



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/poeticas-rastejar/>

Poéticas do rastejar: por modos educativos do instável e da transformação na era do Antropoceno

Gisela Here [1]

Adrián Cangi [2]

Michele Fernandes Gonçalves [3]

Tradução de Priscila Costa [4]

RESUMO: A linguagem, assim como o desejo, perturba, recusa-se a ser contida em qualquer limite. No campo educativo, pode reiterar posturas desgastadas e partícipes de uma ideia centralizadora, autorreferente e “elevada” de “mundo”, “humano” e “escola” ou abrir-se à possibilidade de pensá-los desde posições menos eurocentradas e que se coloquem “ao rés do chão”. Em tempos da política do “*design* de si” e da monetização do *Eros* e do *ethos* na figura do “empreendedor de si” que prega o “autocuidado” como “cuidado” da “natureza”, como pensar, a partir de linguagens sensíveis, linhas de fuga em educação que respondam a uma contemporaneidade assediada pela crise climática e pelos discursos teológico-salvacionistas? O mundo dos insetos, larvas e embriões é efeito e afeto de processos de instabilidade e metamorfose cujo movimento apresenta problemas estético-políticos que desarmam qualquer ideia do estável, incluindo o binômio Natureza/Cultura. A partir da problematização desse binômio, propomos pensar as linguagens das artes e do *design* como um convite a se deixar afetar pelas tramas bio-estético-políticas do não humano, fabulando e “rastejando” até desencadear um novo distúrbio do *sensorium* que faça emergir poéticas e estéticas da instabilidade e da metamorfose potentes para o campo da educação.

PALAVRAS-CHAVE: Metamorfose. Natureza/Cultura. Larvas. *Sensorium*. Educação.



Retóricas y políticas del arrastre: por una estética de lo inestable en la era del Antropoceno

RESUMEN: La lengua como el deseo perturban, se rehúsan a quedar contenidos dentro de los límites. En el campo educativo, puede reiterar posturas desgastadas y partícipes de una idea centralizadora, autorreferencial y “elevada” de “mundo”, “humano” y “escuela” o abrirse a la posibilidad de pensarlas desde posiciones menos eurocéntricas y que miren las cosas “muy cerca del suelo”. En tiempos de la política del “diseño de sí” y la monetización del *Eros* y el *ethos* en la figura del “empresario de sí”, que predica un “autocuidado” como “cuidado” de la “naturaleza”, ¿cómo pensar, desde los lenguajes sensibles, líneas de fuga en Educación que contesten a una contemporaneidad asediada por la crisis climática y los discursos eulógico-salvacionistas? El mundo de los insectos, larvas y embriones es efecto y afecto de procesos de inestabilidad y metamorfosis, cuyo movimiento despliega problemas estético-políticos que desarman cualquier idea de lo estable, incluyendo el binomio naturaleza/cultura. Bajo problematización de este binomio, proponemos pensar los lenguajes de las artes y del diseño como una invitación a dejarse afectar por las tramas bio-estético-políticas de lo no-humano y a partir de allí, fabular y “arrastrarse” hasta desencadenar un nuevo desorden del *sensorium* que crie poéticas y estéticas potentes de la inestabilidad y la metamorfosis en el campo de la educación.

PALABRAS CLAVE: Metamorfosis. Naturaleza/Cultura. Larvas. *Sensorium*. Educación.

Educação milenar

Em junho de 2003, Dona Nazaré faleceu, após meses internada no hospital de Porto Velho. Na aldeia Central (Kyowa) do Povo Karitiana, no estado de Rondônia (porção sul da Amazônia), 450 indivíduos de sete comunidades próximas se reuniram para seu funeral. O pôr-do-sol de nuvens avermelhadas no horizonte longínquo até poderia nos fazer pensar nos extensos incêndios naturais ou provocados que recorridamente mancham o céu nas extensas fazendas vizinhas ao território Karitiana. Mas esse povo não pensa “da nossa maneira”. Para eles, esse é o “*ce ambo*”, o sangue de dona Nazaré



subindo em direção ao firmamento. As nuvens vermelhas são resultado do líquido também vermelho que passa do corpo da idosa para o céu e se espalha no momento em que o sol se veste com um cocar de penas de arara, aquele usado pelos guerreiros em antigos confrontos com os povos inimigos. O sol recepciona e “come” o sangue da falecida que, ao se tornar espírito, não precisa mais dele, pois os espíritos intermediários entre os mundos carecem do tipo de “circulação” dos homens. Quando alguém morre, os moradores dessas terras costumam dizer que sempre há um barulho no céu, mas que ele “não é grande coisa”, que o trovão “só vai passar”, indicando que a morte é como um estrondo em um céu claro e sem nuvens. Um céu intermediário, um céu-limiar entre os vivos e os mortos. É um tipo específico de trovão, chamado *dokoit'pyroky* (trovão que faz barulho), que não deve ser ouvido entre os vivos porque anuncia mais mortes. Recomenda-se tapar os ouvidos. Ele é produzido por um tatu gigante que mora no céu e, com seu casco, faz parte da abóbada celeste. Os Karitiana sabem que o tatu devora cadáveres e é chamado de “carniceiro rastejante”.

Esses animais não podem ser servidos como alimento aos seres humanos porque sua condição de necrófagos indica que quem os come envelhecerá rapidamente até se aproximar da morte. Seguindo o som estranho que vem de cima, “a chuva dos mortos” (*yjbopo'e*) acontece porque o tempo está bravo com a partida da senhora, umas das sábias da comunidade. Os trovões são pela morte do corpo, mas principalmente por aquela da sabedoria e do amor na fábula (anteriormente lenda e primeiro mito) que indica que o afeto é um corpo vibrante em uma relação “multiversal”. O afeto vibra, preserva as malhas privilegiadas de intensidades pessoais e impessoais que atravessam os limiares entre-mundos. O céu dos Karitiana não invoca apenas o passado de um corpo que “não mais está”, mas o presente de um povo que o tem sob sua cabeça e o olha diariamente pela fábula, bem como o futuro dos espíritos que ali se refugiam para continuar, sempre, “entre nós”. O futuro é ancestral (Krenak, 2022) porque chama todos os tempos, assim como a pertença a uma “fricção educativa” com a vida que flui “entre” as palavras e as histórias de um *continuum* existencial e plurimodal. O aprendizado dessa composição é o que nos coloca lado a lado ao ritmo das coisas, quando então já não há mais nem um único “homem” – apenas “nós”, o corpo da Terra.



Não havia mais homens

A linguagem, como o desejo, perturba, recusa-se a ser contida em qualquer limite. Os sentimentos profanam os espaços esperados. Há linguagens do opressor e do oprimido, da subjugação e da libertação. As palavras dos Karitiana (2002) marcam um percurso em nossa memória. *Não havia mais homens*, livro de narrativas orais desses povos, nos ensina as histórias do sol, da fome, da morte da mãe, do exílio e da morte do pai. Há algo na história de Nazaré que nos afeta como se escondido sob o tapete da experiência: a linguagem e o corpo não estão excluídos da fábula raciocinante sobre “o que há” na experiência vivida em torno da morte, mas indicam orientações, direções, velocidades e lentidões do limiar entre os mundos – o sangue sobe e o animal necrófago toca a terra com seu casco. A linguista Luciana Storto (2019) e a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2013) concordam que os Karitiana possuem uma zona livre de fabulação, especulação e imaginação. Os antropólogos Favret-Saada e Vander Velden nos ensinaram o que Viveiros de Castro (2002), como quem observa os saberes milenares dos Karitiana, Yanomami, Guarani e tantos outros povos por meio da certeza de que nada há de fantástico ou inexistente em suas histórias, chama “virada ontológica” da antropologia. Tanto o que ascende quanto o que arrasta definem o ser-estar-afetado que, em termos linguísticos preposicionais (Virno, 2017), seria o equivalente a dizer: viver entre dois mundos.

Esses mundos se dão entre o solo e os ares, os corpos materiais e os espirituais, a humanidade que perpassa pessoas, montanhas, rios e animais, as palavras que cantam os sonhos e a vigília de uma vida nelas entretecida. O interesse linguístico transforma as formas de educação ordinárias dos substantivos e dos verbos, porque o “*inter-esse*” (como os latinos gostavam de chamá-lo) nada mais é do que outro modo de enunciar o ser-estar-entre que desarma o correlativo polo sujeito-objeto, em que a modernidade infelizmente nos deixou presos no caminho rumo ao Antropoceno. Aprendemos com os povos originários que tocar é “ser-estar-tocado” e que ser-estar-tocado é “ser-tocando”. Na reflexividade da experiência tátil, não se trata de apropriar-se do objeto-mundo como nos ensinou o capitalismo, mas, ao contrário, de compreender outras formas de “usar” a vida, cujos conteúdos semânticos são da ordem de um gesto preposicional do sentimento-pensamento, em que o animal inexperiente apreende “o que há” “através”, “por”, “com”, “em”, “entre” e “enquanto” o uso da vida resultar inseparavelmente ligado ao da linguagem. Aprendemos com os



Karitiana que o atrito do trovão ou da chuva não se limita a um abuso do que há. Eles nos ensinam que a fabulação do corpo do afeto une o “eu” à multiplicidade de mundos coletivos e plurais. Em nossa linguagem empobrecida, deveríamos dizer “nós-uso” ou “eu-usamos” para indicar o desarmamento das modernas lógicas sujeito-objeto e da consequente reificação no uso das coisas para um mercado pleno em um tempo já quase sem perguntas, em que a principal delas fica sempre sem resposta. Essa pergunta é aquela que indaga sobre nós mesmos, mas, principalmente, sobre o além de nós.

A pergunta por nosso tempo

Vivemos uma época em que a crise climática e a automatização da vida parecem ter ultrapassado patamares que há uma década apenas imaginávamos como cenários possíveis para ficções distópicas. Com essa afirmação não queremos reproduzir o discurso apocalíptico que compara a aceleração da máquina capitalista ao fim dos tempos em prol de uma pregação messiânico-salvacionista – a esse respeito a história tem mostrado ser inútil estabelecer um único e grande responsável. Isso significa que a questão do nosso tempo é complexa e envolve uma centena de arestas quase impossíveis de abordar, mesmo que nos situemos em um perspectivismo de pontos de vista. Entretanto, para nós, existe ao menos uma delas que seria inevitável não interpelar: a que considera a queda do humanismo como sistema que articula o privilégio de um sujeito universal cujos interesses delinearam a subjugação da “natureza” e reivindicaram a colonialidade do saber/poder como bandeira de uma consciência iluminada. Esse princípio predica um pensamento que declarou a superioridade ontológica do ser “humano” como único animal político capaz de produzir e se servir do resto “dxs viventes” como recurso disponível, liquidando em seu caminho outras formas de vida humana e não humana que despregam ecologias sociais distintas na sua relação com o meio [5].

O “Homem” que se concebe como “natureza humana”, ou seja, como núcleo da Modernidade enquanto analítica da finitude sustentada na positividade da linguagem, do trabalho e da vida, é aquele que cunhou um poderoso discurso laudatório que deu origem a uma cultura de formação de “ilhas” à qual todo o campo do pensamento ocidental se dedicou. Não passa despercebido a Nietzsche (2009), em *A Genealogia da Moral*, que a autoatribuição de excelência do “homem”



advém de uma autocelebração indireta de uma ordem imperial primeira e, logo, de uma monarquia em que os senhores são celebrados ou louvados. Essa forma de apreciar o domínio objetivado e o poder de nomear se transformará, ao longo de um extenso processo histórico, em uma exibição do “Eu” que funciona como princípio democrático de glorificação de si ou de *design* político da personalidade. Assim, cada um se apresenta como uma ilha que reivindica seu direito individual à existência, como se o universo humano enquanto conjunto servisse apenas para fins táticos ou desvanecesse na inexistência. Nada parece deter essa cultura insular na sua celebração sem fim, nem o esgotamento da terra nas mãos do Antropoceno nem os vírus de todo tipo que dizimam a população mundial. Pelo contrário, esses elementos parecem tê-la reforçado, através da figura do “empresário de si” (Foucault, 2008) e do *influencer* cujas narrativas laudatórias promovem uma presumível ética do “cuidado de si” e da “natureza” através da promoção de produtos “naturais”. Essa “natureza” embandeirada nas redes sociais é apenas uma entre tantas narrativas moralizantes da biopolítica global. Entretanto, ela parece ter particularmente coroado um imperativo estético de apresentação do eu sob um suposto *ethos* de cuidado, que tem seu corolário na especulação de criptomoedas e multiversos do mundo cibernético.

Retorno à “Natureza”

Oscilando entre a epifania do pequeno-burguês cosmopolita que romantiza a vida em um paraíso virgem e o fantasma do poeta maldito, farto da moral moderna, parece que a fórmula “retorno à natureza” é a única resposta para nos salvar dos vírus e da crise ambiental. Mas o que significa “natural” nesse enunciado? Mudar-se para o campo e comprar produtos orgânicos no *Instagram*? A metáfora de uma “natureza” externa, reativa e disparadora de vírus e desastres ambientais fez com que as narrativas sobre o fim do mundo se multiplicassem como pregações, tanto de uma obrigação de “cuidar do planeta” quanto de um retorno à uma vida “natural”. É nesse cenário que eclode uma cultura de *influencers* que, em bom número, homologam o “cuidado de si” e o “*design* de si” como o cuidado da “natureza” para, depois – sob a forma de um *ethos* –, rentabilizar o *greenwashing* de empresas e corporações. Que lugar ocupam as linguagens sensíveis ou as linguagens das artes diante desse cenário? Será que resta algum horizonte de ação para a arte dos modos ou maneiras de viver, da poesia e do desenho, da fotografia e do teatro, da pintura e da



escultura, em uma cultura insular como a das redes sociais? Como seria pensar em espaços, frestas e umbrais em que outras ações fossem propostas, mesmo que em um tempo sitiado tanto pelo “*design* de si” quanto pela permanência de binarismos modernos como o de Natureza/Cultura?

Manter o eixo dessa oposição significa entrar em um terreno que já não é mais estável e, nesse sentido, pensadores como Philippe Descola (2012) apontam que a referência ao conceito de “Natureza” evidencia seu significado como recurso explotável e explorável, nunca como “lugar onde se habita”. Em outras palavras, a ideia de “retorno à natureza” nada mais é que a reposição de uma forma de violência para com as existências sobre as quais os humanos tentaram demonstrar sua jurisdição, transformando-as em belos objetos de contemplação ou em recursos disponíveis (Descola, 2012 *apud* Morizot, 2020). Bruno Latour (2017) deixa claro que não existe tal “natureza” à qual devamos regressar, e que muito menos há nela qualquer capacidade que a permita se estabelecer como agente ordenador ou lei natural. Dizer que é preciso “voltar à natureza”, como se esse ato fosse uma questão de salvação, não faz o menor sentido, uma vez que “a natureza nada mais é do que um elemento de um complexo de pelo menos *três* [...]: aquele que lhe faz contrapeso – a cultura; e aquele que distribui os traços entre os dois” (Latour, 2017, p. 33). A natureza é permeada pela cultura e a cultura pela natureza. Habitamos uma “história natural” ou “mecanosfera” que unifica apenas nominalmente uma diversidade de planos de multiplicidades.

História Natural

A noção de “Natureza”, pensada de diferentes maneiras tanto por Heidegger quanto por Deleuze e Guattari, é um universo infinito, um entrelaçado de forças indiferentes à vida humana que escapa, tanto quanto a própria noção de vida, à sua representação – somente podemos perceber seus efeitos. Nesse sentido, Bruno Latour, James Lovelock e Isabelle Stengers evocam “Gaia” de diferentes maneiras, como conceito ou construção híbrida (assexuada), não como sinônimo de “natureza”. Para esses autores, Gaia é uma rede de funções locais de informação com pretensões de compreender um conjunto abrangente de dados empíricos; uma concepção realista do ilimitado, ainda desconhecida pela razão das ciências naturais; um quase-objeto híbrido (Natureza Artificial ou História Natural levada ao extremo de um híbrido puro). Segundo Latour, todo agente é *causa sui* e todo objeto é “quase-objeto”. Nesse sentido, o híbrido “Gaia” é um quase-objeto parcialmente



subtraído da rede de informações em que opera. É uma entidade infrafísica, meio objeto e meio força da “natureza”, metade rede técnica e metade dimensão real de um campo de forças desconhecido. Entende-se melhor por que, para Lovelock ou Latour, ela não é nem a “Mãe Natureza” nem a “Pachamama Inca”, ambas ressuscitadas como objetos da política contemporânea. Gaia não pertence ao sagrado.

Há homens e mulheres que olham para baixo, há outros que olham para cima. Não é apenas uma direção do olhar, é uma escolha vital. Os nativos, chamados “indígenas” por uma generalidade branca, imperial, colonial e republicana, olham para a Terra e dela tiram suas forças sem revelar seus segredos. Viver “ao modo de um nativo” significa ter como referência primária a relação com a Terra onde se nasce e onde se constrói o nicho vital, não importando se sua localização é na selva, na aridez dos desertos, no sopé dos Andes ou nas comunidades das periferias metropolitanas. O que situa esses corpos é sua condição de formar uma comunidade vinculada a um lugar específico que será imanente em sua constituição existencial. Os nativos não se sentem cidadãos, sujeitos de direito que fazem parte de uma população controlada por um Estado, mas corpos encarnados na Terra que só existem no plural da palavra “Povos”. Os povos e os corpos fazem parte da Terra. Como argumenta Eduardo Viveiros de Castro (2017) em *Os involuntários da pátria*, a relação entre a Terra e o corpo existencial é crucial. A separação entre a comunidade e a Terra supõe a dissociação entre as pessoas jurídicas e seus corpos, operação central realizada pela história do Estado para criar populações administradas. Essa é a “via de mão única” que transforma o nativo em “cidadão pobre” ou em “pobre sem terra”, obrigando os corpos a venderem sua subsistência para enriquecer os proprietários. Separar os indígenas de sua relação com seu nicho vital de política e sociabilidade vinculadas à terra é uma operação dos Estados transcendentais, que hoje se vinculam às formas do capitalismo financeiro para transformar os indígenas em pobres, já que sem pobres não há capitalismo. A Terra pertence aos povos, assim como o território teológico-político pertence aos Estados, que incessantemente divulgam suas energias produtivas, homologadas com as forças do capitalismo que territorializam e desterritorializam a Terra. Sem dúvida, é possível imaginar outra forma de Estado, mas sua lógica não parece hoje desvinculada dos modos dominantes do capitalismo.



Vidros, “telas de cristal” e terrários

O capitalismo é, talvez, a forma mais completa de parasitismo: produz doenças e relações de exploração invisíveis tanto de humanos quanto de não humanos (Zilio, 2022, p. 96). É a partir de uma política do parasita que os sistemas de inteligência artificial e os algoritmos desmantelam inúmeros dados em imagens, medições, trocas e transações que se tornam uma nova forma de mais-valia. Sob essa ordem do “algoritmo parasitário”, os bloqueios repressivos moldaram a história de homens e mulheres a ponto de torná-los parte de um humanismo antro-po-técnico e farmacopornográfico que cuidou daqueles que não podiam cuidar-se por conta própria. Vemos hoje como milhões de pessoas precisam se exibir em cenas na web, em uma espécie de pornografia de si mesmas como redução do sujeito a um gozo infinito de “atuar e ver”. A “política do parasita” nas redes exige de cada um o “*design de si*” para uma cultura de algoritmos na qual a performance se torna o requisito de “conhecer-se a si” apenas por ser visto. Uma imensa angústia é despertada em quem não aparece publicamente. O desejo de visibilidade performativa é exposto em plataformas que, estando nas mãos de poucos, permitem a exibição, sem autorização, de milhões de pessoas com intenções prementes de serem reconhecidos em sua intimidade. Essa publicização parece reunir, simultaneamente, a mutação antropológica e a decadência. Em nossas sociedades de controle pós-disciplinar, a tecno-bio-política opera na determinação de como se apropriar das vidas às custas da infelicidade psíquica, para a qual a visibilidade pública se tornou central. Segundo Marion Zilio (2022), a invenção dos viveiros envidraçados no século XIX ilustra o primeiro momento desse “*design de si*”: quem observa, como um *voyeur*, a vida dos não-humanos acaba sendo vítima de seu próprio reflexo. Tanto o viveiro quanto o terrário cumpriam nessa época uma função específica, a de transportar e subjugar as plantas e os insetos das terras colonizadas.

Essas estruturas permitiram a conservação de amostras vivas e foram a grande metáfora da dominação e da sabotagem colonial da Nossa América. O viveiro traçou seu epílogo como a promessa moderna da arquitetura, iniciada com o Crystal Palace da primeira Grande Exposição Internacional, de 1851, no Hyde Park de Londres. Encomendado pelo Príncipe Andrés durante o período Vitoriano, esse monumento se mostra, em toda sua escala e transparência, idêntico aos viveiros – uma homenagem à exibição do poder colonial através da objetificação e dominação “*dxs outrxs*”. É nesse momento que a colonialidade do poder estabiliza os conceitos de raça e “natureza” em nome de um humanismo branco e universal. Esse humanismo, enquadrado entre 1492 e 1945,



é sustentado pela fábula da figura do “Homem” fabricado para dominar a “Natureza” pela epopeia de sua conquista através do trabalho “humano”. Pode-se dizer que é o acontecimento de uma “humanidade transcendente” cuja confiança se deve mais à fábula épica do progresso que à emancipação dos organismos vivos. Esse é o mesmo humanismo que projeta uma arquitetura de vidro inspirada nos viveiros e que inaugura a exposição da “natureza” como espetáculo da civilização ocidental diante da invisibilidade do genocídio e do extrativismo. Essa é também a arquitetura de vidro que, um século depois, se tornará a tela de cristal que devolve o reflexo de uma contemporaneidade fascinada, tanto pela ubiquidade de sua própria presença quanto pela possibilidade de projetar esse reflexo no mundo virtual (Zilio, 2022). Não há mais insetos, plantas ou larvas do outro lado do vidro, mas um sujeito autodesenhado sob o imperativo estético da “apresentação pornô” de si. Ser esse reflexo no viveiro contemporâneo das redes significa ser observado e controlado não mais por um biólogo ou um entomologista, mas por um algoritmo. Então, como sair desse “viveiro de cristal”? Como alterar os modos perceptivos para se deixar afetar por outras relações que escapam ao controle maquínico do algoritmo?

Como produzir composições para um novo distúrbio do *sensorium*?

Filósofos e cientistas contemporâneos pensam que Gaia oscila simultaneamente acerca de uma figura conceitual empírica e transcendental na qual a necessidade de “desvendar” a Terra em sua totalidade ainda pesa sobre a ciência e a técnica contemporâneas, que não percebem que esse desejo apenas responde a uma perigosa imagem do domínio total do pensamento com arestas fascistas. O Antropoceno, como força geológica, vê-se em perigo diante de Gaia, porque ela está em todo lugar e reage sem cessar às enfermidades e poluições sobre seu corpo – as erupções e tsunamis são um bom exemplo. Ela deixou de ser o nicho de equilíbrio para o animal “humano” ao qual protegia. Aquilo que provocava o julgamento estético do belo abandonou o lugar relegado ao “sem conceito” e à “finalidade sem fim”. Esse conceito que Kant reservou para o raciocínio emerge agora como uma potência ontológica sem fronteiras entre humanos e não humanos, entre o animado e o inanimado, em direção a forças e fluxos com potencial de se tornarem ativos, afetivos e expressivos (Bennett, 2022). À luz de uma nova percepção do binômio Natureza/Cultura e da tese de Gaia, como seria “compor” com outros viventes não humanos, minerais, vegetais, coisas e materiais? Com que



figuras e com que retóricas se daria essa composição? Seria possível imaginar outras poéticas de montagem para inventar mundos nos quais nos pensemos não como produtores ou criadores, mas como parte de algo maior que está se “cocriando” permanentemente, em uma composição de todas as matérias existentes? Donna Haraway (2019b) responde a essas perguntas com a ideia de “worlding” ou “práticas de fabricar especulações sobre o que somos e poderíamos ser”. A partir do momento em que assumimos que nada no mundo é autoproduzido, mas se faz em um “ser-com”, um devir-com *simpoiético* “com outros”, ativamos a oportunidade de adentrarmos a uma estética não antropocêntrica que, longe de ser a manifestação sensível da consciência do espírito ou o jogo livre entre a imaginação e o entendimento, se expande em uma passagem entre margens que sempre foram porosas. A partir de Haraway, fabular e imaginar se transformam em duas figuras essenciais para misturar, combinar, unir e “compostar” especulações sobre uma linguagem sensível desacoplada da herança do humanismo.

De fato, o discurso interpretativo sobre a qualidade singular das linguagens da arte não deveria partir de categorias transcendentais, mas da própria imanência material e estilística das obras. Sob a tradição da denominada “arte ocidental”, os acordos normativos para uma “natureza humana” foram produzidos entre uma faculdade passiva e uma faculdade ativa, em relação à determinação dos regimes de representação. Hoje essa mesma tradição já não legisla sobre esses acordos, mas sobre o pensamento de cada nova desordem do *sensorium*. Se Deleuze e Guattari abriram caminho para pensar os devires em direção a modos de existência que a tradição moderna marginalizou em nome de uma substância eterna e estável, isso significa que é fundamental interessar-se por esses deslocamentos que vão do um ao múltiplo, enquanto potências que produzem alterações no *sensorium* e nos convidam a redimensionar o tempo que habitamos. Pensar a respeito desses devires é interessar-se pelo que Pierre Montebello chamou “ontologias diminutas” ou “todos aqueles seres invisíveis, sem peso, sem massa, sem gravidade, todas essas existências menores, insignificantes” (Montebello, 2016 *apud* Zilio, 2022, p. 92). Nesse sentido, acreditamos que para pensar o lugar das linguagens sensíveis no calor da crise do humanismo e do Antropoceno é imprescindível compor poéticas com o reino dos insetos, dos embriões, das larvas e dos vermes. Nos interessa deixar afetar pelas tramas bio-estético-políticas construídas por esses vivos, para que assim possamos fabricar o que chamaremos “poéticas do rastejar”. Nesse movimento pretendemos indicar um caminho possível para modos educativos que ensajem e se apoiem em



uma estética ampliada da instabilidade e da metamorfose, bem como conjecturar possibilidades de encontro com restos e materiais que possibilitem a formação de um *compost capaz de “dobrar-se”* com as linguagens das artes, especialmente no campo da Educação.

Política do instável

Que valor podem ter os processos de instabilidade e metamorfose animal que geram tensões entre um campo de transformação de forças e um campo de adaptação aos meios e aos “circundantes” (Uexküll, 2016)? Que importância podem ter o larval e o embrionário – o que poderíamos nomear, com um neologismo poético, “insectivo” [6] – diante da intempestividade do presente? Em que momento a palavra “larva”, que historicamente carregou todos os significados pejorativos, poderia tornar-se uma afirmação que ajudasse a refletir a respeito de subjetividades em transformação e mutação? O mundo das larvas e insetos encarna o efeito e o afeto de uma transformação permanente, tornando-se um problema estético-político ao colocar em crise qualquer ideia de fixidez e perenidade. Interessar-se por esse mundo exige não só um desapego tanto da hierarquia do humano como da história evolutiva, mas também um compromisso com um pensamento decolonial e ecofeminista. A partir daí, pensar as condições sensíveis desde as margens da Modernidade torna a situação geográfica indissociável das práticas e partilhas “do sensível”, que já não buscam salvar a verdade universal do Ocidente e suas gramáticas [7] do poder de criação do chamado “humanismo branco, cristão, secular e ilustrado”. Se partimos do princípio de que, na filosofia dos séculos XIX e XX, houve uma problematização em torno da “identidade humana”, de questões vindas da ciência que foram assumidas pelas teorias de campos e corpúsculos, de quanta e mecânica ondulatória, de complementaridade metaestável e gênese do vidro e do cristal, diremos que todas elas são teorias que valorizam as investigações da física e da química exercendo a crítica das formas *a priori* em favor de processos de gradação de intensidades diversas. Nesse contexto, substância, forma e matéria são substituídas por processos de formação que privilegiam a energia potencial, a diferença de magnitudes e a ressonância interna para pensar a ontogênese da individuação dos viventes. Essa abordagem permite considerar os seres vivos como problemáticos e cheios de regiões de incertezas que, como intensidades díspares, colocam problemas que vão ao



interior das relações com o larvário e o “insectivo”, em termos de processos de formação e transformação – ou seja, metamorfose.

Se Horacio González (2001), em *La Crisálida*, postulou a relação entre metamorfose e dialética como formada por dois processos e procedimentos de construção do pensamento com vínculos e diferenças, não há dúvida de que a primeira também foi uma categoria capital já presente no Ovídio, nas fábulas antigas e em Nietzsche, além de, curiosamente, aparecer nos saberes sobre os processos de formação e expressão do mundo animal. Emanuelle Coccia (2021) fala da metamorfose como uma forma de pensar o deslocamento, tanto do *anthropos* quanto da lógica do evolucionismo darwiniano e do privilégio do vivente em sua concreção morfológica final. Ao contrário dessa tese, para o naturalista Linneo, o *imago* é a forma definitiva do inseto e, a partir daí, a metamorfose se reduz a uma simples etapa que condena as larvas e ninfas a uma existência ilusória que carece de entidade suficiente para merecer a atenção do cientista. Isso nos leva a pensar naquela oposição histórica entre obra acabada, por um lado, e processos de formação/expressão, por outro. O *imago*, como destino das linguagens das artes, tem sido privilegiado na estética ocidental. Em contrapartida, tudo o que “está se fazendo”, tudo o que está inacabado foi descartado ou, no melhor dos casos, considerado uma anedota. É então que poderíamos afirmar que todo princípio de beleza, como processo que se desenrola no tempo, não pode ser outra coisa senão o monstruoso e o informe. Em suma, isso é o que o sistema da natureza de Linneo coloca como condição para valorizar o *imago* e não o monstruoso inacabado, que não vai em direção à forma, mas é parte do que torna possível a “beleza natural”.

Sistema da Natureza

O curioso é que as forças instáveis são constitutivas, mas descartáveis para o estatuto da forma, uma vez que, como já mencionamos, dão origem à “beleza natural”, por exemplo, a da borboleta, embora depois tenhamos que “esquecer” esse processo de formação. Claramente, a estética kantiana soube estabelecer que o julgamento do belo emana da contemplação desinteressada da “natureza”, concebendo-a como um espetáculo acabado, produto de uma entidade suprema que decidiu uma ordem e uma regularidade em sua aparição. Quando Kant declara que “a rosa é bela”, pensa não no processo de formação da flor, mas naquela representação acabada de pétalas abertas



e ordenadas. Se para o julgamento da “beleza natural” são necessários a imaginação, a compreensão, uma “finalidade sem fim” e uma contemplação desinteressada, a contemplação da potencial “rosa contida em uma semente” não tornaria, então, a semente também bela? No mundo das linguagens sensíveis, esse problema se manifesta no acentuado interesse pelo resultado, pelos processos com os quais uma obra foi gerada. Qualquer um diria que são momentos isolados, mas a verdade é que o “isolado” inclui não só as forças que constituíram a obra, mas também todas as bifurcações e possibilidades impensadas do resultado final. Aqui encontramos duas faces da estética: de um lado, a estética pensada a partir dos processos de formação e procedimentos de expressão em conjunção com o inacabado e o informe das forças; de outro, o pensamento estético a partir do símbolo, do *imago*, da imagem constituída e da forma determinada.

Nesse ponto se coloca uma tensão que, no Ocidente, deve sua clareza a Nietzsche, quem a expôs contra a tradição aristotélica: a forma nunca está ligada a um conteúdo, mas a uma força. Há “vontade de arte” porque há “vontade de força”, e ela está sempre vinculada aos processos de formação de uma matéria variável. O pensamento da incompletude da larva em Linneo é traduzido, no campo desses processos, como o horror, o mesmo horror que fez com que muitas experimentações, oriundas da criação de grandes obras, fossem queimadas na história da pintura. Se tivéssemos visto os processos completos, encontraríamos alguma variação inesperada? O caso de Turner é bem conhecido: sua obra ficou nas mãos de um teórico e amigo que decidiu queimar todas as experimentações de *Chuva, vapor e velocidade* prévias à obra final, o que incluía peças cromáticas e pinturas inacabadas. Esses esboços não poderiam ter-se derivado em outros modos impensados do *imago*? Sem dúvida, o Sistema da Natureza, de Linneo, e a Analítica da Beleza, de Kant, atravessam todos os dicionários do Ocidente como uma hierarquia da beleza natural (e artificial) que é percebida como equilibrada, formalmente simétrica, relativamente definida e altamente determinada. É por isso que devemos reler e reinterpretar Kant, não como um filósofo a favor de uma teoria equilibrada da beleza, mas como um pensador que vai de encontro ao inacabado e aos processos de formação.

Teorias do monstruoso



Voltando a Marion Zilio (2002) e seu *Libro de las Larvas*, nos deparamos com a noção da rejeição quase “universal” para com as larvas: elas estão relacionadas ao nojo, ao mundo dos abjetos e, sobretudo, à morte. Sabemos que desde as culturas mais antigas se tentou evitar a deterioração dos cadáveres através de diversas técnicas de conservação que afastam as larvas e os vermes da carne sem vida. Segundo Georges Didi-Huberman (2016), as larvas encarnam o caminho inverso da metamorfose vida-morte humana:

Um homem morre, torna-se uma múmia – pelo menos ele é envolto em uma mortalha e depois em uma larva na terra; enquanto uma borboleta segue o caminho inverso, uma larva na terra, depois uma múmia – crisálida – e, finalmente, uma imago livre e esplêndido. (Zillo, 2022, p. 42).

Partindo de outro campo de ideias, os historiadores clássicos concordam que os primórdios da palavra “larva” residem no direito romano e no tributo aos mortos. “*Larvae*” era usada para se referir às almas errantes dos “mortos maus”, criminosos e assassinos cujo culto tinha de ser feito obrigatoriamente no dia seguinte ao da homenagem aos “mortos bons”, para evitar que as larvas condenassem os vivos a infortúnios e desgraças (Zilio, 2022). Não muito diferente era a percepção que se tinha da larva (e do inseto) no pensamento medieval, com a tese da geração espontânea que fazia de todos os cenários “impuros” (como pântanos, carniças e “podridões” de todo tipo) uma condição única e necessária para a eclosão dessas criaturas. Aquilo que nasce espontaneamente da corrupção, afirmavam, não pode ser outra coisa senão criação do demônio. Ou aquele ser que ainda vive, mesmo desmembrado, mesmo em putrefação, não é maligno? Hoje em dia, é uma afirmação do senso comum que minhocas, larvas e insetos limpam o solo enquanto processam os dejetos, até os transformarem em *húmus*, em solo fértil, em fonte de vida para a oxigenação do planeta. Zilio (2022) se perguntará, então: por que esse reino foi qualificado como “imundo” se a palavra em latim *mundus*, que implica o grego *κόσμος*, significa ordem, limpeza e harmonia? Se tanto as larvas quanto os insetos ordenam e limpam os solos, não estariam mais próximos do mundo do que do “*in-mundo*”?

Se a história do Ocidente não tivesse sido pensada, desde Aristóteles, a partir de uma teoria orientada para o “molde” (*hyle*), provavelmente não teríamos relacionado as larvas ao impuro e sua “monstruosidade” não teria sido reduzida ao registro dos bestiários medievais. Consequentemente,



toda a teoria do bestiário é uma teoria do monstro como mistura de formas que, mais cedo ou mais tarde, devém, em processo de individuação modular, o que “não chegou” à forma como um molde estabelecido. Essa questão é central para pensar a individuação a partir da pergunta sobre seu ponto de partida: se de uma teoria do “molde pré-formado” ou se de uma teoria da “modulação de forças vivas deformantes”. Gilbert Simondon (2015) dedicou grande parte de sua vida a estudar a oposição a Aristóteles e à tradição da teoria do “molde pré-forma”, na medida em que esse molde permite que a identidade seja constitutiva do que é modulado, estabelecendo, assim, uma relação entre molde, identidade e linha evolutiva. Em oposição a essa tese, larvas, insetos, parasitas e ninfas seriam uma metaestabilidade, ou seja, uma diferença de forças motrizes que Simondon chama “disparidade”. Partindo desse conceito, poderíamos outorgar a todos os reinos a possibilidade de variação e, assim, sair da ideia dos moldes e das identidades constitutivas. Se nos propusermos relacionar essa tese às teorias estéticas, torna-se fundamental perguntar: o que é a teoria platônica do inteligível e do sensível senão um molde pré-estabelecido para controlar o sensível? Deve-se ter em mente que esse princípio segue intacto, de diferentes maneiras, do mundo grego ao romântico, seja como uma teoria do molde, seja como uma teoria do monstro, e, portanto, na história do Ocidente a disparidade como processo de modulação não é constitutiva de todos os seres vivos – essa será justamente a pergunta de Simondon. Em outras palavras, não foi um caso alucinatório o fato de que houvesse um molde, um padrão, uma medida das coisas; o problema foi que, embora fosse muito mais interessante politicamente pensar o díspar, para o mundo grego ele estava no Oriente, no mundo dos monstros persas, perigosos para o equilíbrio da terra. É por essa razão que entendemos que a genealogia do molde decorre de uma política da estabilidade e é nesse sentido que a ancoragem das cidades gregas partiu sempre de um molde e não de uma modulação viva, como é o caso das cidades medievais (denominadas, erroneamente, “cidades retardadas”) cuja fundação surge com o movimento orgânico das rotas comerciais.

Práticas do disfarce

No domínio dos insetos, das ninfas e das larvas encontramos casos em que ocorre um “autodesenho” em relação ao ambiente. Por exemplo, o *Reduvius Personatus*, também chamado “caçador mascarado”, tem a peculiaridade de “vestir-se” com seu ambiente e “devir” seu próprio



cenário. Segundo o parasitologista francês Jules Guiart (1967, p. 601-602, grifo nosso), esse heteróptero “[...] se disfarça submergindo na poeira e nos detritos, daí o nome específico do animal; essa larva vive ‘de rapina’ e, graças a seu disfarce, pode aproximar-se dos pequenos animais de que se alimenta”. Precisamente, “*Reduvius*”, o gênero científico do animal, vem do latim “*reduvia*” e significa “desapropriação” ou “remanescente”. De maneira semelhante, “*personatus*”, palavra também derivada do latim e que caracteriza, quando utilizada junto ao gênero, a espécie do inseto, carrega os qualificativos “máscara” e “simulacro”. É atrativa a ideia de que exista uma componente teatral na etimologia do animal e de que o pano de fundo de sua existência resida na invenção de uma máscara e um figurino para sua atuação em um palco onde convive com outros tantos iguais a ele. Na ação de se misturar com seu próprio ambiente, o *Reduvius Personatus* imagina e desenha uma política de ocultação para “devir” território. Ao mesmo tempo, torna-se excesso e luxo em uma atitude quase neobarroca. Severo Sarduy (1982) assim o expressa em *La Simulación*, quando afirma que os insetos revelam um desejo pelo barroco a partir do momento em que se disfarçam com pedras e folhas – ação que, para o autor, define o caráter artificial inerente ao conceito de “natureza”. É dessa forma que o mimetismo animal abandona a explicação funcionalista que sustenta a necessidade biológica que antecede a ação. Nesse sentido, Sarduy é claro: o princípio da camuflagem não está na proteção – porque ela não impedirá que os insetos sejam devorados por seus predadores –, mas, sim, em um “desejo irreprimível de gastar, de luxo perigoso, de abundância cromática” (Sarduy, 1982, p. 16), ação que torna os insetos fenômenos “hipertélicos”.

Simondon define “hipertelia” como o traço de alguns objetos técnicos caracterizados pela adaptação excessiva a uma função particular ou a uma demanda do ambiente. Em outras palavras, quando “algo excede o propósito a que foi destinado” (Simondon, 2007, p. 71). A partir dessa definição, é fácil dizer que o “insectivo”, além de intensivo e intempestivo, é também “hipertélico”: não há um molde pré-formado nem uma finalidade última que determine um modo de exibição, mas uma sobreadequação ao meio para se tornar muito mais que o meio. Se essa característica é tão evidente na exibição dos jogos de cores, de luxo, de transformações do reino animal, por que historicamente lhes foi negada a capacidade expressivo-criativa? Étienne Souriau (2022) diz, nas primeiras páginas de *O sentido Artístico dos Animais*, que é preciso deixar de lado o preconceito que diz respeito a uma arte nobre demais “para que ousemos comprometê-la ao ponto de nela encontrar raízes na animalidade” (Souriau, 2022, p. 10). Portanto, se o disfarce dos insetos não tem



a ver com uma condição utilitária de defesa ou cortejo, mas sim com um fenômeno “hipertélico” que tende ao desperdício, podemos também pensá-lo como um processo de “autodesign” ou de “apresentação de si”? O que a extensão de um “*design thinking*” ou “pensamento do *design*” pode aportar para o mundo das larvas e dos insetos?

Design de si

Marion Zilio (2022) traça um percurso da larva, do parasitismo e do “*design de si*” a partir do caso de alguns insetos que, para construir um ninho, devém seus hospedeiros por meio de uma série de dispositivos de simulação que fazem do inseto/parasita um mestre do disfarce. É o caso de algumas vespas sem asas que fingem ser formigas para serem acolhidas e alimentadas por seus hospedeiros, que as confundem com filhotes. Esse exemplo, como o do *Reduvius personatus*, mostra uma “vontade” de se confundir com o meio e se misturar na multidão até se tornar imperceptível – em alguma medida, torna-se máscara. Zilio chama esse “maquiar-se do ambiente” de “ética do camaleão” (2022, p. 113), ou seja, uma estética e uma política do mimetismo e da “maquiagem”. Entendemos que essa ideia se baseia no exercício “cosmético” de “produzir-se a si mesmo” em um duplo movimento: como um figurino, para se tornar visível para si e para o ambiente, e como máscara, para que se tornar invisível aos sistemas de controle e reconhecimento facial. Talvez seja possível pensar que, diante do imperativo estético do “*design de si*”, uma política do “desenho de si” como jogo duplo da maquiagem e da máscara – política esta que gostaríamos de diferenciar do “*design de si*” contemporâneo que apela ao “Eu” louvado do *influencer* [8] – constitua uma linha de fuga possível rumo à imaginação de mundos outros, ainda não identificados, que configurem corpos e povos por vir.

No final do século XX, o elogio excessivo à maquiagem, na contracultura dos anos 1970 e 1980, foi chamado de pós-moderno porque, a princípio, traria consigo uma vontade de escapar da condição política de “fazer mundo”. À luz do exposto no parágrafo anterior, é interessante rever essa crítica, na medida em que o que emergiu dela não foi nada mais que uma “consciência lúcida” que via a ação cosmética de forma altamente negativa frente às representações políticas e sua necessidade de uma postura menos “teatral”, “estética” e “exagerada”. Na verdade, essa tal de consciência reviveu toda a teoria crítica, de Voltaire a Rousseau, a respeito da “falsa dramatização” ou da “falsa



gramática” para atacar a maquiagem e sua atitude de “exuberância”. Entretanto, essa mesma consciência retorna, por outros meios, a partir da valoração do devir-ambiente de insetos e larvas, agora não mais como um modo de existência pós-moderno, mas como uma revisão completa do “não se distinguir do ambiente, senão a partir da vinculação a ele”. A tradição é agora recuperada, não no sentido, deturpado pela crítica, de “experiência” ou “existência”, mas no sentido ecológico, decolonial e político de conexão com nichos [9] menores. Surge, assim, um caráter de respeito ecológico pelo ambiente no qual “se” existe e com o qual “se” mimetiza. Em outras palavras, se a “cosmética” já contém o “cosmos”, então a ação de uma apresentação de si “com” o ambiente torna-se um gesto cosmológico e ecológico. Nas palavras de Zilio (2022, p. 133): “as formas animais, seus adornos, sua simetria, seus ocelos, seu mimetismo, sua cosmética, pois [...], expressam uma ressonância cósmica”.

Potências do “insectivo”

“Imperar” significa “comandar”, “dispor”, “administrar”. O imperativo categórico é um comando para a gestão, uma lei com validade universal para a ação prática que tem seu fim na ética. O humanismo falhou porque o imperativo ético se transformou em um imperativo estético, onde o *design* se multiplica em todas as práticas da existência. Podemos dizer que o “cuidado de si” como prática árdua deu lugar a um “*design* de si” cheio de efeitos que modelaram a manifestação do “Eu” como *autodesign* e autoposicionamento no mundo. Nietzsche (1886) antecipou esse modo de vida em que o sujeito tem interesse vital na imagem que lhe é oferecida pelo mundo exterior, e o fez com a frase “moral de rebanho”. Em *Além do Bem e do Mal*, ele percebeu, ao analisar as práticas morais, que o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão. E soube ver que, se essa sustentação fosse desarmada, ninguém escaparia do “*autodesign*” em que cada um pode, com seu desejo, fabular para ver a si mesmo como artista. No entanto, a maior provocação do filósofo é a de encarnar um modo de ser ativo, em que cada um se projeta para a “generosidade do desperdício”. Essa generosidade de “gastar” ou “desperdiçar” nada tem a ver com o “*design* de si” do “empreendedor de si”. O que estabelece a relação entre um “desenho” para a generosidade e um “*design*” para a “economia” ou “poupança” é a figura do crédito-dívida.



É verdade que os discursos teológicos estão ligados à autoapreciação de uma economia da generosidade, no entanto, seu reverso é a dívida e o ressentimento. A concepção afirmativa do “gasto” está mais próxima do “cuidado de si” antigo que da racionalidade do “poupar” da modernidade. O “*design* de si” e o empreendedor de si têm sido articulados como tendência de uma ética protestante do trabalho e da poupança capitalistas, pois sempre têm a expectativa de poupar mais do que investem, fazendo da vida uma empresa para a rentabilidade econômica. Assim, a inocência do devir como arte do “desperdício” vital e afirmativo de que fala Nietzsche enaltece a generosidade explícita ou a virtude que se presenteia, mas nunca o monopólio da poupança que se projeta. Resistir às práticas de governo neoliberais só é possível no mesmo plano do adversário. Neste caso, trata-se de verificar no “*design* de si” contemporâneo a construção de convenções criativas, de um “desenho de si” artesanal que faça parte, ao mesmo tempo, de uma batalha cultural e política.

Teoria do *potlatch*

Esse “desenho de si” afirmativo, artesanal, que se projeta à generosidade, é o que os modos e relações com o ambiente que encontramos no mundo das larvas e insetos reconstituem. O que seria isso senão aventurar-se em uma apresentação de si que devém-com o ambiente? O que são os fenômenos da “hipertelia” e da exuberância barroca de coletar os restos desse ambiente senão um desenho afirmativo em que a expressividade de cada ser vivo revela uma doação para outros atores e participantes? Os biólogos modernos têm relutado muito em dizer que uma cor profusa, rica e abundante na pele de um sapo não serve apenas para alertar sobre o veneno. Isso porque, para a ciência objetiva e antropocêntrica, separar a função cromática como um excedente é algo impensável. Em outras palavras, se a postura, a cor e o canto no reino animal são três dimensões do território e são, ao mesmo tempo, excessivas (não necessariamente funcionais), então reconhecer esse duplo aspecto seria também reconhecer que há uma boa quantidade de “gasto expressivo injustificado” na “natureza”.

Pensando antropologicamente, a isso poderíamos chamar “teoria do gasto” ou “teoria do *potlatch*”, embora também se pudesse pensar em termos de um universo barroco, como expôs Sardaui com a tese da simulação do mundo dos animais, sobretudo em sua riqueza expressiva e de disfarce.



Georges Bataille (2002) chamou o excedente de “gasto improdutivo” ao afirmar que nada há de funcional na ordem da arte. O que deve ser procurado é tudo o que excede, como uma lágrima que “sobra” no oceano da cara. Muito do que não tem explicação funcional, mesmo que a tenha em termos de expressividade, permite produzir o caráter de “atração”. Se poderia dizer, em outros termos, que o afeto não precisa da visão, que as relações afetivas não necessitam “ver”, e de fato isso é verdade para muitos desses animais. Talvez a visão não seja seu órgão mais favorecido e, ainda assim, eles criam condições de expressão excessivas e não funcionais que acompanham seus processos de mutação. A partir daí, pensar o lugar das linguagens sensíveis torna-se uma ação não apenas de fabulação, compostagem ou *worlding*, como sustenta Haraway, senão também afetiva, de composição e entrelaçamento que, através do “rastejar” larval, se torna visível em um gesto de doação ao ambiente, para se fazer invisível aos dispositivos de controle.

Poéticas do rastejar

A ação de rastejar evoca sentimentos negativos (humilhação, baixeza, “ser levado à força”) na mesma ordem do horror produzido por larvas, vermes, parasitas e répteis cuja única locomoção possível é justamente essa. No entanto, e apesar da rejeição geral, o verbo “rastejar” contém o rastro: deixar uma marca, produzir uma cicatriz. Baptiste Morizot (2020), em *Tras el rastro animal*, aponta que encontrar os rastros se torna uma arte pois convida ao encontro com o invisível para estabelecer laços sociais com outros viventes em um “caminhar com”. Rastejar é ir em direção a esse rastro e, ao mesmo tempo, deixar um rastro; é um apelo ao encontro com as existências que, através de uma estética e uma política da maquiagem, se tornam seu próprio meio. Para que isso seja possível, faz-se necessária uma variação do “caminhar com” expresso por Morizot, a qual poderíamos pensar por meio de um deslocamento do ponto de vista: colocar o olhar no nível do chão e o corpo em contato com o solo de modo que, dessa disposição corporal, surja uma contorção que violente o *sensorium* até que se possa ver, cheirar, tocar e ouvir como fariam a grama, as pedras ou um inseto. Não é necessário estar em uma floresta ou selva para fazer do rastejar uma política; dispor o próprio corpo e o olhar à altura do chão, em qualquer espaço, é suficiente para produzir a contorção que nos instale no *umwelt* do ácaro e da pulga, assim como nos grãos de areia “perdidos” entre o rejunte dos azulejos de uma casa. Se Jakob von Uexküll (1945), por meio do conceito de *umwelt*, propôs imaginar uma bolha ao redor das criaturas de uma pradaria como forma de entrar



na percepção de seus mundos, entendemos que rastejar implica uma experiência ampliada do “ser-com” de que fala Haraway, fundamental para desarmar a objetificação produzida com a metáfora da “bolha transparente” ancorada no vidro do viveiro através do qual se observa e analisa um exterior puramente hipotético.

Rastejar supõe uma abertura à especulação de poéticas e estéticas do inesperado “no” inacabado, do informe “no” monstruoso. Exige estar disposto a um deslocamento do *sensorium* como resultado de uma contorção no zigzague de alguns corpos que devém-com outros corpos e meios, em uma “apresentação de si”, ou um “desenho artesanal de si” aberto ao excedente e ao desperdício. Somos interpelados por formas de comunidade que não são nem brancas nem republicanas, enraizadas na especificidade de um ambiente que continua em todos os corpos, sem separar os animais dos humanos ou os vegetais dos minerais, reunindo-os em um *continuum* no qual fracassa a divisão Natureza/Cultura. Como em uma fita de Moebius, “somos forçados a redistribuir completamente o que antes era chamado ‘natural’, ‘social’ ou ‘simbólico’” (Latour, 2017, p. 141, grifo do autor), pois “a natureza não é um lugar físico para onde se possa ir [...] [ela] é um ‘topos’, um ‘lugar’ [...] retórico” (Haraway, 2019a, p. 30-31, grifo do autor). Esse lugar acaba sendo considerado como *tropos* do “retorno” (Haraway, 2019a) e não do “retorno”, no sentido de que não é um regresso, mas o *tornare* girando sobre si mesmo. Se no início deste artigo nos perguntamos sobre a pregação do “retorno à natureza”, é impossível não voltar tal afirmação à ideia de *tornare*, mais ligada a uma poética do rastejar como expansão de pontos de vista que a um *ethos* monetizado à exaustão como um “*design* de si”. A fragilidade desta cultura insular que reivindica sua própria jurisprudência é a de que, a pretexto de uma “excursão” àquela outra ilha chamada “natureza”, encarna um tempo para o qual é necessário propor resistências. Se “as relações com o mundo nunca são físicas ou naturais, mas sempre políticas” (Coccia, 2021, p. 157), isso significa que nosso tempo precisa de mais retóricas, mais políticas, mais estéticas e mais poéticas para, como supostamente disse um Deleuze entrevistado por Negri, provocar acontecimentos para inventar novos espaços-tempos (Deleuze, 1990).

Rastejar com “outrxs”

Produzir o deslocamento no *sensorium* pelo rastejar é o avesso do “voltar ao natural”. A contorção necessária dos corpos não se limita a reabitar florestas ou dispor de um corpo-larva ou um corpo-



inseto. No que o “humano” entende como seu maior trunfo, a ideia (equivocada) de “humanidade” em oposição à “animalidade”, também no que a modernidade crê como um dos maiores constructos de si mesma, a noção abstrata de “cidadania”, atrelada à essa humanidade, reside, pois, uma reserva selvagem de vida pronta para ir além das institucionalidades criadoras da abstração e do equívoco dessas definições. Tanto a “humanidade” quanto a “cidadania” remetem a um falso problema perseguido de maneira incessante na história dos “homens”: a crença de que há coisas feitas “apenas” por e para “nós” – os “humanos”. Esses conceitos poderiam ser irrelevantes para a proposta de um estar-com “para além do humano”, mas somente se considerássemos o ponto de vista de quem não possui amarras a esse essencialismo ultrapassado a que estamos, como “sociedade humana”, em alguma medida ainda atrelados. Desse modo, para dialogar com as diferentes esferas do saber, do sentir e do existir que delineiam a experiência comum do “estar aqui” é necessário perceber que há “mundos mais que humanos” (Tsing, 2021) na matéria quase imperceptível de “humanos-mundo” que compõe esses conceitos. A partir dessa atitude podemos abandonar nossa fixação a eles para encontrar a verdadeira força por trás de suas imagens dogmáticas. Pensar e rastejar com “outrxs” implica não desconsiderar os enlaces dos falsos problemas e, para isso, é preciso destrinchar essas noções, o que nos levará ao âmago dos binômios que desejamos combater.

A palavra “cidadania” vem do latim “*civitas*” e quer dizer “cidade” ou “conjunto de direitos atribuídos ao cidadão”. Com origem na Antiguidade clássica, a ideia de que alguns “homens” podiam governar-se a si mesmos e a seu povo de maneira coletiva está na base desse conceito. Esse governo, como sabemos, é o que os moradores das cidades (*polis*, em grego) exerciam como “política”. Fazer política era cuidar desse espaço compartilhado, participar da comunidade tomadora das decisões sobre os rumos daqueles conglomerados de gente compostos, dentre outros, por “cidadãos”. Sabemos que poucos eram os que partilhavam desse atributo, ou seja, os agraciados com direitos ou cidadania. A própria ideia de “direito”, embora remonte a tempos imemoráveis anteriores à materialidade que o torna possível nos moldes atuais – a escrita –, se desenvolveu grandemente a partir desses “amontoados” de “humanos”, em torno da apropriação da terra, dos meios de produção e da força de trabalho que configuraram as condições para o estabelecimento das cidades como as conhecemos hoje. É certo que a ideia de um local “feito para humanos” ou de “regalias” a eles destinadas na sua relação (predatória) com “outrem” foi uma das



derrocadas fundamentais para a instauração da atual crise do sensível que assola parte considerável dos “humanos-mundo” que há nos “mundos mais que humanos”. Exatamente por isso, também é certo que, uma vez constituídas, embora ilusórias em sua dicotomia mais elementar, essas definições acabam por subjetivar as sociedades “humanas”, principalmente no campo educativo, já que parte de sua história se refere à consolidação da cidadania e dos direitos sociais dos cidadãos. O problema dessa subjetivação “imediate” e da “indissociabilidade” entre esses conceitos e a noção de “educação” ou “educação escolar” é que, se não tomarmos o devido cuidado, elas podem acabar por destruir o que resta do informe, portanto, do revolucionário dos corpos.

Adiar o Fim do Mundo

Ailton Krenak (2019, p. 13), em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, questiona a elementaridade dessa associação ao perguntar pela “humanidade que pensamos ser”, advogando que todas as agências internacionais desejosas por mantê-la (e por manter seus direitos) estão falidas em sua origem – na separação impossível que arbitram. Como não são capazes de “colocar para dentro” todos os “humanos”, cada vez mais “numerosos”, elas apenas instituem uma espécie de “clube” destinado a alguns poucos. Ao restante deles cabe, assim, entrar para o grupo dos “subumanos”, a mão de obra responsável por levar adiante a crise como modo de vida da maioria e como oportunidade de uma minoria especuladora da vida dos “outrxs”. Krenak deixa claro que o apego a uma ideia fixa sobre a especialidade “humana”, sobre sua participação nessa “associação privada” destinada apenas a alguns, é a principal característica do Antropoceno, criando ausências no sentido da experiência coletiva de pisar suave e alegremente sobre a Terra. A própria ideia de “Terra” nos aliena dessa experiência, ao provocar uma separação artificial entre aquele que olha, examina, estuda, compreende e explora e o organismo do qual esse mesmo ator, junto com os demais – mas sem assumir essa convergência –, faz parte.

Recolocar a dicotomia Cultura/Natureza ou, mais propriamente, humano/animal e animalidade/humanidade, portanto, somente nos serve na medida em que voltemos a destruí-la segundo novas formas e novas retóricas. Essa é a tarefa que pensamos urgente ao campo da Educação e, principalmente, da educação escolar. A escola produz, se relaciona e responde tanto à possibilidade da criação dessas retóricas quanto ao risco da extirpação de qualquer movimento



nesse sentido, mesmo aquele mais basal e intuitivo que partilhamos com nossos parentes rastejantes. Discutir a produção de um “rastejar comum” nos espaços escolares, pensados para serem habitados, frequentados e “assimilados” por esses viventes que dizem carregar qualidades “agrupantes” de um mesmo tipo, é cuidar da potência criativa e, ao mesmo tempo, desfazer aquilo avesso à criação que ainda nos coloca como espectadores do “humanismo que pensamos ter”.

Retomar o simbólico

É importante que percebamos o lugar simbólico da educação e da escola modernas como uma função da cidade, da cidadania e do direito, como subjetivação da “experiência humana de mundo” estendida aos ambientes cujas lógicas se definam pelo modo de produção baseado na acumulação. Também é importante compreendê-las como o resultado das garantias que fomos obrigados a estabelecer para regular essas lógicas. Podemos ainda concebê-las como razão derivada dos viveiros envidraçados que projetaram o “*design* de si” por sobre a possibilidade artesanal do “desenho de si” – não obstante, tanto uns quanto outros se popularizaram na mesma época. Entender a educação escolar como espaço onde se “formam” ou “projetam” ao menos uma parte dos “outrxs” com quem desejamos, neste artigo, rastejar é problematizar sua construção pacientemente definida a partir da falácia, ano a ano inculcada em corpos e mentes, de que, por um lado, eles podem participar desse “clube” mencionado por Krenak e, por outro, possuem alguma especialidade integralmente ligada a uma identidade de “espécie”.

A educação em larga escala e a escola “para todos” são, tal qual as conhecemos, constructos do tipo de “Homem” que surge da “mescla” pouco provável, mas factível, entre as revoluções científicas, as navegações, a colonização e escravatura, de um lado, e o humanismo, as revoluções sociais e o liberalismo clássico, de outro. É desse caldeirão de atrocidades e conquistas civis, políticas e sociais que emerge a educação como dever do Estado e direito e dever do cidadão e a escola como o balaústre de sua promoção. Cada educação responde a um ideário de povo, nação, saber, poder e “humanidade”, de maneira que os moldes escolares que observamos hoje seguiram um longo caminho que transformou o privilégio do “tempo livre” (do grego *skolé*, do qual deriva a palavra “escola”) na captura pelo “tempo produtivo” com vistas à formação do “empresário de si” incapaz



de “desenhar-se a si”, mas apenas de projetar o “*design* de si” segundo a tragicidade de sua história cada vez mais “pornográfica”.

A Educação como um rastejar comum

A educação escolar segue ainda hoje pautada, em termos da luta por subsistir, no legalismo da garantia, acesso, universalização e ampliação, bem como no discurso de que existe para preservar a dimensão fundante “humana” dos “únicos” na Terra capazes de promovê-la na medida mesma de sua vontade de transformação da “natureza” como “trabalho” dos “cidadãos” detentores de “direitos”. Entretanto, o que ela parece não perceber ou assumir ao insistir nessa perspectiva como via quase exclusiva ou uníssona é a falência anunciada por Krenak, a fixidez problemática que toma para si ao pensar-se em função do “Homem/humano/humanidade” – o binômio que fabrica seu falso problema. Se é assim, e se nos interessa, em face do terror do Antropoceno advindo dessa “divisão primeira”, criar alianças sensíveis que rastejem mais que desejem voar, que “vivam de barriga no chão [...] [ao invés de] fatigadas de informar”, como cantou o poeta Manoel de Barros (2010, p. 45), como podemos pensar a educação e a escola fora da “farsa” do humanismo, do “cansaço” dos direitos e deveres e da “hipocrisia” da institucionalidade? Como seguir o conselho de Deleuze (2004) que nos garantiu, em face do “instinto”, ser a “Instituição” apenas uma das saídas possíveis “a” e “ao” “nós”? Como propor, ao campo da educação, algo além dessas ideias e definições, no mínimo, desgastadas? Para desviar desse desgaste, da alienação provocadora de ausências, Krenak (2022) propõe, em contraponto à “cidadania”, uma outra ideia de fazer político: a “florestania”. Quando tratamos da primeira, falamos do tradicionalismo de tudo o que vem da *polis*, portanto, sempre de um “ajuntamento de iguais [no qual] a experiência política se pretende convergente” (Krenak, 2022, p. 81). Ligada a essa noção está a da primazia da identidade como atributo de um indivíduo ou grupo de indivíduos compartilhando características “comuns”. Já quando tratamos da segunda, falamos de uma experiência que possa divergir até fazer o sujeito desaparecer como entidade política “identificada”, transformando-o em “puro fluxo capaz de produzir afetos e sentidos” (Krenak, 2022, p. 83).

Se a cidadania diz respeito aos direitos dos cidadãos que partilham da política, a florestania se relaciona não aos direitos da floresta, uma vez que os reivindicar inscreveria à luta, ao menos a dos



originários, nos mesmos termos das lógicas contra as quais se luta, quais sejam, as “brancas”. Ela está ligada, isso sim, às alianças afetivas passíveis de serem construídas quando se trata de pensar-com ou devir-com “outrxs”. Essas alianças pressupõem afetos entre-mundos diferentes e não convergentes, de maneira que o movimento reclamado não é o da igualdade, mas o da instauração de uma alteridade intrínseca e radical diante da qual “nos obrigamos a uma pausa” (Krenak, 2022, p. 82). A possibilidade de uma “poética do rastejar” talvez resida, exatamente, nessa pausa. É apenas através da suspensão do tempo cronológico do trabalho, tão recorrente nesse formato “demasiado humano” e “branco” da educação escolar moderna, que talvez possamos nos arrastar na real companhia dos “outrxs”, empenhando a retomada da experiência ancestral da fruição e da suavidade em nosso caminhar pelas muitas terras circunscritas por cada perspectiva de cada vivente que a percorre.

Possibilidade poética

Carlos Skliar (2003) nos mostra como as perspectivas, a alteridade radical de todo ente dotado de “mundo”, nunca é plenamente “requerida” pelo campo educativo, não naquilo que possui de mais extremo e “selvagem”. A vida como “selvageria primeira”, já nos ensinou Krenak (2020); a vida como o indômito, o impassível de subjugação, sujeição e dominação e que não negocia, apenas exige, é temida por qualquer instituição, por todo jogo de poder que não deseje alternância e não assuma o risco de sua superação. É por isso que essa vida é quase sempre controlada, delimitada, categorizada e, finalmente, domesticada em sua diferença mais atroz, voraz e singularizante pelas políticas de igualdade e inclusão, ao menos aquelas que não desejam levar ao limite a aceitação do que se recusa ao “mesmo”. A inclusão dos “outrxs” a partir da necessidade de torná-los mais “próximos” a qualquer referente conhecido – e, de antemão, “domado” – é, na verdade, apenas uma tentativa de atualizar o preconceito para com o “velho selvagem” em termos da aceitação de um “novo docilizado”: diferente, mas, ao menos em parte, parecido.

É por isso que Skliar sugere que lidemos com o acontecimento de uma presença – “humana”, “animal”, “vegetal” ou, no melhor dos casos, anterior a qualquer definição *a priori* – como uma reverberação permanente, em “nós”, do desconhecido, do enigma que partilha, com o cosmos, o paradoxo de sua face mais monstruosa e, concomitantemente, bela. E que desse “estar junto” não



exijamos a construção de nenhuma igualdade *a posteriori*, como o ideário da educação e da escola modernas insiste em fazer. Que dele não desejemos a produção de mais definições, informações e caracterizações. E que tampouco a ele incumbamos a tarefa, fracassada de antemão, de “salvar o mundo”, pois, em se tratando da ingênua ou dissimulada ideia de que exista um único, certamente se tenderia a preservar aquele que a cidadania sempre se empenhou em resguardar, ao passo que a florestania intenciona “destruir”. (E se tivermos de escolher um dos “lados”, estaríamos do segundo). Mais interessante que “salvar este mundo”, o do Antropoceno, seria conjugar um outro verbo, menos teológico: “mundizar” (Krenak, 2022). Experimentar outros mundos, “outrxs” mundos, abrir-se a cosmovisões distintas para encontrar pluriversos em detrimento de “uni”-versos. Experimentar versos múltiplos, derivar a própria linguagem para ser capaz de contar outras histórias, “conversar” com viventes aparentemente distantes em uma “linha evolutiva”, ampliar a possibilidade de viver mais além da possessão do instante, compreendendo que todo ele “não é mais que canteiro do vivo”, como escreveu a poeta Adriana Lisboa (2021, p. 37). Essa é a tarefa que acreditamos crucial para o campo educativo.

Um modo educativo ao rés do chão

Subir às nuvens ou rastejar ao rés do chão são problemas centrais da educação do sensível, da educação que permite adentrar a outros processos de afetação. A memória é uma brasa com cinzas mais ou menos quentes de vários braseiros. Essas cinzas são “amassadas” em sonhos como ressonâncias de um entre-tempo de um animal rastejante com ascensão aberta aos céus. O pintor Francis Bacon viveu obcecado com a imagem de Cristo como um verme descendo da Cruz, mas o afeto indígena não precisa de um cristianismo empobrecido, exige entender o sangue, o sol, o trovão, a chuva e o tatu. O afeto como vibração entre-mundos que nos legou o ritual fúnebre de Dona Nazaré buscou a pista para poder distinguir e compreender o sangue que evapora da carniça que rasteja. A estrada acabou? Seremos capazes de aprender algo com essa experiência?

Manoel de Barros (1988) diz, na entrevista *Escritos para o Conhecimento do Solo*:

Não me atrai o solo da lua. Eu não sou capaz de pensar nisso. O que estaria lá? Haveria um mamão no jardim? Gosto de coisas em que fiz xixi quando criança. Uma parede de tábuas. Um monte de formigas. O índio não se desprende da terra por isso: coisa distante e extravagante! [...] Prefiro o monturo para a poesia do que o lixo das grandes cidades. O



monturo guarda em seu ventre a semente das árvores e das palavras. Salve nossos resíduos, nossa urina e as varreduras de pássaros. Gosto de ver o que rasteja: as pequenas lagartas, estranhas como um etrusco, atravessando os monturos. Uma loura camélia no excremento é carregada de beleza [...] O lixão é o lugar dos urubus. E onde os pobres diabos são continentes para as moscas [...]. Rastejar ensina mais que qualquer salto na lua [...] Por isso inventei a palavra *'inutensilio'* para a poesia. O que parece inútil e se arrasta sem melancolia.

Esse seria o modo educativo “ao rés do chão”: um desaprender “sobre” que leva a um aprender “com” – pelos sentidos. Uma educação “rastejante” e uma escola que “dê respeito às coisas desimportantes e aos seres desimportantes, [...] prezando insetos mais que aviões [...] [e] a velocidade das tartarugas mais que a dos mísseis” (Barros, 2010, p. 45), como nos ensinou o poeta em *O Apanhador de Desperdícios*, certamente não nos mostrará, como no caso do poema, “um atraso de nascença”. Ao contrário, uma ética, uma retórica, uma estética, uma política e uma poética do rastejar nos ensinarão, na escola e fora dela, a passar “pelo sopro do poema [...] antes do mundo liso da Instituição” (Pessanha, 2018, p. 227). Esse sopro é aquele em que o corpo, junto à linguagem, se torna pó de estrelas, ossos e terra incógnita como no filme *Nostalgia de la luz* (2010), de Patricio Guzmán, repousando em uma ecologia do invisível na qual as “vidas mais que humanas”, ao nos recordar nosso “devir de todas as coisas”, nos mostram como resistir ao apagamento da memória que transforma a presença em sobrevivência, o “gasto” em estratégia, o gozo em pecado, o “monstruoso” em perigo, a guerra em opção “viável” e a existência em inexistência. Essa tenacidade vital, essa experiência ampliada capaz de produzir vacúolos de tempo na cronologia empalidecida dos “humanos” e permitir que algo ainda mereça ser visto, dito, percebido ou “ensinado”, combatendo o “regime da visibilidade total, da profusão infinita de imagens” (Pelbart, 1993, p. 52), é a mesma que celebra o gesto inaugural de cada vivente que toca sua aparição pela primeira vez. Esse gesto é aquele ainda informe, do que rasteja para sentir as vibrações basais de sua experiência sobre a Terra. Ele é o gesto da criança que remonta à mais tenra idade, quando uma larva, uma pedra ou um rinoceronte causam a mesma surpresa e o mesmo chamado ao impassível do “vivo” (Lisboa, 2021). Quando acolhido “no rosto do adulto que o festeja” (Pessanha, 2018, p. 227) ele terá podido dançar com o invisível, o ínfimo, o diminuto de cada coisa, e então teremos a mais completa conversão do *sensorium* para poder lidar com o fim deste mundo e o início de muitos outros.



Bibliografia

BARROS, Manoel. “Escritos para o conhecimento do solo”. In: **El paseante**, n. 11, Siruela, 1988, pp. 124-135.

BARROS, Manoel. O apanhador de desperdícios. In: BARROS, Manoel. **Memórias inventadas: as infâncias de Manoel de Barros**. Planeta do Brasil, 2010, p. 45-48.

BATAILLE, Georges. **La noción de gasto**. Etcétera, 2002.

CANGI, Adrián. **Antibiografía**. Declaraciones impropias. Autonomía, 2022.

CANGI, Adrián; GONZÁLEZ, Alejandra. **Meditaciones sobre la Tierra**. Autonomía-Ediciones del Signo, 2020

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. Claro Enigma, 2013.

BENNET, Jane. **Materia vibrante: Una ecología política de las cosas**. Caja Negra, 2022.

COCCIA, Emanuele. **Metamorfosis**. Cactus, 2021.

DE CAROLLIS, Massimo. **La paradoja antropológica. Nichos, micromundos, disociación psíquica**. Quadrata, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Le devenir révolutionnaire et les créations politiques**. Entretien réalisé par Toni Negri. Futur Antérieur, 1, 1990.

DELEUZE, Gilles. Instintos e Instituições. Trad. Hélio Rebello Cardoso Junior. In: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 17-20.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de la naturaleza y de la cultura**. Amorroutu, 2012.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Falenas: Ensayos sobre la aparición 2**. Asociación Shangrila, Textos Aparte, 2016.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. 1 ed. Martins Fontes, 2008.

GONZÁLEZ, Horacio. **La crisálida: Metamorfosis y dialéctica**. Ediciones Colihue SRL. Guiart, J. (1967). Manual de parasitología, 2001.

HARAWAY, Donna. **Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza (V. 28)**. Universitat de València, 1995.



HARAWAY, Donna. **Las promesas de los monstruos**. Holobionte, 2019a.

HARAWAY, Donna. **Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno** (Vol. 1). Consonni, 2019b.

KARITIANA. **Não havia mais homens**. Hedra, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida é selvagem** [Cadernos SELVAGEM]. Dantes Editora/Biosfera, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. Companhia das Letras, 2022.

LATOURE, Bruno. Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política. **Cuadernos de Otra parte**. Revista de letras y artes, v. 26, p. 67-76, 2012. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/124-GAIA-SPEAP-SPANISHpdf.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2012

LISBOA, Adriana. **O vivo**. Relicário, 2021.

LATOURE, Bruno. **Cara a cara con el planeta**: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas. Siglo XXI Editores, 2017.

MEDRANO, Celeste y PAZZARELLI, Francisco, **Afectación. Estar-en-la-trampa. Etnografías en América del Sur**, Autonomía, 2022.

MONTEBELLO, Pierre. **Métaphysiques cosmomorphes**: La fin du monde humain. Les Presses du réel, 2016.

MORIZOT, Baptiste B. **En Tras el rastro animal**. Isla Desierta, p. 18-33. Disponível em: <https://simbiologia.cck.gob.ar/publicaciones/bosquizarse/>, 2020. Acesso em: 22 abr. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **Más allá del bien y del mal**, 1886.

NOSTALGIA DE LA LUZ. Dir. Patricio Guzmán. Prod. Renate Sachse. Paris/Berlin/Santiago: Blinker Filmproduktion/ WDR/ Cronomedia/ Atacama Productions, 2010. DVD (90 min.).

PELBART, Peter. Ecologia do invisível. In: PELBART, Peter. **A nau do tempo-rei**: sete ensaios sobre o tempo da Loucura. Imago, 1993, p. 48-61.

PESSANHA, Juliano Garcia. Equação natal: presença roubada. In: PESSANHA, Juliano Garcia. **Testemunho transiente**. SESI-SP, 2018, p. 225-235.

SARDUY, Severo. **La simulación**. Monte Ávila Editores, 1982.



SIMONDON, Gilbert. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. Prometeo Libros Editorial, 2007.

SIMONDON, Gilbert. **La individuación a la luz de las nociones de forma y de información**. Cactus, 2015.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença**: e se o outro não estivesse aí? Trad. Giane Lessa. DP&A, 2003.

SOURIAU, Étienne. **El sentido artístico de los animales**. Cactus, 2022.

STENGERS, Isabelle. **En tiempos de Catástrofes**. Cómo sobrevivir a la barbarie que viene. Futuro Anterior, 2017.

STORTO, Luciana. **Línguas Indígenas**: tradição, universais e diversidade. Mercado das Letras, 2019.

TSING, Anna. O antropoceno mais que humano. **Ilha**: Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021.

UEXKULL, Jakob Von. **Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres**. Cactus, 2016.

UEXKULL, Jakob Von. **Ideas para una concepción biológica del mundo**. Espasa Calpe, 1945.

VIRNO, Paolo. **La idea de mundo**. La Marca, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia**. Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da pátria**: elogio do subdesenvolvimento. Edições Chão da Feira. Caderno de Leituras n. 65, Série Intempestiva, maio 2017.

ZILIO, Marion. **El libro de las larvas**: Cómo nos convertimos en nuestras propias presas. Cactus, 2022.

Recebido em: 25/04/2023

Aceito em: 15/05/2023



[1] Mestre em *Design* Comunicacional pela Faculdade de Arquitetura, *Design* e Urbanismo (FADU) da Universidade de Buenos Aires (UBA - Argentina). Mestranda em Estéticas Contemporâneas Latino-americanas da Universidade Nacional de Avellaneda (UNDAV - Argentina). Professora adjunta regular na UNDAV. Auxiliar docente na FADU/UBA. Email: ghere@undav.edu.ar.

[2] Doutor em Filosofia e Letras pela Universidade de São Paulo (USP) e em Sociologia pela Universidade de Belgrano (UB). Pós doutor em Filosofia e Letras pela USP. Professor e pesquisador da Universidade de Buenos Aires (UBA - Argentina), Universidad Nacional de La Plata (UNLP - Argentina) e Universidade Nacional de Avellaneda (UNDAV - Argentina). Diretor do Mestrado em Estéticas Contemporâneas Latino-americanas da UNDAV e do Centro de Estéticas e Políticas Contemporâneas Latino-americanas da UNDAV. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0755-6699>. Email: adriancangi@hotmail.com.

[3] Especialista em Jornalismo Científico pelo Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com temporada sanduíche no Mestrado em Estéticas Contemporâneas Latino-americanas da Universidade Nacional de Avellaneda (UNDAV – Argentina). Professora do Departamento de Estudos Especializados em Educação (EED) da UFSC. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6146-8764>. Email: mi.fernandes.goncalves@gmail.com.

[4] Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Franciscana (UFN), Especialista em Processos Criativos em Palavra e Imagem pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Minas Gerais e Mestranda em Estéticas Contemporâneas Latino-americanas pela Universidade de Avellaneda (UNDAV). Email: priscila.costa13@gmail.com.

[5] Martin Heidegger, na conferência de 1962 intitulada "Linguagem da tradição e linguagem técnica", é claro quando observa, com desconfiança, a representação teórico-informática da linguagem cibernética em Norbert Wiener e em Von Weizsacker. Ele a considera como uma propriedade não reservada exclusivamente ao "homem", ou que ele possa compartilhar com as máquinas. É que Heidegger percebe dois tipos de linguagem que não são redutíveis entre si: a linguagem natural e a linguagem gestual, a linguagem poética e a linguagem técnica sobre a qual "retumba" a espécie. Habitamos essas narrativas e elas nos habitam. O "homem" não parece ser o melhor jogador nesse cenário porque se perde na trama ilusória da interface. Parece que as obrigações e paixões mais importantes de nossa espécie já não respondem mais a teorias de decisão ou escolha, mas a maneiras de inserção em um mundo do qual somos apenas efeitos.

[6] Introduzimos esse neologismo para evitar o uso dos termos "entomologia" ou "zoologia", e, em vez disso, valer-nos do jogo fonético e sonoro das palavras "inseto", "intensivo" e "inoportuno". A intenção é dar conta do que atravessa o universo de larvas, embriões e insetos como aquilo que os une na gradação de forças intensivas, de um lado, e intempestivas, de outro.

[7] Entendemos por gramáticas do poder a organização articulada da percepção, da reflexão e da experiência que orientam a estrutura nervosa da consciência na ligação com os outros e consigo mesmo. As gramáticas do Ocidente apenas escondem uma linhagem colonial conhecida como a história sistemática da "bestialização", que semeou sua parte maldita como condição obscura na ferida colonial, na miséria efetiva e na irracionalidade assassina.

[8] Entendemos que o desenho é uma arte projetiva relacionada aos fazeres artesanais ligados ao espaço, como a arquitetura, a escultura, o traçado etc. Já *design*, segundo o compreendemos neste artigo, é um fazer técnico superficial ligado ao universo da produção de um "si mesmo" ancorado, na modernidade, na necessidade de mostra-se a um outro como projeção. Utilizamos o "desenho de si" para descrever as artes de viver das larvas e insetos, em contraste com o *design* superficial praticado pelo empreendedor de si. Os animais desenham artesanalmente um mundo, ou seja, produzem variações e repetições que delinham seu espaço e a si mesmos. Já no mundo particular do empreendedor de si "humano", o que existe é um *design* aparente que homogeneiza o mundo.

[9] O filósofo italiano Massimo de Carolis (2017) chama de "nicho" a ação de habitar intensivamente um ambiente do qual se faz parte e com o qual se produz uma existência possível.