

## Ética complexa e democracia política

Edgard de Assis Carvalho – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

### RESUMO

A ética complexa envolve três movimentos interdependentes alicerçados na tríade indivíduo-sociedade-espécie: a auto-ética, a sócio-ética e a antropológica. Aplicar esses princípios à comunicação hiper-moderna requer a reeducação dos comunicadores, de modo a torná-los co-responsáveis pela consolidação da democracia política e pela revitalização da pólis.

Palavras-chave: Ética. Democracia. Complexidade.

### ABSTRACT

The ethics complex involves three interrelated movements based on individual-triad society-species: the self-ethics, ethics and socio-antropológica. Applying these principles to the hyper-modern communication requires the rehabilitation of communicators in order to make them jointly responsible for the consolidation of political democracy and the revitalization of the polis.

Keywords: Ethics. Democracy. Complexity.

As diversidades contemporâneas têm-se constituído como um dos maiores desafios da modernidade para a construção de uma política de civilização. Dotadas de uma força centrípeta sem precedentes, disseminam uma cultura do ódio, cuja violência mimética se amplia em escala quase incontrolável. Essa geopolítica do caos bate de frente na pretensão do Terceiro Milênio de ser pretensamente reconhecido como a sociedade do conhecimento, essa máquina de comunicação hipermoderna cuja velocidade comanda ações e reações inter-humanas em escala planetária.

Ao que tudo indica, a luta pela existência, que parece comandar os processos evolutivos gerais, transferiu-se para a dominação de nações sobre nações, de homens sobre homens e para a hegemonia de conglomerados transnacionais cujo papel biopolítico é cada vez intenso e visível. Não se trata de um

problema novo desde que as três mundializações – a primeira representada pela revolução mercantil, a segunda pela revolução industrial, a terceira pela revolução midiática – mudaram a face do planeta.

Se recuarmos no tempo, mais precisamente ao início do século 20, podemos constatar que progresso e barbárie consolidaram-se como componentes indissolúveis de uma nova idade das trevas que despontava no cenário mundial regido por nações cada vez mais eficientes, aptas a reprimir qualquer sentimento contestatório. Ao analisar os sentimentos originais do segundo milênio, Ponting (1999, p. 32) reiterou que “para as elites dos estados centrais, o crescimento da classe trabalhadora e dos movimentos socialistas era entendido como uma grande traição. O imperialismo e as guerras... representavam tentativas de canalizar as energias das massas para áreas menos perigosas”. Nesses anos inaugurais do terceiro milênio continuamos a reproduzir essa ‘história universal da infâmia’ cegos, como Édipo, depositários de uma vergonha universal sem limites físicos, psíquicos, geográficos, nacionais.

Borges (1998) captou, de modo superlativo, essa universalidade infamante em 1935. Em *Etcétera*, um exercício de prosa narrativa como ele algumas vezes preferia denominar seu estilo, defrontamo-nos com um conjunto imaginário de atrocidades, imposturas, iniquidades, incivilidades e vinganças cometidas por humanos que se encontravam detidos num castelo inexpugnável, lacrado por vinte e quatro fechaduras. Repleto de estátuas, esse castelo metafórico, repleto de estátuas, expressa alguns dos contornos das sociedades atuais, envolvidas em crescentes desmandos, desafetos e contradições. Nele nada pode ser violado, porque em seus aposentos e masmorras encontram-se depositados segredos, perversidades, ódios. Por isso, os reis, governantes e donos atuais do poder, sempre adicionam mais uma fechadura em seus reinados. “Se alguma mão abrir a porta deste castelo, os guerreiros de carne, que se parecem aos guerreiros de metal da entrada, tomarão o reino” (BORGES, 1998, p. 371).

É como um castelo lacrado que percebo esse ‘planeta das desordens’, denominação cunhada por Ignacio Ramonet, para definir alguns dos efeitos dos paradigmas da comunicação e do mercado convertidos em sustentáculos do edifício sociopolítico contemporâneo. Assemelhado à frieza das estátuas borgeanas, esse novo paradigma consagrou o modelo do arquipélago: para cinco bilhões de humanos [agora seis bilhões], afirma Ramonet (1997, p.70) “apenas 500 milhões vivem confortavelmente, enquanto quatro bilhões e meio permanecem na necessidade”.

Se todos esses perdedores não conseguem se articular para tomar de assalto o castelo, resta ao pensamento complexo estabelecer um horizonte possível de neo-utopias, realistas sempre, que venham a redesenhar novos cenários sociais para o mapa do mundo. A tarefa é hercúlea e demanda redobrada energia cognitiva e biopolítica. Em entrevista acerca dos desatinos do *homo globatus*, Eric Hobsbawn reconheceu que, embora o século XX tenha sido considerado como o século americano, é arriscado afirmar que os EUA venham a perpetuar sua hegemonia fundada no controle da economia global.

Hobsbawn (2000) considera um equívoco a ambição americana de exercer o papel de polícia do mundo e de controlar uma nova ordem mundial, mesmo que o poder das corporações da informática e da biotecnologia seja a cada dia ampliado.

Se é forçoso reconhecer que a despolitização e a desideologização crescentes têm redundado no avanço do conservadorismo de direita em todo o planeta, ainda é prematuro admitir-se o fim da história ou o fim da política, como pretendem algumas cassandras que proliferam nas ciências humanas. Creio, reitera Hobsbawn (2000, p. 5), “que a despolitização de grandes massas de cidadãos é um grande perigo, porque pode produzir a mobilização de formas totalmente alheias ao *modus operandi* de qualquer tipo de política democrática”.

Repolitizar implica religar, civilizar idéias, refundar noologias insurgentes fundamentadas no desenvolvimento sustentável, desencadeadoras de formas de solidariedade e responsabilidade. Se conseguirem firmar-se no cenário planetário, certamente coibirão as tendências bestializadoras do pensamento único, neoliberal, que instalou o fundamentalismo do mercado em todas as ações humanas.

Pela avaliação de certos intelectuais demasiadamente identificados com pulsões de homogeneização, os efeitos mais visíveis da globalização sintetizam-se numa ‘*cultura da satisfação*’ válida, factível e homogeneizadora. O que não conseguem enxergar são os pactos e compromissos escusos firmados pela ciência e pela política, que redundaram numa ‘*economia de apartheid*’ repleta de exclusões, particularismos, regressões. Em uma de suas crônicas semanais publicadas no jornal espanhol *El País*, sobre a debilidade socioeconômica e intelectual contemporâneas, Estefânia (1998, p. 44) sustentou que “a política liberal produz desigualdades materiais ao mesmo tempo em que proclama a igualdade como direito imprescindível do homem”.

Enfrentar essa contradição exige revolta e ética redobradas, e é no interior desse binômio que creio poder ser problematizada a identidade planetária futura destituída de xenofobias, revanchismos, relativismos e falsos perspectivismos. Em essência polimorfa e politeísta, essa identidade seria capaz de restaurar o “homem genérico”, promover uma reforma das condições subjetivas e objetivas da vida e instaurar a ‘solidariedade dos estarrecidos’. Com isso, valores públicos, direitos e liberdades passam a ser circundados por princípios transculturais e transpolíticos de hominização e humanização. Tematizado de modo contundente por Patocha (1981, p. 45), esse estarrecimento sempre envolve a incerteza. “É justamente aí que reside sua frente silenciosa [...] mesmo onde a Força dominante tenta dominá-la pelos meios de que dispõe. Esse tipo de solidariedade não teme a impopularidade, mas, ao contrário, lança-lhe um desafio sem palavras”.

Não temer a impopularidade foi a força cognitiva que animou muitos dos dissidentes deste planeta a refletirem sobre a condição humana. Exílicos porque localizados, voluntaria ou involuntariamente,

nas margens dos sistemas de repressão e culpa, tiveram coragem redobrada para tematizar as possibilidades da revolta, a reposição da dignidade, a integridade da consciência.

Em sua elegia fúnebre sobre o Kosovo, Kadaré (1999) captou superlativamente essa dimensão trágica que o aprendizado do medo traz consigo. Desde o século XIV, quando sérvios, albaneses, bósnios e romenos foram massacrados pelos otomanos, a ferida nunca se cicatrizou e o trabalho de luto não se completou. Constatando essa temporalidade sem esperança, tudo parece conduzir a uma intransitividade sócio-histórica sem precedentes: “O tempo passou, cinco séculos se escoaram desde aquele dia que me viu cair [...] Eu ainda estou aqui, sozinho em meu turbé, sob a pequena chama desse lúgubre pavio. Assim como o estrondo do mar, o alarido que produzem é contínuo” (KADARÉ, 1999, p. 113).

O Brasil passou por 15 anos de ditadura militar, entre 1964 e 1979. Cindiu a nação em dois córregos de repressão e dor, puniu seus dissidentes com tortura e morte, realizando uma limpeza ideológica sem precedentes na história da América Latina. A limpeza étnico-cultural, porém, já havia sido feita há quinhentos anos, perpetrada sobre milhões de índios, hoje reduzidos a alguns milhares de resistentes, que chegam até a expressar um instigante aumento demográfico, a despeito da voracidade do ‘*ogro filantropico*’, essa imagem fantástica de Otávio Paz utilizada para definir o apequenamento e a mediocridade dos estados latinoamericanos. As sociedades latino-americanas, afirma Paz (1987, p. 101), “são a própria imagem da estranheza: nelas se justapõem a Contra-reforma e o liberalismo, a fazenda e a indústria, o analfabeto e o literato cosmopolita, o cacique e o banqueiro”.

Pensar a revolta exige desentranhar retornos, realizar anamneses e deslocamentos. Por isso, o sentido original da palavra envolve sempre interrogação, renovação, renascimento. Longe de apresentar um conteúdo meramente abstrato, acionar esses três exercícios cognitivos e biopolíticos requer urgência urgentíssima e isso porque a revolta nunca pode ser censurada nas democracias abertas<sup>1</sup>. ‘Eu me revolto, logo nós somos’, palavras de Albert Camus, convertem-se em palavras de ordem. Saturadas de complexidade, talvez venham a substituir o *penso, logo existo* cartesiano. Questionam a liberdade, percebendo-a como revolução permanente que reconhece a multiplicidade e a estrangeiridade entranhadas em cada um de nós.

Ao distinguir os crimes da paixão dos crimes da lógica, Camus exibiu o absurdo do espetáculo da desrazão no final da primeira metade do século passado. Para enfrentar esse descalabro, o revoltado

1 Julia Kristeva ponderou que sociedades globalizadas que censuram a revolta preparam sua própria morte (Cf. KRISTEVA, 1998).

de hoje deverá saber dizer não, sem rancores ou ressentimentos, mas sempre com determinação. É bem verdade que houve revoltados por excelência, como Dostoiévski e Nietzsche, mas o ‘conto filosófico’ *O Estrangeiro*, ou o caso Mersault como ficou conhecido, exhibe, de modo exemplar, a dialogia entre revolta e morte. É preciso encontrar a justa medida das palavras e das coisas para que a revolta possa eclodir e produzir reorganizações civilizatórias, e isso porque, para o pensamento revoltado, razão e desrazão não se excluem. Essa lei da medida – afirma Camus (1996, p. 33) – “estende-se igualmente a todas as antinomias do pensamento revoltado. Nem o real é inteiramente racional, nem o racional é inteiramente real. O desejo de unidade não exige somente que tudo seja racional. Ele quer ainda que o irracional não seja sacrificado”.

Longe de ser entendida como panacéia para todos os males, a revolta traz consigo uma pedagogia da existência que liberta o pensamento e instaura a razão aberta, sem niilismos desesperados, mas com lucidez e esperanças amadurecidas. Essa reconquista da liberdade começa em cada um de nós, em nossas experiências mais íntimas, por um ato de descentramento de tempo e espaço. Mais do que um mero desenraizamento cultural, que diz não a quaisquer absolutismos humanos ou divinos, essa experiência representa um desenraizamento no sentido empregado por Todorov (1998), um sentimento de deriva que, no lugar de cair nas tentações reacionárias da mera exaltação das diferenças, busca uma universalidade capaz de recombina-las de modo menos excludente e irredutível. Esse meta ponto de vista acrescentará às escrituras revoltadas de poetas, romancistas e uns poucos homens de ciência, **partituras-revolta**, uma espécie de sexto sentido da sociedade, que prescrevem o retorno exortado por Kristeva (1998, p. 18) “às pequenas coisas: revolta infinitesimal para preservar a vida do espírito e da espécie”.

Convertida em fetiche da modernidade, principalmente depois que a brecha aberta em 1968 não conseguiu produzir reorganizações socioculturais de grande magnitude, a revolta cidadã deverá necessariamente desembocar numa ética civil planetarizada que articule pequenas e grandes diferenças e instaure a ‘*Terra-Pátria*’, tantas vezes exortada nos escritos de Morin (1993, 1997). Ética ou caos, eis o desafio que nos envolve. Para resgatarmos as potencialidades da vida e não sucumbir à floresta de símbolos criada pelos agentes da razão instrumental, é preciso formatar uma política de resistência, complexa, que reverta o furacão da fragmentação delirante. A reforma radical do pensamento contém um projeto biopolítico que nega o paradigma do progresso unidimensional e instaura o paradigma da preservação, ecológico, ecocêntrico.

Não creio que o único caminho para se garantir esse universalismo pragmático seja o da argumentação exercida em comitês de ética, ou em foruns mais amplos, conduzidos por vanguardas outorgadas. Antes de mais nada, é preciso deixar-se contaminar pelo ‘princípio da incerteza racional’ e restabelecer novos princípios para a educação do futuro. A ‘ética da compreensão planetária’ ocupa

papel de destaque nessa nova *paideia*, e isso porque saberes éticos não podem ser concebidos como meras proposições abstratas, mas como atitude deliberada de todos aqueles que acreditam ainda ser possível sociedades democráticas abertas se solidarizarem, mesmo com a aspereza do caminho e o desânimo dos caminhantes (MORIN, 1999).

Resta saber como passar do plano axiomático para os devires práticos que comportam fluxos e linhas de fuga que nos imobilizam e desassossegam. Talvez os viajantes literários, marcados pela ausência de qualquer vocação prometeica, forneçam algumas preciosas indicações para o problema. Ao preferirem o nomadismo imaginário do poeta ao sedentarismo real dos cientistas correm pela terra sem limites e rancores. Mesmo considerada como descartável, a correlação de forças entre arte e política precisa ser resgatada no sentido da *techné* grega, que não separava conhecimentos e sentimentos. Ambas “são apenas contrapartidas uma da outra, as duas correntes fundamentais e eternas da mesma política universal” (NEGREIROS, 1997, p. 857). Escritas em 1935, essas sábias palavras de Negreiros exibem sintomas claros acerca da necessidade de alguma intervenção diante da gravidade atual dos acontecimentos, seja ela realizada individualmente ou por um aluvião místico do coletivo.

Dentre os muitos caminhantes que intervieram contra a imobilidade e a melancolia dela decorrente, destaco apenas um: Alejo Carpentier. Ao refletir sobre a América Latina, resgatou o poder imaginário dos escritores como agentes transformadores da história, ainda que destituídos de qualquer força decisória. A era imaginária que desenham em seus textos desvincula-se da relação linear entre causa e efeito, ao poetizarem a história real e se fixarem nos arquétipos da memória coletiva da humanidade e do cosmo.

Essas escrituras se assemelham a forças cósmicas irreversíveis, cuja luminosidade jamais se extinguirá, podendo, a qualquer momento, produzir bifurcações e dissipações, reorganizar novas configurações culturais. Palavra-armadilha como bem assevera Edgar Morin, a cultura transformou-se em fábrica da ordem que reitera o conjunto dos padrões dominantes, opondo cultura erudita a cultura popular, cultura popular a cultura de massa a assim por diante. O que era criação transformou-se em regulação burocrática elaborada em cenários afastados dos conflitos e práticas da cidadania. Cultura, afirmou Claude Lévi-Strauss – é também um conjunto de jogos de comunicação que envolve mulheres, bens econômicos, mensagens, capacidade universal de todo ser humano de acionar algo sempre novo ao acervo de conhecimentos produzidos pelo indivíduo, pela sociedade e pela espécie. Se há regras ritualizadas que conduzem as práticas sócio-políticas, elas se inscrevem necessariamente, em relações de ordem, desordem e reorganização.

Em decorrência disso, a mundialização não é um processo linear que implica um aumento no fluxo de mercadorias. Como jogo e, simultaneamente, como rito, ela transforma nosso modo de

representação do mundo e estrutura os imaginários. Como afirmou recentemente o antigo presidente do Senegal, Diouf (2008, p. 52), que ocupa o cargo de secretário geral da organização internacional da francofonia, estamos diante de um processo ambivalente: de um lado homogeneização de condutas e visões de mundo, de outro ampliação dos desequilíbrios estruturais e das desigualdades sociais. Por isso, as mídias globais, principais vetores da mundialização, são também ambivalentes: por meio delas, a lógica industrial joga a cultura no eixo da rentabilidade e da produtividade e, simultaneamente, castra a criatividade que emana das esferas não institucionalizadas do mundo real.

É nesse paradoxo que a questão da ética pode ser colocada não como panacéia para todos os males, mas como projeto político capaz de garantir o pluralismo e a colaboração das culturas. Como tudo que é próprio do universo sapiential, a ética também se insere na trindade indivíduo, sociedade, espécie. Por isso, quaisquer atos éticos envolvem três esferas interdependentes: a auto-ética que exige o auto-exame, a autocrítica, a responsabilidade e o perdão; a sócio-ética que implica a abertura da comunidade local à comunidade de destino representada pelo planeta Terra; finalmente a antropológica, fundada na identidade humana comum, no homem genérico que não separa a natureza da cultura, na regeneração da vida, nas finitudes e incertezas do espírito, da alma e do corpo, na co-responsabilidade pela construção de uma política de civilização coerente, responsável e solidária.

Esse é o sentido da regeneração da Terra-pátria proposta por Edgar Morin. Longe de pregar a extinção dos estados-nações, ela investe numa ecologia ética que seja capaz de inseri-los em redes transnacionais mais vastas e inclusivas, para que o direito de ingerência sobre indivíduos, etnias, classes, gêneros, sexos, não seja apenas prerrogativa de governos, partidos, estados.

Sejamos otimistas para o presente milênio, arrisquemos o impossível como prega Zizek (2003), para que se torne possível enfrentar o politicamente correto que rege a normatividade do capitalismo liberal global. Se, para reformar a educação é preciso reeducar o educadores, a ecologia ética requer a reeducação dos comunicadores de modo a torná-los co-responsáveis pela consolidação das democracias políticas planetárias. Voltemos momentaneamente os olhos para o cinema, esse laboratório de imagens que nos ajuda a refletir mais livremente sobre questões que a dureza de conceitos e teorias não conseguem dimensionar adequadamente.

Um primeiro momento é o *Cidadão Kane*, filme de 1941, dirigido por Orson Welles, que tem no elenco o próprio Welles, Joseph Cotten e a saudosa Agnes Morehead. O filme trata da morte de um todo-poderoso magnata da imprensa em Xanadu, local fantasmagórico aonde vive em clima de reclusão voluntária. Envolvido na trama de negócios suspeitos da política, responsável pela invasão de Cuba, casado com uma cantora sem futuro, a reclusão de Kane e o incêndio de Xanadu revelam os lados negros do egoísmo, da solidão e da ausência da ética na política e na comunicação.

Um segundo filme é o *Boa noite e boa sorte*, de 2005, dirigido por George Clooney, cujo elenco é composto pelo próprio Clooney, ao lado de Robert Downey Jr e David Strathairn que faz o jornalista. Estamos nos anos 50, nas transmissões jornalísticas por televisão. O título do filme é o bordão que encerra o programa. O macartismo domina as artes em geral. A narrativa deixa claro os conflitos vividos pelo repórter Marrow diante das denúncias contra o senador Joseph McCarthy a respeito das táticas intimidatórias utilizadas para denunciar a infiltração de supostos comunistas na indústria do cinema e da televisão. Desafios e dilemas éticos desabam por toda a narrativa; o do repórter (deve ele divulgar ou não os fatos que sabe?), a da emissora (deve a mídia veicular a denúncia ou não?), a do senador (deve ele continuar a perseguir jornalistas ou optar pela democracia?). Todos nós somos um pouco Kanes, um pouco Marrows. Calar implica consentir, pactuar implica aderir ao statu quo dos dominantes. Caso consigamos superar esses dilemas e nos inserirmos na tridimensionalidade ética proposta anteriormente, talvez possamos contribuir para a regeneração do humano. Pelo menos esse parece ser o projeto da reeducação dos comunicadores, que nada mais é do que trazer de volta a grande lição da ética kantiana: não faça para os outros aquilo que você não quer que seja feito para você mesmo. Mesmo que esse horizonte seja considerado como uma neoutopia dos tempos hipermodernos, que ela seja realizado de uma vez por todas, e isso a curtíssimo prazo.

Obcecado pelo nomadismo e pelos mitos aborígenes da Austrália Central, Bruce Chatwin soube repô-la de modo superlativo. Para Chatwin, são os pensadores nômades, sem pertencimentos disciplinares rígidos, que se incumbirão de pô-la em prática na vida e nas idéias, na razão e na sensibilidade, nos afetos e nas dores. Somos todos caminhantes sem caminho, pois o caminho se faz ao andar, expressão do grande poeta Antonio Machado, que serve de mote para muitas intervenções de Edgar Morin. Todos os grandes mestres, afirma Chatwin (1996, p. 225), pregaram que o “Homem, originalmente, era um ser errante pelo deserto sêco e árido deste mundo’ (palavras do Grande Inquisidor de Dostoiévski) e que, para redescobrir sua humanidade era preciso despojar-se das amarras e tomar a estrada”.

Ao refletir recentemente sobre os desafios de nosso tempo, Capra (2000) precisou a urgência de uma alfabetização ecológica interdependente, e isso porque em qualquer ecossistema nunca há desperdícios, pois o que sobra de uma espécie converte-se em alimento de outra. Fundada na religação dos saberes e na complexidade sistêmica, essa alfabetização visa a criação de um processo – um *ecodesign* como Capra o denomina – em que nossas necessidades são interconectadas aos padrões, fluxos e dissipações da teia geral da vida. É preciso ter audácia e consciência políticas para propor um contrato ético incandescente para todos os seres vivos, iluminado pela restauração da responsabilidade, pela auto-ética, pela magnanimidade, pela prática da atenção e, mais do que nunca, pela impermanência das experiências, sejam elas políticas, sociais, éticas, amorosas ou trágicas. Regeneração como palavra de



ordem, religação como fundamento ético-pedagógico, esperança como utopia para a humanidade da humanidade e reeducação dos comunicadores para consolidar as coletividades democráticas.

## REFERÊNCIAS

BORGES, Jorge Luiz. **História universal da infância**. Vários tradutores. São Paulo: Globo, 1998. Em Obras Completas, v. 1, 1923-1949.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CAPRA, Fritjof. The challenge of our time. **Resurgence**, n. 202, p. 18-20, nov./dec. 2000.

CHATWIN, Bruce. **O rastro dos cantos**. Trad. Bernardo Carvalho. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

DIOUE, Abdou. Au service du pluralisme culturel. **Manière de Voir, Le Monde Diplomatique**, n. 97, p. 52, févr./mars. 2008.

ESTAFANÍA, Joaquín. **Contra el pensamiento único**. Madrid: Taurus, 1998.

HOBSBAWN, Eric. El siglo XX visto por un maestro del pasado. **El País**, Babelia, p. 5, 11 mar. 2000.

KADARÉ, Ismail. **Três cantos fúnebres para o Kosovo**. Trad. Vera L. dos Reis. São Paulo: Objetiva, 1999.

KRISTEVA, Julia. **L'avenir d'une révolte**. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

\_\_\_\_\_. Savoir incarner la révolte dans l'individuel. **Magazine Littéraire**, n. 366, maio 1998.

MORIN, Edgar. **Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur**. Paris: UNESCO, 1999.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terre-Patrie**. Paris: Seuil, 1993.

MORIN, Edgar; NAÏR, Sami. **Une politique de civilisation**. Paris: Arléa, 1997.

NEGREIROS, Almada. **Arte e Política**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997. Em Obra Completa, vol. único.

PATOCHA, Jan. **Essai hérétiques sur la philosophie de l'histoire**. Lagane: Verdier, 1981.

PAZ, Otávio. **O ogro filantrópico**: história e política, 1971-1978. Trad. Sonia Régis. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

PONTING, Clive. **The Pimlico History of the twentieth century**. London: Pimlico, 1999.

RAMONET, Ignacio. La planète des désordres. **Manière de Voir, Le Monde Diplomatique**, n. 33, p. 7, févr. 1997.

TODOROV, Tzvetan. **L'homme depaysé**. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real**: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo editorial, 2003.