urgente para alterar o curso da humanidade e **salvar o planeta de novas rupturas.** Contudo, essa ação deve ser de longo prazo e aliada a um pensamento estratégico (UNESCO, 2022, p. V, grifos meus).

Este relatório foi criado pela Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação, cujo presidente à época era Sahle-Work Zewde, presidente da Etiópia. Em seu prefácio, ele alia as desigualdades e exclusões na gestão do planeta às desigualdades de gênero e à exclusão digital em África, algo também enfatizado nos elementos pré-textuais citados acima.

> **A humanidade possui apenas um planeta**; entretanto, ela **não compartilha bem** seus **recursos**, nem os utiliza de **forma sustentável**. Existem desigualdades inaceitáveis entre as diferentes regiões do mundo. Estamos longe de alcançar a igualdade de gênero para mulheres e meninas. Apesar da promessa da capacidade tecnológica de nos conectar, ainda perduram grandes exclusões digitais, principalmente na África. Existem **amplas assimetrias de poder** na capacidade das pessoas de acessar e criar conhecimento. A **educação é o principal caminho para enfrentar essas desigualdades enraizadas**. Com base no que sabemos, precisamos **transformar a educação.** As salas de aula e as escolas são essenciais, mas, no futuro, elas precisarão ser construídas e vivenciadas de forma diferente. **A educação deve desenvolver as habilidades necessárias nos locais de trabalho do século XXI, levando em consideração a natureza mutável do trabalho** e as diferentes formas pelas quais **a segurança econômica pode ser suprida**. Além disso, o financiamento educacional mundial deve ser ampliado para garantir que **o direito universal à educação** seja protegido. (UNESCO, 2022, p. VII; grifos meus)

Um fato interessante na composição dessa comissão internacional é a presença de Arjun Appadurai, antropólogo bastante referenciado no campo dos estudos de currículo, em especial dos anos 2000, e de Cristóvam Buarque, professor emérito da Universidade de Brasília (UnB) e ex-ministro da Educação no Brasil (2003-2004). A comissão, ao longo do documento, faz um diagnóstico dos desafios do século XXI. É interessante destacar que o documento traz também uma análise da conjuntura política mundial de ruptura democrática. A associação entre educação de qualidade e o reconhecimento dessas condições como problemáticas são fundamentais para a ideia de “novo contrato social” expressa no texto. Dentre as propostas para renovar a educação:

> Os **currículos** devem enfatizar a **aprendizagem ecológica**, **intercultural e interdisciplinar** que apoie os estudantes no acesso e na produção de conhecimento. Ao mesmo tempo, a aprendizagem deve desenvolver a capacidade de criticar e aplicar esse conhecimento. Os currículos devem abraçar uma **compreensão ecológica da humanidade que reequilibre a maneira pela qual nós nos relacionamos com a Terra como um planeta vivo e como o nosso único lar**. A disseminação de desinformação deve ser combatida por meio da **alfabetização científica, digital e humanística**, que desenvolva a **capacidade dos estudantes de distinguir a falsidade da verdade**. Em termos de conteúdos, métodos e políticas educacionais, devemos promover a cidadania ativa e a participação democrática.
> O ensino deve ser **profissionalizado** ainda mais como um esforço colaborativo, com **os professores sendo reconhecidos por seu trabalho como produtores de conhecimento e figuras fundamentais na transformação educacional e social**. A colaboração e o trabalho em equipe devem caracterizar a atuação dos professores. A reflexão, a pesquisa e a criação de conhecimentos e as novas práticas pedagógicas devem se tornar parte do ensino. Isto significa que **a autonomia e a liberdade dos professores** devem ser apoiadas, e que eles devem participar de forma plena do debate público e do diálogo sobre os futuros da educação (UNESCO, 2022, p. XIV; grifos meus)

A ideia de aprendizagem ecológica, intercultural e interdisciplinar alia três campos importantes: o da relação entre humanos e não-humanos, o da diferença cultural e o da episteme. Em alguma medida, isso dialoga com a proposta chakrabartyana de borrar as fronteiras entre história humana e história natural, de modo que o humano não aparece como seu centro (Chakrabarty, 2023). A proposta também ressoa o dilema de “um planeta e muitos mundos”, de como conciliar a agência política humana (em sua multiplicidade) com a unitariedade do planeta. Novamente, isso não quer dizer que a proposta da UNESCO seja um derivativo direto da proposta de Chakrabarty. Na verdade, para circular, ela traz elementos inclusive de teorizações do campo educacional que se pretendem críticas a esse tipo de proposição (Lopes *et al.*, 2013), porque sua tradução envolve negociação constante, inclusive na transformação da crítica ontológica e ecológica em “desenvolvimento sustentável” e educação moralmente adequada. A base da proposta curricular do manifesto é um entendimento de currículo como competências a serem desenvolvidas, sempre na relação com os objetivos de futuro sustentável defendido pela UNESCO. Para isso, é necessário que o ser humano se entenda como parte de

uma realidade ecológica que atravessa as diferenças culturais. Por exemplo, em determinada parte do documento, se introduz o conceito de pegada ecológica:

> Atualmente, nós excedemos em muito as **fronteiras planetárias** em termos de produção, consumo e resíduo material. Segundo algumas estimativas, a **pegada ecológica** atual dos seres humanos requer **1,6 planeta Terra para nos sustentar e absorver nossos resíduos**. Isso significa que, à medida que nosso uso de recursos continua a crescer, o planeta, atualmente, leva um ano e oito meses para regenerar o que usamos em um único ano. Sem correção desse rumo que tomamos, até 2050, **usaremos os recursos em uma velocidade quatro vezes maior que o ritmo necessário para reabastecê-los**; assim, entregaremos às gerações futuras um **planeta gravemente esgotado** (UNESCO, 2022, p. 29, grifos meus).

Ao mesmo tempo, em outros trechos do mesmo capítulo, o documento aponta que todos têm responsabilidade pela pegada ecológica humana, mas nem todos contribuem para isso da mesma maneira. Além disso, a poluição já seria, hoje, uma causa bastante relevante de adoecimento e de mortalidade – que é também distribuída de maneira desigual. Entretanto, o relatório também ressalta que

> há sinais iniciais de que estamos caminhando para uma **nova educação orientada para a ecologia**, fundamentada em entendimentos que podem reequilibrar nossas formas de viver na Terra e **reconhecer seus limites e seus sistemas interdependentes**. A celebração do **Dia da Terra**, realizada todos os anos em abril, tornou-se uma das **maiores comemorações seculares da história humana** (UNESCO, 2022, p. 31)

Percebe-se que a manifestação do dispositivo planetário no documento é explicitamente pedagógica, compreendendo tanto uma discussão de princípios educacionais, como também de formas de aprendizagem das quais emerge um tipo específico de consciência de si e do outro. Essa reconfiguração subjetiva, de se entender enquanto “ser ecológico”, revela-se como um projeto de humanidade a ser cumprido via educação, tanto na escolarização quanto ao longo de toda a vida. Por exemplo, em uma seção intitulada “currículos para um planeta prejudicado”, o relatório defende que

> A educação precisa **responder** à mudança climática e à destruição ambiental, **preparando os estudantes para se adaptar, mitigar e reverter essa mudança**. Devemos **repensar e reimaginar os currículos para incutir uma maneira fundamentalmente nova de**

> **olhar para o lugar dos humanos como parte do planeta**. Em todas as áreas, os estudantes devem encontrar a urgência da sustentabilidade ambiental – vivendo dentro dos limites planetários e não comprometendo as gerações futuras ou os ecossistemas naturais dos quais todos fazemos parte (...) **Não podemos mais promulgar o excepcionalismo humano ou posicionar o mundo como "lá fora" como um objeto externo a ser aprendido**. Em vez disso, devemos motivar a capacidade de agir e a ação que seja relacional e distribuída coletivamente. Isso significa reconhecer que vivemos e aprendemos com o mundo natural (UNESCO, 2022, p. 64, grifos meus).

Como inspiração para essa reeducação para as relações entre "o mundo humano e o mundo mais que humano" (p. 64) estão os povos indígenas – sem nenhuma especificação. Isso envolve reconhecer "a biosfera como espaço educacional" (p. 64) e a "consciência espiritual [dos povos indígenas] que permitiram à humanidade viver em harmonia com o planeta por milênios" (UNESCO, 2022, p. 65). Nesta seção em específico, a aproximação entre currículo e prescrição, já muito discutida e criticada nas teorias de currículo (Lopes *et al.*, 2011), fica ainda mais evidente.

> **O currículo deve** incluir um conhecimento profundo de como as abordagens **científicas e técnicas do planetário** são produzidas, **como a Terra e o universo são documentados, visualizados e compreendidos**, e como as práticas de conhecimento estão entrelaçadas nas **práticas de vida neste planeta prejudicado** (UNESCO, 2022, p. 65, grifos meus).

Há, no entanto, outros desafios para que essa consciência seja formada: a exclusão digital, a redução do mercado de trabalho devido à automatização e ao avanço da inteligência artificial e o retrocesso democrático. No caso da exclusão digital, o relatório enfatiza o acesso ainda desigual à internet e a ferramentas digitais na escola, além do potencial de disseminação de desinformação nas redes no caso em que a educação digital não é feita adequadamente. A redução do mercado de trabalho também pressiona a saída precoce da escola de meninas e de jovens em países mais pobres. Quanto ao retrocesso democrático, o relatório cita o crescimento de nativismos/nacionalismos, de governos populistas e de ideais supremacistas. Como respostas a esses desafios, o relatório cita o fortalecimento da educação superior e das universidades na proposição de políticas públicas, a emergência de um programa global de pesquisa sobre os futuros da educação, de caráter interdisciplinar,

além da solidariedade e cooperação internacionais pela garantia de investimento na educação formal.

Conforme discuti nas seções 2.2 e 2.3, a emergência do planetário enquanto regime de historicidade em que a habitabilidade humana na Terra está em suspenso apresenta efeitos nas mais diversas esferas da vida social. Essa questão, para além de marcadores geofísicos, traz impactos importantes não só para redimensionar o que chamamos de “meio ambiente”, mas também a constituição do que vem a ser “humanidade”. Na lógica do dispositivo planetário, não faz sentido perguntar o que vem antes: se a ecopolítica de Passetti *et al.* (2019) como reconfiguração da governamentalidade planetária, ou o domínio da técnica: a cognoscibilidade do planeta. Interessa pensar como essas dimensões se sobrepõem de maneira heterogênea, com efeitos tanto na produção epistemológica acadêmica, quanto na produção uma “consciência planetária” através de uma pedagogia explicitamente assumida como tal.

É possível pensar em continuidades e descontinuidades nos campos em que esse dispositivo planetário se produz e traduz. Por exemplo, a tônica da reformulação curricular como a produção de um sujeito a ser formado, bem como a descrição de competências a serem desenvolvidas (Macedo, 2017) tem sido comum nas reformas educacionais promovidas pelos Estados. No caso do relatório *Reimaginar*, o sentido normativo em termos de legislação não está presente. Entretanto, seu tom prescritivo quanto ao currículo e o grau de inserção da UNESCO em diferentes países do mundo tornam a análise do documento extremamente relevante. Outra questão relevante é a forte presença da noção de futuro, embora haja diferentes temporalidades mescladas nas distintas contribuições do documento, como no caso das menções aos povos indígenas como povos dotados de uma consciência planetária “ancestral”. Entretanto, é o futuro que ganha o título do documento.

Pode-se dizer que a ideia de preparação para um futuro que se estende diante de nós não é nova, nem nas políticas educacionais nem na própria noção de desenvolvimento que baliza a geopolítica global e segue resiliente na ideia de desenvolvimento sustentável (Sampaio *et al.*, 2012). Antes, a modernização em nome do conforto das futuras gerações. Agora, a sustentabilidade em nome de sua segurança. Podemos citar, para ficarmos com outro exemplo, o relatório “Teaching for the future” (Ensino para o futuro), da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 2023).

Embora menos abrangente do que os ciclos de 25 anos dos documentos da UNESCO, esse relatório também reivindica para si uma leitura de sustentabilidade, embora voltada para a educação como preparação para um mercado de trabalho "mais verde". O relatório também menciona a aparente "perda de fé" de grande parte da população mundial no contrato social firmado no século XX orientado para o Estado de bem-estar social. A defesa do relatório é de que a educação deve ser orientada para garantir que os objetivos para o desenvolvimento sustentável (Agenda 2030) sejam de fato um contrato social. O que fica nítido nesses documentos é que o dispositivo planetário é marcado por um conflito no interior da comunidade internacional em torno do gerenciamento da governamentalidade planetária. Esse dissenso é, ao mesmo tempo, sobre a projeção dessa consciência planetária em todos os campos sociais e sobre uma interpretação do social, incluindo o papel do Estado Democrático de Direito e das organizações internacionais estabelecidas no pós-Segunda Guerra Mundial. No dispositivo planetário, o gerenciamento geopolítico da figura do planeta está em jogo.

2.5.3 Era das transformações: a geopolítica planetária e a ascensão da extrema-direita no Ocidente

Como discutido na seção 2.3, o dispositivo planetário conjuga-se como uma rede heterogênea de fios que constituem, em articulação, a figura planetária como novo universal. Essa rede, entretanto, é constituída não só por seus fios de força, como também por outras maneiras de responder a esse cenário. Se há a pretensão de estabelecer um novo contrato social, certamente há "partes" que se constituirão na negociação com essa tentativa de contrato, não necessariamente aceitando plenamente seus termos e sua linguagem. Longe de um desvio, essa negociação é característica de qualquer dispositivo. É importante também destacar que, apesar dos termos "negociação" e "contrato" comumente indicarem uma conversa entre dois sujeitos racionais separados que podem ou não entrar em relação, aqui são os diferentes atores que são constituídos na negociação e nos termos do contrato. Não busco com o dispositivo estabelecer uma primazia de um ator sobre outro, nem estabelecer relações de causa e consequência, mas pensar as diferentes posições que podem ser assumidas *diante* do dispositivo planetário.

Durante a escrita desta tese, em 2023, tomou posse no Brasil pelo terceiro mandato o presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Neste ano, Lula dedicou boa parte de sua agenda à diplomacia internacional, destacando em seus posicionamentos a necessidade de combate à extrema-direita, de defesa da democracia e do reposicionamento dos países do Sul Global nas relações transnacionais. Um de seus discursos, em particular, me chamou bastante atenção, em especial por se tratar do Fórum Empresarial do BRICS: grupo que reunia até 2023 países como Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul, mas que passou a abarcar também a partir de então outros países: Arábia Saudita, Argentina, Egito, Emirados Árabes, Etiópia e Irã. Reproduzo a fala abaixo, feita em 22 de agosto de 2023, retirada de um trecho[41] da versão digital da revista Carta Capital:

> *O presidente Luiz Inácio Lula da Silva discursou, nesta terça-feira 22, no Fórum Empresarial do Brics, em Joanesburgo, na África do Sul. Segundo o petista, não é possível aceitar* ***"um neocolonialismo verde*** *que impõe barreiras comerciais e medidas discriminatórias, sob* ***o pretexto de proteger o meio ambiente****". Lula ainda ressaltou a importância do Banco dos Brics, presidido por Dilma Rousseff, para incentivar o desenvolvimento dos países integrantes do bloco. "A decisão de estabelecer o Novo Banco de Desenvolvimento representou um marco na colaboração efetiva entre as economias emergentes", afirmou. "As necessidades de financiamento não atendidas dos países em desenvolvimento continuam muito altas. A falta de reformas substantivas das instituições financeiras tradicionais limita o volume e as modalidades de crédito dos bancos já existentes (Trecho da reportagem da revista Carta Capital, grifos meus).*

A fala de Lula é emblemática no sentido de que a circulação global do dispositivo planetário não pode ser pensada fora de seus efeitos geopolíticos mais amplos. Ao associar barreiras comerciais e medidas discriminatórias a um neocolonialismo verde, Lula evoca uma perspectiva do Sul global em que a violência colonial é parte do quadro geral de "crise planetária". Por mais que haja, nos documentos discutidos até então, uma denúncia das injustiças sociais e uma preocupação expressa com o neoliberalismo e os efeitos diferenciais das catástrofes climáticas, não há um chamado mais explícito para reconfiguração das forças geopolíticas globais, inclusive na Organização das Nações Unidas, e da relação dessas forças com o quadro em que nos encontramos hoje.

---

[41] Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/nao-podemos-aceitar-um-neocolonialismo-verde-diz-lula-em-evento-do-brics/. Acesso em 17 nov. 2023.

A escolha pelos BRICS também é relevante se retomarmos a discussão de Chakrabarty sobre modernização e emancipação de países do Sul global.

> Ainda assim, a população permanece um fator muito importante em como a crise climática se desenrola. Os governos da China e da Índia continuam a construir estações de energia à base de carvão, justificando esse movimento ao se referir ao número de pessoas que precisam urgentemente ser tiradas da pobreza; o carvão continua sendo a opção mais barata para cumprir esse propósito. O governo indiano gosta de citar Gandhi na crise ambiental presente: "A Terra [prithvi] provê o necessário para satisfazer as necessidades de todos os homens, mas não a ganância[42] de todos eles". Ainda assim, "ganância" e "necessidade" se tornam indistinguíveis em argumentos em defesa da continuidade do uso de carvão, o pior ofensivo entre os combustíveis fósseis (Chakrabarty, 2021, p. 59).

O autor faz uma associação entre as necessidades de justiça social desses países e o combate à crise ecológica:

> A guinada pelo Antropoceno tem sido também globalmente a história de alguma justiça social longamente aguardada, pelo menos na esfera do consumo. Essa justiça entre humanos, porém, vem com um preço. O resultado do consumo humano em expansão tem sido uma quase completa apropriação humana da biosfera (Chakrabarty, 2021, p. 62).

O futuro como direito e como propriedade pode muito bem atuar como força de sublimação dos dissensos de movimentos políticos mais amplos. Afinal, para alguns, o futuro a ser conquistado não é a continuidade do planeta, mas condições análogas às conquistas pela Norte global ao longo dos séculos de exploração de suas ex-colônias. Essa tensão sobre de que "futuro" e de que "fim" estamos falando é parte da produção do dispositivo planetário. Mesmo quando endereçadas à "preservação do planeta", as políticas formuladas na tensa atmosfera geopolítica revelam dissensos importantes que não podem ser subsumidas a um grau "maior" ou "menor" de conscientização planetária. É nesse sentido que trago nesta subseção os efeitos de algumas leituras do atual regime de historicidade planetário.

No início deste capítulo, mencionei o manifesto *The Great Replacement*, que guarda uma relação específica entre sensibilidade ecológica e a agenda da extrema-direita. Embora o manifesto se afaste de uma perspectiva política mais institucional,

[42] Aqui há um jogo de palavras na língua original (inglesa) pelas sonoridades semelhantes entre greed (ganância) e need (necessidade).

inclusive pelo seu contexto de circulação em fóruns supremacistas na internet, algumas reverberações podem ser encontradas. Por exemplo, a principal característica do manifesto é a atribuição do papel de “invasor” a imigrantes árabes e muçulmanos, o que supostamente autorizaria pessoas de “ascendência europeia” a cometer atentados em defesa de seu país. Essa figura reverbera hoje na do inimigo a ser responsabilizado e combatido pela atual crise ecológica e social na extrema-direita institucionalizada, especialmente nos países europeus. A tese do manifesto, expressa em seu título, é de que nos países “genuinamente” europeus (no qual incrivelmente ele classifica a Nova Zelândia – originalmente um arquipélago aborígene) estaria havendo um decréscimo de sua população “de direito” por conta das baixas taxas de natalidade dessa população. Assim, para não quebrar, a elite política e financeira do país estaria promovendo a imigração em massa de famílias originárias de outros locais do mundo, com taxas de natalidade maior. Isso ocorreria até o ponto em que se completaria uma “grande substituição” (tradução do título) não só do povo “por direito” (branco) nesses países pelos povos imigrantes, como também de seus valores e do seu meio ambiente original que sofreria com a superpopulação. É uma posição comumente referenciada como ecofascista, aliando a preservação dos valores da nação à preservação de uma natureza idealizada como parte da nação. Aqui, natureza é entendida como um bem frágil, que deve ser preservada de degenerações. O autor[43] chega a fazer considerações nessa seara, por exemplo, com relação às mudanças climáticas. Ele responde a críticas imaginadas por ele através de perguntas e respostas.

> Por que focar na imigração e nas taxas de nascimento quando as mudanças climáticas são um problema tão grande? Porque eles são o mesmo problema, o meio ambiente está sendo destruído pela superpopulação e nós europeus (sic) somos um dos grupos que não estão superpovoando o mundo. Os invasores é que estão superpovoando o mundo (p. 22)

[43] Optei nesta tese por não nomear nem disponibilizar o link para o manifesto, uma vez que tais crimes de ódio têm como objetivo justamente “mistificar” os protagonistas dessas ações, estimulando que outros adeptos de suas ideias tenham a mesma projeção. O interesse em trazer essa discussão para o debate é demonstrar como essas ideias têm circulado tanto na política institucional de extrema-direita como também em plataformas digitais. Recomendo a leitura da reportagem da BBC sobre a reação do parlamento neozelandês aos ataques, disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47628043. Acesso em 12 mar. 2025.

Aqui, percebe-se que diferente da comunidade humana imaginada nos documentos analisados na seção anterior, busca-se reinterpretar a história dessa humanidade segundo a qual cada “terra” deve conservar seu próprio povo e seus próprios valores. A perda de “Deus” e a derrocada tanto do fascismo quanto do comunismo, segundo o manifesto, teriam resultado

> Em uma sociedade sem crenças fundamentais, sem propósito e sem visão para o futuro. Uma sociedade de niilismo galopante, consumismo e individualismo, onde cada indivíduo é um competidor e onde os direitos do indivíduo se sobrepõem a qualquer noção de responsabilidade. Nesse inferno o indivíduo é tudo e a raça é sem valor, algo a se combater e usar sempre que possível, uma estrutura de poder para escalar ou derrubar (p. 34)

Outro trecho do documento fala explicitamente da ideia de um “nacionalismo verde”, defendendo que essa pauta tem sido sequestrada “pela esquerda” e que ela é tão imprescindível quanto a preservação de valores conservadores.

> **O nacionalismo verde é o único nacionalismo verdadeiro**. **Não há conservadorismo sem natureza, não há nacionalismo sem ambientalismo**, o ambiente natural de nossas terras nos moldou assim como nós moldamos ele. Nós nascemos de nossas terras e nossa própria cultura foi moldada por essas mesmas terras. **A proteção e preservação dessas terras tem a mesma importância que a proteção e a preservação de nossos próprios ideais e crenças**. Por tempo demais **deixamos a esquerda cooptar o movimento ambientalista para servir suas próprias necessidades**. A esquerda controlou toda a discussão sobre preservação ambiental enquanto simultaneamente liderou a contínua destruição do ambiente natural em si através da imigração em massa e da urbanização descontrolada, sem oferecer qualquer solução para qualquer um desses problemas (p. 38, grifos meus).

Apesar do manifesto não apresentar uma perspectiva institucionalizante (de disputa direta do Estado) da política defendida por ele – e seu autor tinha plena consciência disso quando cometeu os atentados em Christchurch, em 2019 -, seus objetivos eram criar uma atmosfera de medo em que suas ideias pudessem se disseminar com mais facilidade. Trata-se de uma estratégia afirmativa de poder e de propaganda. Chama atenção, por exemplo, que o atentado cometido por ele em uma mesquita, matando 51 pessoas e ferindo outras 50, tenha sido transmitido ao vivo em uma live do Facebook, rede social do grupo Meta. O próprio autor também menciona em seu manifesto que suas ideias circulam em fóruns supremacistas da internet.

Voltaremos mais à frente à importância do ambiente digital para a articulação dessas ideias. A questão que me faz trazer o manifesto aqui é que ele apresenta uma leitura explícita da geopolítica global, inclusive na sua relação com o planetário – embora a palavra "planeta" não seja exatamente frequente na defesa de meio ambiente feita pelo autor. O que quero dizer é que a consciência da degradação ambiental e da interdependência dos processos geofísicos da Terra (o pré-político chakrabartyano) não necessariamente levam a uma orientação comunitária de como viver juntos em um planeta prejudicado (UNESCO, 2022). Na verdade, a defesa da consciência planetária é produzida politicamente justamente por não estar garantida enquanto recusa a essa forma de gerenciar o planeta.

Outra questão que o manifesto *The Great Replacement* exibe de maneira enfática é a preocupação com as taxas de natalidade e com o tamanho das populações, que remonta aos primórdios dos movimentos eugenistas do fim do século XIX e início do século XX (Ferreira da Silva, 2007), que pensam a espécie humana em termos de melhoramento genético e prevenção à "degeneração" pela mistura. No caso brasileiro, conforme Ferreira da Silva (2007), a tentativa eugênica se deu a partir do embranquecimento da população. No pós-segunda Guerra, a regulação do tamanho das populações reconfigura-se tanto como estratégia de defesa como também de interesses estratégicos. A preocupação com o crescimento populacional de determinados países já foi tema da política expansionista dos Estados Unidos, por exemplo. O relatório Kissinger[44], de 1974, fez uma avaliação extensa dos riscos do crescimento da população de países como Índia, China e Brasil para a segurança dos EUA. Como forma de restringir esse crescimento, o relatório recomenda a promoção de políticas de planejamento familiar nesses países, inclusive com financiamento por organizações estadunidenses de práticas de esterilização em massa de mulheres, em geral negras e pobres. O gerenciamento das populações não é, portanto, apenas uma anomalia social de extremistas isolados, mas parte constitutiva das relações entre Norte e Sul global. Em alguma medida, isso já estava presente na discussão foucaultiana de biopolítica (Foucault, 1988) e se reconfigura enquanto estratégia planetária na emergência da ecopolítica (Siqueira, 2015).

Com isso não quero dizer que o manifesto *The Great Replacement* e o relatório Kissinger representam uma mera continuidade, como se da ação coordenada pelo

[44] Disponível em: https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pcaab500.pdf. Acesso em 17 nov. 2023.

Pentágono estadunidense se expedisse autorização para supremacistas cometerem crimes de ódio. A questão é que o aparecimento e a reconfiguração do problema da população para o bem comum, seja local, seja global, seja planetário, nos desperta para a natureza topológica da política (Macedo, 2016). A enunciação de uma proposta nunca se origina nem nunca termina em seus autores, uma vez que ela depende de um regime de inteligibilidade que lhe é prévio (mesmo que para contestá-lo) e que sua circulação promove reverberações para além dos objetivos estipulados pelo autor. Portanto, pensar a recusa e a afirmação no dispositivo planetário vai além de determinar a essência de atores geopolíticos globais. Interessa muito mais como o dispositivo planetário é enunciado nesses discursos e tanto transforma quanto se reconfigura diante dos conflitos geopolíticos contemporâneos.

A extrema-direita, em alguma medida, bebe das ideias de pureza, seja nacional, racial ou cultural, e os propaga como parte de sua agenda. Isso pode, a depender da tradução local, articular uma posição mais ou menos ligada às pautas ambientais. Mesmo quando há uma perspectiva ecológica, não necessariamente ela advoga por uma consciência planetária internacional, mas sim por uma perspectiva territorialista de natureza. Entretanto, chama atenção sua associação cada vez maior ao negacionismo climático (Forchtner, 2019; Farias, 2024) como parte da rejeição aos organismos internacionais de regulação da paz, como a ONU. Essa contestação não é uma exclusividade da extrema-direita, mas o que torna a sua ascenção particularmente sensível é o fato dessa organização estar sendo contestada dentro dos próprios países ocidentais que defenderam seu nascimento e consolidação no passado.

Mesmo a definição do que é “extrema-direita” é algo imprecisa. Suas origens remontam à ascensão da razão liberal no mundo ocidental, em que noções como “liberdade” e “propriedade” se tornaram a base da política de Estado, inclusive na regulação do mercado. Enquanto a direita tradicional poderia abranger posições desde o social-liberalismo ao conservadorismo, a extrema-direita estaria associada à defesa de um nacionalismo exacerbado e de uma política autodenominada como antissistêmica. Seu momento de maior projeção no século XX foi a emergência do nazifascismo. A derrocada tanto de Hitler como de Mussolini na Segunda Guerra Mundial desarticulou a extrema-direita institucionalmente, embora seus resquícios tenham permanecido de maneira menos visível.

É relevante dizer que o monopólio da violência institucional não é da extrema-direita, principalmente se pensarmos na geopolítica global dos anos que sucederam a Segunda Guerra. O liberalismo surge historicamente no mesmo período em que o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas estava em seu auge e não foi impeditivo também para a expansão imperialista e colonial no fim do século XIX e início do século XX (Ferreira da Silva, 2007). O que a extrema-direita faz é responsabilizar um inimigo, representado como forma de degeneração social, pelos problemas do funcionamento dos próprios princípios que fundamentam o liberalismo (Forchtner, 2019). Frequentemente, para isso, promovem-se modificações jurídicas e econômicas que fragilizam ainda mais os princípios democráticos liberais. Além disso, se estabelece uma relação de representação que busca colocar seus valores como incontestáveis, mesmo que se baseiem na disseminação de informações falsas. Não necessariamente a extrema-direita atual reivindica uma defesa do nazifascismo. Forchtner (2019) assinala que alguns dos partidos atuantes na Europa apresentam vínculo com os partidos de extrema-direita do passado, mas não se trata de uma realidade homogênea. No entanto, é importante retomar a história para pensar continuidades e descontinuidades na sua reemergência.

Como todo essencialismo, o nacionalismo exacerbado parte da negação de interdependência e da diferença como movimento. Portanto, não é de espantar que a "conscientização planetária" promovida pela agenda global de desenvolvimento sustentável esteja sob ataque. Se o planeta funciona como um "todo" conectado e nos desafia a criar respostas urgentes à crise ecológica, a ultranacionalização da política se torna um impeditivo para respostas que precisariam ser construídas em conjunto. Para esse processo, a extrema-direita tem se valido de ideias conspiratórias tais como a da grande substituição (que baseia o manifesto The Great Replacement), e a do globalismo (Farias, 2024).

> No contexto da extrema-direita mundial, o conceito "globalismo", ou melhor, anti-globalismo, tem tido destaque. Baseado numa visão conspiratória, haveria um conluio entre várias forças – grandes capitalistas, partidos de esquerda, mídias tradicionais, universidades, cientistas, burocratas de organizações internacionais, ONGs etc. – para controlar o mundo. O objetivo desse suposto grupo seria eliminar valores tradicionais e impor valores progressistas (tidos como degenerados), anticristãos e cosmopolitas do dito "marxismo cultural" (Farias, 2024, p. 62).

Forchtner (2019) também caminha nessa mesma direção, indicando em revisão sobre negacionismo climático na extrema-direita que “atividades de combate às mudanças climáticas são ligadas ao ‘cosmopolitanismo’, ao ‘globalismo’, ao ‘governo mundial liberal’ e à perda de soberania – todos temas aos quais a extrema-direita se opõe” (Forchtner, 2019, p. 5). Farias (2024), no entanto, ressalva que uma das características da atual onda da extrema-direita é seu grau de organização internacional, facilitada pelas plataformas digitais.

> Apesar de a extrema-direita ser essencialmente antiglobal, existem ligações globais conectando indivíduos e grupos. A internet e as mídias sociais têm tido um papel fundamental no adensamento dessa network[45] entre indivíduos com visão de mundo semelhante. Porém, existe um verdadeiro “ecossistema” da extrema-direita mundial que conta com think tanks e mídias conservadoras, (pseudo) intelectuais e jornalistas, celebridades e “influenciadores” (Farias, 2024, p. 62).

Ainda sobre o negacionismo climático, os autores (Farias, 2024; Forchtner, 2019) afirmam que há diferentes níveis de negacionismo ou ceticismo climático quando analisamos a atuação da extrema-direita em diferentes países. Por exemplo, a realidade das mudanças climáticas pode ser admitida, mas sua importância pode ser diminuída como uma “reação exagerada”, o que Farias (2024) chama de negacionismo interpretativo. Há também o ceticismo responsivo (Forchtner, 2019) ou negacionismo implicatório (Farias, 2024), em que a mudança climática antropogênica é aceita e seus efeitos tomados como altamente impactantes, porém a possibilidade de construção de respostas efetivas, em termos de políticas nacionais e internacionais, é negada. Pode-se também colocar em descrédito instituições científicas utilizando dados pouco aceitos na comunidade científica, porém publicados por cientistas de posições minoritárias (ceticismo de processo).

A ascensão dessa nova direita digital, responsável pela elegibilidade real de líderes como Donald Trump nos EUA, Jair Bolsonaro no Brasil e Javier Milei na Argentina, além de partidos como a Aurora Dourada na Grécia, a Alternativa pela Alemanha (AfD) na Alemanha e o Reagrupamento Nacional na França.

---

[45] O autor manteve a palavra “network” em língua inglesa no seu artigo, que pode ser traduzida na língua portuguesa como “rede”. Sua opção se deve provavelmente pelo uso constante que essa palavra vem adquirindo nos ambientes corporativos, que associa “fazer network” como uma rede de contatos importantes que podem promover algum tipo de vantagem futuramente.



CartaCapital EDIÇÃO DA SEMA

MUNDO

No debate argentino, Milei nega aquecimento global e Massa se defende da crise; veja os destaques

Debate na Faculdade de Direito da UBA mostrou intensidade dos presidenciáveis; libertário diz que não vai cumprir agenda 2030, assinada pelo país

POR ANDRÉ LUCENA | 09.10.2023 12H34

Figura 8. Manchete da edição digital da revista CartaCapital sobre as eleições argentinas. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/mundo/no-debate-argentino-milei-nega-aquecimento-global-e-massa-se-defende-da-crise-veja-os-destaques/. Acesso em 17 nov. 2023.

Segue abaixo a reprodução da fala de Milei na reportagem:

> "Nós não vamos aderir à agenda 2030. Nós não aderimos ao marxismo cultural. Nós não aderimos à decadência", disse Milei, quando questionado sobre o tema. A Argentina, aliás, assinou o compromisso em 2015[46]. Milei alegou ser o único candidato "que apresentou uma agenda energética com todas as restrições aplicáveis na Europa, superando as metas".

Não me interessa aqui contestar a fala de Milei no sentido de encontrar inconsistências entre a agenda 2030 e as alegações de que elas seriam propostas "marxistas". O que me interessa é o modo como as respostas às agendas planetárias articulam e complexificam o que chamamos aqui de dispositivo planetário. De uma forma ou de outra, negacionistas ou defensores da pureza ambiental, todas as proposições de atores de extrema-direita só ganham sentido se pensadas como uma forma de resposta ao planetário. Analiso abaixo, como exemplo, algumas das falas de Ernesto Araujo, ex-ministro das Relações Exteriores do Brasil durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), sobre a agenda ambiental. Conhecido como parte da "ala

[46] Referência ao Acordo de Paris, o mais importante tratado internacional para redução da emissão de gases do efeito estufa.

ideológica olavista[47]" do governo, o ex-ministro tem diversos ensaios antes e após sua entrada no Ministério publicados *online*.

A concepção de "globalismo" e suas bases epistemológicas

Araújo oferece a partir do filósofo Friedrich Nietzsche uma perspectiva das transformações no pensamento ocidental nos dois últimos séculos. Juntando nazifascismo e socialismo, declara que ambos surgem da negação de deus e da instauração de um antropocentrismo radical.

> Nietzsche também, claro, é famoso pela frase "Deus está morto". Que aliás, não é dele, há muitas vozes dentro de Nietzsche e essa frase, "Deus está morto", é pronunciada por um personagem em um determinado fragmento de A Gaia Ciência. É um outro problema também em Nietzsche – problema e solução, talvez – porque você nunca sabe exatamente quem está falando. Mas, **essa ideia de que Deus está morto se tornou o postulado central de todo o pensamento subsequente e, de certa forma, de toda a história posterior**. Sem essa ruptura radical, a meu ver, não se pode explicar nem o marxismo-leninismo, e nem o nazifascismo. Ambos movimentos partem da **rejeição de Deus**, da rejeição da chamada **moral burguesa**, essa **ordem moral centrada em Deus**, que Nietzsche havia destruído de certa maneira, ou cuja necessária destruição, para uma necessária renovação, ele havia anunciado. (...) O certo é que o comunismo e o nazifascismo dependem da morte de Deus. Dependem do fim do que eu chamaria de **antropoteísmo**, que é a concepção do homem como um ser vertical, que se relaciona com Deus e que é filho de Deus. Ambos instauram um **antropocentrismo radical**, talvez considerando que com isso estão, de alguma maneira, **libertando** o homem (ARAÚJO, 2019. p. 5-6; grifos meus)

Araújo define a perspectiva do antropocentrismo radical como "fisiologismo", relendo a frase "Deus está morto" não como uma constatação, mas como um mote que seria adotado como motor da história e previsto por Nietzsche:

> Então, é a ideia do **homem como a pura fisiologia**, e um partido político totalitário para impor esse fisiologismo. Isso é o que Nietzsche prevê, ou deseja, ou prega, a gente nunca sabe, mas é isso que ele, de certa forma, anuncia, e é isso que tanto, por exemplo, o partido comunista de Lênin, quanto o partido nacional-socialista dos trabalhadores alemães, mais tarde, tentam implementar. (...) E

[47] Segundo o Jornal Folha de São Paulo, o ex-ministro foi uma indicação pessoal de Olavo de Carvalho, influenciador e ideólogo da direita conservadora. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/11/novo-chanceler-ernesto-araujo-foi-indicado-por-olavo-de-carvalho.shtml. Acesso em: 18 nov. 2021.

> contrariamente ao que se fala, onde há **liberdade** acaba sempre havendo lugar para Deus. Sendo assim, o conceito de **liberdade é absolutamente central ao cristianismo**. A liberdade e o verbo libertar aparecem dezenas de vezes no Novo Testamento. **No corpo das democracias liberais continuava a bater um coração conservador, onde continuava a fluir a fé, a concepção vertical do ser humano, a concepção da transcendência** (ARAÚJO, 2019. p. 9; grifos meus)

Essa concepção de uma transcendência verticalizada original, "livre", é a ênfase do pensamento de Araújo. Essa transcendência seria a liberdade porque ela seria a ordem *natural* das coisas. E como ordem *natural*, só poderia ser corrompida com base em violência degenerativa, aqui localizada no marxismo-leninismo e no nazifacismo. Para Araújo, embora as democracias liberais tenham vencido o nazifascismo em 1945 e o comunismo em 1989 no plano econômico, elas teriam pecado em não combater o "marxismo cultural", que teria entre seus tentáculos a questão ambiental.

> Não se deram conta, mas há muito o comunismo vinha se preparando para ocupar a sociedade liberal por dentro, com a teoria de Gramsci, com a Escola de Frankfurt, com a Revolução Cultural dos anos 60. E, com essa abertura no coração da sociedade liberal, que expulsa Deus, o caminho ficou livre para que **o marxismo cultural, o gramscismo, como quer que se chame, ocupasse o coração da sociedade liberal, que tinha sido deixado vazio. Isso é o globalismo, o momento em que o comunismo, o fisiologismo, o gramscismo, como quer que se chame, ocupa o coração que tinha sido deixado vazio da sociedade liberal.** (...) Hoje, ao longo do debate e do seminário, os palestrantes vão falar de alguns, talvez de todos os **instrumentos dessa inserção do fisiologismo** (chamemos assim, para continuar usando esse termo) dentro do coração da sociedade liberal, que, a meu ver, constitui a definição do globalismo. Para mencionar alguns dos instrumentos que identificamos: o **desconstrucionismo linguístico**, talvez seja o principal, que é a separação entre a palavra e a realidade, que também pode ser chamado de nominalismo, embora não seja exatamente o conceito da filosofia medieval de nominalismo, mas, enfim, a elevação de determinados conceitos, de determinadas palavras a um caráter absoluto onde já não se dialoga com a realidade. **A ideologia de gênero**, o que eu chamo de **racialismo**, que é a concepção da sociedade dividida em raças, a volta – algo tão lamentável – do conceito de raça como algo que seja substrato da formação da sociedade. **E o ecologismo**, por diferença da ecologia, quer dizer, o ecologismo é, digamos, **a ecologia transformada em ideologia**, ou seja, mais um desses exemplos onde determinada área de atividade, de pensamento, **deixa de ter contato com a realidade e se torna algo que extrapola, algo abstrato que não é mais objeto de debate, que tem que ser implementado sem debate**. Então é fundamental

> **fazer essa distinção entre ecologia, ou a dimensão ambiental, no seu caráter legítimo, e o ecologismo, o ambientalismo como uma ideologia** (ARAÚJO, 2019. p. 10; 11-12; grifos meus).

Araújo não explicita o que, na sua visão, seria essa “ecologia no seu caráter legítimo”. A questão aqui é que esse posicionamento ou perspectiva tem a pretensão de fornecer uma chave de leitura para a história ocidental recente. Essa leitura, em tom contestatório e dissidente do “marxismo cultural” que teria sido deixado intacto pelas democracias liberais, agora cobraria seu preço na corrupção da natureza do ser humano e da relação com o deus cristão. Nesse sentido, a liberdade seria conservadora porque buscaria o resgate dessa natureza original, transcendental e vertical. Não à toa Araújo evoca a ideia de um “globalismo” - retomando a relação global/nacional. É uma perspectiva que se assenta na proteção de fronteiras bem definidas, que seriam dissolvidas pelo desconstrucionismo, pela ideologia de gênero, pelo racialismo e pelo ecologismo.

Embora possa parecer que a perspectiva de Araújo e a produção do sujeito planetário sejam opostas, essa não é uma oposição que se define pela eliminação de um ou de outro. Na verdade, retomando Laclau (2011), o sujeito ecológico/planetário é situado como exterior constitutivo do sujeito liberal conservador. Enquanto o planetário serviria para homogeneizar e horizontalizar toda a humanidade, a perspectiva de Araújo clama pelo direito à estabilidade de uma identidade liberal cristã e pela verticalidade antropoteísta. A repercussão das falas do ex-ministro, explicitamente contrárias ao consenso do Painel Internacional sobre Mudanças Climáticas (IPCC), estampou algumas manchetes ainda no anúncio de sua entrada no Ministério.



SALADA VERDE

Novo chanceler afirma que mudança climática é 'dogma'

O diplomata Ernesto Araújo foi escolhido para comandar o Ministério das Relações Exteriores. Observatório do Clima afirma que escolha é estarrecedora

DANIELE BRAGANÇA · 15 de novembro de 2018 · 5 anos atrás

Figura 9. Manchete de jornal digital sobre as falas de Ernesto Araujo. Disponível em: https://oeco.org.br/salada-verde/novo-chanceler-afirma-que-mudanca-climatica-e-dogma/. Acesso em 18 nov. 2023.

O texto da reportagem afirma o seguinte:

> *Em um blog mantido por Araújo, ele afirma que a defesa das mudanças climáticas é uma "tática global servindo para justificar o aumento do poder regulador dos Estados". Segundo o diplomata, essa tática impõe restrições econômicas e políticas sobre os Estados nacionais, "bem como para sufocar o crescimento econômico nos países capitalistas democráticos e favorecer o crescimento da China", diz um trecho do texto (trecho da reportagem sobre Ernesto Araujo).*

Em outro texto, "Sequestrar e Perverter"[48], ele situa a diferença entre a preservação da natureza (para ele, de natureza conservadora) e o ambientalismo contemporâneo. Essa distinção também estava presente, embora num verniz de menor pretensão acadêmica, no manifesto *The Great Replacement*.

> A causa ambiental é um bom exemplo. **Quem pode ser contra a preservação da natureza e a utilização responsável de seus recursos**? A causa ambiental foi lançada pelos escritores românticos do final do Século XVIII e começo do Século XIX, um movimento **conservador por excelência**, surgido **em reação** à irrupção da esquerda no mundo sob a forma Revolução Francesa, cuja proposta era **destruir a natureza – começando pela natureza humana**. Ao longo do tempo, entretanto, a esquerda sequestrou a causa ambiental e a perverteu até chegar ao paroxismo, nos últimos 20 anos, com a **ideologia da mudança climática, o climatismo**. O climatismo juntou alguns dados que sugeriam uma correlação do aumento de temperaturas com o aumento da concentração de CO_2 na atmosfera,

[48] Disponível em: https://www.scribd.com/document/397434454/sequestrar-e-perverter. Acesso em 18 nov. 2023.

> ignorou dados que sugeriam o contrário, e criou um dogma “científico” que ninguém mais pode contestar sob pena de ser excomungado da boa sociedade – exatamente o contrário do espírito científico (grifos meus).

É importante ressaltar, novamente, que na comunidade científica a posição de que as mudanças climáticas recentes são de causa antropogênica é majoritária, tendo passado por revisão entre pares e amplo debate global (IPCC, 2022). A questão aqui é como a base ideológica de um dos governos da chamada “direita negacionista” articula uma resposta *ontológica* às reconfigurações em curso do dispositivo planetário. A luta da direita contra o chamado “globalismo” não é, portanto, uma questão residual, mas a reativação ontológica de outra perspectiva de humanidade e mesmo de realidade.

Outra questão é que essa reativação não ignora os organismos internacionais citados anteriormente, mas os reconfiguram ontologicamente numa modulação afetiva conservadora como potências capazes de degenerar a criação do deus cristão. A defesa de Ernesto Araujo não pretende, portanto, disputar essas políticas internacionais em seus fóruns nem o consenso científico, mas compartilhar suas perspectivas em plataformas digitais para rápida disseminação e fragilizar a possibilidade consenso geopolítico sobre o planetário. Sua matriz de veridição é sua capacidade de circulação entre o maior número de pessoas no menor tempo possível.



MUNDO

Do globalismo à guerra cultural: como as teorias da conspiração tomaram conta da política digital

A difusão dessas teorias é também uma estratégia financeira de quem produz os conteúdos

POR RFI | 16.12.2021 10H35

Figura 10. Reportagem da edição digital da revista CartaCapital. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/mundo/do-globalismo-a-guerra-cultural-como-as-teorias-da-conspiracao-tomaram-conta-da-politica-digital/. Acesso em 18 nov. 2023.

Não é nas plataformas digitais que noções como “globalismo”, “climatismo” e “marxismo cultural” surgem, mas é nelas que elas encontram força política de

reprodução, aumentando sua relevância eleitoral e na negociação e articulação política com as instituições liberais representativas “tradicionais”. Segue trecho da reportagem com entrevista a Michele Prado, pesquisadora brasileira de grupos de extrema-direita na internet:

> A radicalização do discurso chamou a atenção de Michele Prado, uma baiana que participava de grupos de discussão de direita na internet já no início dos anos 2000. **Ativa em fóruns, no Orkut e em outras redes sociais, ela viu a entrada progressiva de teorias conspiratórias no discurso da direita e decidiu pesquisar a emergência da direita radical**. “Antes da internet, esses grupos de extrema direita ficavam **limitados territorialmente**. Além de estarem na margem da política, eles só conseguiam amplificar seus conceitos e suas ideias no boca a boca, pessoalmente. Com a internet, isso muda profundamente e a extrema direita percebeu isso muito rápido, **os neonazistas foram os primeiros a usarem os fóruns para sua propaganda**”, explica. (...) **A criação intensa de bolhas nas redes sociais, ao mesmo tempo que aproxima pessoas em locais diferentes do mundo**, produz **grupos de consenso** em que **para participar é preciso estar de acordo com os outros**. “A pessoa no celular fica capturada dentro daquela **câmara de eco** só recebendo aquele conteúdo que reforça as próprias crenças, **sem ter contato com opiniões divergentes, e isso leva à radicalização**. E isso **não fica limitado ao ambiente virtual**, um exemplo muito claro disso é o que está acontecendo agora durante a pandemia. Um protesto antilockdown[49] na Alemanha reverbera nos grupos de extrema direita no Brasil, e eles vão repetir aqui o mesmo conteúdo, com as mesmas informações falsas e teorias conspiracionistas”

A circulação de informações, mediada por algoritmos das plataformas digitais, redes sociais etc., movimenta uma forma de produção e circulação de conhecimento mediada pelo seu valor afetivo, que se traduz também como valor de mercado.

> “É sobre **um mercado** em que rola muito dinheiro. Na minha pesquisa percebi que houve uma mudança no **financiamento**. Antes o dinheiro vinha de **grupos políticos, de empresários, para patrocinar canais ou pagar pessoas que produziam fake news ou gerenciavam um grupo de WhatsApp**. Com o avanço das investigações da CPI das fake news e do inquérito do STF, isso mudou muito. Acharam formas diferentes de **produzir e monetizar**. **O YouTube virou um grande antro da desinformação**, agora você recebe menos memes no

[49] O lockdown foi uma estratégia adotada em alguns países, durante períodos específicos e em regiões definidas, para frear a taxa de contágio pelo vírus SARS-CoV-2, responsável pela COVID-19. Consistia em proibir o funcionamento de estabelecimentos comerciais, empresas, escolas e de quaisquer serviços considerados não essenciais, bem como em controlar horários e/ou locais de livre circulação das pessoas. Os protestos que tinham como objetivo expor posição contrária a essas medidas estão definidos na reportagem como protestos antilockdown. Outros protestos ocorreram durante o período de pandemia, como por exemplo contra o assassinato racista de George Floyd por um policial. Entretanto, esses protestos não visavam contestar as medidas sanitárias.

> WhatsApp e mais links do Youtube ou de sites", explica Nemer. **Os vídeos publicados em 14 canais brasileiros acusados de propagar notícias falsas no Youtube** poderiam arrecadar, de acordo com reportagem do brasileiro UOL, mais de **R$ 15 milhões em apenas um ano**. Entre esses canais estão o Folha Política, Te Atualizei, Terça Livre TV, de Allan dos Santos, e Agora é Manchete com Oswald Eustáquio. Juntas, **essas páginas têm quase dez milhões de seguidores**. Todos são investigados pelo Tribunal Superior Eleitoral" (grifos meus).

O diagnóstico feito por Michele Prado revela que a veridição na circulação de informações da extrema-direita é também uma veridição de valor: a informação que mais circula e gera engajamento é também a que será mais monetizada. Essa monetização se converte também em relevância política. Isso é verdade não só para ideias conspiratórias, mas também para discursos de ódio e veiculação de conteúdos danosos aos direitos humanos nas redes. Para pensar essas reconfigurações da produção e circulação de informações na extrema-direita, recorro a Cesarino (2021), antropóloga que tem se dedicado a investigar esses grupos. Sua análise é interessante por pensar um populismo digital em termos de seus efeitos na produção do ambiente político e não simplesmente em julgar se as informações que circulam se tratam de informações "verdadeiras' ou "conspiratórias". A autora comenta que parte da ideia

> de alguns autores contemporâneos (Mirowski 2019, Davies 2018, Zuboff, 2018), de que a ascensão dos populismos conservadores pelo mundo é apenas o componente "político" de uma constelação muito mais ampla, que, a prosseguir como está, trará mudanças significativas naquilo que entendemos por modernidade, ciência e democracia (Cesarino, 2021, p. 1).

A lógica de polarização constatada por Michele Prado é retroalimentada nesses sistemas informacionais, o que Cesarino chama, com base em Bateson (1972), de relação cismogênica:

> Como no caso da corrida armamentista durante a Guerra Fria, a relação cismogênica persistente chega ao ponto de o conteúdo da relação se tornar totalmente irrelevante – afinal, qual o sentido de Estados Unidos e União Soviética produzirem ogivas nucleares suficientes para explodir o mundo múltiplas vezes? A fronteira antagonística amigo-inimigo produzida pela campanha Bolsonaro operou uma relação cismogênica análoga: os dois lados se tornaram incomensuráveis, e o conteúdo do debate político, irrelevante, subsumindo-se inteiramente à relação antagonística em si. Aí está o

> sentido, aparentemente irracional, de enunciados frequentes como “se o PT é contra, eu sou a favor” (Cesarino, 2021, p. 7)

Cesarino credita o fortalecimento dessa relação cismogênica ao neoliberalismo, concordando com autores como Dardot e Laval (2016) quando afirmam que o neoliberalismo não é uma reedição dos princípios econômicos liberais, mas uma expansão da lógica mensurativa de mercado a todas as esferas sociais. “Ressonâncias mais evidentes entre mídias digitais e neoliberalismo incluem o modo como as redes sociais têm funcionado como ferramentas pedagógicas de auto-empreendedorismo neoliberal” (Cesarino, 2021, p. 11; Mirowski, 2019).

> É novamente Mirowski (2019) que faz o argumento mais contundente sobre o neoliberalismo nesses termos. Central à doutrina neoliberal está a aplicação da teoria da informação à ciência econômica, baseada no pressuposto do mercado como o processador de informação mais perfeito que poderia existir (e na premissa complementar dos indivíduos como pouco confiáveis cognitivamente). No mundo digital de hoje, os algoritmos incorporam de modo notável o tipo de mediação preconizado pelos neoliberais de Mont Pèlerin[50] – **é como se a própria internet e as mídias digitais tivessem, décadas depois, propiciado a concretização retrospectiva daquela doutrina**. Uma convergência notável neste sentido é o modo como populismo, livre-mercado, mídias digitais e pós-verdade baseiam-se todos em mediações que produzem experiência de não-mediação (Cesarino, 2021, p. 13, grifos meus).

Retomando a discussão do capítulo 1, a ontologia é fundamental para se pensar a produção do planetário. Com ela, a extrema-direita não pode ser avaliada apenas pelo seu grau de “aproximação” com a realidade, uma vez que o ambiente virtual, em especial das redes sociais, promove uma forma de circulação das informações que tem modulado a nossa relação com o real “não virtual”. Logo, virtual e “não virtual” se interpenetram de maneiras complexas. Essa interpenetração é fundamental ao avaliarmos a emergência do dispositivo planetário, uma vez que no dispositivo não se compreende os atores analisados como proprietários do discurso.

Em vez disso, interessa muito mais o modo como certas noções circulam nos mais variados espaços sociais (incluindo o virtual) e se constituem modos de ser e de estar no mundo. Como se pode perceber, o dispositivo planetário mobiliza uma série de linhas que não podem ser resumidas a posicionamentos independentes entre si,

[50] A sociedade Mont Pèlerin, associação internacional entre intelectuais defensores dos valores liberais, é considerada o berço do neoliberalismo.

mas a experiências mediadas por instrumentos científicos, circulação de informações, práticas alimentares, políticas globais e definições de algoritmos. Essas experiências prescindem de um objetivo comum e articulam-se, possivelmente, exatamente por isso. Se o planetário chakrabartyano ganha força, não é por ser uma orientação pré-política a ser descoberta e aceita por todos, mas sim como redimensionamento das formações de poder vigentes. Entretanto, gostaria de resgatar algo importante na proposição de Chakrabarty, que é sua inserção no âmbito dos estudos pós-coloniais e, em alguma medida, na crítica ao modelo de desenvolvimento capitalista.

Nos mais diversos tentáculos mapeados neste capítulo, aparecem noções de desenvolvimento, de liberalismo e de futuro. Se compreendemos que o sujeito (inclusive o sujeito ecológico ou planetário) não é o motor da história, mas parte do que é produzido nas formações de poder, poderíamos pensar o dispositivo planetário também desde a crítica pós-colonial. O dispositivo planetário, nesse sentido, não se forja meramente em “reação” à corrosão da habitabilidade do planeta e à constatação da “história profunda” da qual o ser humano faz parte. Essa geopolítica global é também, ela mesma, marcada materialmente (ontologicamente). Nesse sentido, mais do que só um modelo econômico, poderíamos pensar o capitalismo (ou o liberalismo) como ontologia e de que modo essa modulação ontológica impacta na nossa perspectiva de resposta diante do planetário. Discutirei essas implicações no próximo capítulo.



Figura 11. Ayrson Heráclito. **Yorubaiano**. Exposição do Museu de Arte do Rio (MAR) – Rio de Janeiro, RJ. Disponível em https://www.simoesdeassis.com/artistas/ayrson-heraclito. Acesso em 28 abr. 2023.

3 CAPITALISMO E CATÁSTROFE ANCESTRAL

> Não existe capitalismo universal e, em si, o capitalismo existe no cruzamento de toda sorte de formações, ele é sempre por natureza neocapitalismo, ele inventa para o pior sua face de oriente e sua face de ocidente, além de seu remanejamento dos dois (Deleuze, *et al.*, 1995, p. 31).

A epígrafe que abre esta seção traz dois aspectos interessantes para continuar a conversa sobre os tentáculos do dispositivo planetário. Uma delas é a discussão sobre a natureza do capitalismo. Quando Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, descrevem-no como "sempre por natureza neocapitalismo" na década de 1980, pareciam estar ali fazendo um diagnóstico ao qual boa parte dos autores preocupados com as mutações e atualizações do capitalismo têm feito nas décadas subsequentes. Em parte, isso se deve às condições de possibilidade do capitalismo, que desde sua origem partem de formas de transformação da realidade (Marx, 2023): despossessão por um lado e exploração por outro, sem necessariamente um horizonte final que não a própria acumulação do capital.

A despossessão ou acumulação primitiva corresponde à apropriação de terras, seres vivos e não-vivos, como condições materiais para a reprodução do capital. Fraser (2022) e Patel *et. al* (2017) discutem esse processo em termos da subjugação colonial, racial, de gênero e da própria natureza como recursos passíveis de se tornar propriedade de alguém. A questão da despossessão é que ela estabelece um direito de uso e venda e a impossibilidade de que o a propriedade seja utilizada ou vendida por alguém cuja posse não seja devidamente reconhecida. Esse processo é garantido a partir tanto da força de lei (regulamentação do que pode ou não ser considerado propriedade, bem como do que pode ser feito ou não com ela) quanto da violência física em caso de violabilidade do direito à propriedade. Conforme discutido por Marx (2023), não se trata de um processo automático ou natural, mas densamente mediado pelas formas de organização social.

A exploração faz referência à assimetria na distribuição de valor em acordos de troca entre partes consideradas legalmente iguais. Essa noção está diretamente ligada à noção marxista de força de trabalho, já que no capitalismo o valor de troca das mercadorias (fruto do trabalho) não corresponde ao valor da força de trabalho, que é medida através da unidade de tempo. Essa assimetria é garantida pela inviolabilidade da propriedade, uma vez que sua distribuição desigual faz com que ela

se concentre em uma pequena parte da população, enquanto outra só pode trabalhar mediante a troca de sua força de trabalho por um salário. Enquanto categoria fundante para Marx (2023), o trabalho seria o principal motor de produção no capitalismo, de modo que a acumulação de capital só pode ser pensada através da exploração da força de trabalho na produção de valor de troca. Nesse jogo, o capital corresponderia ao valor gerado ao final do processo de acumulação que pode ser empregado para aumentar ainda mais a sua própria acumulação. Nesse esquema, não há limites aparentes para essa transformação social, embora na prática esses limites sejam atingidos – o que gera as crises de acumulação capitalista que acionam tanto o discurso jurídico quanto o discurso econômico para seu resgate.

Por outro lado, há na epígrafe também outra característica marcante que é a dimensão ética/moral do capitalismo. Embora Deleuze e Guattari tenham nutrido uma filosofia avessa à ideia de uma matriz de julgamento universal, os dois são bastante enfáticos na citação quanto à invenção “para o pior” no processo de desenvolvimento capitalista. É quase instantâneo perguntar: pior em que sentido? E para quem? A despossessão, definida como o conjunto de processos de violenta expropriação de natureza, mulheres e povos não-brancos/não-ocidentais (Fraser, 2022), parece realmente nunca ter fim, uma vez que as fronteiras do capitalismo sempre aparentam estar em expansão ou reformulação. Essencial na formulação dos limites do que conta como o humano desde sua origem, talvez seja a própria miragem do humano a se desmanchar nessas fronteiras. Essa avaliação ética do capitalismo (definição de limites para despossessão e expropriação), especialmente em seu caráter especulativo (Bear, 2020), é também uma de suas questões proeminentes.

É também nas fronteiras da ética que se pode discutir a diferença entre “proprietário”, “trabalhador” e “propriedade”. Os dois primeiros termos correspondem à imagem do humano enquanto agente no mundo, em condições desigualmente distribuídas de troca no mercado. Essa formulação do “humano” coincide historicamente com a produção do liberalismo (Foucault, 2008), no qual valores como liberdade e propriedade são fundamentais na definição do que conta como humano. Seres humanos podem exercer propriedade ou vender sua força de trabalho, gerando valor nesses processos de troca desigual. Enquanto isso, a propriedade não gera valor de troca – apenas valor de uso. A questão ética aqui é que essas duas posições aparecem como interdependentes, sendo que a exclusão constitutiva do

enquadramento enquanto humano autoriza o uso da violência sem que ela seja percebida discursivamente como tal.

Tal como Chakrabarty (Latour; Chakrabarty, 2020; Chakrabarty, 2023) discute sobre o processo de modernização dos países do Sul global, a inclusão na categoria moderna de humano tornou-se um horizonte ético de movimentos anticoloniais ao redor do mundo. É através do reconhecimento da humanidade dos “outros” da modernidade que a violência colonial e racial poderia ser interditada. O problema é que o “humano” das políticas modernizantes que deram substância ao capitalismo liberal (Ferreira da Silva, 2024) exige a despossessão como seu exterior constitutivo. Em alguma medida, a ideia de que o capitalismo é justificável pelo seu potencial de expandir o bem-estar a toda a humanidade já vem esmorecendo. Mesmo que constitutivamente sua realização plena não fosse possível, esse ideal forma boa parte da idealização de mundo e de desenvolvimento.

O que podemos perceber na ascensão global da extrema direita, conforme discutido no capítulo anterior e no atrator Exit de Latour (2020), é que a ideia de horizonte comum já não se mostra como necessária para a propulsão política do capitalismo. A famosa frase de Margareth Thatcher, “não há sociedade, apenas homens e mulheres individuais e suas famílias” é representativa nesse sentido. É interessante estabelecer também essa ligação entre as políticas neoliberais defendidas por Thatcher e a ascensão da extrema-direita, porque embora sejam eventos aparentemente desconexos, apontam ambas para essa corrosão do horizonte comum. Daí a associação entre políticas neoliberais - diminuição do papel de justiça social do Estado, além de mensuração por accountability como balizador de todas as esferas sociais (Macedo, 2017; Dardot; Laval, 2016) – e o identitarismo de extrema-direita.

Na verdade, o que é o capitalismo? De que modo devemos olhar para ele? Como um sistema total e absolutamente controlável? Como um sistema altamente produtivo e gerenciável cientificamente para o bem-estar humano (que seria a tese socialista)? Como uma rede de dispositivos heterogêneos, dentre eles o dispositivo do planetário, que vá exigir de nós a criação e multiplicação de novas práticas ontológicas? De que modo as noções de liberalismo tardio e catástrofe ancestral de Povinelli (2021), anunciadas no primeiro capítulo desta tese, reconfiguram não só como pensamos sobre o capitalismo imaginado como uma expressão possível da humanidade, mas como uma espécie de ontologia política em si mesmo?

Essa questão da possibilidade de multiplicação e propagação dos dispositivos é crucial. Quero dizer: o capitalismo não cresceu mediante um sistema organizado que superou totalmente seu outro (praticamente uma narrativa de um estágio de subserviência completa para o de dominação completa), mas a partir da emergência e da multiplicação de dispositivos de poder que ganham força à medida em que se espraiam. Tais dispositivos assumem uma função sistêmica, por assim dizer, não por serem organizados segundo uma lógica centralizada (um modelo hierarquizado de poder, que requer uma mente central diferente dos corpos afetáveis a seu dispor), mas por expressarem um encontro de forças concorrentes que são constantemente reencenadas no tempo presente. Essa discussão vai ao encontro do manifesto feminista Gens (Bear *et al.*, 2015) para o estudo do capitalismo. Ao recusar a possibilidade de se estudar o capitalismo como um agente central do qual a despossessão é uma mera consequência, as autoras advogam por uma perspectiva mais aberta e mais complicada dos entrelaçamentos que geram a despossessão e as dinâmicas de acumulação capitalista.

De fato, o delineamento do que conta como capitalismo é tão nebuloso quanto o delineamento do que conta como “economia”. Mitchell (1998) expõe o modo como a ideia de economia, em especial a de economia nacional (ver Mitchell, 2014), teve um papel performativo no modo como se imaginam os Estados-nação a partir do século XX. A ideia de um somatório de bens, produtos e serviços dentro de limites nacionais e do que conta como atividade econômica são tomadas de forma problemática pelo autor. O importante aqui não é definir “melhor” o que é ou não econômico, mas pensar os efeitos dessa divisão movediça. Mais além, Mitchell também nos convida a estranhar algo do vocabulário também gerado pelos economistas do século XX, como por exemplo a ideia de desenvolvimento.

É a partir da delimitação de uma “economia” que se pode falar em “crescimento econômico”, quantificá-lo e, sobretudo, desejá-lo. Crescer para desenvolver parecia o receituário perfeito do pós-Segunda Guerra Mundial. A quantificação “material” da economia através dos modelos econômicos performativos ajudaram a estabelecer os Estados como sujeitos autodeterminados e capazes de gerir a si próprios (Ferreira da Silva, 2007). Essa lógica de gestão permeia tanto o imaginário do desenvolvimento sustentável: o Estado capaz de gerir-se sem demover sua própria subsistência (Schmelzer, 2015); quanto o do monetarismo neoliberal: o Estado que cresce,

promove políticas de austeridade e mantém sua moeda estável (Guyer, 2008; Schmelzer, 2015).

Ferreira da Silva (2022) comenta essa primeira forma de analítica de poder como desde já inscrita e reencenadora da metafísica racial da modernidade: a separação entre sujeitos autodeterminados e seres afetáveis. A racialização, portanto, como expressão da violência colonial, é a manifestação do reencontro que produz o capitalismo moderno e suas reconfigurações. A multiplicação dos Estados-Nação, a emergência do capitalismo financeiro e em última análise a potência estridente da "forma-mercadoria" não são meras reproduções de padrões de dominação já existentes previamente (como hoje se credita ao neoliberalismo que, segundo alguns, é uma versão predatória do capitalismo). São, de fato, inovações sociais que não podem ser lidas como um projeto essencial articulado (embora eu não negue que haja objetivos, eles em si não me dizem muita coisa), mas como emergências que funcionam juntas. A partir da perspectiva dos dispositivos, se pode perguntar por seus efeitos, sobre como essas emergências conjuntas materializam corpos e zonas de autodeterminação ou de afetabilidade (Ferreira da Silva, 2007; 2024).

Isso traz algumas transformações para meu trabalho intelectual até então. Eu vinha numa aposta de que a racialização foi o processo que possibilitou a emergência do humano, em diálogo com Ferreira da Silva (2007). Sim, esse é um processo de exteriorização do outro como totalmente diferente de mim mesmo! Porém, foi um conjunto de forças que estabeleceu a lógica da transparência ocidental, do "Homem" separado da natureza e, ao mesmo tempo, do conjunto de forças naturais que governam a materialização do outro afetável e do "corpo" do "Homem". Simultaneamente a isso, surge uma "outra" força, tão grande quanto essa, que é a do Capital. Se pensarmos na figura do "Homem", ergueram-se uma série de dispositivos para fabricar sua grandeza: filosofia, ciências, artes, engenharia, produção da ideia de desenvolvimento, qualidade de vida etc. Essas noções, que são baluartes da figura do Homem separado da Natureza, ainda que colocando boa parte de nossa espécie sob o jugo do colonialismo, pretensamente advogava pela sua eternidade. A receita do progresso é a eternização ou o fim da história. Não à toa tanto comunistas organizados em torno da ideia do socialismo como progresso do capitalismo, atingindo finalmente o comunismo (estágio científico mais desenvolvido da sociedade), quanto os liberais que, após a queda do muro de Berlim, declararam o "fim da história" (Fukuyama, 1992), ou seja, o "capitalismo como eternidade", tinham essa vontade de

se estabelecer como aquilo que seria intocável pelas “leis da natureza”, porque essa intocabilidade era fruto de sua própria vontade racial de não ser deslocado para o campo da afetabilidade. Denise Ferreira da Silva (2007), ao endereçar este problema, diz que o conflito entre as teses evolucionistas de Darwin (cujo maior potencial foi retirar o humano do lugar de centralidade na natureza, sendo uma espécie que compartilha ancestrais com muitas outras) e o desenvolvimento das ciências humanas no século XIX foi resolvido na ideia de que o Homem é o movimento da própria Natureza se separando de si, o que fundamenta inclusive esse tipo de “evolucionismo antropológico”.

A questão é que o liberalismo tardio ou neoliberalismo vem de tal maneira incidindo sobre as formações de poder que aquilo que se convencionou chamar de “superioridade do homem” já não funciona mais como validador do poder. As questões dos avanços científicos, sociais, econômicos, culturais, ou seja, os valores do “progresso” já não têm o chão que pareciam ter antes. O mundo que sucederia os valores liberais seria o mundo do poder sem utopia, sem a defesa de que “tal mundo será melhor”, mas a defesa do “cada um no seu quadrado, apegado a si”? A corrosão da ideia de “comum”, o exacerbamento do individualismo no discurso político e ao mesmo tempo as fronteiras do liberalismo tornando-se cada vez mais tóxicas põem em xeque inclusive a ideia de que seria necessário manter o “teatro” da democracia liberal, de conversa com os outros, mesmo que denunciássemos há muito tempo que as condições de participação democrática eram radicalmente desiguais (Dardot; Laval, 2016; Brown, 2019).

O que quero dizer com isso? Que o “humano” talvez já não seja mais o “eixo positivado” dos processos de racialização. Talvez a ideia de que os alicerces do humano são, na verdade, figuras de poder e não um signo de superioridade ontológica esteja radicalizada a tal ponto que os alicerces já não sejam mais necessários: a superioridade ontológica é indistinguível do próprio exercício do poder e se estabelece exatamente nesses termos, sem ter que gerar “figuras” de “distração”, como o horizonte comum. Nesse sentido, talvez o exercício do poder nunca tenha sido tão transparente, tão “cru” como o que temos atualmente.

E por que essa questão numa pesquisa que busca desenvolver a ideia de dispositivo planetário? Porque essas transformações no processo de racialização não dispensam de todo algumas figuras centrais, tais como a questão da chamada natureza. Se antes a natureza era tomada politicamente como “domável”, “dócil”,

“apropriável”, mesmo na crítica anticapitalista e anticolonial, hoje ela já não pode ser concebida nessa chave. As ameaças de pandemias mais fortes, após a COVID-19, bem como de catástrofes climáticas, colocam o peso da intrusão dos seres mais que humanos (Chakrabarty, 2023) como força política. Não se trata agora de domar a natureza, mas de conduzir as condutas, o governo de si (Foucault, 1995) para gerenciar uma convivência mais harmônica com ela. Essa é a tese do dispositivo planetário.

Nesse sentido, os tais “negacionismos climáticos”, movimentos “antivacina”, “terraplanistas”, entre outros, não seriam da ordem da ignorância a ser iluminada por uma consciência planetária, mas da naturalização (no sentido ambíguo do termo mesmo) do caos, do conflito geopolítico, porque as lições biopolíticas (Foucault, 1988) de que as pessoas funcionam melhor (mesmo que para melhor governá-las) vivas já não são mais necessárias. Assim, a corrosão de políticas sociais no mundo possivelmente não seriam um acaso ou um efeito colateral, o que também é defendido por Povinelli (2021), no sentido de que estariam respondendo e não apenas ignorando as previsões dos cientistas climáticos. Seria como fazer do limão uma limonada. Fazer da crise ecológica e social uma “oportunidade” para reduzir as populações dadas como excedentes para a reprodução do capital. Em *Between Gaia and Ground*, a autora endereça essa questão não como a de uma catástrofe futura, mas como catástrofe ancestral: a morte social do “todos” no horizonte é ao mesmo tempo a invisibilização e a repetição da violência colonial. Portanto, a negligência diante da crise ecológica não é a realização de uma violência contra o “planeta”, pensado como um todo, mas a autorização reiterada da violência contra as mais diversas formas de vida do planeta.

> Catástrofes ancestrais são passado e presente; elas continuam chegando do terreno do colonialismo e do racismo em vez de emergir do horizonte de progresso liberal. Catástrofes ancestrais estabelecem os danos ambientais na esfera colonial em vez de na biosfera[51]; na terra não-conquistada em vez de na terra inteira; em errâncias em vez de fins; em rebeldia e desobediência em vez de guerra; em manobras, persistência e teimosia em vez de dominação ou resistência, desespero ou esperança (Povinelli, 2021, p. 3).

[51] Aqui Povinelli faz um jogo de linguagem com os termos em inglês "colonial sphere" e "biosphere", lendo "esfera" como um tipo de sistema de relações, tais como nas palavras "atmosfera" e "hidrosfera" em português. Então a esfera colonial será também um tipo alternativo de modelo de sistema de relações.

A noção de catástrofe ancestral se aproxima também da noção de evento racial de Ferreira da Silva (2018), que conceitualiza a repetição da violência colonial como parte de uma configuração ontológica em que o tempo é concebido de maneira linear. Assim, a violência racial é concebida como um “resquício” do passado, recolocando os corpos violentados como “causa” da violência que não guarda qualquer relação direta com o regime jurídico-econômico moderno. Neste capítulo, desejo desenvolver as implicações de se pensar a figura do planetário mapeada no capítulo 2 inscrita no capitalismo, reconfigurado como catástrofe colonial ancestral. Tal movimento é também parte da tarefa especulativa de enfrentar o realismo capitalista (Fisher, 2020), isto é, a ideia de que não há alternativas possíveis ao capitalismo ou mesmo que sua existência seja necessária como forma de gestão da realidade. Assim, o tensionamento com o dispositivo planetário não pode tomar como partida a lógica de sua inconcretude, negação ou exacerbação como contratos sociais para o futuro, mas como refigurações da violência racial.

3.1 PROBLEMAS DE CAPITALISMO: DESLOCANDO O CAPITALISMO COMO ORIGEM E COMO SUBSTÂNCIA

Parece um tanto redundante dizer, após a leitura inicial deste, que o dispositivo planetário está relacionado ao capitalismo. Uma vez que esse seria o sistema social no qual a emergência de um dispositivo planetário foi possível, essa pode ser uma afirmação fácil ou mesmo dispensável em termos de sua relevância. A questão aqui, tal como aprendi nos estudos feministas, é pensar qual é o estatuto dessa afirmação. Afinal, o capitalismo é a “origem” do dispositivo planetário? Há, portanto, uma relação de determinação entre capitalismo e crise ecológica? Entre capitalismo e um tipo de resposta correta (moral) a essa crise? A questão é que, se nos estudos feministas aprendemos que ao falar em “gênero” não poderíamos pressupor falar todos da mesma coisa, de maneira inconteste, talvez possamos fazer um movimento similar à afirmação sobre uma determinada relação como própria do capitalismo.

Lembro, sobretudo, da leitura de Butler (2017) e de sua problematização sobre a metafísica da substância ao falarmos sobre sexo, mesmo que estivéssemos dizendo que gênero era uma construção sobre um corpo sexuado. Em resumo, o problema ou “encrenca” de gênero se apresentava em dois polos: a origem como algo pré-discursivo, ou mesmo como pretensão de determinar em que ponto da cultura

“gênero” começava a existir; a lógica da “substância”, ou seja, de que haveria uma matéria “própria” do gênero, que aí então passaria a ser disputada no campo da cultura. A questão problemática, para Butler, é que o trabalho da crítica tentava apresentar quais seriam esses dois polos como se, em algum lugar, o sexo pudesse ser algo coerente, estável, uma base para a construção social generificada (mutável). Ao deslocar essa coerência para o campo da necessidade, estaríamos nós mesmos investidos de uma lógica naturalizante do sexo, que apaga as práticas discursivas através das quais o sexo é estabilizado e possível de ser apresentado como um conjunto coerente. Esse jogo, do qual inclusive as teorias acadêmicas participam, precisaria ser ele mesmo também avaliado criticamente.

Não é excessivo retomar essas questões aqui para falar de capitalismo, ou mesmo aleatório pensá-las a partir dos estudos feministas. Compreendendo sua natureza interdisciplinar, a mesma crítica da metafísica da substância poderia ser utilizada para problematizar “gênero” ou “sexo” como objeto de partida dos estudos feministas. Na verdade, já há algumas décadas, entende-se que os estudos feministas não pressupõem uma delimitação a priori ao conceito de gênero como objeto de investigação, expandindo-se os compromissos éticos e políticos de sua atuação para os mais diversos campos sociais. É o que me fez chegar, no meu último ano de doutorado, ao manifesto *Gens*, *um manifesto feminista pelo estudo do capitalismo* (Bear *et al.*, 2015). O manifesto é escrito por autoras situadas no campo da antropologia, em diálogo principalmente com a antropologia da economia, localizando os lugares-comuns nos quais a pesquisa com o capitalismo pode cair. Dentre eles, está a ideia de capitalismo como estrutura a priori, ou como estrutura explicativa (em termos causais ou de necessidade) para os nossos objetos de pesquisa.

> Em vez de tomar o capitalismo a priori, como **uma estrutura**, **lógica e trajetória já determinada**, nós perguntamos **como suas relações sociais são geradas a partir de projetos de vida divergentes**. Não estamos investidas em um ponto de origem singular a partir do qual uma lógica abrangente do capitalismo é ampliada (ou estendida para baixo), nem assumimos que todos detêm ou operam de acordo com **os mesmos princípios econômicos fundamentais**. Em vez disso, estamos preocupadas com as **redes instáveis** e **contingentes** do capitalismo que nos cercam. Essas são **mais frágeis e mais íntimas** do que as descrições **das contradições centrais inevitáveis** ou lógicas econômicas determinantes poderiam nos fazer supor. Elas são geradas a partir da **heterogeneidade e da diferença**, e das nossas variadas buscas para ser e nos tornar tipos específicos de pessoas, famílias ou comunidades (Bear *et al.*, 2015, s/p, grifos meus).

As autoras defendem que essa lógica de trabalho é importante. Ela não rejeita o capitalismo como viés de análise, ou seja, o entendimento de que as relações sociais no mundo contemporâneo estão inscritas numa rede de exploração do trabalho e de despossessão contínua dos “outros” do desenvolvimento capitalista. Entretanto, esse estudo não pressupõe uma coerência interna dada a priori, como se as relações capitalistas tivessem uma “fonte” que explicaria a organização de todo o resto. Isso é uma questão especialmente valiosa para a forma como olhamos para o dispositivo planetário. Ao figurá-lo como parte do que Povinelli (2021) chama de catástrofe ancestral, não o faço para buscar uma lógica explicativa, mas para pensar sua inscrição nessas relações. É importante apontar que o dispositivo planetário surge na tensão entre desenvolvimento capitalismo e crise ecológica, da disputa em torno da habitabilidade do planeta e da organização de modos de ser e de estar no mundo. Não à toa ele congrega uma série de respostas divergentes à crise ecológica, cujas forças tanto buscam delimitar o cenário global (para onde a humanidade deve caminhar) como não tomam essa delimitação como algo garantido ou desejável (“não existe sociedade” estaria aqui estendido para o “não existe comunidade global”).

Entretanto, permanecemos com uma questão: afinal, ao trazer o capitalismo como ponto importante para situar o dispositivo planetário, o que efetivamente vem para a conversa? Relações de mercado? Pensar as respostas planetárias como respostas econômicas? O capitalismo é um modelo de produção, um modelo de sociedade ou um mesmo uma ética para as relações sociais? Todas essas tensões estão presentes e sinto que, como o Manifesto Gens, talvez não estejamos autorizados a fazer uma decisão última aqui, mas a navegar nessas diferentes possibilidades.

Ao pensar o capitalismo desde os aportes das teorias marxistas e das provocações que lhe foram feitas ao longo das últimas décadas, a filósofa feminista Fraser (2022) denomina o capitalismo como ordem social. Nessa ordem, as dinâmicas de acumulação e de aumento das desigualdades sociais estão conectadas à exploração do trabalho e à expropriação de uma série de entidades e práticas sociais. Outra questão fundamental é que esse é um processo contínuo, ou seja, que trabalha a partir da produção de fronteiras permanentemente em movimento, se alimentando de suas próprias práticas sociais. Por isso Fraser (2022), nessa obra, assume o capitalismo como “canibal”. Há uma série de considerações que a própria autora faz

quanto ao uso do termo “canibalismo” aqui, já que ela o considera no seu sentido usual de uma retroalimentação, algo distante das práticas canibais enquanto fenômeno antropológico. No entanto, ela mantém a analogia para enfatizar a erosão que o capitalismo promove às suas próprias condições de reprodução. Em alguma medida, Marx (2023) já apontava para essas condições sociais de expropriação de terras e de desenvolvimento colonial para a acumulação primitiva que permitiu a emergência do mundo do trabalho. Entretanto, para a autora, a expropriação (despossessão) é um mecanismo contínuo, não sendo restrito ao passado ou a um período primitivo, que seria suplantado finalmente pela acumulação via exploração. Propriedade, mercadoria e trabalho são pontos importantes aqui.

> Capitalismo designa algo maior: uma ordem social que empodera uma economia orientada para o lucro **a explorar** os apoios econômicos extraordinários de que precisa para funcionar - riqueza **expropriada** da **natureza** e de **povos subordinados**; múltiplas formas de **trabalho de cuidado, cronicamente desvalorizadas** quando não totalmente negadas; **bens públicos e poderes públicos**, que o capital tanto necessita quanto tenta restringir; a **energia e a criatividade dos trabalhadores**. (Fraser, 2022, p. XIV, grifos meus)

A obra de Fraser (2022) é também uma resposta, em alguma medida, às próprias críticas e reelaborações feitas à teoria marxista do valor, que faz uma distinção entre econômico e não-econômico. As dimensões econômicas do trabalho são, no capitalismo, aquelas capazes de gerar valor de troca (força de trabalho e propriedade privada dos meios de produção), empregadas na produção capitalista. Já as dimensões não econômicas da vida são aquelas que não geram valor de troca, mas que nem por isso deixam de ser importantes para a existência das pessoas. Na concepção presente em *O Capital* (Marx, 2023), um dos problemas centrais do capitalismo é a subordinação da dimensão não-econômica da vida pela econômica, fazendo com que todas as relações sociais sejam potencialmente reguladas tal qual as métricas de geração de valor de troca. Em algumas perspectivas socialistas, como a apresentada por Jabbour (2021), as condições de produção de valor são preservadas, porém o Estado garantiria a subordinação do econômico pelo não-econômico, tendo como objetivo final o bem-estar social e não o lucro (acumulação capitalista)

Essa distinção entre econômico e não-econômico, no entanto, tem sido duramente criticada por teóricas feministas há algumas décadas, uma vez que, ao

tentar associar o não-econômico a um papel “facilitador” ou secundário, omite-se a participação indispensável do trabalho escravizado nas colônias, do trabalho reprodutivo feito pelas mulheres e da natureza subsumida enquanto recurso na produção do valor (Ferreira da Silva, 2024; Fraser, 2022; Federici, 2017; Valencia, 2025). Nessas perspectivas, as fronteiras entre econômico e não-econômico são não apenas referências à produção do valor de troca em si, mas uma distinção simbólica entre trabalho pago e trabalho não-pago. Essa distinção simbólica é importante porque, nela, há também respectivamente a distinção entre quem cabe na categoria do sujeito liberal moderno (homem branco ocidental) e quem não cabe nessa categoria, seja porque expressa uma cidadania incompleta (caso historicamente das mulheres brancas), seja porque é tratado como mercadoria (historicamente os povos que foram escravizados na modernidade: pessoas negras e indígenas). Algumas das saídas para esse cenário envolveram o reconhecimento e a socialização desse trabalho (deixando de ser encarados como do âmbito privado) ou a valorização do não-econômico como resistência à lógica capitalista de relações sociais. No entanto,

> Muito frequentemente, essas correntes tratam 'cuidado', 'natureza', 'ação direta', 'comum', ou (neo) 'comunalismo' como intrinsecamente anticapitalistas. Como resultado, elas ignoram o fato de que suas práticas favoritas não são apenas instâncias de crítica, mas também partes integrantes da ordem capitalista. (Fraser, 2022, p. 22)

Independente das saídas escolhidas para a questão do “não-econômico”, é importante notar o quanto ele é importante para nossa discussão. Uma vez que a acumulação capitalista se torna um objetivo em si mesma, seus sustentáculos se tornam a força de trabalho (e sua sustentação via o não-econômico), as dinâmicas violentas de expropriação (colonialismo e imperialismo) e o jurídico como forma de regulação da liberdade e da propriedade. Esse último sustentáculo se relaciona diretamente com a figura do Estado, embora os dois primeiros sejam também importantes. Aqui, a natureza é entendida como recurso delimitável e regulável via fronteiras, sujeitas ao gerenciamento de um Estado soberano. Mais que isso, a figura do econômico (entendido como modo de regulação da produção) em alguma medida precede a representação do Estado como “economia”, que pode ser mensurada e comparada. É contra essa formação que o planetário chakrabartyano (Chakrabarty, 2023) colide quando o autor indaga que entidade viria a ocupar o lugar de agente ou sujeito das lutas planetárias, tal como a classe trabalhadora no caso das lutas de

classe/sociais. Como desenvolver a tal “conscientização planetária” entre fronteiras nacionais? Tal qual o econômico, é o Estado também imaginado como sujeito liberal moderno (Ferreira da Silva, 2022) ao ser representado como uma economia a ser desenvolvida – mesmo que de maneira sustentável?

3.2 ESTADO SOBERANO, ESTADO ECONÔMICO, ESTADO SUSTENTÁVEL

> A economia é um conceito que parece resistir à análise. Ela parece ter escapado do tipo de crítica que agora perturba tantos outros conceitos da teoria social moderna. A nação pode ser vista agora como algo imaginado, o Estado como um projeto político indeterminado, a esfera pública como uma estrutura de exclusão, e classe, etnia e gênero como construções contingentes e instáveis. Não está claro por que o conceito de economia não foi questionado da mesma forma (Mitchell, 1998, p. 84).

Desde o questionamento de Mitchell (1998) há vinte e sete anos, muita água tem rolado sob a ponte tanto da chamada “invenção da economia”, incluindo a reivindicação de que “as teorias, modelos e proposições científicos não são constatitvos; eles são performativos, isto é, ativamente engajados na constituição da realidade que eles descrevem” de Callon (2008, p. 321), ao referir-se à economia enquanto disciplina. Como dito na citação que abre esta seção, afirmações sobre “construções contingentes” não são exatamente novas no campo das ciências sociais. Seja pelo viés da “invenção”, ou pelo da performatividade, a recusa a uma substância definida para as relações sociais traz questões importantes não só sobre o que elas são, mas também sobre as práticas de poder imbuídas naquilo que elas podem ser. Iniciamos a seção anterior questionando o que significaria trabalhar com o capitalismo na relação com o dispositivo planetário, entendendo que ele não pode ser entendido nem como origem de qualquer coisa (a causa singular da crise ecológica), nem como substância (a essência a ser descoberta em ações aparentemente desconexas). Esse movimento me habilita a pensar no funcionamento do capitalismo para além da causalidade ou do capital como motor da história e da crise ecológica – o que, em alguma medida, poderia ser um argumento curto-circuito. Afinal, se o capitalismo se torna o motor de tudo, não há como pensar suas relações mais complexas com outras formas de organização social nem mesmo alternativas a ele.

Novamente, isso não quer dizer que o capitalismo não seja importante como um dos referentes para entender os atravessamentos do dispositivo planetário. Afinal,

é durante o período de expansão do capitalismo no mundo que boa parte da emissão de gases do efeito estufa pelos processos industriais, pela queima de combustíveis fósseis e pelos sistemas alimentares ocorreu, ocasionando o fenômeno conhecido como aquecimento global (IPCC, 2022). É também neste período, em especial na segundo metade do século XX, que emerge o acontecimento sideral (Siqueira, 2015), que tornou possível tanto a emergência do planeta enquanto figura de gestão (ecopolítica) quanto o próprio conhecimento da Terra enquanto sistema (Chakrabarty, 2021). Poder-se-ia argumentar que este período também coincide com a emergência de uma potência mundial alternativa ao capitalismo (União Soviética) que mesmo assim não acarretou por isso menos desgastes ecológicos – assim como o crescimento mais recente de países do Sul global como China e Índia. Chakrabarty (2021) discute que a alegação de que esses países causam menos danos calculando seu impacto *per capita* (ou seja, há uma grande emissão global, porém pequena quando a dividimos pelo número de habitantes de cada país). Para o autor, essa disputa alimenta mais uma vez o global, enquanto os compromissos pela redução na emissão de carbono seguiriam em segundo plano.

Capitalismo aparece nessas contestações enquanto *ideologia*. Isso serve tanto para afirmar que a crise ecológica não é de responsabilidade exclusiva daqueles países que se assumem capitalistas enquanto ideal de sociedade (já que as alternativas não deram conta também de frear a crise ecológica) como também para pensar alternativas *eco* dessas mesmas políticas. O que importa nessa última visão não é o seguimento ideológico de cada Estado nacional, mas sim se seu gerenciamento se dá de forma *sustentável*. O que todas essas perspectivas subsomem é o capitalismo enquanto *moralidade*, a ser adotada como guia pelo Estado. Essa passagem de relação de produção ao moral remonta a Weber (2013), embora o autor aponte para seu inverso: haveria um solo moral das práticas protestantes na formação do capitalismo moderno. Isso pressupõe uma coerência a essa formação moral que, como já discuti anteriormente, pode remeter à ideia de essência que não me interessa determinar. Entretanto, é a passagem de relação de produção a prática de gestão que gostaria de focalizar aqui – essa é a razão de trazer Mitchel (1998) para a conversa. A moralidade reside na passagem do Estado que permite, através de um regime jurídico, que relações capitalistas de produção aconteçam para o Estado que se autogerencia enquanto *economia* segundo certos

princípios *morais* (o capitalismo como um fim em si mesmo) ou *científicos* (o capitalismo enquanto forma de gestão mais eficaz).

Embora, seja lá como o definirmos, o capitalismo não tenha uma fixidez nacional inerente ao seu funcionamento, ele responde aos mecanismos próprios dos Estados nacionais. Em certo sentido porque suas operações tornam-se possíveis também em meio à instituição jurídica pela lei dos Estados que produza em menor ou maior grau a liberdade e a propriedade como descritores não só econômicos, mas jurídicos. Há hoje, de certo, um aparato legislativo internacional, bem como os tratados e regimes de cooperações entre países. No entanto, o lugar de soberania permanece juridicamente nas fronteiras dos Estados nacionais. A passagem no Ocidente para regimes democráticos liberais adiciona também a população (entendida como nação) como mecanismo de legitimação dessa autoridade do Estado. É, portanto, em si e para si que o Estado, primeiramente, existe. À luz da expansão internacional das relações capitalistas de produção, o Estado não se apaga, mas se remodela enquanto gestor de populações (Foucault, 1988) e, de maneira mais ampla, enquanto gestor da economia. Essa noção de economia, portanto, é contemporânea dessas transformações do Estado moderno. Mitchell (1998) faz referência à economia (do inglês *economy*[52]) enquanto conjunto e distribuição de bens, produtos e serviços de um Estado-nação.

> Tanto no discurso acadêmico quanto na expressão popular (‘a economia egípcia’, ‘a economia está uma bagunça’), esse significado do termo surgiu durante os anos ao redor da Segunda Guerra Mundial. Adam Smith, a quem se atribui, com reservas, o título de pai da economia moderna, nunca se refere, em *A Riqueza das Nações*, a uma estrutura ou totalidade desse tipo (Mitchell, 1998, p. 84).

A referência à Segunda Guerra Mundial é importante aqui. Como discutido no capítulo anterior, o pós-guerras é um período de transformações profundas na relação entre Estados, tendo como marco a criação da ONU e subsequentemente de suas agências internacionais. Outros organismos como o FMI (Fundo Monetário

[52] Essa distinção em língua inglesa é importante. Por exemplo, na obra de Callon (2008), ao afirmar que a economia é performativa, ele usa como referência a palavra “economics”, que se refere à economia enquanto econometria, ou seja, uma disciplina acadêmica que investiga os modos de regulação econômica nas relações sociais e que tem como efeito a produção de métricas para essa avaliação. Enquanto para Mitchell, “economy” é a economia enquanto fenômeno social, administrada por um grupo, pelo Estado ou como economia global. Entretanto, é importante salientar que essas duas coisas (economia enquanto disciplina e economia enquanto objeto de estudo) estão implicadas uma na outra.

Internacional) e o BIRD (Banco Mundial) também são advindos dessa reorganização global que foi, ao mesmo tempo, um mecanismo de reestruturação econômica dos Estados nacionais pós-guerra e, futuramente, dos Estados pós-coloniais; e uma forma de regulação (moral) da esfera produtiva desses países. É nesse contexto, ainda valendo fazer uma menção à grande recessão pós-quebra da bolsa de valores novaiorquina em 1929, que ganha força a noção de economia enquanto uma totalidade (economy) e de economia enquanto estudo dessa totalidade (economics). Mitchel (1998) salienta nessa emergência a importância da *mensurabilidade*, o que pretensamente afastava a economia do campo das ciências sociais (ou ao menos de sua exclusividade) e a aproximava das ciências naturais (especialmente da física).

> Apesar da imitação, um grande problema: a lei da conservação da energia na física – o princípio que possibilitou constituir fenômenos diversos como um único campo – não tinha paralelo na economia, criando uma contradição fundamental na matemática da nova ciência. Quando matemáticos apontaram para os economistas a falha básica em sua matemática, os economistas disseram para não serem tão exigentes – enquanto continuavam a criticar economistas não-matemáticos por sua falta de precisão científica: veja Mirowski, 1988: Capítulo 2 (Mitchell, 1998, p. 86).

Esse verniz traduz o aspecto moral da economia como cientificidade. Ao fazer isso, a economia dos Estados-nação também passa a ser quantificada, fornecendo o substrato comparativo para a noções como “países ricos” e “países pobres”, ou “países desenvolvidos” e “países subdesenvolvidos”. Essa medida, que se supunha universal (científica), poderia ser aplicada independente da moralidade/ideologia a governar os Estados. Em outras palavras, pouco importava se a União Soviética se reivindicasse enquanto país socialista: sua medida econômica estava na sua esfera produtiva, mesmo que regulada de maneira mais firme pelo próprio Estado.

Três aspectos da ideia de economia são destacados por Mitchell (1998), sendo os dois primeiros já discutidos nos parágrafos anteriores. Um deles é a reimaginação dos Estados-nação a partir de sua observação enquanto um “Estado econômico”. Embora as dinâmicas produtivas fossem de certa forma inerentes às atividades estatais, antes mesmo do capitalismo, a sua quantificação enquanto um todo a ser gerido de maneira mais ou menos intervencionista, em comparação com outros Estados-Nação, é nova. Como entidades individualizadas, manejáveis, a economia ajuda a naturalizar politicamente, bem como transforma a noção de Estado. Medidas

como o Produto Interno Bruto (PIB), que servem como comparativo entre países, por exemplo, caminham nesse sentido. Já a nova ordem internacional compreende a distinção de Estados a partir da dissolução formal dos impérios europeus no pré e pós 2ª Guerra. Auxiliam nisso organizações como as Nações Unidades (ONU), O Banco Mundial (BIRD) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). O terceiro aspecto é o **crescimento econômico**, que passa a poder existir tanto pela mensurabilidade (a criação de séries históricas possibilita a comparação do país consigo mesmo) como também pela delimitação de um espaço físico para a regulamentação das relações produtivas (aquilo que cresce precisa se reconhecer enquanto entidade autônoma). Essa delimitação espacial é também, em alguma medida, fruto da "crise de sobreprodução e estagnação da década de 1930" (Mitchell, 1998, p. 90), já que é a partir daí que ganha força nos Estados Unidos a doutrina keynesiana de maior intervenção do Estado na economia. Uma vez que as fronteiras do Estado são delimitadas juridicamente, o gerenciamento das relações e do crescimento econômico seguem nesse mesmo esquema.

> A ideia de que **a economia era um objeto** cuja característica básica era crescer transformou a **linguagem política no período pós-guerra tanto no Primeiro Mundo quanto no Terceiro**. Nos Estados Unidos, os arquitetos da guerra fria se apoderaram de uma forma de militarização que, pela primeira vez, não parecia exigir sacrifícios da população civil. A guerra, dizia-se, poderia ser financiada pelo crescimento. Em referência aos países fora do Ocidente, '**desenvolver' deixou de ser apenas um verbo transitivo** (referindo-se à exploração de um território ou recurso específico) e passou a se referir a **um processo político e econômico intransitivo: desenvolvimento.** A preocupação pré-guerra com o bem-estar colonial foi transformada **na ideologia pós-guerra de desenvolver o que agora era chamado de mundo subdesenvolvido** (Mitchell, 1998, p. 91, grifos meus).

A noção de desenvolvimento, também quantificável em índices como o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), acentua a relação entre moralidade e cientificidade na economia. Embora possa parecer uma simples quantificação que leva em conta o PIB per capita, índices educacionais e a expectativa de vida ao nascer, o IDH serve como medida comparativa entre Estados, posicionados em uma "linha do desenvolvimento" em que há os países mais avançados e os mais atrasados (Escobar, 1992). O desenvolvimento constitui-se, portanto, como régua moral do que se considera desejável como forma de gestão estatal. Suas expectativas, sem se

discutir de que modo seriam realizáveis, tornam o desenvolvimento um imperativo, uma forma de responsabilização que mira o futuro. É o Estado soberano, responsável por si mesmo, que deve operar segundo normas universais que garantiriam o desenvolvimento humano, também entendido como universal. Nessa delimitação, os Estados se tornam ora sujeitos autônomos responsáveis pelo seu próprio desenvolvimento (Ferreira da Silva, 2007), ora países em perigo a serem "salvos" pelos países desenvolvidos, seja através de intervenções humanitárias (educação, saúde, direitos humanos), seja através de dívida (investimento em troca de ajustes fiscais para pagamento da dívida).

A emergência da figura do planeta traz um novo eixo para essa linha do desenvolvimento, que é a noção de desenvolvimento sustentável, já discutida no capítulo anterior. Embora a crise ecológica entre como um fator contrário ao crescimento econômico (elevação da produção) sem limitações, a figura do Estado gestor de si mesmo, inclusive de sua própria sustentabilidade (imaginada como universal), segue. Como demonstrei também no capítulo 2, esse processo não se estabelece sem contestações, advindas principalmente da consolidação da extrema-direita no cenário geopolítico, que apresentam uma tendência à rejeição dos mecanismos de governança global construídos no pós-guerra. Isso não significa necessariamente um freio à noção de desenvolvimento em si, mas uma hipótese a ser aventada é uma exacerbação do aspecto individualista de "cada Estado por si". Isso não quer dizer que tenhamos uma geopolítica menos "universalista", mas talvez condições menos salvacionistas e assumidamente mais agressivas – o que Sassen (2016) chamaria de expulsões ou Mbembe (2021b) de brutalismo, como podemos ver nas políticas do segundo governo Trump nos Estados Unidos: deportação de imigrantes como política central do Estado, ameaças explícitas de intervenção em países como Canadá, Panamá, Ucrânia e Gaza, o anúncio do *"drill, baby, drill*[53]*"* como política energética contrária aos acordos internacionais pela sustentabilidade e o anúncio de cortes nos investimento em agências internacionais como a Organização Mundial da Saúde (OMS) e a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID).

[53] Em tradução para a língua portuguesa, "perfure, bebê, perfure", sinalização durante discurso de Trump do incentivo à extração, distribuição e geração de energia através de combustíveis fósseis, em detrimento de alternativas renováveis.

Por outro lado, a mensurabilidade científica e pretensamente universal da economia parece seguir um caminho diferente na crítica pós-colonial. Para além do escrutínio da noção de “desenvolvimento” – que reverbera, em alguma medida, a velha divisão colonial entre modernos e não-modernos -, a divisão entre o econômico e do não-econômico reaparece:

> Uma maioria das pessoas vive vidas híbridas, nem mercado nem subsistência, nem capital nem trabalho, nem dentro da economia nacional nem completamente fora dela, escapando das categorias fixas do discurso econômico. As identidades indeterminadas daqueles cujas vidas os colocam na borda da economia não representam nem um exterior não-econômico, nem uma contradição temporária destinada a se resolver (Mitchell, 1998, p. 100).

Mantenho aqui a preocupação da seção anterior em torno desse tema: a divisão entre econômico e não-econômico não é simplesmente um problema de delimitação na produção de valor (em termos de uma mensuração mais ou menos correta de todas as esferas potencialmente produtivas), mas congrega também um problema simbólico que registra o que conta ou não como sujeito de direitos. Isso não será resolvido pela incorporação “correta” destes na produção do valor, porque o econômico funciona simultaneamente através da criação e da ocultação dessa zona de sustentação não-econômica. O que a crítica pós-colonial faz é expor o jogo da economia, inclusive sua moralidade pretensamente científica, que assegura o status de desenvolvimento econômico como algo “natural”, em vez de sustentado por uma densa arquitetura política e jurídica descrita pela liberdade e pela propriedade (Ferreira da Silva, 2024). Essa arquitetura, na qual o capitalismo floresce, ganha o nome de liberalismo.

Slobodian (2015) alerta, no entanto, que nas escolas de pensamento que dão sustentação ao neoliberalismo, como a escola austríaca de Hayek (1966), o termo “economia” seria também um problema para a liberdade de mercado. Uma vez que uma totalização econômica, mesmo que incompleta/contestada, possa ser aferida, ela também pode ser planejada (base das economias planificadas socialistas do século XX) ou sofrer intervenções (base do Estado de bem-estar social keynesiano) para objetivos alheios à promoção da própria liberdade de mercado. O neoliberalismo é, nesse caso, uma exacerbação da liberdade de mercado acima de todas as coisas, acentuando-se seu caráter moralizante, mesmo que para isso seja flexibilizada a ideia

de comum, seja social enquanto políticas de justiça social, seja planetário, enquanto políticas ecológicas. Há duas coisas importantes para se aprender aqui: primeiro, que a arquitetura liberal alimenta a noção de Estado-nação como gestor científico-moral das relações de produção entre outros Estados-nação – isso independe da matriz ideológica que se assume nessas relações de produção, não sendo exclusivo de países assumidamente capitalistas e/ou desenvolvidos; segundo, que essa matriz liberal é um terreno contestado, assumindo nomes diversos como: liberalismo clássico, keynesianismo, social-liberalismo, neoliberalismo ou liberalismo tardio, como veremos adiante. É desde essa arquitetura, que se constitui em meio a relações nebulosas/bagunçadas, que emergem as respostas ao planetário enquanto forma de "gestão" para o futuro, ou como recusa.

3.3 LIBERALISMO TARDIO E O CAPITALISMO COMO CATÁSTROFE ANCESTRAL

Uma das questões que mais chama atenção nas quatro teses de Chakrabarty (2013) é a dimensão temporal da crise ecológica. Ao evocar a convergência entre história humana e história profunda (natural), Chakrabarty expõe como o próprio conceito de história opera para ocultar o que ele desenvolve posteriormente como consciência planetária (Chakrabarty, 2023). Essa forma de consciência não seria apenas espacial, entendendo fenômenos geofísicos aparentemente localizados como parte de um grande sistema total que é a Terra. Ela é também temporal: as implicações ecológicas do desenvolvimento humano desequilibram não só relações pertinentes aos últimos quinhentos anos de produção, mas relações ecológicas profundas, de dezenas ou mesmo centenas de milhões de anos, cujas consequências se estenderão para todos os existentes terrenos muito além da existência do humano enquanto espécie na Terra. O dispositivo planetário emerge, portanto, como produção heterogênea de respostas diante não só dos vivos (humanos e não-humanos), mas sobretudo de existências ancestrais profundas com as quais convivemos e cuja ira despertamos – uma ira perigosa para muitas gerações por vir.

Inicio esta seção retomando Chakrabarty porque a relação entre moralidade, cientificidade, gestão e economia apontadas na seção anterior como própria da arquitetura jurídico-econômica liberal é também uma relação pedagógica e violenta. Compreender isso é importante para pensar o lugar dessa pedagogia e dessa violência diante do planetário. Essa relação liberal é pedagógica porque estabelece

uma forma de orientação (a linha do desenvolvimento) que, ao mesmo tempo que se diz natural, relega os outros de seu desenvolvimento (os *subdesenvolvidos*, *em desenvolvimento*) à autocondenação. Seu fracasso é uma condenação individual, entendendo que sua resolução só poderia se dar através de uma gestão mais científica (universal) do seu próprio desenvolvimento socioeconômico. O remédio para o subdesenvolvimento estaria no futuro a ser traçado – esse futuro agora ainda menos garantido em meio à crise ecológica. Compreendendo o Estado como gestor única e exclusivamente de si, qualquer ação contrária a essa responsabilização (que implicaria a responsabilização aos outros Estados) acarretaria uma violação dos princípios universais de liberdade e propriedade.

Entretanto, enquanto o pós-guerra viu emergir com força essa noção de (auto)desenvolvimento, ergue-se também um conjunto de lutas pela libertação anticolonial diante da derrocada ética, simbólica e econômica das velhas potências coloniais europeias na Segunda Guerra Mundial. Tais movimentos se fortalecem diante da contestação justamente da universalidade da liberdade: como poderia a liberdade ser universal se o fundamento para a acumulação primitiva das metrópoles estava justamente na violência colonial? Como se poderia sustentar uma contradição entre propriedade imaginada como universal e a apropriação de terras, de corpos e de “destinos” pelo colonizador? O que esse conjunto de movimentos parece apontar é para um fundamento não enunciado dos princípios de liberdade e propriedade: a violência. Diferente de uma violência original, a violência colonial (Mbembe, 2018) seria caracterizada pela repetição de atos de violência simbólica e material, que tem como efeito a manutenção da colônia como um permanente “estado de exceção”.

Foucault (2008), em *O Nascimento da biopolítica,* já abordava o aspecto expansionista da política liberal, o que colabora para a intensificação da experiência colonial (séculos XV a XVIII) e, posteriormente, imperial (séculos XIX e XX), embora não seja exatamente fundante de nenhuma das duas.

> Agora é a abertura de um mercado mundial que vai permitir que o jogo econômico não seja finito e, por conseguinte, os efeitos conflituosos de um mercado finito sejam evitados. Mas **essa abertura do jogo econômico para o mundo implica evidentemente uma diferença de natureza e de estatuto entre a Europa e o resto do mundo**. Ou seja, de um lado a Europa, os europeus é que serão os jogadores, e **o mundo, bem, o mundo será o que está em jogo**. **O jogo é na Europa, mas o que está em jogo é o mundo.** Parece-me que temos aí uma das características fundamentais dessa nova arte de governar

> que é indexada ao problema do mercado e da veridição do mercado. Claro, não está aí, nessa organização, em todo caso nessa reflexão sobre a posição recíproca do mundo e da Europa, **não está ali o início da colonização**. Fazia tempo que ela havia começado. Não creio tampouco que esteja aí o início do imperialismo no sentido moderno ou contemporâneo do termo, porque sem dúvida é mais tarde, no século XIX, que se vê a formação desse novo imperialismo. Mas digamos que tem assim o início de **um novo tipo de cálculo planetário na prática governamental europeia**. Desse aparecimento de uma nova forma de **racionalidade planetária**, desse aparecimento de um **novo cálculo com as dimensões do mundo, creio que podemos encontrar muitos indícios** (Foucault, 2008, p. 76-77, grifos meus).

Foucault assegura adiante em seu texto que o liberalismo não é o que aceita a liberdade e sim o que se propõe "fabricá-la a cada instante, suscitá-la e produzi-la com, bem entendido, todo o conjunto de injunções, de problemas de custo que essa fabricação levanta" (Foucault, 2008, p. 88). Esses problemas de custo são a expansão do mercado para a continuidade da acumulação europeia, bem como a gestão dos perigos. O outro lado da liberdade é a segurança. Esses perigos dos quais a liberdade deve ser salva são os mais diversos possíveis:

> Seja, por exemplo, a campanha do início do século XIX sobre as caixas econômicas; vocês veem **o aparecimento da literatura policial e do interesse jornalístico pelo crime** a partir do meado do século XIX; vocês veem todas as campanhas relativas à **doença** e à **higiene**. Vejam tudo o que acontece também em torno da **sexualidade** e do **medo da degeneração**: degeneração do indivíduo, da família, da raça, da espécie humana. Enfim, por toda parte vocês veem esse incentivo ao **medo do perigo** que é de certo modo a condição, **o correlato psicológico e cultural interno do liberalismo**. Não há liberalismo sem cultura do perigo (Foucault, 2008, p. 90-91, grifos meus).

Retomando o início da seção, o liberalismo é pedagógico porque a liberdade precisa ser fabricada. Essa fabricação, no entanto, não ocorre de maneira espontânea, mas sim através de sua violência expansiva – tanto para garantir os princípios de liberdade e propriedade, quanto para resguardá-las dos perigos de sua destituição. Liberdade e propriedade, portanto, embora sejam as bases de uma figuração de desenvolvimento que se pretende universal, nunca foram feitas para se universalizar a "todos" (seja lá de que totalidade estivermos falando). Em vez disso, esses descritores funcionam precisamente por sua capacidade de estabelecer uma diferença entre aqueles que são livres e exercem direito à propriedade e aqueles que

não são. A liberdade se constitui primeiramente como autopreservação, continuidade ao longo do tempo, enquanto seus outros são a matéria a partir da qual essa liberdade será assegurada. O que a liberdade efetivamente autoriza ou nega é a possibilidade da violência. O estatuto dessa violência, assim como a potencialidade da acumulação capitalista, parece ser de fato infinito. Tanto como violência total (Ferreira da Silva, 2007), quanto como violência cotidiana, sua produção deve ser permanente. As limitações à violência parecem migrar entre as diferentes formas que o liberalismo tem assumido ao longo da história.

> O termo 'neoliberalismo', usado por autores tão diversos quanto Immanuel Wallerstein, David Harvey e Michel Foucault, marca a transformação da política estatal e das relações de mercado entre o acordo Bretton Woods [54]pós-guerra (vagamente o período Keynesiano) até seu colapso na década de 1970 e marca duas filosofias diferentes sobre a relação adequada entre mercados, Estado e sociedade civil" (Povinelli, 2011, p. 17).

Povinelli afirma que o que estamos assistindo com o neoliberalismo não é algo "diferente" (ou seja, continua a ocorrer a acumulação através da despossessão), mas o diferencial é onde e como isso acontece:

> O que mudou, argumenta Harvey, é a localização da acumulação por despossessão, não o processo. Nas últimas três décadas, o deslocamento de populações camponesas tem ocorrido em "países como México e Índia", onde "muitos recursos anteriormente de propriedade comum, como água, foram privatizados (muitas vezes a pedido do Banco Mundial) e incorporados à lógica capitalista de acumulação." O teórico político Glen Coulthard estendeu e reformulou o argumento de Harvey, focando nos eventos fundacionais e contínuos de despossessão indígena (Povinelli, 2011, p. 18).

Elizabeth Povinelli é uma antropóloga estadunidense cujo trabalho de longa data persegue uma espécie de antropologia do capitalismo a partir de sua pesquisa e experiência junto a populações nativas nas ex-colônias. Seu maior envolvimento, na carreira, foi com o coletivo Karrabing, junto às comunidades aborígenes australianas. Sua discussão sobre a continuidade da despossessão me lembra de algumas questões vivenciadas também desde as terras brasileiras: a tese do marco temporal

[54] Acordo firmado em 1944 que tem como um de seus principais legados a criação do FMI e do BIRD, bem como a vinculação das operações financeiras internacionais ao dólar. Seu colapso na década de 1970 foi sucedido pelo sistema atual de câmbios flutuantes. Entretanto, a tentativa de uma maior coordenação internacional dos sistemas financeiras segue até hoje em operação.

das terras indígenas; o genocídio yanomami, amplamente noticiado nos últimos anos; a questão da famosa reunião ministerial em que o ex-ministro Ricardo Salles, ainda no governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro, proclamava que o momento era político brasileiro era de “passar a boiada”, se referindo à flexibilização das políticas ambientais existentes. Para Povinelli, essas políticas seriam fruto de uma espécie de liberalismo tardio e não de um “novo” (neo)liberalismo, reformulado teoricamente. Esse liberalismo tardio seria também uma reação à ameaça à hegemonia política e financeira estadunidense.

> Então, por que eu uso a expressão 'liberalismo tardio'? Por 'liberalismo tardio', ao contrário dessas variedades e especificidades de capitalismo e Estado, eu me refiro à forma que a governamentalidade liberal assumiu ao responder a uma série de crises de legitimidade após os movimentos anticoloniais, os novos movimentos sociais e os novos movimentos islâmicos. Mas, de forma mais ampla, o liberalismo tardio é uma resposta tardia ao desafio da diferença social e aos mundos e projetos sociais alternativos potencialmente abrigados ali. A partir da década de 1950, e culminando nos dramáticos eventos mundiais de 1968, os movimentos anticoloniais e novos movimentos sociais transfiguraram a forma anterior pela qual o liberalismo governava formas alternativas de vida, ao pressionar intensamente seus quadros de legitimação - artes imperiais de governança paternalista e civilizacional (Povinelli, 2011, p. 25).

Retomando Foucault, Povinelli colocará que uma das principais características do liberalismo tardio é a articulação de políticas de reconhecimento cultural (daí a ressurgência do neoliberalismo) à continuidade da gestão econômica dessas populações e de seus territórios pelo Estado. Esse reconhecimento, no entanto, não implica em uma transformação nas políticas de acumulação, podendo ser flexibilizado tão logo as demandas produtivas diante de uma ameaça futura se sobrepunha. A articulação liberdade/segurança liberal, portanto, está temporalmente situada no futuro (catástrofe por vir), enquanto se autoriza a repetição da violência colonial, que não guarda qualquer reverberação com a ideia de “comum”.

A partir dessa constatação, inclusive na gestão geofísica do planeta Terra e das cosmovisões indígenas traduzidas como ontologias (Povinelli, 2016), Povinelli (2021) chega à formulação do capitalismo como catástrofe ancestral. Ao considerar o capitalismo como catástrofe ancestral, Povinelli nos chama atenção para dois pontos que dialogam com as demais proposições abordadas nesta tese: (1) ela situa seu argumento no caráter emaranhado/entrelaçado do capitalismo, embora discorde do

ponto de vista majoritário das chamadas ontologias pós-críticas (Nunes, 2018), isto é: de que a existência é emaranhada e que, daí, derivam-se as possibilidades políticas de reconfiguração e desmantelamento do capitalismo. Povinelli inclusive prefere pensar em analíticas da existência em vez de ontologias. Sua discussão sobre capitalismo, portanto, não advém de uma posição ontológica anterior, mas de uma preocupação ética e histórica com a contínua erosão de uma série de modos de existência no mundo, constitutiva dessa catástrofe ancestral. (2) Por outro lado, ao tomar a noção de ancestralidade, Povinelli também faz uma análise crítica, inclusive do próprio Chakrabarty (2019) e das forças que convencionei aqui como dispositivo planetário, em relação à dimensão temporal do capitalismo. Sua analítica da existência não mira um futuro incerto, de uma finitude prorrogável, em torno da qual novos acordos devem ser feitos, mas das “errâncias” e “persistências” de mundos coloniais em meio à despossessão.

O dispositivo planetário aparece, portanto, na elisão da ancestralidade dessa catástrofe, figurada tanto como ameaça à reprodutibilidade do capital (o desafio do desenvolvimento sustentável) quanto como ameaça à segurança da soberania nacional (nos discursos ecofascistas ou negacionistas de extrema-direita). O que está em jogo, portanto, não é o futuro comum (como ameaça principal), mas o futuro do capitalismo, discutindo-se a intensificação ou não das práticas de fazer fronteira e de exercício da violência colonial e racial. Nesse quadro, recorro também a Ferreira da Silva (2024), citada por Povinelli (2021), para pensar a exposição dessa elisão.

3.4 LIBERALISMO E VIOLÊNCIA RACIAL/COLONIAL

> Sob o feitiço do capital, as condições de possibilidade para a experiência crítica ficam distorcidas, já que, nele, **a alienação e a subordinação tornam-se dissimuladas, diferentemente do caráter explícito – no limite, pornográfico – dos regimes institucionalmente escravagistas ou feudais**. Em uma sociedade em que a divisão do trabalho forjou duas classes, **imagens enfeitiçadas e enfeitiçadoras** dissimulam a tensão entre o **desejo de não ser mercadoria** própria da classe proletária – e o **desejo de levar a exploração ao ápice** por parte da burguesia (Mizoguchi; Ferreira, 2023, p. 25, grifos meus).

A tensão entre o “não ser mercadoria” e o “desejo de levar a exploração ao ápice” define o dilema ético da arquitetura jurídico-econômica do liberalismo. A citação de Mizoguchi e Ferreira (2023) é interessante aqui, nesta seção de encerramento do

capítulo, porque sintetiza o argumento de que liberdade e segurança/violência caminham juntas. Numa matriz ontológica em que as existências não estão dadas (Povinelli, 2021), a estabilidade da liberdade só pode ser uma reencenação contínua, sem garantias. Essa reencenação não é apenas moral, mas garantida através da violência. O que a citação parece conectar, de maneira implícita, é a relação entre "mercadoria" e "burguesia". Por um lado, essa relação é mutuamente constitutiva: a burguesia só pode existir num mundo onde a mercadoria é ativamente produzida. Ela sintetiza em si a força de trabalho explorada e é seu valor de troca que possibilita a acumulação capitalista. Por outro lado, existir como mercadoria significa uma forma de reificação em que o existente se torna uma "coisa" trocável por outras.

A segunda questão que essa citação traz é a relação entre medo e desejo. Qual é o sentido de ambos? Como o medo e o desejo se tornam possíveis? Essa é uma questão densa teoricamente, que abarca uma série de disciplinas que vão desde a psicologia, sociologia até a filosofia. Não quero retomar essa história como um todo aqui. Tentando uma abordagem mais tímida, diria que tanto medo quanto desejo só fazem sentido em um mundo em devir. Se a arquitetura do mundo liberal fosse ordenada, "mercadoria" e "burguesia" ocupariam um lugar assegurado espontaneamente. Em vez de medo e desejo, nesse mundo ordenado talvez estaríamos falando de resignação, prazer e inconformidade. O medo só faz sentido num mundo em que a transmutação (Brasileiro, 2020) pode chegar. No desejo, a transmutação aparece como vontade afirmativa de uma determinada existência ou de sua transformação.

A outra comparação implícita na citação é entre pornografia e dissimulação. A pornografia não parece dizer respeito aqui (apenas) à experiência fetichizante do sexo. Ao qualificar os regimes "escravagistas" ou "feudais" como pornográficos, os autores trazem uma dimensão de exaltação aberta do "desejo de levar a exploração ao seu ápice". Seria esse um caráter mais "verdadeiro" do que é o capitalismo? Se recusamos a ideia de essência conforme a seção 3.1, pornografia e dissimulação não teriam um estatuto ontológico tão diferente. Em vez disso, no pornográfico, a violência se expõe formalmente enquanto fundamento da arquitetura política. A escravidão e o feudalismo são pornográficos porque suscitam uma esfera onde o "desejo de explorar" pode de fato atingir seu ápice sem um limite finito. Essa esfera é a esfera colonial (Povinelli, 2021) e esse desejo é o desejo de racializar (Ferreira da Silva, 2007). Na dissimulação, a racialização é transmutada enquanto um "perigo" a ser

permanentemente adiado pelas estruturas sociais. Esse adiamento se dá através, justamente, do caráter pretensamente científico (universal) da arquitetura jurídico-econômica liberal. A dissimulação, nesse sentido, não é menos verdadeira que a pornografia: ambas caminham como modalidades de exercício de poder liberal.

O que conecta dissimulação e pornografia é o arsenal político da racialidade (Ferreira da Silva, 2022; 2024). Embora com nomes diferentes, a emergência do liberalismo pós-iluminista no pensamento europeu traz em si a promessa da autodeterminação e a disseminação da racialidade como formas de governo. Inicialmente, as preocupações de Ferreira da Silva se centravam na dialética racial, que para a autora seria predominante na sociologia das relações raciais contemporâneas. Com efeito, a raça aparecia no texto moderno no século XX e início do século XXI como um véu a ser descoberto para revelar a figura comum do humano que havia sido desumanizado pelo racismo e pelo colonialismo. O problema, para Ferreira da Silva, é que nessa figuração a raça aparecia como simulacro, enquanto a humanidade autodeterminada era um dado natural. Conforme demonstrado por ela (2007), a resolução dessa autodeterminação foi uma densa questão que perpassa tanto ciências naturais quanto as chamadas humanidades, desafiadas pela ameaça de dissolução do "humano" pelo descentramento do *antropos* promovido pela física e pela biologia. Essa resolução, por nunca ser definitiva, só se sustenta através da violência simbólica (a escrito dos outros da Europa como "naturalmente" inferiores) e da violência total (eliminação material). A autodeterminação aparece, portanto, como capacidade de exercer violência e como garantia de autopreservação, estando os dois processos intimamente ligados.

Em alguns de seus textos posteriores, Ferreira da Silva vem tentando demonstrar como as ferramentas do arsenal da racialidade são também constitutivas não só do pensamento europeu moderno, mas da arquitetura jurídico-econômica do capitalismo. Sua crítica à relação entre capital, colonial e racial está sintetizada em ambos os textos intitulados *A Dívida Impagável* (Ferreira da Silva, 2019; 2024). Em ambos, a autora dialoga com a personagem Dana, de Butler (2019), que na visão da autora possui uma dívida impagável: a missão de voltar no tempo e salvar a vida de seu ancestral, proprietário de pessoas escravizadas – dentre elas, sua outra ancestral feminina. A discussão de Ferreira da Silva com o lugar da dívida não é sem razão: um de seus primeiros textos em que a associação com Dana é feita é sobre a crise econômica internacional de 2008 (Chakravarty; Ferreira da Silva, 2012) – a chamada

crise dos subprimes. No caso dos subprimes, foram ofertados empréstimos majoritariamente para pessoas latinas e negras dos Estados Unidos, consideradas não confiáveis para operações de crédito devido à expectativa pelas operações comuns de mercado de sua inadimplência.

O lucro dessa dívida para os rentistas vinha justamente da previsão de que algumas delas não seriam pagas. O não pagamento das dívidas tinha como contrapartida a hipoteca de imóveis e outros bens dessas pessoas, porém a crescente diferença entre valor produzido nessas transições e o valor efetivamente empenhado tornou a “confiança” de investidores cada vez mais incertas. O resultado foi a explosão dessa “bolha hipotecária” e a falência de um dos maiores bancos dos Estados Unidos: o Lehman Brothers. A ênfase midiática na incapacidade de pagamento por pessoas negras e latinas coloca sobre os subprimes a “culpa” pela crise de 2008, já que eles não são propriamente os “sujeitos econômicos autônomos” pressupostos pelas ferramentas da racialidade. Da mesma forma, Dana tem uma dívida impagável - arcar com o custo de salvar seu ancestral branco, que ao fim tenta abusá-la e retira-lhe um braço, ao ser finalmente morto por ela. Ela não sai inteira porque é, desde já, menos-que-humana – logo, seu corpo, mesmo contra sua vontade, nunca será verdadeiramente seu. O que essa dívida faz é reafirmar seu caráter violável – uma violação cujos limites se desconhece.

Chakravarty e Ferreira da Silva (2012) atentam para a importância da dívida, na formação do próprio neoliberalismo:

> Em *The Darker Nations*, Vijay Prasah faz uma defesa polêmica e persuasiva de que a dívida desempenha um papel central no “assassinato do Terceiro Mundo”; na verdade, seu “obituário” foi escrito em Nova Delhi em 1983, no sétimo encontro do Movimento dos Países Não Alinhados (NAM). O primeiro-ministro Indira Gandhi mediou entre a interpelação de Fidel Castro aos delegados “sobre como a crise da dívida em desenvolvimento precedia o fim do Terceiro Mundo” e a promessa de um futuro neoliberal tecnocrático proferida por S. Rajaratnam, primeiro-ministro de Cingapura. Prasah escreve sobre o crescente consenso entre as elites "mais influentes" do NAM para resolver a crise da dívida que envolve a América Latina e a África, que argumentavam que "contratos individuais entre o Estado endividado e seu devedor deveriam ser a abordagem, em vez da totalidade do Terceiro Mundo contra seus credores". Sentimos que é útil revisitar a trajetória do neoliberalismo começando com o "assassinato" do projeto utópico anticolonial, totalmente cientes de suas muitas falhas internas (Chakravarty; Ferreira da Silva, 2012, p. 371).

As autoras discutem como violência e monetização aparecem na produção da dívida. Enquanto diferentes formas de obrigação são anteriores à emergência do capitalismo, é a monetização da dívida que a torna mensurável. A aniquilação pela dívida impagável remete não só aos casos pós-crise de 2008 com os donos de empréstimos subprime e com países que adotaram políticas de austeridade mais agressivas de privatização de serviços essenciais e desmantelamento de políticas sociais, mas ao caso do Haiti, que após produzir a primeira revolução negra nas Américas, teve imposta uma dívida impagável pela França cujos efeitos se sentem até os dias atuais.

> Focar nos efeitos produtivos da analítica da racialidade nos permite deslocar a questão de uma consideração sobre como exclusão e diferenciação contradizem a adoção ética moderna do universal (encapsulado pela noção de humanidade) com uma noção de particular (de diferença como marcação em corpos e espaços). Esta discussão deve demonstrar como obrigações (morais) incompreensíveis e dívidas (monetárias) impagáveis – tal como a de Dana e a daqueles a quem foram oferecidos os empréstimos subprime – expõem uma arquitetura político-econômica que sempre sobreviveu da construção de sujeitos modernos destituídos de capacidades mentais (morais e intelectuais). Em outras palavras, a analítica da racialidade nos permite ver como, desde o último terço do século XIX pelo menos, arquiteturas político-econômicas modernas – na Europa e em suas colônias – foram acompanhadas por um texto moral, no qual os princípios de universalidade e historicidade também sustentam a escrita dos "outros da Europa" (um outro tanto colonial quanto racial) como entidades que sofrem obliteração certa e necessária (autoinfligida) (Chakravarty; Ferreira da Silva, 2012, p. 370-371).

A analítica da racialidade nos mostra, portanto, como o emprego da violência e a mensuração da dívida em relação ao direito de propriedade que se estende não só espacialmente, como temporalmente, constitui "uma divisão entre as pessoas cuja integridade física é protegida pela autoridade jurídica e as pessoas que a tiveram violentada porque seu status jurídico, como as outras coisas naturais, é a propriedade" (Ferreira da Silva, 2024, p. 41). A autora diferencia sua perspectiva sobre a diferença racial da de dois outros teóricos importantes dos estudos raciais: Aníbal Quijano (teórico decolonial) e Silvia Wynter (teórica dos estudos críticos de raça).

> Para **Quijano e Wynter**, desde a conquista e ocupação das Américas e do Caribe pelos europeus, **o papel da diferença racial** (como ferramenta simbólica e ideológica) **tem sido facilitar a apropriação de trabalho e terra nas Américas e em outras partes do espaço**

> **global**. A diferença é que, para Quijano, a classificação racial estabelece **Trabalho propriamente dito** (branco/europeu), e para Wynter, estabelece o **Humano propriamente dito** (branco/europeu). Quando se pensa, no entanto, através da relação do Colonial, do Racial e do Capital, essas abordagens pouco têm a oferecer. Com efeito, para ambas, a diferença racial enquanto *datum* opera como um princípio de classificação que cria **hierarquias que são exteriores** (a) **economicamente**, quanto à produção propriamente capitalista de valor, que necessita de trabalho pago, conforme Quijano, e (b) **eticamente**, ao pensamento propriamente moderno (universalista ou "transcultural" ou "acultural"), porque se baseia em fundamentos "extra-humanos", conforme Wynter. Por essa razão, não oferecem uma explicação satisfatória para a tríade Colonial, Racial e Capital. Mais importante ainda, **a temporalidade linear** força um ponto de partida no qual **o racial, como um mecanismo colonial, é anterior ao Estado-Capital devidamente constituído**. Aqui, também, a negridade figurada como cor de pele cumpre seu papel científico social, **que é circunscrever, delimitar e determinar (separar) o que é propriamente moderno do que não é** (Ferreira da Silva, 2024, p. 67-68, grifos meus).

Mesmo que de maneira crítica ao marxismo (Quijano) e ao humanismo europeu (Wynter), ambos os teóricos situam o racial como expressão do pré-moderno, como contradições que irrompem como impeditivos da realização das utopias anticapitalistas (superação da exploração pelo trabalho) e humanistas (superação dos processos de desumanização vigentes). Em vez disso, Ferreira da Silva (2024) toma sua análise do capital a partir da descrição da violência contra o corpo da pessoa escravizada.

> Sem valor (na cena ética) apenas por conta de sua capacidade de render valor (na cena econômica), o corpo da pessoa cativa não se refere ao que é excluído do Sujeito (o que dá coerência a) ou ao que é fora constitutivo do Sujeito (o que delimita as fronteiras). Exibindo as marcas da violência que contam a indistinção entre liberdade e propriedade, a corpo cativa ferida na cena da subjugação[55] volta a atenção à fisicalidade do sistema e demanda que a questão da violência seja levantada de um novo modo. **O que a autoridade de mobilizar violência total para usar essa propriedade peculiar expõe é a operação (da força) da Lei e do Estado nos funcionamentos cotidianos da escravidão através de mecanismos que preservam/protegem o direito de propriedade do cidadão (Proprietário)**. Na in/distinção entre proteção e preservação, que é precisamente onde a necessidade sustenta e

[55] "Corpo cativa ferida na cena da subjugação retoma" o texto de Spillers (2021) que analisa a distinção entre Humano e não-Humano não pelos seus diferentes graus de liberdade, mas pela integridade dos corpos de senhores e de pessoas escravizadas. Para Ferreira da Silva (2024), é essa fisicalidade da violência que expõe os fundamentos da liberdade e da propriedade como descritores éticos, simbólicos, científicos e econômicos.

> protege a liberdade, reside o lugar do jurídico na relação econômica que é a escravidão (Ferreira da Silva, 2024, p. 79, grifos meus).

Para Ferreira da Silva, o racial é primariamente uma ferramenta jurídico-econômica, cujo papel é obliterado na dialética racial e nas perspectivas de Quijano e de Wynter. Essa obliteração se dá na medida em que a linha de cor é

> abordada como um problema moral (social), um resíduo (devido à falta de educação em princípios modernos, uma falha mental) que poderia ser resolvido (com o desaparecimento do racialmente diferente, isto é, o não-branco) ou com a instrução adicional das mentes brancas nas maneiras liberais (Ferreira da Silva, 2024, p. 91)

Isso é importante para pensar o estatuto da educação como mecanismo de "correção" das falhas morais/sociais. A dialética racial produz a relação entre branco e corpo negra cativa, que retorna como um espelho o desejo de violência branco - ações "ideológicas" que geram mais exclusão sobre corpos negros e reforçam a própria dialética racial – esquema que retorna um ciclo triangular sem fim. A "causa" da racialização não está nesse esquema nem no jurídico (Lei) nem no econômico (liberdade/propriedade), mas sim no funcionamento desajustado das mentes brancas (moral) ou no campo da necessidade do trabalho não-pago (econômico).

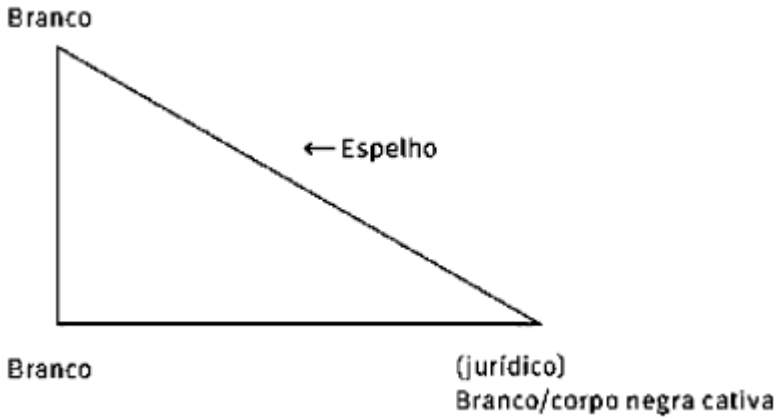

Figura 12. O espelho da dialética racial (Ferreira da Silva, 2024, p. 155).

O que a corpo cativa ferida na cena da subjugação faz é espelhar essa relação, porém de maneira distorcida – de modo que a natureza jurídico-econômica da racialidade se torna exposta: não como necessidade, nem como delimitação (da não-modernidade), mas como violência autorizada e como acumulação negativa.

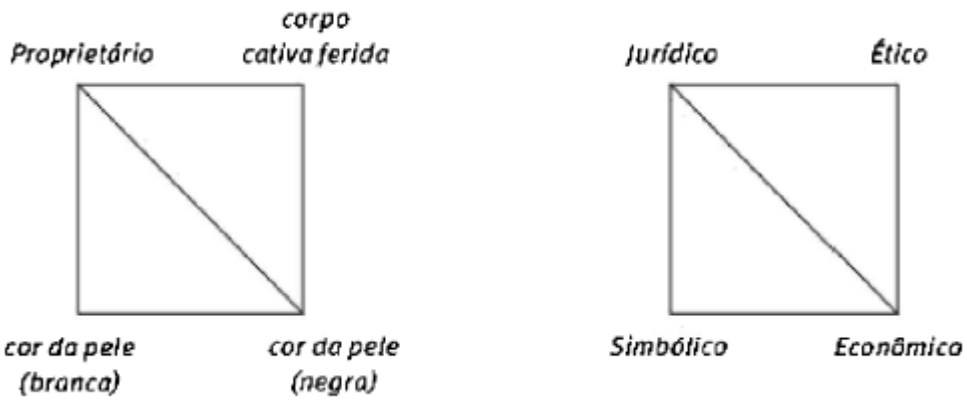

Figura 13. O espelho da negridade (Ferreira da Silva, 2024, p. 156).

> Ter tudo tirado e ainda assim permanecer em tudo o que foi tirado é um modo extenso de dizer que essa é uma dívida impagável. O "trabalho escravo" é a carne e o sangue do capital porque o trabalho nada mais é do que a transferência daquilo que compõe a carne e o sangue, os componentes elementares de tudo, todo e qualquer existente possível e atual. Até que nossas descrições da existência tomem isso como ponto de partida, os descritores críticos da arquitetura política global presumirão que tudo e o que importa se originou na e reflete a Europa branca pós-iluminista (Ferreira da Silva, 2024, p. 174)

Aqui, o dilema da dívida reaparece. Isso porque seu aspecto de mensuração parece desaparecer quando falamos tanta da matéria-bruta que será tornada mercadoria, quanto do trabalho escravizado na produção de seu valor. Ferreira da Silva localiza essa distinção no interior do texto materialista dialético de Marx. Novamente, a discussão do tempo aparece, como fundamento da força de trabalho (e da produção de valor) da mercadoria. Essa força de trabalho, no entanto, em vez de um conceito meramente científico, funciona também como descritor ético que delimita o trabalho efetivamente legítimo – aquele que pode ser trocado num contrato entre sujeitos livres, ainda que assimétricos quanto às suas propriedades. Ferreira da Silva (2024) recusa a qualificação da força de trabalho como única fonte legítima da produção de valor, não para corrigir o texto marxista e ajustar valores, mas como forma mais uma vez de expor a moralidade da arquitetura jurídico-econômica do liberalismo. O trabalho escravizado não conta, assim como a matéria-bruta, não porque não há dispêndio de energia (o que efetivamente ocorre), mas porque tanto sua existência quanto sua capacidade produtiva não são suas – são do proprietário.

> Acumulação negativa, de outro modo um oximoro, descreve perfeitamente o colonial como uma modalidade (jurídico-econômica) e as operações do racial como ferramenta simbólica na arquitetura política pós-iluminista. Pois aquilo que a escravidão enquanto uma modalidade de expropriação produziu é um sujeito econômico que, como Dana, tem menos (-) capacidade produtiva porque o valor total produzido pelo trabalho dela foi apropriado pelo Proprietário e nulificado pela crítica do capital que a faz desaparecer enquanto matéria-prima/bruta (Ferreira da Silva, 2024, p. 255)

Em que medida um texto que foca tanto na racialidade e na escravização pode nos ajudar em um momento em que a escravização não é formalmente legalizada pelo Estado? Que questões este texto pode suscitar em uma tese sobre as respostas à crise ecológica, aparentemente algo distante do contexto em que Ferreira da Silva (2024) escreve? Se o desenvolvimento econômico perpassa as diferentes respostas à crise ecológica, bem como uma perspectiva de futuro menos catastrófico, noções como "catástrofe ancestral" (Povinelli, 2021) e "acumulação negativa" dificultam a assimilação da temporalidade futurista como universal. Não que a tarefa chakrabartyana (Chakrabarty, 2023) seja menos "expositiva" da elisão da história natural pela história humana. O autor fala sobre um certo "produtivismo", tanto ao Norte quanto ao Sul global, tomando a modernização (expansão do estatuto do sujeito moderno) como processo físico que pressiona ainda mais as relações ecológicas e geofísicas do planeta. O que quero dizer é que o imperativo de acumulação e os descritores liberdade/propriedade são linhas integrantes do dispositivo planetário – incluindo as respostas da extrema-direita (atrator Segurança) e as dos novos modernos (atrator Emancipação).

No entanto, resta uma questão importante, retomando o início deste capítulo: como não transformar a catástrofe ancestral em *catástrofe originária*? Não estaríamos incorrendo no mesmo argumento daqueles que pensam o capitalismo como uma essência última, cuja derrocada seria a solução para o problema da crise ecológica? Tentarei responder a essa questão no último capítulo, de forma tateante, como considerações sobre o trabalho com a ancestralidade e com o tempo. A ancestralidade aqui é menos sobre o resgate de um passado pré-colonial e de resistência diaspórica, muito menos de um passado coerente que explica o a crise ecológica (futura): a ancestralidade nos habita, nos perturba e guarda em si a possibilidade do rearranjo

de forças existenciais – o que pode reforçar (ou não) o funcionamento do próprio capital. Nem determinista, nem redentória.



Figura 14. Castiel Vitorino Brasileiro. *Quarto de cura*: capítulo 5. Disponível em https://castielvitorinobrasileiro.com/inst_quartodecuraberlin. Acesso em 28 abr. 2023

4 SOBRE A ANCESTRALIDADE DA CATÁSTROFE

> Lembrar daquilo que se esqueceu é um movimento cotidiano pois o trauma racial é cotidiano. Contudo, o sofrimento cotidiano de ser racializada/o não é refém da lembrança de um passado colonial, mas sim refém do tempo cronológico que organiza e é organizado pela colonialidade no presente vivido por essas existências; e no passado que as integram e no futuro cronológico [de] que farão parte (Brasileiro, 2020)

Trago para o início deste capítulo a citação de Castiel Vitorino Brasileiro sobre racialização. Pergunto-me, com ela, como seria habitar um tempo que não o cronológico. Lembrá-lo como um tempo que se irradia desde e apesar desse tempo cronológico. É possível escrever uma tese sem ele? Este me parece um exercício interessante, num momento em que as teorias pós-críticas de currículo se colocam diante da tarefa de "desbarbarizar" o mundo:

> Posso apenas, no limite de um texto acadêmico, agir com responsabilidade no sentido de complicar representações de mundo bárbaras em que a diferença não pode existir, tentando produzir deslocamentos teóricos comprometidos com desbarbarizar o mundo (Macedo, 2019, p. 1116)

É diante dos destroços da "falência de uma retórica contra a barbárie que o mundo ocidental construiu no pós-guerra" (Macedo, 2019, p. 1104), que esta tese se escreve. Embora comprometido com a tarefa de desbarbarizar o mundo, sigo sem saber se entre "lembrar daquilo que se esqueceu" e "complicar representações de mundo bárbaras", consigo situar o exercício que gostaria de fazer aqui.

Pensemos o tempo da catástrofe ancestral; a partir do momento em que não concebemos um mundo com início, meio e fim, ela está ativa em todo o tempo, encontra-se simultaneamente em todo lugar, de modo que não pode ser concebida como um ponto localizável no espaço-tempo. A organização do tempo é desde já um pressuposto "pontual". Devemos lembrar que mesmo na disciplina de cálculo um instante é na verdade a tendência de uma linha tangente. Nesse sentido, o que pode ser a ancestralidade como tarefa especulativa no campo curricular?

Ao situar as teorias curriculares desde um campo especulativo, desejo me aproximar de Preciado no texto *o feminismo não é humanismo*:

> A mudança necessária é tão profunda que se costuma dizer que ela é impossível. Tão profunda que se costuma dizer que ela é inimaginável. Mas o impossível está por vir. E o inimaginável nos é devido. O que era o mais impossível e inimaginável, a escravidão ou o fim da escravidão? O tempo de animalismo é o do impossível e o do inimaginável. Este é o nosso tempo: o único que nos resta (Preciado, 2014)

Também trago para pensar a necessidade da tarefa especulativa com o tempo a seguinte citação de Mbembe (2018):

> Dito isso, resta o fato de que construir a memória da colônia não é apenas se envolver num trabalho psíquico. É também operar uma crítica do tempo e dos artefatos que pretendem ser os substitutos últimos da própria substância do tempo (estátuas, lápides, monumentos, efígies) (Mbembe, 2018, p. 186).

Desejo, neste capítulo, estabelecer uma contraontologia[56] do tempo, a partir das referências à catástrofe ancestral produzidas no capítulo anterior, para se pensar a tarefa especulativa que esta tese movimenta. Essa contraontologia não começa nem termina com o capitalismo, tampouco lhe é uma “alternativa”, que o colocaria como alheio, externo ao seu funcionamento. A temporalidade capitalista abarca tanto a expectativa de acumulação contínua e de estabilidade monetária, como também o da despossessão – permanente transmutação ontológica do mundo. Na descrição ética, o capitalismo desconhece uma natureza ontológica da matéria-bruta, dos corpos afetáveis, ou mesmo dos tempos ancestrais. O tempo cronológico é o tempo do trabalho remunerado. Ao serem despossuídos, natureza, povos não-brancos e mulheres são efetivamente transformados em máquinas de não-tempo – destituídos de valor. A ancestralidade, nesse jogo, é tanto uma descrição do capitalismo como ancestral dessa condição ontológica, como também um modo de negociação e habitação com esse ancestral.

[56] Faço referência aqui ao conceito de contra-colonialidade de Antônio Nego Bispo dos Santos (2019), mesclando-o a uma perspectiva ontológica do tempo.

4.1 JOGAR ÁGUA NO CAMINHO[57]: APAZIGUAR?

Ao nos debruçarmos sobre o tempo, lendo Leda Maria Martins (2021), podemos fazer uma distinção entre o tempo Chronos e o tempo espiralar. Chronos é o tempo que passa e não volta. Soberano, nada resiste à ação dele. Mesmo que se entenda que haja alguns ciclos, eles nada mais são do que "aparências" de estabilidade, de modo que o que se passa hoje nunca é o que se passou ontem nem o que se passará amanhã. Cada fato, cada acontecimento é singular. Se há uma similaridade ou um ponto de convergência, é na devoração de absolutamente tudo pelo tempo. O pensamento moderno ocidental (Ferreira da Silva, 2022) se constitui nessa relação de tensão e engolfamento com o tempo. Ele como a natureza indomável que logo somos, nós (ou eles) como o que se constituiu contra a ação devoradora do tempo. O tempo Chronos então é habitado por uma dualidade: sua temporalidade perene, em sentido único, a flecha do tempo (Ferreira da Silva, 2019) que nunca para; a temporalidade liberal, que no interior de Chronos, constrói-se como futuro, progresso acumulável, que consegue enganar o tempo e permanecer tão sólido quanto a certeza de sua passagem.

Bataille (2014) apresenta uma lógica de constituição do social nesse mesmo marco dual. O social é aquilo que não se devora pelo tempo ou nossa tentativa de fugir da continuidade espacial da não-vida, de fundar algo que resiste a ela. Entretanto, a vida descontínua parece ser permanentemente assombrada pela lembrança de sua continuidade. Para Bataille, está aí a fonte do erotismo: a vontade de continuidade mesmo em meio a uma vida que se define na descontinuidade. O "contínuo" para mim é, nesse sentido, a devoração pelo tempo. O social, nessa leitura, é aquilo que ao mesmo tempo em que foge de Chronos, o mimetiza: para não ser devorado, devore! A devoração seria o Deus maior que devemos ser. Quem serão nossos devorados de maneira irreversível? Essa irreversibilidade é uma forma de culto a esse Deus-Chronos-fim. A temporalidade liberal, enquanto anuncia a ideia do progresso, o faz como um movimento de superação, de decretar o fim de diversas existências em seu caminho. Talvez por isso, Ferreira da Silva (2022) prefira pensar

[57] Referência à palestra "O pensamento disruptivo" de Muniz Sodré, que por sua vez referencia o "omi tutu", ato litúrgico das religiões de matrizes africanas de jogar água ao chão para apaziguar os caminhos, seja de quem vai sair ou de quem vai chegar, em referência a Exu (divindade dos caminhos), a Onile (divindade da terra) e a Egungun (os espíritos ancestrais). Disponível em https://www.youtube.com/live/ui8MkIMO90E?feature=share. Acesso em 20 ago. 2023.

a racialidade em termos de constituição do ser histórico, do ser temporal, o tempo como interioridade do sujeito e o sujeito enquanto interiorização do tempo linear.

A ideia de racialidade nos permite pensar como as figuras de autodeterminação requerem uma guerra contra o tempo, ao tentarem se definir como aquilo que não é atingido por ele, que não passa, que seria etéreo e, portanto, não quer ser a oferenda desse culto ao fim. O fim é, na verdade, sempre o fim do outro, como efetividade material ou como possibilidade. O que o liberalismo faz é uma troca, em que para não ser devorado (fim da acumulação garantida pela liberdade e pela propriedade), se oferece o outro no lugar. Essa troca ou oferenda a Chronos, o ebó da modernidade, põe desafios a qualquer tentativa de desenvolver ebós epistemológicos (Rufino, 2018) contra a racialidade e a colonialidade. Afinal, não se trata de reencantar onde não há encanto, porque a racialidade é ela mesmo uma forma de encantamento, de feitiço (Mizoguchi; Ferreira, 2023). Se devora tudo, até a magia, em favor do progresso.

Ferreira da Silva (2018) (d)escreve as revoltas negras como *eventos raciais* que, na lógica da temporalidade liberal, mesmo a pretensamente progressista, são lidas como signo de um outro tempo em que houve a escravização e a colonização. A autora se contrapõe a essa narrativa do tempo sequencial. Para ela, a partir de Walter Benjamin, o pensamento não se dá por sequencialidade, mas por composição. O acontecimento, portanto, é produzido numa relação dialética que não se separa do que foi produzido outrora. Por isso, o evento racial é o que expõe a contiguidade das formações raciais/coloniais que nunca se encerram porque estão entranhadas em tudo que a modernidade colonial produziu. Bersani (1987), ao reler Bataille (2014), também trabalha com um certo sentido de exposição e de proliferação da violência. A experiência da continuidade radical viola o sujeito. Em vez de censurá-la, Bersani defende uma experimentação difusa da continuidade pelo erótico, de modo que as fantasias de formação do sujeito integral enquanto *necessidade* se desfaçam.

Sob diferentes formas, o tempo vem sendo uma preocupação de teóricos queers (Freeman, 2010; Edelman, 2021; Kveller, 2021; Preciado, 2022), respectivamente, como genealogia normativa da descendência, como a negatividade negada pelo progresso futurista, ou como o tempo do impossível e do inimaginável. É também a preocupação de teóricas das questões raciais como a já citada Martins (2021), que contra Chronos descreve o tempo espiralar: a singularidade se dando no movimento de retorno, que, no entanto, nunca retorna exatamente da mesma maneira. É o tempo da ancestralidade, em que o passado não é “superado” ou

“devorado”. Tal tempo não é algo que deixou de existir (história como superação) nem que se acumula (história como herança), mas uma questão de atenção e ORIentação, de persistências e errâncias (Povinelli, 2016; 2021). Essas perspectivas modificam as questões do dispositivo planetário. A preocupação com o equilíbrio geofísico da Terra como habitabilidade humana (futura) repete em alguma medida esse tempo que pode passar e devorar tudo. O que está em questão é não só a espécie humana enquanto telos, mas que existências coabitam e se transformam no longo tempo dessa catástrofe ancestral.

Sodré (2023)[58] contrasta o pensamento ocidental com o pensamento de matriz africana. “Nós temos a impressão de que todo pensamento é uma interioridade. Não é verdade”. Afastada da razão instrumental dos gregos, é possível pensar externamente: a partir das egrégoras, das coisas, dos outros. Duas dimensões, interno e externo, para Sodré não se separam e o sentido se perfaz por contiguidade, por aproximação. Este, entretanto, não é um processo de pacificação, mas de circulação dessa mesma potência que só existe em movimento. Leio aqui *composicionalmente* a discussão de Povinelli (2016) de atenção. A existência para Povinelli é uma questão de cultivar práticas de atenção ou de abandono, de modo que nenhum ser existe por si só, mas através dessas práticas de rememorar e de esquecer. Em *Exu Tranca Rua das* Almas, Brasileiro (2020), que abre este capítulo tanto como imagem quanto como epígrafe, também se refere ao avesso da existência como o esquecimento. E se esse esquecimento for uma prática não exclusivamente humana? A imagem da Terra abandonando as práticas que sustentam a existência humana, como imagem do Antropoceno, é ilustrativa no argumento da autora.

Nessa lógica temporal, o passado não passa (não se perde) nem se acumula (como um somatório), mas a relação com o tempo é da ordem da atentividade: o que ou quem se constitui como possibilidade de conversa. Existir, nesse sentido, é con-versar, com-por. Ao mesmo tempo, a capacidade de se constituir como conversa, composicionalmente, depende de ORIentação[59]. O Ori é a cabeça em iorubá e tem

[58] Ver nota de rodapé anterior.

[59] Faço referência aqui à noção de “Ori”, de matriz iorubana. Ori é orixá, divindade que individualiza o ser humano e que se traduz como sua “cabeça”, tanto física quanto espiritual. Sem alimentar ou cuidar de Ori, não é possível “dar caminho” a ninguém, nem mesmo se cultuando o guardião de Ori (orixá). Leio Ori aqui como orientação: aquilo que permite e ao mesmo tempo pode limitar o estabelecimento de relações com a alteridade: uma espécie de sensibilidade tradutória ontológica. A relação entre ori e orientação, tomo também do Babalorixá Sidnei Nogueira de Xangô: disponível em https://youtu.be/RfXQnwoxpSU. Acesso em 20 ago. 2023.

importância litúrgica e filosófica para as matrizes afrodiaspóricas que aportam aqui no Brasil. Lendo a ideia de Ori como cabeça na Biologia, percebemos que ela também tem uma importância evolutiva que nos interessa aqui como figura de pensamento. Na evolução dos animais, o aparecimento da cabeça é chamado de cefalização (Brusca; Brusca, 2003)[60]. A cabeça é o que estabelece determinados eixos corporais que distribuem os órgãos vitais em sentidos específicos. Deixa-se uma simetria radial, por exemplo, para uma simetria bilateral. Diferenciam-se os locais de entrada e de saída do alimento e os locais de percepção e processamento dos impulsos nervosos. A cefalização é um processo de orientação na relação com o ambiente, em suma, com a alteridade.

De um ponto de vista filosófico, atenção e orientação se entrecruzam na nossa sensibilidade ontológica do tempo como composição. É a complexidade desse processo que é colonizada pela racialidade, pela arquitetura jurídico-econômica liberal. A violência racial, como ancestral coletivo ou, como prefere Povinelli (2021), catástrofe ancestral, nos orienta para a normalização do tempo linear. O “problema”, dessa perspectiva, é que ancestral é parte de nós e não algo separado, como lemos em Ferreira da Silva (2018) ao recontar a história de Rufus e Dana em Kindred, de Butler (2019). Não há como "matá-lo" de uma vez por todas: sua vida significa a continuidade da vida de Dana. Rufus é, ao mesmo tempo, a existência que torna a dívida de Dana impagável e sua existência possível.

O que acontece ao ler Chronos, a temporalidade progressista liberal da qual o dispositivo planetário é tributário, como um ancestral? Essa leitura tem uma implicação dupla: primeiro, a de que a ancestralidade não necessariamente significa uma coisa “boa”, mas sim constitutiva de “nós”. E, como parte constitutiva nossa, não se altera a relação com esse ancestral sem alterar a relação com o “eu” que somos. Não, isso não é uma promessa de autoajuda ou de autocomiseração. A segunda implicação é a de que Chronos, como ancestral, tem fome. O que lhe daremos de comer em nosso lugar? É possível não repetir essa dinâmica de alimentação ou apenas fazê-la repetir-se de outro modo, já que sua alimentação pelas dinâmicas de

[60] “a tendência de cefalização, de centralizar o sistema nervoso e de desenvolver unidades especializadas no sistema nervoso para atividades sensoriais, integrativas e motoras. Com essas características veio o movimento unidirecional e um estilo de vida mais ativo que o de animais com simetria radial. As vantagens evolutivas primárias dessas mudanças coincidentes derivaram prioritariamente da capacidade dessas “novas” criaturas de se locomover mais ou menos livremente e, portanto, explorar estratégias de sobrevivência até então impossíveis” (Brusca; Brusca, 2003, p. 289)

acumulação independe de nós? Embora pareça estranha, essa relação teológica com o Chronos, como uma forma de culto, não é exatamente uma inovação.

4.2 DO *TELOS* AO *TEO*: O CAPITALISMO COMO CULTO

Benjamin (2011), em texto publicado originalmente em 1921, endereça o capitalismo como religião. Suas reflexões são inspiradas de maneira implícita na obra de Weber (2013), que já havia apontado a relação entre a ética protestante e o desenvolvimento do capitalismo. Embora seja um ensaio pequeno, sem a pretensão de dar estofo antropológico à sua afirmação, *Capitalismo como religião* continua despertando interesse, como mostrarei aqui com seus intérpretes. Para o autor, três traços seriam reconhecidamente religiosos no capitalismo: (1) uma religião puramente cultual, em que o utilitarismo é seu principal corolário; (2) o capitalismo seria um culto de duração permanente, uma vez que as dinâmicas de acumulação e de despossessão parecem desconhecer um fim ou mesmo pausas; (3) O culto tem como característica a *Schuld*, palavra alemã que pode ser traduzida tanto como culpa, quanto como dívida. Nessa forma religiosa, não há expiação, mas proliferação da culpa (e da dívida) para todas as esferas da vida, de modo que a agonia e o desespero se exacerbam.

> Tem-se na essência deste movimento religioso, que é o capitalismo, a persistência até o final, até a completa culpabilização [Verschuldung] final de Deus, até o atingido estado de mundo do desespero ao qual ainda é confiado a esperança. Nisso reside o inaudito histórico do capitalismo, em que a religião não é mais reforma do ser, mas sim sua destruição (Benjamin, 2011, s/p).

Algo que chama atenção no texto de Benjamin é a aproximação que ele faz entre o capitalismo e os cultos “pagãos”, que entenderiam o culto como um culto essencialmente prático – sem valores de transcendência ou moral superior. Esse diagnóstico teológico não é de menor importância aqui. Entendida como o reconhecimento de uma moralidade superior ou “externa” a esse mundo, a transcendência apresentaria um caminho àqueles que seriam os mais fiéis seguidores do culto capitalista: a burguesia. A correspondência a uma lei maior envolveria uma certa limitação ética do sujeito. Já num culto de caráter pragmático, imanente (embora Benjamin não use essa palavra), não haveria “céu” ou “outro plano” para ser atingido

que não a autorrealização terrena. Apenas a constância do culto seria um limite de si mesmo.

Esse “culto pragmático” parece guardar ressonância com a noção de progresso, como na reinterpretação do capitalismo como religião promovida por Thoby (2012):

> Pela primeira vez em sua história, a humanidade foi considerada capaz de tomar seu próprio destino, dando à luz a noção de progresso. Logo, o progresso é um conceito voltado para o futuro cujos pilares, ciência e democracia, em última medida buscam assegurar o bem-estar humano através da liberdade e do controle da natureza (Thoby, 2012, p. 163).

Outra reinterpretação da proposta benjaminiana está presente em Löwy (2009). Para ele, talvez a questão mais significativa da proposição de Benjamin seja o caráter ambíguo de dívida e culpa. Como vínhamos discutindo com Ferreira da Silva (2024), a dívida se faz possível numa obrigação mensurável que se estende temporalmente.

> Pode-se encontrar argumentos similares em Max Weber, que também joga com as conexões entre dívida econômica, obrigação moral e culpa religiosa: para o burguês puritano, ‘o que ele gasta para seus objetivos pessoais é tirado do serviço da glória divina’; torna-se assim ao mesmo tempo culpado e em dívida com Deus (...) Não é só o capitalista que se sente culpado e “endividado” em relação ao seu capital: a culpa é universal. Os pobres se sentem culpados porque falharam em fazer dinheiro e ficaram endividados: já que o sucesso econômico é, para o calvinista weberiano, um sinal da eleição e da salvação, os pobres obviamente estão condenados (Löwy, 2009, p. 65).

Aqui é importante situar geopoliticamente essa discussão. Vimos no capítulo 2 que a “linha do desenvolvimento” opera como universal mensurável que permite uma comparação entre nações desenvolvidas e nações em desenvolvimento. Essa divisão, retomo, apresenta caráter pedagógico e violento: pedagógico porque o desenvolvimento se pretende como uma orientação universal cujo seguimento se reflete no sucesso ou no fracasso dos países; violento porque promove-se uma responsabilização de si como única saída possível para esse dilema do subdesenvolvimento, obliterando-se o lugar da violêncial racial e colonial nesse cenário (Povinelli, 2021). A diferença para o pensamento de Povinelli e Ferreira da Silva é que Benjamin, relido por Löwy, coloca essa questão como uma questão

teológica. A dívida (culpa) assume o caráter de culto permanente porque em vez da salvação eterna, o fiel (capitalista) encontra seu auge na permanência em meio à estabilidade. Por esse caráter de permanente de “desejo” e “medo”, como também discutido em Mizoguchi e Ferreira (2023), o culto capitalista parece não deixar saídas ou alternativas. Matéria-bruta, trabalho escravizado e relações ecológicas são todos devorados pelo tempo. Embora a classe trabalhadora, dentro do esquema marxista, não seja de todo devorada, ela deve pagar (mais-valia) pela sua aparente permanência. Mesmo o capitalista está condenado à reaplicação do capital para garantir a continuidade dos processos de acumulação.

O que me parece interessante nessa discussão é que Benjamin parece nos convocar para o caráter não universal, embora se pretenda totalizante, do capitalismo. Como uma forma de culto entre outras, sua captura não é natural, nem deveria se considerar inevitável. Entretanto, sua força parece inegável e nem mesmo a expiação parece possível neste mundo. A única resposta possível para Benjamin é o desespero, diante do aparente roubo de qualquer possibilidade de alternativa. Retomando a discussão da ancestralidade, o risco que se toma é a reprodução da linearidade do tempo dentro do próprio esquema que pretende criticá-la. Gostaria de trazer aqui a citação de Moten (2023) sobre essa lógica de inevitabilidade trágica, que poderia muito bem ser um comentário (embora não se pretenda isso) a esse tempo da catástrofe:

> Parte do que se poderia dizer, então, sobre a singularidade é que ela é trágica e sempre aponta para uma espécie de desespero ou inevitabilidade, ou para uma luta dialética sem fim com o desespero como inevitabilidade; permanecer ao seu alcance requer uma fé poderosa na ressurreição, fantasmas, espíritos, espectros, uma fé poderosa na possibilidade de alguma força mística e, portanto, totalizante surgindo do abismo que bloqueia qualquer noção de continuidade, sina, destino, qualquer noção, mais especificamente, de progresso ou perfectibilidade. É preciso ter fé, em suma, em algum *animus* que permite a projeção contínua da descontinuidade, a persistência de certa estrutura de vida em que o juízo final - em que a justiça - é sempre adiada, está por vir, à frente (Moten, 2023, p. 156).

O que Moten parece articular é uma recusa ativa da devoração completa pelo tempo. Ao retomar “ressurreição, fantasmas, espíritos e espectros”, o autor parece nos lembrar que essa temporalidade continuísta coabita com temporalidades outras que são integrais a essa catástrofe ancestral, mas por isso mesmo também

contribuem com suas instabilidades. Proponho, portanto, uma quebra na argumentação teológica do capitalismo. Se o teológico é interpretado como um mandato do qual não cabe qualquer contestação, ele retoma o problema da origem e da essência. Ao contestar o tempo Chronos, não é apenas para pregar sua falibilidade, mas para situar sua alimentação em práticas existenciais de atenção orientadas por ele. Se de fato a agência da memória não é apenas nossa (do contrário, bastaria esquecê-lo), suas práticas envolvem habitações estranhas, aberrantes e que “surgem do abismo”.

4.3 DO TEOLÓGICO AO COSMOLÓGICO

> Dito de outro modo, talvez devamos nos lembrar, sem trégua e sem paz, do erotismo de nosso fetiche e das belas confusões e harmonias que, distantes dos feitiços genocidas, raciais e exploradores, nos enfeitiçam com a vida que ainda sonhamos para nós que insistimos em nos dizer brasileiros – e que, sobretudo, ainda insistimos em dizer nós (Mizoguchi; Ferreira, 2023, p. 29).

E se em vez de culto, pensássemos a relação com a ancestralidade no capitalismo como feitiço? Pignarre e Stengers (2011) já colocaram o capitalismo nesses termos, entendendo que há um certo grau de reorganização das sensibilidades que são capturadas para trabalhar a favor das dinâmicas de acumulação e despossessão. O que os autores tentam fazer, que a meu ver é também a tentativa implícita no texto de Benjamin (2011), é retirar a arquitetura jurídico-econômica liberal de sua pretensão “científica”, do campo da necessidade. Sendo feitiço, o capitalismo é também ritualístico, envolve processos de manipulação do real que poderia estar organizado de uma outra maneira. Para todo feitiço há, certamente, um contrafeitiço, conhecido ou por produzir. Em vez de culto permanente, quase uma analogia à onipresença de um Deus sem expiação em Benjamin, o feitiço não exige fidelidade, não se torna necessariamente um sistema total que constrange a tudo e a todos.

Talvez pensar o capitalismo (e a própria crise ecológica) como catástrofe ancestral não caia bem como princípio teológico, mas sim cosmológico. Ao falarmos de feitiço, devemos ter certo cuidado com uma possível leitura de que o feitiço se trata de “dissimulação”. Ao enfeitiçar alguém, segundo tal juízo, a pessoa não agiria de acordo com seu “livre arbítrio”, mas sim a partir de uma vontade alheia a si própria.

Feitiço, nessa chave, é uma prática de dominação que engana os sentidos – seja para "o bem" ou para "o mal". Não sem razão, a lógica do fetiche (que tem a mesma raiz que a palavra feitiço) da mercadoria (Marx, 2023), em que o humano se torna uma coisa, mediado pela relação entre coisas, se torna uma denúncia do processo de alienação e reificação.

Quero pensar, no entanto, o feitiço em uma outra chave: se apostarmos no caráter diferenciante do real, não é possível estimar com precisão, nem talvez seja desejável, que posição "legítima" estaria fora do feitiço. Como enganação, engodo, a fantasia da origem e da essência prosseguem nas denúncias de feitiçaria. A cosmologia secular é aquela que pretende libertar os humanos dos feitiços, para que assim possam viver sua verdadeira essência humana. Para Marx, a essência humana é o trabalho para suprir as necessidades humanas. Para o liberalismo, a essência humana é a liberdade. Extravasando essa mitologia redentória para sua dimensão planetária, com a qual busquei dialogar nesta tese, a promessa da liberdade verdadeira, encapsulada pela liberdade do liberalismo, traria como redenção uma consciência planetária – a verdadeira história profunda (Chakrabarty, 2021) que nós somos.

Numa cosmologia feiticeira, o feitiço é tão real quanto a materialidade que logo somos. Na verdade, se há uma história profunda a ser contada, ela é a história do feitiço: não havendo posicionalidades ontológicas fixas a partir das quais possamos nos agarrar, toda e qualquer relacionalidade já traz em si uma forma de enfeitiçamento – inclusive nas relações interespécies. Em vez de uma história profunda "real", resultante das relações geofísicas do planeta, uma história feiticeira que retoma uma ancestralidade profunda que jamais se revela de todo – não nos dá certezas, mas sim mistérios, (re)aparições e (des)encontros. Retomar essa história ancestral feiticeira embaralha a linearidade da origem e da essência. O feitiço não se dá sobre um "original não enfeitiçado", mas através de operações de feitiçaria e contra-feitiçaria. Na lei da feitiçaria, vence o feitiço que melhor potencialize as forças mutáveis do Universo.

Retomo Bataille (2014) e a releitura que Bersani (1987) faz dele, o mito da vontade do descontínuo retornar a uma certa continuidade, à massa primordial da qual nos desprendemos. A experiência da nostalgia da continuidade só faz sentido em um mundo onde a descontinuidade é a exceção (o que precisa ser explicado). Mesmo que para impedir a certeza descontinuísta e pretensamente natural do sujeito

moderno, o projeto de Bersani (1987) de desfazimento supõe uma cosmologia da matéria-bruta inerte, substrato para o aparecimento do projeto modernizante. Tomo, num movimento talvez ariscado, os experimentos em currículo com a física quântica como intercessores (Terra, 2023) para trazer a descontinuidade radical do real. Se a natureza da matéria é quântica (ou seja, discreta em vez de contínua), sua figuração é a de aparições ou apresentações não garantidas. A existência é como um feitiço de tonar visível sem se deixar capturar indefinidamente.

Repensar a ancestralidade da violência colonial e racial capitalista à luz da feitiçaria traz algumas transformações importantes. Se a violência colonial capitalista é ancestral, sem que para isso tenhamos que trabalhar com uma noção de tempo linear, seus elementos não podem ter sido inventados inteiramente com o surgimento do próprio capitalismo. Esses elementos não são criados, mas sim conjurados. O que de fato ele faz é mobilizar para si, aproveitar ao máximo, o caráter diferenciante do próprio cosmos. Se Foucault (2008) nos alerta que o efeito de uma economia que não é de resultado nulo (como no liberalismo) é a sua expansão, nem mesmo o planeta (imaginado como um todo coerente) pode se tornar um limite para suas formas de apropriação e acumulação. Nesse processo transformativo, as “ruínas” do planeta poderão ser também as novas fronteiras de acumulação. Da mesma forma, a teimosia e a persistência (Povinelli, 2021) podem fazer sobreviver nas memórias do planeta em extinção modos menos mortíferos de se fazer feitiço ou modos outros de redistribuição da violência (Mombaça, 2017).

A catástrofe ancestral povinelliana, nesse quadro, não é uma ontologia, nem uma sociologia do capitalismo (Povinelli, 2011; 2021), mas uma cosmologia de sucessivos enfeitiçamentos. Entretanto, diferente do pragmatismo dos feitiços pagãos, a despeito da afirmação de Benjamin (2011), a arquitetura jurídico-econômica liberal se coloca no lugar do universal (moral) e da necessidade (científica) (Ferreira da Silva, 2024). A temporalidade linear da acumulação progressiva emerge de práticas que fazem a linearidade parecer a realidade espontânea do tempo – afinal, sem linearidade a segurança da acumulação se esvai. Mobilizo aqui Sodré (2017, p. 173), que também tece uma crítica cosmológica à linearidade do tempo liberal a partir de outra perspectiva cosmológica, que é o culto a Exu.

> Com essa experiência temporal se constrói a atualidade e, consequentemente, a Modernidade, **que se tem definido pelo predomínio cultural do tempo sobre o espaço**. Também a escrita, que legitima o ser moderno, é outra experiência autorizada pelo tempo. **O próprio "fim" da experiência tradicional anunciado por Walter Benjamin e, na realidade, o fim da autoridade da autopsia - o ver por si mesmo, garantido pelo espaço em favor da escrita, garantida pelo tempo.** Na esteira do saber clássico, essa relação entre mobilidade e conhecimento deixa-se ver na Antiguidade grega, quando theoros era tanto o espectador ou o sujeito do conhecimento quanto o viajante que vai consultar o oráculo. Na psicanalise freudiana, a pulsão é fora do tempo, o que equivale a dizer que o tempo não existe quando se trata dos processos psíquicos inconscientes (Sodré, 2017, p. 184, grifos meus).

Esse diagnóstico do predomínio do tempo sobre o espaço está sobretudo na teorização de Ferreira da Silva (2022) sobre a emergência do sujeito moderno, que vem a ser também a base formativa para o sujeito liberal. O que Sodré parece apontar é que mesmo no interior desse pensamento ocidental (não localizado apenas na Europa pós-iluminista, mas congregando inclusive elementos da Antiguidade grega), os escapes (consulta ao oráculo e pulsão psicanalítica) ocorrem, mesmo que nessas perspectivas ocidentais, para serem “averiguados” e “corrigidos”. Sodré, então, radicaliza essas experiências como sintomas da não espontaneidade do tempo cronológico:

> Explique-se: inexiste o tempo cronológico que se experimenta num presente espremido entre um passado remoto e um futuro indeterminado, mas certamente uma temporalidade reversível nas reminiscências histéricas, na persistência do trauma, na inércia da fantasia, na repetição, no caleidoscópio cronologicamente contuso dos sonhos, na vivência de laços anacrônicos. O que Freud de fato constatou é que a temporalidade do inconsciente contesta a opressiva metafísica do tempo como linearidade cronológica regida pela lei da causa e efeito (Sodré, 2017, p. 185).

O tempo da temporalidade reversível é o tempo de Exu. É o tempo da dívida impagável e, simultaneamente, do fetiche/feitiço da mercadoria que nunca dá conta de extirpar totalmente o trabalho corporificado em tudo que existe no mundo do desenvolvimento colonial. Sintetizada no provérbio/aforismo afrobrasileiro “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”, a temporalidade reversível não é simplesmente a de um “retorno” do passado, mas é de uma contiguidade temporal – inclusive no entendimento do funcionamento do capitalismo e na sua conversão ontológica do mundo como mercadoria e como propriedade. Reversível porque as

forças do presente podem fazer emergir dimensões da existência antes pensadas como inativas, mas que nunca deixaram de existir, mesmo que como possibilidade.

> No aforismo de Exu, a reversibilidade que afeta as componentes temporais estabelecidas incita poética e filosoficamente a uma tomada de consciência dos intervalos, das pausas, de vivências temporais compossíveis (não alucinatórias nem psicopatológicas) e não subordinadas à mecânica cronológica do trabalho e da história (Sodré, 2017, p. 192).

Tomando Exu como princípio na cosmologia feiticeira, proliferam-se algumas provocações diante da crise ecológica, do dispositivo planetário e da catástrofe ancestral. Primeiro, mesmo reconhecendo a força de teorizações anticapitalistas e críticas ao antropocentrismo, precisamos pensá-las não como “alternativas” ao quadro que elas expõem, mas como maneiras responsivas de habitar aquilo que elas discutem. Nesse sentido, essas teorizações se entrecruzam como respostas à reconfiguração que o aparecimento da figura do planeta promove, evocando diversos elementos que não se subsomem ao planeta em si. O planeta não inventa o tempo cronológico e a crise ecológica não inventa também a noção de desenvolvimento. Da mesma maneira, a arquitetura jurídico-econômica liberal não inventa a violência colonial e racial, mas é avaliada em termos de sua capacidade de congregar esses elementos como necessários e como delimitadores de um tipo de existência.

Enquanto recusa ao “fim do mundo” como catástrofe vindoura, a catástrofe ancestral expõe a despossessão como repetição e a violência sistemática contra diversas formas de existência, obliterada pela imaginação de um futuro comum ameaçado. Em vez de dividir o mundo em pré ou pós-apocalipse, a catástrofe ancestral é sobretudo um trabalho de memória, de atentividade, de persistências e de errâncias que não conjugam um todo coerente, nem apontam para uma causalidade localizável. Ela exercita um imperativo ético responsivo, convocando como testemunhas da crise ecológica as existências materiais e espectrais violentadas e tornadas possíveis por esse quadro. Sem a pretensão de construir uma representação total dessas forças, a educação não tem a ver com a quantidade de testemunhas convocadas, mas com o exercício ético especulativo de aventar essas diferentes formas de produção da existência. Se o dispositivo planetário se apresenta como tentacular, é a partir desses tentáculos que se pode criar respostas que não pretendam totalizar os efeitos da crise ecológica, mas sempre adensar essa profusão.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Emitir qualquer tipo de tom “finalístico” em uma tese cujo último capítulo insiste na não-linearidade do tempo pode soar um tanto estranho. Meu movimento aqui é de ficar, à la Haraway (2016), com a estranheza, uma vez que acredito que esse espaço me possibilite religar alguns pontos importantes da tese e lançar questões diante do que foi possível escrever aqui. Vale também, antes, assumir que essas considerações finais vieram apenas em sua última versão – após reverberações da tese na banca de defesa e em outros espaços acadêmicos de pesquisa e extensão. Articulo, portanto, essas considerações em torno de três questões principais: (1) a defesa das teorias de currículo como lócus inventivo diante do dispositivo planetário e da catástrofe ancestral ao qual ele remete; (2) as implicações de se pensar (ou não) no cenário atual em termos de um dispositivo de poder; (3) caminhos que se desdobram (sem pretensão de esgotamento) a partir desta pesquisa.

Minha formação intelectual como pesquisador deve-se em grande parte a um sólido treinamento na teorização de currículo, sobretudo brasileira. Em um campo historicamente marcado por conceitos de currículo atrelados a uma grade planejada de atividades e/ou conteúdos, o lugar da teoria ganha esforço significativo da parte de seus pesquisadores. Entendemos, tanto de um ponto de vista sociológico quanto filosófico, que todo percurso no qual se produzem sujeitos não pode ser meramente “descrito” como algo espontâneo. A formulação do que conta como currículo e do que conta como educação traz em seu bojo pressupostos de como o mundo se organiza – o que permite pensar em termos epistemológicos e ontológicos como diferentes concepções de currículo habitam a contemporaneidade e respondem às interpelações deste mesmo mundo. O lugar da teoria, expressa tanto academicamente quanto nas práticas de diferentes atores curriculares, é o da atenção à inconstância da realidade. Novamente, se somos assombrados por uma tecnização do currículo (formas de mensuração quantificáveis que podem ser bem ou mal aplicadas), a teorização de currículo nos instiga à tarefa da crítica e da imaginação política.

Digo, sem rodeios, que esta tese é um exercício de teorização curricular orientado pelas reverberações da crise ecológica – sintetizada nos capítulos finais como catástrofe ancestral. Dizer que esta é uma tese curricular é pensar não só no mapeamento de quais formas subjetivas se produzem nesses tempos - inclusive por documentos educacionais “tradicionais”, como o *Reimaginar nossos futuros juntos:*

um novo contrato social para a educação (UNESCO, 2022) – mas de repensar o próprio aparato teórico que temos disponível no campo para responder e levar a sério a interpelação que o planeta nos faz. Lancei-me nesse desafio, reconhecendo que não estou sozinho nele. Pelo contrário, há uma série de tentativas heterogêneas de responder à emergência dessa figura, em especial desde o período de Guerra Fria. É nesse sentido que propus que essas diferentes respostas constituem um dispositivo de poder – o dispositivo planetário -, sem que outros dispositivos ou outras formas de relação constitutivas da realidade estejam apartados desse processo. Defendo a ideia de que a constituição do planeta e das diferentes posicionalidades em seu entorno são parte da grande conversa complicada (Pinar, 2004) que habitamos, humanos, não-humanos, mais-que-humanos, terranos/terráqueos. Essa é, definitivamente, uma conversa curricular – que se beneficia de um campo teórico que tem colocado sua permanente reinvenção como dádiva – e não como problema a ser solucionado.

Ao mapear a formação do dispositivo planetário, atentei-me ao que chamei de diferentes tentáculos – campos nos quais a noção de planeta vem ganhando força. Essa força de existência é ao mesmo tempo constatação e criação. Argumentei, com base em Santos (2001) e Siqueira (2015), que a ideia de que o conjunto de forças da Terra forma um sistema para o qual dispomos de tecnologias de mapeamento e de gerenciamento é historicamente recente e guarda um sentido político profundo – no modo como nos enxergamos diante de outros planetas e no modo como nos imaginamos como potenciais cuidadores/destruidores/habitantes do “nosso” planeta. Reforço aqui – e o capítulo 1 é especialmente importante nesse sentido – que o meu ponto não é dizer que o planeta é uma “invenção discursiva de poder” ou que não podemos acessá-lo fora da linguagem.

Essas afirmações derivam de um conceito “repressivo” de poder, que o entende como constrangimento da realidade – impedimento de ver as coisas “como elas são” – quando meu entendimento, alinhado com Foucault (1995) e Deleuze (1993), é de que o poder é produtivo. Sim, a temperatura média da Terra está aumentando, os biomas estão se alterando a passos largos e a continuidade desse ritmo representa uma grave ameaça a uma série de formas de existências – inclusive as humanas. Entretanto, as ferramentas de percepção dessas mudanças como um sistema totalizável – o planeta -, bem como os redirecionamentos do que entendemos por desenvolvimento, educação, saúde, tempo e alimentação não são uma derivação espontânea desse processo. Tanto não são, que as respostas se apresentam através

de eixos tão difusos como o desenvolvimento sustentável, o pós-desenvolvimentismo, a política do bem-viver dos povos indígenas, os diferentes níveis de ceticismo climático e ainda as expressões ecofascistas e econacionalistas – conforme mapeei no capítulo 2. Essas formações de poder, produzidas no bojo da crise ecológica, não são uma relação de causa (as mudanças climáticas) e efeito (as mudanças "políticas"), mas sim uma retroalimentação de forças sem um destino determinado. Considero que o conceito de dispositivo planetário traduz essa indeterminação e heterogeneidade, sem recorrer a um "nós" contra "eles" – seja lá quem forem esses nós e esses eles. Considero também que, embora essa produção seja indeterminada, ela pesa – pego emprestado o termo de Butler (2007) para dizer que as formações de poder do dispositivo planetário se materializam nas diferentes respostas à crise ecológica e no modo como ela se desenrola.

Essa materialização se dá, inclusive, no apagamento da repetição da violência racial/colonial (Povinelli, 2021; Ferreira da Silva, 2024) em nome da temporalidade da catástrofe por vir: o fim coletivo da humanidade – quando na verdade diversos mundos já sofreram seus respectivos fins. Quando pensamos nas respostas à crise ecológica, não estamos apenas diante do futuro que pode ou não nos consumir – estamos diante das violências ecológicas que acontecem no aqui e no agora, que repetem a dizimação de espécies e de povos não-brancos como parte de uma dinâmica de acumulação da arquitetura jurídico-econômica liberal capitalista. Localizada em Marx (2023) como um momento de ascensão da economia capitalista, o casamento entre acumulação e despossessão (acumulação primitiva) nunca foi desfeito para uma série de corpos e se reinventa em novas fronteiras – que não são físicas apenas, mas sobretudo especulativas. Novamente, não se trata aqui de uma perspectiva repressiva, mas produtiva – ainda que se produza sobre os escombros materializados pela violência. É desde essa perspectiva que situo o dispositivo planetário (formação relativamente recente) em meio a um cenário mais duradouro de colonização, racialização e destruição ecológica – a catástrofe ancestral, conceito elaborado por Povinelli (2021).

Como responder à lógica da catástrofe ancestral sem ser pelo "para onde vamos?", tão comum conforme mapeado no dispositivo planetário? É uma questão que me assombra e acredito que seja importante para a teorização de currículo – que também ainda se vê interpelada pela pergunta de "que sujeito iremos formar". Ensaiei aqui – de maneira breve, reconheço – algumas possibilidades que a noção de

ancestralidade nos traz. Retomar a ancestralidade é coabitar um passado que não passa. Assim como a Dana de Butler (2019), brilhantemente rediscutida por Ferreira da Silva (2024), é possível a encruzilhada entre o hoje e o ontem, onde as feridas não só estão abertas, como ainda estão se abrindo no passado – esse mesmo que nos constitui e que, ao mesmo tempo, parece nos roubar de nós mesmos. A ancestralidade que retomo é a difícil, ranzinza, porque ela habita cada pedaço dos nossos corpos e dos nossos modos de existência. Aposto que é desde essas feridas que atravessam o tempo e nos são constitutivas que podemos traçar respostas. Não há salvação, pois não há nada "lá" para ser salvo. O que existe são formas de orientação e atenção que nos permite trilhar os caminhos do planeta entre desfazimentos e (re)feituras.

Deixo ainda algumas questões em aberto e alguns incômodos para serem trabalhados ao longo dos próximos anos. O primeiro deles é de que essa tese gerou o conceito de dispositivo planetário, que embora reforçado de maneira difusa conforme demonstrei na tese, ainda precisa ser pensado em suas implicações específicas para o campo educacional em termos da pesquisa com políticas de Estado mais substanciais. Além disso, a relação entre as políticas de desenvolvimento sustentável no Brasil e as lutas pela terra envolvendo comunidades indígenas e quilombolas, bem como suas perspectivas "planetárias" (ou não) ainda precisam ser avaliadas. Outro desafio que ainda seria importante explorar é a relação entre teologia, cosmologia e capitalismo, sem que se caia numa dicotomia entre crenças de um lado e a realidade objetiva do outro. Essa complexificação ontológica é importante, inclusive para entender como uma noção sólida e única de planeta vaza em suas traduções nos territórios – não só ancestrais, mas entre grupos políticos que representam algum grau de ceticismo quanto à crise ecológica.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

AHUJA, Neel. Postcolonial Critique in a Multispecies World. **PMLA**, v. 124, n. 2, p. 556-563, 2009.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. **Ilha Revista de Antropologia**, [S.L.], v. 23, n. 1, p. 10-29, 24 fev. 2021. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e78405.

ARAUJO, Ernesto Henrique Fraga. Globalismo: uma visão a partir do pensamento de Nietzsche. **Cadernos de Política Exterior**, v. 5, n. 8, ago. 2019. Brasília: FUNAG, 2019, p. 5-14

ARAUJO, Hellen Gregol; LOPES, Alice Casimiro. Ações de redes políticas na pandemia. **Revista E-Curriculum**, v. 21, p. e61412, 2023.

ARAUJO, H. G.; LOPES, Alice Casimiro. Redes políticas na educação brasileira: O caso da Base Nacional Comum Curricular. **Education Policy Analysis Archives**, v. 31, p. 1-24, 2023.

ARAUJO, H. G.; LOPES, Alice Casimiro. Redes políticas de currículo: a atuação da Fundação Getulio Vargas. **Práxis Educativa**, v. 16, p. 1-18, 2021.

BALL, Stephen. **Educação Global S.A**.: novas redes políticas e o imaginário neoliberal. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014.

BARAD, Karen. Performatividade queer da natureza. **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, [S.L.], v. 3, n. 11, p. 300-346, 1 mar. 2021. Tradução de Jorge Felipe Marçal e Thiago Ranniery. http://dx.doi.org/10.31560/2595-3206.2020.11.11882.

BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway**: Quantum Physics and the. Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: Chicago University Press, 1972.

BEAR, Laura; HO, Karen; TSING, Anna Lowenhaupt; YANAGISAKO, Sylvia. Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism. **Theorizing the Contemporary**, 2015. Disponível em: https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism. Acesso em: 18 ago. 2024.

BEAR, Laura. Speculation: a political economy of technologies of imagination. **Economy and Society**, v. 49, n. 1, p. 1-15, 2020.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Tradução de Jander de Marques Melo Araújo. **Revista Garrafa**, v. 9, n. 25, 2011, s/p. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/garrafa/article/view/7462. Acesso em: 18 mar. 2025.

BERSANI, Leo. Is the Rectum a Grave? **October**, v. 43, p. 197-222, 1987. http://dx.doi.org/10.2307/3397574.

BERTOL, Gladis Lorenzato; MOLL, Jaqueline. Educação para o futuro: contribuições de Faure, Delors e Sahle-Work. **Revista Literatura em Debate**, v. 19, n. 33, p. 56-68, jan./jun. 2024. DOI: 10.31512/19825625.2024.19.33.56-68

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Exu Tranca-Rua das Almas**. EHCHO, 2020. Disponível em: https://ehcho.org/conteudo/exutrancaruadasalmas. Acesso em: 22 abr. 2025.

BHABHA, Homi. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: EDUFMG, 2007.

BHANDAR, Brenna. **Colonial Lives of Property**: Law, Land, and Racial Regimes of Ownership. Durham: Duke University Press, 2018.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

BRUSCA, Richard C.; BRUSCA, Gary C. **Invertebrates**. Sunderlands: Sinauer Associates, 2003.

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução: Gustavo Hessmann Dalaqua. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, p. 159-179, 2013. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447. Acesso em: 11 jun. 2023.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 15ª ed., 2017.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 151-172.

BUTLER, Octavia E. **Kindred**: laços de sangue. São Paulo: Morro Branco, 2019.

CALLON, Michel. What does it mean to say that economics is performative? In: MACKENZIE, Donald; MUNIESA, Fabian; SIU, Lucia (Orgs.). **Do economists make markets?**: On the performativity of economics. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 311-357. https://doi.org/10.1515/9780691214665-013.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2.ed, 1998.

CARSON, Rachel. **Primavera Silenciosa**. São Paulo: Gaia, 2010.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. O sujeito ecológico: a formação de novas identidades na escola. In: PERNAMBUCO, Marta; PAIVA, Irene. (Org.). **Práticas coletivas na escola**. Campinas: Mercado de Letras, 2013, v. 1, p. 115-124.

CESARINO, Letícia. Populismo digital, neoliberalismo e pós-verdade: Uma explicação cibernética. **Anais da VII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/40047992/Populismo_digital_neoliberalismo_e_p%C3%B3s_verdade_fala_na_VII_ReACT_. Acesso em 18 nov. 2023.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses”. **Sopro**, n. 91, p. 4-22, 2013.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Planet: an emergent humanist category. **Critical Inquiry**, [S.L.], v. 46, n. 1, p. 1-31, set. 2019. University of Chicago Press. http://dx.doi.org/10.1086/705298.

CHAKRABARTY, Dipesh. **The Climate of History in a Planetary Age**. Chicago: The University of Chicago Press, 2021.

CHAKRABARTY, Dipesh. **One Planet, Many Worlds**: The Climate Parallax. Boston: Brandeis University Press, 2023.

CHAKRAVARTY, Paula; FERREIRA DA SILVA, Denise. Accumulation, dispossession, and debt: the racial logic of global capitalism – an introduction. **American Quarterly**, v. 64, n. 3, p. 361-385, 2012.

CHEN, Mel. **Animacies**: Biopolitics, Racial Mattering and Queer Affect. Durham: Duke University Press, 2012

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Law and disorder in the Postcolony**. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. O “Antropoceno”. Tradução de João Mendes. **Anthropocenica**: Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica, v. 1, p. 113-116, 2020 (2000).

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Um mundo ch’ixi é possível**: ensaios de um presente em crise. São Paulo: Elefante, 2024.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DA VEIGA, Ádamo. **O excesso do Real**: Deleuze e a Virada Especulativa. Rio de Janeiro, 2020. 488p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. Tradução: Luiz B. Orlandi. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). **Cadernos de Subjetividade**, v.1, n.1, 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 1, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?**. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 3ª ed., 2010.

DOBSON, Andrew; PIMM, Stuart; HANNAH, Lee; KAUFMAN, Les; AHUMADA, Jorge; ANDO, Amy; BERNSTEIN, Aaron; BUSCH, Jonah; DASZAK, Peter; ENGELMANN, Jens; KINNAID, Margaret; LI, Binbin; LOCH-TEMZELIDES, Ted; LOVEJOY, Thomas; NOWAK, Katarzyna; ROEHRDANZ, Patrick; VALE, Mariana. Ecology and economics for pandemic preventon. **Science**, v. 369, n. 6502, p. 379-381, 24 jul. 2020. http://dx.doi.org/10.1126/science.abc3189.

EDELMAN, Lee. O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte. **Periodicus**, v.2, n. 14, p. 248-275, 2021.

ELFERT, Maren; MORRIS, Paul. The long shadow between the vision and the reality: a review of the UNESCO report “Reimagining our futures together: a new social contract for education”. **Quaderni di Pedagogia Della Scuola**, v. 1, n. 2, p. 37-44, 2022.

ESCOBAR, Arturo. Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements. **Social Text**, n. 31/32, p. 20-56, 1992.

FARIAS, Déborah Barros Leal. Ascensão da extrema-direita e do negacionismo científico (e climático): reflexos na ordem internacional. **CEBRI-Revista**: Brazilian Journal of International Affairs, n. 11, 2024. Disponível em: https://cebri-revista.emnuvens.com.br/revista/article/view/228. Acesso em: 31 jan. 2025.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação. São Paulo: Elefante, 2017.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Toward a global idea of race**. Minneapolis: University Minnesota Press, 2007.

FERREIRA DA SILVA, Denise. O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo. In: PEDROSA, Adriana; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André; SANTORO, Artur; MENEZES, Hélio; SCHWARCZ, Lília Moritz; TOLEDO, Tomás. (Orgs.). **Histórias Afro-atlânticas**: volume 2. São Paulo: MASP, Instituto Tomie Ohtake, p. 407-411, 2018.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Homo modernus**: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 1ª ed., 2020.

FORCHTNER, Bernhard. Nation, nature, purity: extreme-right biodiversity in Germany. **Patterns Of Prejudice**, v. 53, n. 3, p. 285-301, 2019a. http://dx.doi.org/10.1080/0031322x.2019.1592303.

FORCHTNER, Bernhard. Climate change and the far right. **Wires Climate Change**, v. 10, n. 5, p. 1-11, 2019b. http://dx.doi.org/10.1002/wcc.604.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do Estruturalismo e da Hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão e Revisão de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. **Cannibal Capitalism**: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It. Londres: Verso, 2022.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Tradução de Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GAGO, Veronica. **A razão neoliberal**: economias barrocas e pragmática popular. São Paulo: Elefante, 2018.

GONÇALVES, Lorraine de Andrade Branco Faria. **Reinações infantis**: mobilizações em torno da sexualidade e do currículo. Rio de Janeiro, 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

GONÇALVES, Lorraine de Andrade Braco Faria. **Currículo e maternidade**: raça, gênero e cuidado na Educação Infantil. Rio de Janeiro, 2024. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

GUYER, Jane. Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time. **American Ethnologist**, v. 34, n. 3, 2008. p. 409-421.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, p. 15-46, 1997.

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**: making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HAYEK, Frederic. **Studies in philosophy, politics and economics**. London: Routledge, 1966.

HENNING, Paula Corrêa; FERRARO, José Luís Schifino. As lutas políticas da Educação Ambiental nas universidades brasileiras: provocações à governamentalidade neoliberal no âmbito da educação para o desenvolvimento sustentável. **Ciência & Educação**, Bauru, v. 28, p. 1-15, 2022. http://dx.doi.org/10.1590/1516-731320220028.

HORTON, Richard; BEAGLEHOLE, Robert; BONITA, Ruth; RAEBURN, John; MCKEE, Martin; WALL, Stig. From public to planetary health: a manifesto. **The Lancet**, v. 383, n. 9920, p. 847, 2014. http://dx.doi.org/10.1016/s0140-6736(14)60409-8.

IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). Summary for Policymakers. In: **Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability**. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2022. Disponível em: https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/chapter/summary-for-policymakers/. Acesso em 06 mai. 2023.

IPES-Food. **Proteínas e Política**: Mitos e fatos sobre carne, peixe, “proteinas alternativas” e sustentabilidade. Bruxelas: IPES-Food, 2022. Disponível em: https://ipes-food.org/report/the-politics-of-protein/. Acesso em 12 mar. 2023.

JABBOUR, Elias. **China**: o socialismo do século XXI. São Paulo: Boitempo, 2021.

JASPERS, Karl. **The Man in the Modern Age**. Nova York: Anchor Books, 1957.

KECK, Frédéric; LYNTERIS, Christos. Zoonosis. **Medicine Anthropology Theory**, v. 5, n. 3, p. 1-14, 25 jun. 2018. http://dx.doi.org/10.17157/mat.5.3.372.

KVELLER, Daniel Boianovsky. **Dissidências Sexuais, Temporalidades Queer**: Uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

LACLAU, Ernesto. Sujeito da Política, política do sujeito. In: LACLAU, Ernesto. **Emancipação e Diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, p. 81-105.

LATHER, Patti. Methodology-21: what do we do in the afterward?. **International Journal Of Qualitative Studies In Education**, v. 26, n. 6, p. 634-645, jul. 2013. http://dx.doi.org/10.1080/09518398.2013.788753.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**: Como fazer ciência na democracia. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?**: Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LATOUR, Bruno; CHAKRABARTY, Dipesh. Conflicts of Planetary Proportion – A Conversation. **Journal Of The Philosophy Of History**, v. 14, n. 3, p. 419-454, 19 nov. 2020.

LEMKE, Thomas. **Foucault, governamentalidade e crítica**. São Paulo: Politeia, 2017.

LEWIS, Steven. The turn towards policy mobilities and the theoretical-methodological implications for policy sociology. **Critical Studies in Education**, v. 62, n. 3, p. 322–337, 2021.

LINGARD, Bob. Multiple temporalities in critical policy sociology in education. **Critical Studies in Education**, v. 62, n. 3, p. 338-353, 2021.

LOPES, Alice Ribeiro Casimiro; MACEDO, Elizabeth. **Teorias de currículo**. São Paulo: Cortez, 2011.

LOPES, Alice Casimiro; CUNHA, Érika Virgílio Rodrigues da; COSTA, Hugo Heleno Camilo. Da recontextualização à tradução: investigando políticas de currículo. **Currículo sem Fronteiras**, v. 13, p. 392-410, 2013.

LÖWY, Michael. Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber. **Historical Materialism**, v. 17, n.1, p. 60–73, 2009. doi:10.1163/156920609x399218

LÖWY, Michael. Extrema direita e neofascismo: um fenômeno planetário. In: FARIA, Fabiano Godinho; MARQUES, Mauro Luiz Barbosa. **Giros À Direita**: Análises e perspectivas sobre o campo líbero-conservador. Editora SertãoCult, p. 13-19, 2020. http://dx.doi.org/10.35260/87429052p.13-19.2020.

MACEDO, Elizabeth. Currículo como espaço-tempo de fronteira cultural. **Revista Brasileira de Educação**, v. 11, n. 32, maio/ago. 2006.

MACEDO, Elizabeth. Por uma política da diferença. **Cadernos de Pesquisa**, v. 36, n. 128, p. 327-356, maio/ago. 2006

MACEDO, Elizabeth. Por uma leitura topológica das políticas curriculares. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 24, n. 26, p. 1-23, 2016.

MACEDO, Elizabeth. Mas a escola não tem que ensinar?: Conhecimento, reconhecimento e alteridade na teoria do currículo. **Currículo sem Fronteiras**, v. 17, n. 3, p. 539-554, set./dez. 2017.

MACEDO, Elizabeth. A educação e a urgência de "desbarbarizar" o mundo. **Revista E-Curriculum**, v. 17, n. 3, p. 1101-1122, 28 set. 2019. http://dx.doi.org/10.23925/1809-3876.2019v17i3p1101-1122.

MACEDO, Elizabeth. Políticas curriculares globais e locais. In: BALL, Stephen; MAINARDES, Jefferson. (orgs). **Pesquisa em políticas educacionais**: debates contemporâneos. São Paulo: Cortez, 2024. p. 81-113.

MACEDO, Elizabeth; RANNIERY, Thiago. Apresentação da Seção temática: e depois do pós-estruturalismo? **Praxis Educativa**, v. 13, n. 3, p. 941-947, 2018. http://dx.doi.org/10.5212/praxeduc.v.13i3.0017.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Volume 1 - O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2ª ed., 2023.

MATOS, Lucas Ramos de. A Amazônia na virada global da extrema-direita. **Ciência Geográfica**, v. 25, n. 3, p. 851-870, jan/dez, 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, p. 122-151, 2016.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Out of the Dark Night**. New York: Columbia University Press, 2021.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MBEMBE, Achille. How To Develop a Planetary Consciousness. **Noema**, 11 de janeiro de 2022. Disponível em: https://www.noemamag.com/how-to-develop-a-planetary-consciousness/. Acesso em: 22 abr. 2025.

MEDEIROS, Ricardo Scofano. **Uma cartografia sobre as teorias de currículo**: que espaço "e" esse? Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2019.

MEDEIROS, Ricardo Scofano. **Dissenso na política curricular**: um olhar por entre as linhas e os afetos da rede municipal de educação de Niterói. Rio de Janeiro, 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

MEILLASSOUX, Quentin. **Depois da finitude**: ensaio sobre a necessidade da contingência. Tradução de Lucas Lazzaretti. São Paulo: Editora 7letras, 2022.

MILLER, Janet L. Teorização de currículo como antídoto contra/na cultura da testagem. **Revista e-Curriculum**, v. 12, n. 03, p. 2043 -2063, out./dez. 2014.

MILLER, Janet L.; MACEDO, Elizabeth. Políticas públicas de currículo: autobiografia e sujeito relacional. **Práxis Educativa**, v. 13, n. 3, p. 948-965, 2018. http://dx.doi.org/10.5212/praxeduc.v.13i3.0018.

MIROWSKI, Phillip. Hell is truth seen too late. **Boundary 2**, v. 46, n. 1, p. 1-53, 2019.

MITCHELL, Timothy. Fixing the economy. **Cultural Studies**, v. 12, n. 1, p. 82-101, jan. 1998. http://dx.doi.org/10.1080/095023898335627.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen; FERREIRA, Marcelo Santana. Feitiços e fetiches: entre encantamentos ásperos e contraencantamentos belos. **Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 10, n. 24, p. 17-30, 10 fev. 2024. http://dx.doi.org/10.48074/aceno.v10i24.15634.

MOL, Annemarie. Ontological politics. A word and some questions. In: LAW, John; HASSARD, John. (Orgs.). **Actor-network theory and after**. Oxford: Blackwell Publishing/The Sociological Review, 1999.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. São Paulo: Fundação Bienal, OIP, 2017. Disponível em: https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuic__a__o_da_vi. Acesso em: 24 mar. 2025.

NUNES, João; PIMENTA, Denise Nacif. A epidemia de Zika e os limites da saúde global. **Lua Nova**, v. 98, p. 21-46, 2016.

NUNES, Rodrigo. O que são ontologias pós-críticas? **Revista Eco-Pós**, v. 21, n. 2, p. 111, 20 set. 2018. Revista ECO-Pos. http://dx.doi.org/10.29146/eco-pos.v21i2.20492.

OCDE. **Teaching for the Future**: Global Engagement, Sustainability and Digital Skills. International Summit on the Teaching Profession. Paris: OECD Publishing, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1787/d6b3d234-en. Acesso em 13 ago. 2024.

ONG, Aihwa. **Neoliberalism as Exception**: Mutations in Citizenship and Sovereignty. Durham: Duke University Press, 2006.

OLIVEIRA, Renata Telha Ferreira. **A invenção do "campo" em livros didáticos de História**. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio; CARNEIRO, Beatriz; OLIVEIRA, Salete; RODRIGUES, Thiago. **Ecopolítica**. Hedra: São Paulo, 2019.

PATEL, Raj; MOORE, Jason. **A History of the World in Seven Cheap Things**: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet. California University Press, 2017.

PEREIRA, Ana Paula. **Escola para quê**?: um estudo de inspiração arqueogenealógica sobre as funções da escola nos discursos da UNESCO. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2024.

PIERRE, Elizabeth A. St. Uma história breve e pessoal da pesquisa pós-qualitativa: em direção à "pós-investigação". **Práxis Educativa**, v. 13, n. 3, p. 1044-1064, 2018. http://dx.doi.org/10.5212/praxeduc.v.13i3.0023.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. **Capitalist Sorcery**: Breaking the Spell. Nova York: Palgrave Macmillan, 2011.

PINAR, William. **What is Curriculum Theory?**. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.

POVINELLI, Elizabeth. **Economies of abandonment**. Durham: Duke University Press, 2011.

POVINELLI, Elizabeth. **Geontologies**: A Requiem to Late Liberalism. Durham: Duke University Press, 2016.

POVINELLI, Elizabeth. **Between Gaia and ground**: four axioms of existence and the ancestral catastrophe of late liberalism. Durham: Duke University Press, 2021.

PRECIADO, Paul. O feminismo não é um humanismo. In: PRECIADO, Paul. **Um apartamento em Urano**: crônicas de travessia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2022.

RANNIERY, Thiago. **Corpos feitos de plástico, pó e glitter**: currículos para dicções heterogêneas e visibilidades improváveis. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

RANNIERY, Thiago. "Sexualidade na escola": é possível ir além da máquina de diferentes?. In: MACEDO, Elizabeth; RANNIERY, Thiago. (org.). **Currículo, sexualidade e ação docente**. Petrópolis: DP et Alii, 1ª edição, 2017, p. 213-238.

RANNIERY, Thiago. Vem cá, e se fosse ficção? **Práxis Educativa**, v. 13, n. 3, p. 982-1002, 2018. http://dx.doi.org/10.5212/praxeduc.v.13i3.0020.

RANNIERY, Thiago. Educação após a intrusão de gaia: o que o queer tem a ver com isso?. **e-Curriculum [online],** v. 17, n. 4, p. 1436-1457, 2019.

RANNIERY, Thiago. Vivendo no mundo deles: currículo a partir de um apelo geontológico. **Currículo sem Fronteiras**, v. 20, n. 3, p. 729-754, set./dez. 2020.

RANNIERY, Thiago.; MEDEIROS, Ricardo Scofano. Uma rede passa pelo currículo: difração e modos de existência na política curricular. **Roteiro**, v. 46, p. e23821, 2020. DOI: 10.18593/r.v46i0.23821. Disponível em: https://periodicos.unoesc.edu.br/roteiro/article/view/23821. Acesso em: 4 mar. 2025.

RANNIERY, Thiago. Agenciamento e/de políticas curriculares: pensar com Deleuze e Guattari. In: BALL, Stephen; MAINARDES, Jefferson. (orgs). **Pesquisa em políticas educacionais**: debates contemporâneos. São Paulo: Cortez, 2024. p. 222-251.

ROBINSON, CEDRIC J. Capitalismo racial: o caráter não objetivo do desenvolvimento capitalista. **Tabula Rasa** [online], n. 28, p. 23-56, 2018. https://doi.org/10.25058/20112742.n28.2.

RUFINO, Luiz. Pedagogias da encruzilhada. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018

SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini de; GUIMARÃES, Leandro Belinaso. O dispositivo da sustentabilidade: pedagogias no contemporâneo. **Perspectiva**, v. 30, n. 2, p. 395-409, 3 out. 2012. http://dx.doi.org/10.5007/2175-795x.2012v30n2p395.

SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini de; WORTMANN, Maria Lúcia Castagna. Guardiões de um imenso estoque de carbono - Floresta Amazônica, populações tradicionais e o dispositivo da sustentabilidade. **Ambiente & Sociedade**, v. 17, n. 2, p. 71-90, jun. 2014. http://dx.doi.org/10.1590/s1414-753x2014000200006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: Editora Ayô, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Editora Record, 6ª ed., 2001.

SAVAGE, Glenn C. O que é agenciamento de políticas?. **Práxis Educativa**, v. 17, e2220018, 2022.

SASSEN, Saskia. **Expulsões**: brutalidade e complexidade na economia global. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SCHMELZER, Matthias. The growth paradigm: History, hegemony, and the contested making of economic growthmanship. **Ecological Economics**, v. 118, p. 262-271, 2015.

SCHNORR, Samuel; RANNIERY, Thiago. Educação para o Risco: regulando a docência em ciências na era da insegurança. **Currículo Sem Fronteiras**, v. 21, n. 3, p. 1350-1373, 1 dez. 2021. http://dx.doi.org/10.35786/1645-1384.v21.n3.20.

SCHNORR, Samuel; RANNIERY, Thiago. A pedagogização do risco: problematizando políticas curriculares para a educação em ciências. In: FERREIRA, Márcia; SANTOS,

André. (orgs). **Currículo e ensino de ciências**. Rio de Janeiro: DP&A et ali, 2025. (no prelo).

SHIROMA, Eneida. Redes, experts e a internacionalização de políticas educacionais. **Revista de Estudios Teóricos y Epistemológicos en Política Educativa**, v. 5, p. 1-22, 2020.

SILVA, Noêmia Felix da; SOUSA, Kátia Menezes de. O conceito de dispositivo em Foucault: a emergência histórica do dispositivo do desenvolvimento sustentável e a construção das subjetividades. **Scripta Uniandrade**, Curitiba, v. 11, n. 1, p. 85-107, jun. 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Currículo como fetiche**: a poética e a política no contexto curricular. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SIQUEIRA, Leandro Alberto de Paiva. **Ecopolítica**: derivas do espaço sideral. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **CONFERÊNCIA INICIAL**: O Pensamento Disruptivo com Muniz Sodré. Cachoeira, BA: TV UFRB, 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/live/ui8MkIMO90E?si=xk99YRe0pchpFWaL. Acesso em: 20 ago. 2023.

SLOBODIAN, Quinn. Doing the Neoliberals' Work for Them, or Is it Time to Stop Un-inventing "the Economy"?. Canadá, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/26845025/Doing_the_Neoliberals_Work_for_Them_or_Is_it_Time_to_Stop_Un_inventing_the_Economy_. Acesso em 05 set. 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Death of a Discipline**. Nova York: Columbia University Press, 2003.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

TERRA, Nathalia. **Quantizar os estudos em currículo**: experimentações aberrantes. Rio de Janeiro, 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

THOBY, Arthur. Capitalism as religion. **The Student Economic Review**, n. 26, 2012, p. 161-171.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TURIN, Rodrigo. **Tempos precários**: aceleração, historicidade e semântica neoliberal. Dansk: Zazie Edições, 2019.

UNESCO. **Reimaginar nossos futuros juntos**: um novo contrato social para a educação. Brasília: Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação, UNESCO; Boadilla del Monte: Fundación SM, 2022.

VÁZQUEZ-ARROYO, Antonio y. Universal history disavowed: on critical theory and postcolonialism. **Postcolonial Studies**, v. 11, n. 4, p. 451-473, dez. 2008. http://dx.doi.org/10.1080/13688790802468288.

VEIGA-NETO, Alfredo. É preciso ir aos porões. **Revista Brasileira de Educação**, [S.L.], v. 17, n. 50, p. 267-282, ago. 2012. FapUNIFESP (SciELO). http://dx.doi.org/10.1590/s1413-24782012000200002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who's afraid of the ontological Wolf: some comments on an ongoing anthropological debate. **Cambridge Anthropology**, v. 33, n. 1, p. 2–17, 2015.

WILLKE, Helmut. **Smart Governance**: Governing the Global Knowledge Society. Nova York: Campus, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Mauro Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2013.

YOUDELL, Deborah. Assemblage theory and education policy sociology. In: GULSON, Kalervo; CLARKE, Matthew.; PETERSEN, Eva. **Education policy and contemporary theory**: implications for research. New York: Routledge, 2015. p. 110-121.