

# **PEDAGOGIAS ANIMALOMÓRFICAS: DESCONSTRUÇÃO, PERSPECTIVISMO E NARRATIVAS MULTIESPÉCIES<sup>1</sup>**

**PEDAGOGÍAS ANIMALOMÓRFICAS: DECONSTRUCCIÓN, PERSPECTIVISMO Y NARRATIVAS  
MULTIESPECIES**

**ANIMALOMORPHIC PEDAGOGIES: DECONSTRUCTION, PERSPECTIVISM AND  
MULTISPECIES STORIES**

**Enviado: 20/04/2019      Aceptado: 27/05/2019**

**Moysés Pinto Neto**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA),  
Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com período sanduíche no  
Centre for Research in Modern European Philosophy (Kingston – UK).  
Email: moysespintoneto@gmail.com

---

<sup>1</sup> A presente investigação integra o projeto em curso “Política Especulativa: conexões entre virada ontológica, imaginação futurista e educação”, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil, na qual se investiga, desde 2018, cenários conjunturais especulativos de futuro a partir de diferentes artefatos culturais e as transformações conceituais oriundas dessas novas configurações..

A partir do espaço aberto pela desconstrução, busca-se pensar as estratégias de reincorporação da biologia, em especial no pensamento de Donna Haraway, como uma variação sob tensão do perspectivismo ameríndio, permitindo distribuir a agência entre animais humanos e não-humanos. Assim, se no perspectivismo ameríndio, tal como descrito por Viveiros de Castro, predomina uma combinação entre antropomorfismo (o atributo “pessoa” ou “gente” é distribuído dependendo da posição e não de uma substância ou essência) e da metafísica da predação (o local do humano depende da posição contingente entre caça e caçador), Haraway apresenta outras dimensões em que o exemplo é animal (animalomorfismo) e a estrutura relacional é, por exemplo, o companheirismo (*companion*) e a simpoiese (*sympoiesis*). Não se trata de meras metáforas, uma vez que o multiverso perspectivista não contém uma forma original, mas pragmáticas morfodinâmicas comparativas que operam como pedagogias animalomórficas para sobreviver no Antropoceno.

**Palavras-chave:** Animalomorfismo – Perspectivismo – Multinaturalismo – Multiespécies – Antropoceno.

A partir del espacio abierto por la deconstrucción, se busca pensar las estrategias de reincorporación de la biología, en especial en el pensamiento de Donna Haraway, como una variación bajo tensión del perspectivismo amerindio, permitiendo distribuir la agencia entre animales humanos y no humanos. Así, si en el perspectivismo amerindio, tal como se describe por Viveiros de Castro, predomina una combinación entre antropomorfismo (el atributo "persona" o "gente" se distribuye dependiendo de la posición y no de una sustancia o esencia) y de la metafísica de la predación (el " el lugar del humano depende de la posición contingente entre caza y cazador), Haraway presenta otras dimensiones en que el ejemplo es animal (animalomorfismo) y la estructura relacional es, por ejemplo, el compañerismo (compañión) y la simpoiesis (sympoiesis). No se trata de meras metáforas, ya que el multiverso perspectivista no contiene una forma original, sino pragmáticas morfodinámicas comparativas que operan como pedagogías animalomórficas para sobrevivir en el Antropoceno.

**Palabras clave:** Animalomorfismo - Perspectivismo - Multinaturalismo - Multiespecies - Antropoceno.

From the space opened by deconstruction, paper tries to think about strategies of biology reincorporation, especially in the Donna Haraway's thought, as a variation under strain of Amerindian perspectivism, allowing to distribute the agency between human and non-human animals. Thus, if in Amerindian perspectivism, as described by Viveiros de Castro, a combination of anthropomorphism (the attribute "person" or "people" is distributed depending on the position and not of a substance or essence) and metaphysics of predation (place of the human depends on the contingent position between hunting and hunter) predominates, Haraway presents other dimensions in which the example is animal (animalomorphism) and the relational structure is, for example, companion and sympoiesis. It is not just about metaphors, since the perspectivist multiverse does not contain an original, but a pragmatic of comparative morphodynamics that operate as animalomorphic pedagogies to survive in the Anthropocene.

**Keywords:** Animalomorphism - Perspectivism - Multinaturalism - Multispecies - Anthropocene.

## 1. Antropocentrismo, Humanismo, Desconstrução

As pedagogias modernas sempre foram um componente fundamental para a realização do projeto humanista. Um dos pilares dessa racionalidade é o antropocentrismo, que Francis Bacon ajudou a associar à crença na centralidade do humano como senhor da natureza ou, na versão de Pico Della Mirandola, a dignidade inerente àquele que alheio à qualquer natureza detém a exclusividade de criar seu próprio ser, ser o “escultor de si mesmo”. Voltadas para o esclarecimento do sujeito, as pedagogias humanistas envolvem uma série de métodos e técnicas para lograr seu objetivo, ou, em linguagem foucaultiana, compõem-se de um conjunto de dispositivos que produzem subjetividades. O presente texto tensiona a base antropológica desses dispositivos a partir do espaço aberto pela desconstrução para, a partir disso, pensar pragmáticas – o perspectivismo e o pensamento *SF* – que articulam de modo distinto a distribuição da agência entre animais humanos e não-humanos.

“Emílio”, de Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, é um dos principais inventários dessas tecnologias voltadas para desenvolver a subjetivação moderna. A separação entre humano e animal apresenta-se, nesse sentido, como um dos principais eixos a partir dos quais se organiza o ethos moderno, somando-se aos dualismos entre corpo e espírito (ou mente), ideal e material, natureza e cultura, masculino e feminino, entre outros. Analisando o clássico da educação moderna, por exemplo, Alejandra Ciriza demonstra que Emílio e Sofia, homem e mulher, possuem papéis e pedagogias diferentes, sendo o primeiro dirigido à política e ao ambiente público, enquanto a segunda voltada à casa, reprodução e maternidade e, por isso, tendo a educação como domesticação (Ciriza, 2006, pp. 96-104). Obviamente, como Jacques Derrida seguidamente demonstrou, atributos como animalidade e feminilidade estão diretamente conectados enquanto pares assimétricos pelo falocentrismo. Fabian Ludueña Romandini, na esteira da desconstrução e envolvendo um arco histórico ainda mais amplo que a Modernidade, examina como a metafísica sempre esteve envolvida no projeto antropotécnico de domesticação da animalidade para construção da República platônico-cristã e que o princípio patriarcal romano do *ius exponendi* – em paralelismo adversário da arqueologia do *homo sacer* em Agamben – é a exceção que funda o próprio Estado (Ludueña Romandini, 2012, pp. 45-90).

Segundo Derrida, poderíamos fazer um longo percurso filosófico – passando por Descartes, Kant, Heidegger, Sartre, Lacan e outros – em torno à crença do que é

“próprio do homem”, identificado fundamentalmente na antropologia moderna como a linguagem (Derrida, 2002, pp. 59-62). Recorde-se, nesse sentido, que Derrida começa sua obra mostrando o privilégio arbitrário da *phoné* na filosofia, sempre tomada como superior em relação à escrita (sua marca corruptível, falsificadora e imoral). Ao contrário das interpretações que veem no seu pensamento uma espécie de filosofia hiperbólica da linguagem, é justamente questionando sua inflação – que seria a *inflação mesma*, o próprio movimento do *logos* – que Derrida começa sua trajetória (1967, p. 15). Por isso, não é a linguagem, mas a questão animal – declararia ele, alguns anos mais tarde – que sempre fora decisiva ao seu pensamento (2004, p. 81). O foco na linguagem (um dos sentidos da palavra *logos*) é a culminância da hierarquia oposicional que faz coincidir o racional ao próprio do ser humano em oposição ao animal irracional, fazendo da antropologia filosófica a própria base sobre a qual se ergue o pensamento ocidental moderno (1967, pp. 22-23 e 40-41).

Aliás, Derrida sempre destacou que a desconstrução não é algo que incide *sobre* alguma coisa, tal como um método. O filósofo franco-argelino sempre procurou destacar que a desconstrução é algo que ocorre às coisas mesmas, pois elas próprias se desconstroem. Por isso, poderíamos legitimamente perguntar se o que hoje se chama Antropoceno – baseado no termo que o químico Paul Krutzen cunhou e se alastra não só entre as ciências da Terra, mas nas próprias humanidades – não é uma espécie de desconstrução do antropocentrismo acontecendo para além de qualquer intencionalidade humana, e ainda que isso não queira dizer que as responsabilidades demasiado humanas dos envolvidos devam ser ignoradas (Bonneuil e Fressoz, 2016; Latour, 2017). O choque da intervenção humana sobre a Terra que ameaça todas as demais espécies sobre o planeta, tornando seu impacto comparável a uma força geológica, ao mesmo tempo em que consolida a percepção de que efetivamente se está diante de um privilégio humano em relação aos outros entes, derruba qualquer sentido moral ou político que se tente atribuir ao movimento – como a ideia de “Bom Antropoceno”, por exemplo – e deixa ver a situação traumática e destrutiva causada pela lógica antropocêntrica (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, pp. 64-68; Haraway, 2016, p. 3).

Assim, um espectro de pensamento tem tentado não levar adiante essa mesma lógica moderna de dominação planetária dos que Latour nomeia provocativamente humanos – que envolveriam não apenas os humanos propriamente ditos, mas também não-humanos como pesticidas, vírus letais que se propagam com o turismo, barragens

de hidrelétricas, sementes transgênicas, entre outros –, mas pensar a partir do que o antropólogo chama de “terranos” (*Earthbound*), insistindo na ideia de *húmus* e em todo composto que se tem na etimologia de humano para incluir animais, plantas, oceanos, florestas etc. (Latour, 2014, p. 17). Em contraponto ao ato de conhecer e controlar para finalidades humanas (e mais especificamente capitalistas), trata-se, em contrapartida, de *prestar atenção* ao não-humano, construindo-se outra ecologia que não a pura e simples aceleração ou convivência com o estado atual das coisas. Aqui, a desconstrução engendra não apenas a denúncia do imperialismo ou colonialismo antropocêntrico, destruindo todas as demais formas de vida em nome de um projeto unidimensional, mas também abre a possibilidade de pensar a partir de outros prismas nos quais a própria hierarquia é colocada em questão. Do mesmo modo que Derrida explora as muitas diferenças entre humano e animais (*animots*) sem que se possa simplesmente traçar *uma* linha divisória (Derrida, 2002, pp. 59-61), trata-se de perceber de outro modo a relação com a alteridade tomada no sentido mais lato, incluindo animais, plantas, minerais, paisagens e fantasmas do Antropoceno (Tsing et al., 2017, p. M2).

Com isso, abrem-se novas *pedagogias do Antropoceno*, a partir das quais aprendemos – para usar a bela expressão de Anna Tsing e outros – a “viver em um planeta danificado”. Busca-se reaprender a se relacionar a partir de outros regimes de afetos e sem a teleologia humanista, constituindo novas modalidades de existência em contato com as outras espécies sem reproduzir o impulso destrutivo que nos conduziu até aqui. Para tanto, os esforços de pensadoras como Donna Haraway e Tsing, entre outras, têm sido exemplares, apresentando múltiplas formas de contato entre entes humanos e não-humanos. Invertendo a ironia kafkiana que coloca na boca de um macaco o “Discurso para uma academia”, Donna Haraway desenvolve pedagogias animalomórficas, nas quais os comportamentos extrahumanos atuam como paradigmas para pensar outros modos de existência.

## 2. Perspectivismo animalomórfico

Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima desenvolveram a ideia de perspectivismo ameríndio para pensar a relação que se estabelece entre os indígenas com outros entes humanos e não-humanos. Uma longa citação do primeiro autor mencionado pode elucidar o tema:

*A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas elas são –, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena.*

*A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem. O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens “humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais (doença, transe e outros estados alterados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A Lua, a serpente, o jaguar e a Mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um queixada, que eles matam”, anota Baer (1994: 224) sobre os Matsigenka da Amazônia peruana. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais (Viveiros de Castro, 2011, pp. 53-56).*

Percebe-se, assim, que o perspectivismo ameríndio é um *antropomorfismo* generalizado (Viveiros de Castro, 2011, pp. 350-351). Por isso, Viveiros de Castro seguidamente opõe antropocentrismo e antropomorfismo como estratégias muito distintas, quicá antagônicas, de relação com entes não-humanos. O antropocentrismo preserva um núcleo mínimo de propriedade do humano, estabelecido numa escala

evolucionária na qual a espécie, por meio da cultura e da linguagem, mantém-se à distância das demais, cingidas à natureza. O antropomorfismo, ao contrário, é a generalização dos atributos humanos (de “gente” ou “pessoa”) para que sua condição se torne puramente relacional, sem qualquer essência, na medida em que a posição humana está de acordo com a condição predador/presa, sem que qualquer dos entes possa reivindicar para si o privilégio de uma diferença, ou propriedade, específica e exclusiva. Assim, embora ainda seja muito comum pensar-se o antropomorfismo como uma projeção humana sobre entes não-humanos que poderia chocar com a alteridade animal ou vegetal, por exemplo, o antropomorfismo indígena não estabelece um núcleo próprio, mas distribui entre múltiplas agências os atributos tidos como humanos, uma vez que *“a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”* (Viveiros de Castro, 2015, p. 60, grifo no original). Há uma espécie de “forma interna”, “uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal”, um “trocar de roupa” que expressa privilegiadamente o “mundo altamente transformacional” proposto pelas ontologias amazônicas (Viveiros de Castro, 2011, p. 351).

O retorno à biologia que os animalismos, vegetalismos e mineralismos contemporâneos vêm realizando, portanto, não deve ser entendido sob o prisma do paradigma cognitivista ou naturalista que prepondera hegemonicamente nas ciências contemporâneas. Mesmo que o evolucionismo não seja há muito tempo uma hierarquia de atributos, entendendo-se como uma rede descentrada de transformações sem que se possa conceber superioridade ou inferioridade a uma ou outra espécie, subsiste como resíduo a ideia de que a humanidade dispõe de uma condição exclusiva baseada no pensamento, da linguagem ou mesmo na razão. Além disso, não raro o mapeamento das variáveis em forma de padrões de comportamento aparece como mecanismo de controle metodológico capaz de dar precisão às ciências naturais que as humanidades, por exemplo, não dispõem. O cognitivismo/naturalismo, nesse ponto, é a continuação do projeto positivista. Seu objetivo seria identificar, para além das variações contingentes das culturas humanas, certos padrões “instintivos” que revelariam explicações profundas para certas escolhas culturais que, analisadas superficialmente, poderiam parecer arbitrárias.

Não parece ser sob esse prisma, no entanto, que Donna Haraway e Anna Tsing trazem novamente a biologia à tona. Ou pelo menos trata-se aqui de encontrar um

caminho que escape ao renascimento residual do naturalismo como fundo de problematização, abrindo uma via alternativa que as conecta à chamada “virada ontológica” na antropologia. Nesse sentido, a operação que seus pensamentos realizam é uma espécie de variação sob tensão do perspectivismo ameríndio: não são os atributos humanos que se generalizam para os entes não-humanos, mas cada ente heurísticamente descrito torna-se ele próprio uma matriz para um novo perspectivismo. Assim, pombos, cães, polvos e cogumelos tornam-se, eles próprios, matrizes para novos perspectivismos. À diferença dos cognitivismos, não se trata de identificar padrões de regularidade, controlar variáveis e estabelecer causalidades corpóreas ou mesmo ecológicas. Cada ente abre um novo mundo no sentido ontológico e estabelece suas relações de modo contingente, resolvendo problemas e conectando-se a outros por meio de diferentes estratégias. Esse fazer um novo mundo é uma pragmática que atravessa espécies, permitindo que o olhar devolvido a nós mesmos nos traga uma nova angulação a partir das relações entre espécies diferentes. Sem violar as regras para escrita do etograma que a biologia desenvolve, é a própria conceitualidade que vai sofrendo transformações a partir dos entes observados na medida em que vai sendo descrita de modo perspectivista (Haraway, 2007, pp. 24-25).

Aliás, Viveiros de Castro chega a afirmar que talvez a palavra multinaturalismo descreva ainda melhor a relação entre humanos e não-humanos na América indígena. Enquanto nossa “constituição moderna” divide natureza e cultura, admitindo na forma antropocêntrica contemporânea que culturas variam e são relativas, mas a natureza é uma só e a ciência tem a palavra exclusiva acerca dela, os povos ameríndios perceberiam a natureza como algo variável e portanto impossível de ser totalizado sob um único prisma (Viveiros de Castro, 2011, pp. 347-348). O multinaturalismo de Viveiros de Castro pode ser conectado ao multiespecismo do pensamento *SF* (*speculative fabulation, science fiction, speculative feminism, scientific fact*) de Haraway (2016, p. 2). O multiespecismo de Haraway aparece então como uma nova proliferação monadológica da proliferação monadológica do perspectivismo, uma multiplicação de múltiplos que valoriza o aspecto relacional formando “figuras-em-corda” (*string figures*) (Haraway, 2006, p. 10). Espécie de xamanismo<sup>2</sup> científico (biológico), a filosofia de Haraway atravessa os pontos de vista e multiplica as naturezas, permitindo não apenas sua disseminação antropomórfica, mas também sob a forma *animalomórfica*.

---

<sup>2</sup> Sobre o xamanismo, ver Viveiros de Castro, 2011, pp. 468-469 e 2015, pp. 50-54.

Evidentemente, há a tentação de separar a virada ontológica na antropologia do pensamento *SF*, reafirmando, à luz do último, o valor da ciência de modo fundacionista, clamando por um naturalismo residual, último reduto da “síndrome da casa tomada” do Modernismo. Assim, o perspectivismo incorreria numa fetichização do pensamento ameríndio e repetiria o velho erro projetivo da idealização simultaneamente elogiosa e condescendente<sup>3</sup>. Elogiosa, porque valoriza a diferença radical e deslumbra-se com o “exotismo” do Outro, às vezes até projetando sobre ele uma saída utópica para nossos dilemas. Condescendente, porém, porque simetriza sem simetrizar, uma vez que ao final o tradicional juiz crítico irá decidir qual das perspectivas é realmente válida, de modo que o exercício em si já está destinado de antemão a funcionar como um mero inventário da diversidade, um museu intelectual. Há uma espécie de proximidade no argumento da crítica de David Graeber ao perspectivismo no sentido de que a adoção “a sério” do seu ponto de vista não deixaria espaço para que os nativos, quem sabe, de fato estivessem e se reconhecessem errados em relação às suas crenças<sup>4</sup>. Sua defesa de que não é preciso tomar totalmente a sério o relato do nativo é de que, afinal, nem o próprio nativo a toma como tal (Graeber, 2015, pp. 28-34). O perspectivismo congelaria as imagens e acabaria eliminando a história e mesmo o conhecimento (a pragmática) entre os indígenas, reafirmando-se com isso, aliás, a também já velha acusação materialista de ausência de diacronia no estruturalismo.

Esse caminho, no entanto, reafirma a vontade de totalidade que o perspectivismo, na sua potência monadológica, quer justamente contestar (Viveiros de Castro, 2011, pp. 428-434). “Tomar a sério” a perspectiva do nativo não significa congelar no tempo as variações na própria organização do real. Significa, isso sim, abdicar de reconhecer que exista um nível *meta* a partir do qual se poderia afirmar – habitando um não-lugar – que todos os lugares têm legitimidade ou, pior, que apenas alguns têm. Nesse sentido, a inflexão para o materialismo não pode vir acompanhada nem do fundacionismo, nem da totalidade. A reivindicação da contribuição empirista da ciência para a conversa animal não pode vir acompanhada de um novo reinado do naturalismo, ou de uma ciência com C maiúsculo, que não se reconhece como perspectiva e prática (Latour, 2014, p. 18, Haraway, 2016, p. 41). O que não significa, por outra via, que seja

<sup>3</sup> Ver Viveiros de Castro, 2015, pp. 20-25.

<sup>4</sup> O debate inicia-se com uma conferência proferida em Cambridge por Eduardo Viveiros de Castro nomeada *Who's afraid of the Ontological Wolf?* na qual ele discute o dito de Evans-Prichard de que “a bruxaria dos nativos não deve ser tomada em sentido literal”, tomando um texto de Graeber – por quem ele admite ter significativa simpatia teórica e política – como exemplo desse tipo de posição (ver Viveiros de Castro, 2014).

impossível um cruzamento transversal dessas variadas perspectivas, na errância que Viveiros de Castro nomeou – e Haraway reitera – de “equivocidade controlada” (Viveiros de Castro, 2015, pp. 83-94, e 2019; Haraway, 2016, p. 10).

Ora, longe de qualquer fundacionismo, Haraway não apenas aproximou *SF* da experiência feminista que “recusa ambos relativismo e universalismo” e cuja pesquisa é em torno a compreensão de “como as coisas funcionam, quem está na ação, o que pode ser o possível, e como os atores mundanos podem de algum modo ser responsáveis e amar-se uns aos outros menos violentamente” (Haraway, 2003, p. 7, tradução livre), como inclusive menciona a comparação de Barbara Noske entre os animais e os “outros mundos” da ficção científica (Haraway, 2003, p. 34). Esses “outros mundos” – como os planetas do universo de Ursula Le Guin ou Isaac Asimov, por exemplo – são experiências de alteridade radical que não são subsumíveis em uma totalidade (o universo, o “ponto de vista de lugar nenhum” ou Deus), mas justamente multiplicam os mundos (perspectivas) de modo infinito e incontrolável mesmo para a razão e a ciência<sup>5</sup>. Na medida em que tudo é relacional, a possibilidade de um nível inequívoco esbarra na multiplicidade imanente ao próprio real, na “pequena epifania” compartilhada por Viveiros de Castro que levou ao conceito de perspectivismo: a “multiplicidade perspectiva intrínseca ao real” (2015, pp. 34-35), fazendo desabar a possibilidade de uma narrativa-mestra capaz de conglobar todas as demais e julgar sua pertinência – ainda que supostamente de acordo com juízos materialistas ou empiristas. Como recentemente escreveu o próprio Viveiros de Castro, o “anarquismo ontológico” que simetriza os modos de existência pode ser a tradução político-filosófica da configuração simpoiética e simbiogênica materialmente imanente à vida (Viveiros de Castro, 2019). Para que essa metanarrativa (humana, racional, científica) fosse possível, o próprio real teria que ser totalizável. Porém, somente há narrativas por todo percurso (*all the way down*), para continuar com Donna Haraway.

### 3. Pragmáticas morfodinâmicas comparativas

O perspectivismo ameríndio descrito por Tania Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro parte de um quadro relacional denominado “metafísica da predação”. As relações nas quais o portador da posição de humano não são constituídas a partir de atributos

<sup>5</sup> Para uma oposição entre a política “do ponto de vista de lugar nenhum” (Sirius) e desde a Terra, ver Latour, 2017, cap. 14.

substantivos, mas da condição no universo da caça (Viveiros de Castro, 2011, pp. 163-168, 282-287; 2015, pp. 44-49). Assim, será humano quem estiver ocupando a posição de predador, como a onça ou o índio, e não-humano a presa, como o índio ou a capivara. Ao mesmo tempo em que a ideia de predação pode carregar consigo um inegável conteúdo de violência, é preciso pontuar que se trata de uma baixa lesividade, diretamente em contato com seu próprio universo de referência, em comparação por exemplo com as plataformas industriais de abate animal dos brancos. Não se trata, por isso, de uma relação ascética ou algum tipo de romantismo que colocaria o humano em uma espécie de harmonia ou fusão com a natureza. Embora compondo a mesma floresta cosmopolítica que os animais, os espíritos e os vegetais, um índio jamais cairia na cilada de Timothy Treadwell, ecologista cuja vida é retratada no belíssimo filme “O Homem-Urso” (*Grizzly Man*, 2005), de Werner Herzog. Como afirma Haraway, “uma enorme negociação está em jogo nesses encontros, e os resultados não são garantidos. Não há garantia teleológica aqui, nem a certeza de um fim feliz ou infeliz” (Haraway, 2008, p. 15, tradução livre).

Se bem que a metafísica da predação acabe formando o paradigma de um modelo de trocas horizontais, onde entes distintos se reconhecem e compartilham um universo familiar – que, como ressalta Nodari (2018), tampouco quer dizer pacífico – Haraway e Tsing ajudam a *ampliar* o processo de construção desses perspectivismos, variando não só da forma humana como matriz (antropomorfismo) para as formas animais (pombos, cães), vegetais (florestas, orquídeas) ou *fungi* (líquens, fungos, cogumelos), como também a própria predação perde seu lugar de matriz para outras parcerias, como a simbiose e o companheirismo. Aliás, a própria forma como os coletivos amazônicos se constituem envolve, seguindo Viveiros de Castro, um “fundo de socialidade virtual” onde o pré-cosmos se atualiza em um regime de multiplicidade qualitativa de diferenças infinitas, em contraponto às diferenças finitas e externas que codificam o mundo atual (Viveiros de Castro, 2011, pp. 418-419). Cada *devir-com* (*becoming-with*) de Haraway constitui, sob esse prisma, uma variação que não apenas codifica diferenças finitas, mas produz uma metamorfose imanente a cada um dos termos envolvidos na composição (Haraway, 2007, p. 42). Uma figura-em-corda (*string figure*), por isso, é um bloco intensivo em transformação, e não apenas uma adição de dois entes atualizados contingencialmente reunidos.

Em “*The Companion Species Manifesto*”, Haraway explora o universo dos cães entendendo-os como sujeitos singulares e perspectivas situadas, não apenas “ideias” ou

“exemplares” da espécie (Haraway, 2003, p. 6). Haraway ressoa Derrida em seu encontro com sua gata Lucrécia, quando aquele mostra a perplexidade de estar nu, pela manhã, em frente a uma gata que é uma gata específica, um ser real, *com uma resposta*, e não apenas reação. Contrariando a velha tradição filosófica de entender o animal como passível apenas de reação, nunca de resposta (exclusividade do dono do *logos*, o humano), Derrida procura pensar as linhas heterogêneas que percorrem isso que é chamado de animal, a começar por pluralizá-los com a palavra-valise *animots* (Haraway, 2007, pp. 19-23; Derrida, 2002, pp. 59-61 e 87-89). Tornar-se responsável (*responsive, accountable*) é um dos principais tópicos da ética que Haraway, desde um ponto de vista feminista-parcial-situado, procura desenvolver. Esses encontros são sempre tumultuados, pois “fazer parentesco” (*making kin*) é um problema (Haraway, 2016, p. 8).

Companheiro (*companion*), diz Haraway, vem do latim *cum panis*, com pão, e envolve camaradagem, envolve dividir a mesa. Os parceiros não preexistem às relações do devir-com. Há uma forma de dança na lama entre as espécies intrincadas umas nas outras: “somos tartarugas por todo percurso”. São esses “contágios e infecções que ferem o narcisismo primário dos que ainda sonham com o excepcionalismo humano” (Haraway, 2007, p. 32). Cães e cadelas, lobos e lobas, gatas e gatos, polvos, tartarugas, fungos, bactérias, mariposas, corais, ovelhas e pombas vão recheiar esse bestiário em que tudo está entrelaçado em relações indecomponíveis que transformam permanentemente seus próprios termos. Alianças sem garantias, aventuras conjuntas em que uma espécie se enovela ou fricciona com a outra para expandir suas potencialidades, formando as figuras-em-cordas.

Na medida em que as noções de “substância” ou “essência” perdem espaço para ideias como a diferença (*différance*), em Derrida, ou o virtual, em Deleuze, falar de algo sob uma forma reificada significa reduzir as variações possíveis daquele mesmo ente. Não se tratam, portanto, de meras metáforas (da árvore, raiz, rizoma etc.), como costuma-se colocar em relação ao trabalho conceitual das ciências naturais. As metáforas são apenas um caso especial travado na linguagem de uma estrutura mais geral de trocas comparativas que percorrem a própria multidimensionalidade do real: esse “fundo” virtual, pré-individual ou diferencial. Trata-se de uma pragmática morfodinâmica comparativa na qual os exemplos variam e estabelecem correlações que se inscrevem sob diferentes perspectivas. Antropomorfismo e animalomorfismo são

casos dessa pragmática que pode ser extensiva ou restritiva, dependendo da posição filosófica antropocêntrica ou excêntrica. Enquanto a posição antropocêntrica traça o fio evolutivo de modo hierárquico e restringe os atributos humanos enquanto *propriedades*, a posição excêntrica multiplica os pontos de vista (os exemplos), tornando a agência distribuída, variável e relacional.

#### 4. Pedagogias Animalomórficas: vivendo de outro modo no Antropoceno

*“Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a ir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para direita nem para a esquerda”*

(Walter Benjamin)

*“Those who ‘believe’ they have the answers to the present urgencies are terribly dangerous.”*

(Donna Haraway)

*“O plus intra deve significar, desse modo, uma tecnologia de frenagem, uma des-economia liberta da alucinação do crescimento contínuo, e uma insurreição cultural (se nos permitem a expressão) contra o processo de zumbificação do cidadão-consumidor.”*

(Danowski e Viveiros de Castro)

A posição antropocêntrica dos modernos foi a que nos conduziu a era geológica do Antropoceno. A ideia de que existe no humano algo próprio e incomensurável aos demais entes, mesmo sob uma forma naturalizada, acaba sincronizando-se com os projetos de crescimento e exponencialização desses atributos, potencializando a teodiceia do espírito humano colonizador em direção à imortalidade. Ludueña Romandini inclusive demonstra o caráter gnóstico que hoje as utopias transhumanistas representam (Ludueña Romandini, 2012, pp. 223-232, Danowski e Viveiros de Castro,

2014, pp. 68-70 e 77-78, e 2019). O espírito *high-tech* do Vale do Silício confunde-se com o projeto milenarista da purificação da alma na imortalidade gloriosa. As mitologias da Singularidade, portanto, atuam materialmente como tecnologia do poder para domesticação do animal humano e a submissão escravista ou exterminista das demais espécies. A Terrapolis narrada por Haraway, em contraponto, é “rica de mundo”, existindo na rede *SF* das conexões-sempre-exorbitantes, contra o transhumanismo e rica em com-posto, em *húmus*, em narrações multiespecíficas (Haraway, 2016, p. 11).

A epopeia moderna acaba desaguando numa concepção altamente restritiva, mononatural ou unidimensional em termos relacionais, na medida em que a única agência com a qual se mede é a humana, mesmo que sob a forma de máquinas antropomórficas. E mesmo que não exista similaridade entre Singularitanos e robôs, ainda assim a ideia de inteligência como máquina de calcular e essa habilidade especificamente é a que acaba superdimensionada como *telos* determinando o que significa “progresso”. Na glória espacial ou na vida eterna, é sempre o mesmo humanismo que é celebrado nos seus atributos típicos na autoimagem fálica do mesmo, realizando aquilo que os seus otimistas designam como “Bom Antropoceno” (Haraway, 2016, pp. 47-52; Tsing et al, 2017, pp. G7-12).

O que as pedagogias animais de Haraway e Derrida ou *fungi* de Tsing propõem, ao contrário, é justamente *prestar atenção* naquilo que passava invisível sob o prisma antropocêntrico. Não se trata de qualquer projeto fusional ou primitivista, como seus adversários teimam em etiquetar (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, pp. 77-78 e 130-131), mas de uma percepção ampliativa que, por meio da pragmática morfodinâmica, permite estabelece novas relações, comparações e variações. As figuras-em-cordas, diz Haraway, “são como narrativas: elas propõem e ativam padrões para os participantes habitarem, de qualquer modo, em uma vulnerável e ferida terra” (Haraway, 2016, p. 10, tradução livre). E envolvem tanto “*pensar* quanto *fazer* práticas, práticas pedagógicas e performances cosmológicas” (idem, p. 14, grifo no original). Trata-se, por isso, de um processo de aprendizagem com os comportamentos animais que até então eram vistos simplesmente como repetições maquinais sem qualquer relevância diante do humano e sua todo-poderosa ferramenta linguagem. Haraway recupera o velho símbolo ômega ( $\Omega$ ), típico do transhumanismo *avant la lettre* de um Teillard de Chardin, para definir

como tarefa da formalização lógica do *SF* “recuperar o pluriverso da terra<sup>6</sup>” (Haraway, 2016, p. 11<sup>7</sup>).

Viver sob um planeta danificado significa aprender a se relacionar de outro modo com o não-humano, não apenas no cuidado condescendente, mas cuidando também para não se destruir diante do perigo iminente. Afinal, o fato catastrófico de que nosso modo de existir levou o planeta ao colapso, colocando em risco o próprio equilíbrio termodinâmico que proporciona as condições de existência para a vida, põe em xeque as celebrações da fabulosa grandiosidade humana. Como diria Walter Benjamin, todo monumento de cultura é também um monumento de barbárie, do que o Antropoceno parece hoje a maior prova – ainda mais considerando a ressonância freudiana do termo “cultura” e o papel civilizatório que o progresso técnico desempenha em “Mal Estar”. Ao mesmo tempo o mesmo Benjamin, no trecho mencionado na epígrafe de “Experiência e Pobreza” (1985, pp. 115-116), afirma que precisamos de uma *nova barbárie*. É essa nova barbárie ou “incivilização” (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 130), e não qualquer suposto primitivismo ou mesmo romantismo, que as pedagogias animalomórficas nos possibilitam aprender.

## Referências

Benjamin, W. (1987). Experiência e Pobreza. In: Obras Escolhidas: Magia, técnica, arte e política, vol. 1. Brasília: Brasiliense.

Bonneuil, C., Fressoz, J-B. (2016). The Shock of the Anthropocene. Trad. David Fernbach. London/New York: Verso Books (edição Kindle).

Ciriza, A. (2006). A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade. En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. Boron, Atilio A (ed.). CLACSO; DCP-FFLCH/USP, Universidade de São Paulo. Recuperado de: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/praxis/429/filopolmpt.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Danowski, D., Viveiros de Castro, E. (2014). Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.

Derrida, J. (1967). De la Grammatologie. Paris: Les éditions de Minuit.

<sup>6</sup> Haraway escreve *terra*, e não *earth*, no inglês original (Haraway, 2016, p. 11).

<sup>7</sup> Ver também Viveiros de Castro, 2019.

- \_\_\_\_ (2002) O animal que logo sou (a seguir). Trad. Fábio Landa. São Paulo: UNESP.
- \_\_\_\_ & Roudinesco, Elisabeth (2004). De que amanhã... diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality”: a reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 5, n. 2, pp. 1–41.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifest: dogs, people and significant otherness*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_ (2007). *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_ (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Latour, B. (2014). Para distinguir os amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 57, n. 1, pp. 11-31.
- \_\_\_\_ (2017). *Où atterrir*. Paris: La Decouvert [edição kindle].
- Ludueña Romandini, F. (2012). A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia. Tradutores A. Nodari e L. D’Ávila de Oliveira. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Nodari, A. (2018). Recipropriedade. En: *Piseagrama*. Belo Horizonte. Recuperado de: <https://piseagrama.org/recipropriedade/>.
- Tsing, A. et al (2017). *Arts of living in a damaged planet: ghosts and monsters in the Anthropocene*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_ (2015). *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_ (2014). Who is afraid of the ontological wolf? CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture, 30 May 2014. Recuperado de: [https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas\\_strathern\\_lecture\\_2014.pdf](https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf)
- \_\_\_\_ (2019) On Models and Examples: engineers and bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, v. 60, Supplement 20, pp. 296-308.



### MOYSÉS PINTO NETO

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com períodos anduíche no Centre for Research in Modern European Philosophy (Kingston – UK).

A presente investigação integra o projeto em curso “Política Especulativa: conexões entre virada ontológica, imaginação futurista e educação”, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil, na qual se investiga, desde 2018, cenários conjunturais especulativos de futuro a partir de diferentes artefatos culturais e as transformações conceituais oriundas dessas novas configurações.