

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

RODRIGO AVILA COLLA

**ANIMALIDADE E EDUCAÇÃO MORAL: CENAS DA VIDA SELVAGEM NA  
ESCOLA**

Porto Alegre  
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

RODRIGO AVILA COLLA

**Animalidade e Educação Moral: cenas da vida selvagem na escola**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Marcos Villela Pereira

Porto Alegre  
2018

## Ficha Catalográfica

C697a Colla, Rodrigo Avila

Animalidade e Educação Moral : cenas da vida selvagem na escola  
/ Rodrigo Avila Colla . – 2018.

276 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação,  
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Villela Pereira.

1. Animalidade. 2. Civilidade. 3. Educação Moral. 4. Indisciplina na  
Escola. 5. Processo Civilizatório. I. Pereira, Marcos Villela. II.  
Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecário responsável: Marcelo Votto Texeira CRB-10/1974

RODRIGO AVILA COLLA

**Animalidade e Educação Moral: cenas da vida selvagem na escola**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen - UNISO

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sandra Mara Corazza - UFRGS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nadja Mara Amilibia Hermann - PUCRS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mónica de la Fare - PUCRS

---

Prof. Dr. Marcos Villela Pereira - PUCRS  
(orientador)

Porto Alegre  
2018

Não um retorno à natureza, pois jamais houve uma humanidade natural. A escolástica dos valores fora da natureza e contra a natureza é a regra, é a origem; o homem alcança a natureza após uma longa luta – jamais faz um “retorno”... A natureza: isso quer dizer ousar ser imoral como a natureza. (NIETZSCHE, 2011, p. 480)

## RESUMO

O presente estudo se trata de uma investigação sobre comportamentos de (in)disciplina e (in)subordinação em relação aos princípios da educação moral, especificamente daqueles relacionados a aspectos da animalidade humana. Apresenta-se cenas autorreferenciais que contemplam episódios desse cunho e estão repletas de metáforas relativas ao Reino Animal e a entes naturais. Do ponto de vista teórico o trabalho se nutre principalmente das obras de Freud, Heidegger e Deleuze e, mais destacadamente, é inspirado pela filosofia de Nietzsche. Busca-se compreender a animalidade enquanto potência criativa e é nessa perspectiva que as cenas são pensadas. Antes, no entanto, promove-se a contextualização do problema da *animalidade* e se discute a tensão entre animalidade e humanidade, estabelecendo relações com a formação humana. Elementos referentes à educação moral também são tematizados, tais como civilidade, socialidade e civilização, bem como o binômio instintos/instituições. Ademais, são problematizadas as acepções correntes dos termos *humano* e *humanidade*. Aborda-se a discussão teórica sobre os conceitos de moral e ética no campo da filosofia e os argumentos de autores que propõem uma crítica à moral. Outro conceito que ganha destaque é o de *experiência*, uma vez um dos objetivos do trabalho é problematizar acontecimentos com potencial transformador, colocando-os em cena. Num primeiro momento do relato autorreferencial, são exprimidas cenas que apresentam eventos de (in)disciplina e (in)subordinação vivenciados pelo pesquisador em sua prática docente. Na segunda parte da narrativa, são apresentadas cenas inspiradas em conversas com educadoras, notícias veiculadas na mídia e trechos de obras literárias. Considera-se fundamental, por fim, que a educação tome como tarefa o estímulo ao que se chamou de *perspectivação* e se valha de potências da animalidade para revigorar o sentido do verbo *conviver*. No final do trabalho, há ainda um apêndice intitulado *Das Bestas*, em que os personagens que aparecem nas cenas são arrolados e descritos em pormenores de modo semelhante a um bestiário.

**Palavras-chave:** Animalidade; Civilidade; Educação Moral; Indisciplina na Escola; Processo Civilizatório.

## ABSTRACT

The present study is an investigation of behaviors of (in)discipline and (in)subordination to the principles of moral education, specifically those related to aspects of human animality. It presents self-referential scenes that contemplate episodes of this kind and are full of metaphors related to the Animal Kingdom and natural beings. From the theoretical point of view the work draws mainly on the works of Freud, Heidegger and Deleuze and, most prominently, is inspired by the philosophy of Nietzsche. It seeks to understand animality as a creative power and it is from this perspective that the scenes are thought out. Before, however, the contextualization of the problem of animality is promoted and the tension between animality and humanity, related it to human formation. Elements relating to moral education are also thematized, such as civility, sociality and civilization, as well as the binomial instincts/institutions. In addition, the current meanings of the terms human and humanity are problematized. It approaches the theoretical discussion about the concepts of moral and ethics in the field of philosophy and the arguments of authors who propose amoral criticism. Another concept that stands out it is *experience*, once one of the objectives of the work is to problematize events with transforming potential putting it on the scene. At the first moment of the self-referential report, it presents scenes with events of (in)discipline and (in)subordination experienced by the researcher in his teaching practice. In the second part of the narrative, it presents scenes inspired by conversations with educators, news published in the media and excerpts from literary works. It is considered fundamental, lastly, that education takes as its task the stimulus to what has been called a *perspectivation* and uses animal power to reinvigorate the meaning of the verb to *live* together. At the end of the work, there is an appendix titled About the Beasts, in which the characters that appear in the scenes are listed and described in detail in a manner similar to a bestiary.

**Keywords:** Animality; Civility; Moral Education; Indiscipline at School; Civilizing Process.

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> - Transformação no sistema dominante de valores.....	58
<b>Quadro 2</b> - Notas e Itinerário para um Caos Selvagem.....	234

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 MÉTODO?.....</b>	<b>30</b>
<b>3 O HUMANO.....</b>	<b>40</b>
<b>3.1 Antecedentes.....</b>	<b>40</b>
<b>3.1.1 Animalidade, Arte e Educação: criatividade, sensibilidade, catarse.....</b>	<b>42</b>
<b>3.1.2 Instintos, Instituições e Governabilidade.....</b>	<b>57</b>
<b>3.2 <i>Homo sapiens sapiens</i>, o Animal que Não Sabe Menejar as Orelhas: breve abordagem de uma história de distinções.....</b>	<b>60</b>
<b>3.3 Contextualização do Problema da Animalidade.....</b>	<b>64</b>
<b>3.4 Educação e a Tensão entre Animalidade e Humanidade.....</b>	<b>91</b>
<b>3.5 Notas Sobre Alguns Conceitos-chave para a Formação Humana.....</b>	<b>101</b>
<b>3.5.1 Civilização, Civildade, Socialidade.....</b>	<b>101</b>
<b>3.5.2 Breve Crítica aos termos <i>Humano</i> e <i>Humanidade</i>.....</b>	<b>110</b>
<b>3.5.3 A Redenção da Domesticação Civilizadora: a abordagem nietzschiana da cultura.....</b>	<b>114</b>
<b>4 ACERCA DO ENSINO DE COSTUMES.....</b>	<b>122</b>
<b>4.1 Educação Moral.....</b>	<b>123</b>
<b>4.2 A Crítica à Moral.....</b>	<b>135</b>
<b>5 CENAS DE UMA VIDA IMORALISTA (OU ANIMALISTA?).....</b>	<b>154</b>
<b>5.1 Sobre o Conceito de Experiência.....</b>	<b>156</b>
<b>5.2 Da Natureza do Sistema da Floresta.....</b>	<b>159</b>
<b>5.3 Domesticação (ou Animalização?) Básica, Último Ciclo, Ano Final.....</b>	<b>160</b>
<b>5.3.1 Eles são Fominhas.....</b>	<b>160</b>
<b>5.3.2 Quadrilogia de uma Rivalidade Animal.....</b>	<b>162</b>
<b>5.3.3 O Ritual de Acasalamento com uma Fêmea de outro Bando.....</b>	<b>168</b>
<b>5.3.4 A Face Kafkiana de Lobogarto.....</b>	<b>170</b>

<b>5.3.5 Quatorze Carniceiros Cardumejantes e uma Isca.....</b>	<b>176</b>
<b>5.3.6 A Culpa é dos Animais.....</b>	<b>177</b>
<b>5.3.7 Das Vacas.....</b>	<b>178</b>
<b>5.3.8 Notas Sobre os Animais que Assentem com as Regras Florestais.....</b>	<b>181</b>
<b>5.4 Cenas da Educação Selvagem: causos, notícias, digressões e outras histórias.....</b>	<b>182</b>
<b>5.4.1 A (In)segurança da Vida na Floresta.....</b>	<b>183</b>
<b>5.4.2 Sobre um Bando de Animais (ou A Hegemonia da Flora).....</b>	<b>186</b>
<b>5.4.3 O Devir Bando Humano.....</b>	<b>194</b>
<b>5.4.4 E se um Burro Fosse à Escola.....</b>	<b>196</b>
<b>5.4.5 Da Animalização dos Cães.....</b>	<b>201</b>
<b>5.4.6 Tentativa de Fuga Frustrada.....</b>	<b>203</b>
<b>5.4.7 Sobre Aprender a Pescar.....</b>	<b>205</b>
<b>5.4.8 Cenas de uma Mídia Humana, Demasiado Humana.....</b>	<b>209</b>
<b>5.4.9 Sobre um Rumor de Evasão Florestal.....</b>	<b>223</b>
<b>5.4.10 O Fama e o Micróbio ou A Contaminação da Selva e seus Reflexos Florestais.....</b>	<b>226</b>
<b>5.4.11 O Mito de Bescola.....</b>	<b>227</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>231</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>248</b>
<b>APÊNDICE A: DAS BESTAS.....</b>	<b>261</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*E cada dia aumentava em mim o sentimento confuso de riquezas intatas, que cobriam, escondiam, abafavam as culturas, as decências, as morais. Parecia-me então que eu nascera para um gênero desconhecido de descobertas; e entregava-me apaixonadamente àquela pesquisa tenebrosa, para a qual o pesquisador deve adjurar e afastar de si a cultura, a decência e a moral.*

(O Imoralista, 1902, André Gide)

Esta tenebrosa pesquisa talvez se distancie da cultura e da moral para se aproximar da animalidade e da transgressão, mas não me condenem de antemão leitoras e leitores. Tenham paciência. Deixem que eu me explique por algumas páginas. Juro que, a despeito de minha indecência e misantropia, não sou de todo um antieducador. Por aqui também há riquezas, senão intatas, pouco tocadas e há certa paixão em minha entrega ao tema que confere ao trabalho um estilo próprio e lhe agrega perspectivas diversas passíveis de fomentar discussões pertinentes à Educação. E, se essas riquezas abafam em certa medida valores tradicionais, elas também representam o impulso a outros valores. Estes quiçá mais valiosos, mais preñes de potências diversificadoras, mais vivos de impulsos desejanter. Sim, é de *transvalorações* que tratarei. E, como se sabe, foi por meio da obra de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) que tal termo ficou conhecido. Filósofo alemão ousado. Espírito inquieto e com obsessão pela busca de espíritos livres, pela arte de existir singularmente. Crítico da moral. Um anticristo avesso a idealismos. Um imoralista dionisíaco. O assassino da metafísica. Muito poderia ser dito a seu respeito, mas é principalmente sua crítica à moral que inspira estas páginas. Ousemos ser imorais como a natureza. Entreguemo-nos um pouco à face animal desses animais que somos.

\*\*\*\*\*

A história humana é marcada por gradativas investidas no sentido de distinguir o ser humano dos outros animais bem como de colocar os atributos considerados exclusivamente humanos (a razão, por exemplo) no topo da hierarquia de valores. O processo civilizatório implica a humanização do *Homo sapiens sapiens* e, paralelamente, cresce esse afã distintivo do humano que às vezes parece fomentar uma utopia de elevar-se a uma condição não-animal. A palavra humanidade, aliás, acaba por admitir acepções consideradas apropriadas para os

seres humanos, ela se torna sinônimo de compaixão, de bondade. Por outro lado, no senso comum o adjetivo “animalesco” comumente designa comportamentos vis e grosseiros ou o aspecto sujo, desganhado e feio de um sujeito qualquer que, desviante das regras de etiqueta ou da moral, é *rebaixado* à condição de animal. Nesse sentido, xingar alguém de “animal” em nossa cultura é, igualmente, uma ofensa que quer dizer algo como “estúpido”, “ignorante” ou “rude”. Por outras palavras, em nossa cultura quando atribuímos a um humano o qualificativo de “animal” geralmente fazemos isso com uma finalidade depreciativa. Os demais animais, em nossa opinião, nitidamente estão abaixo de nós na nossa hierarquia de valores e poder-se-ia dizer que esse ajuizamento é ao mesmo tempo ingênuo, egoísta e pretensioso de nossa parte.

Humanos, do ponto de vista biológico, são tão animais quanto os outros. Somos, afinal, coparticipantes do mesmo reino na taxionomia biológica (*Reino Animalia*). Ainda que os motivos pelos quais o humano tenha colocado a si mesmo no topo da hierarquia da natureza sejam um tanto óbvios, isso é insustentável sob vários pontos de vista, inclusive o biológico. É possível tratar a excelência humana com relação a outras espécies em termos de certas vantagens evolutivas, mas divisando o planeta como um grande ecossistema, não passamos de mais uma espécie. Isto é, somos mais uma dentre incontáveis espécies de seres vivos que detém características específicas que inspiraram a autoinclusão de nossa espécie em categorias que agrupam animais com certas semelhanças – ainda que na Biologia sejamos considerados animais, pode-se dizer que mesmo em termos biológicos, há um esforço pela distinção do humano. Para fins de estudos biológicos, somos considerados como pertencentes ao reino animal, ao filo *Chordata*, à classe dos mamíferos, à ordem dos primatas, à família dos hominídeos, e etc. Não obstante, essa não parece ser a principal empresa no sentido de nos distinguir. Temos uma ânsia por elencar características distintivas entre nós e outros animais a ponto de por vezes cometermos o equívoco de, ao traçarmos tais diferenciações, insinuar o nosso não pertencimento a tal reino. Comumente é possível notar, nas mais variadas literaturas, autores escrevendo coisas do gênero: “os seres humanos e os animais...” ou “os humanos [...] enquanto os animais...”. Nos dois casos, as construções textuais conotam o não pertencimento dos seres humanos ao reino animal.

A revolução copernicana, a teoria da evolução de Darwin, a descoberta do inconsciente por Freud e a pungente crítica da moral e dos costumes feita por Nietzsche não bastaram para, por assim dizer, arrefecer os ânimos de distinção do humano com relação a outras espécies. Talvez nenhum argumento virá a ser suficiente para tanto. Contudo, estreitar

o abismo criado pelo afã de diferenciação pode representar uma alternativa para trabalhar a potencialidade estética do humano desde a corporeidade, a sexualidade, os sentidos, os instintos, etc. Essas instâncias por vezes acabam ofuscadas por uma educação demasiadamente centrada no conhecimento abstrato e na defesa dos ditos “valores humanos”. Cito-as a título de exemplo e por constituírem alguns dos alicerces do que podemos chamar de *animalidade humana*, mas isso não quer dizer que a *animalidade* aqui será considerada como algo restrito a sua articulação nem que elas ganharão o estatuto de categorias de análise neste trabalho. Entretanto, há uma ressalva que desde já é importante ser feita. Muito embora reconheça a importância do caráter *cultural* do corpo, bastante investigado nos Estudos Culturais e cuja abordagem é recorrente no campo da Educação, quando menciono os termos *corpo* ou *corporeidade* me refiro ao conceito de *corpo biológico*. Não porque minha intenção aqui seja negar o *corpo cultural*. Pelo contrário, uma vez que o animal de que trato é sempre o ser humano – e nem poderia ser diferente –, considero a compreensão de como a cultura exerce influência sobre nossos corpos um assunto de extrema relevância para o entendimento do humano na contemporaneidade. Esse *corpo biológico* a que me refiro, sendo um corpo humano, é também sempre um *corpo cultural*, mas é ao seu caráter biológico e, porque não dizer, *animal* que pretendo me ater nesta pesquisa. Interessam-me mais os aspectos consoantes ao corpo que ficam de fora, ou melhor, que são relativamente estancados do processo de aculturação/civilização/moralização a que somos submetidos na sociedade e, especialmente, na escola.

No campo educacional se nota, desde a divisão curricular às formas de disciplinamento típicas da escola, fortes ênfases no conhecimento abstrato e teórico (em detrimento da educação física e das artes, por exemplo) e no treinamento dos sujeitos para se comportarem de maneira civilizada, isto é, humana. Em outras palavras, nitidamente se quer desenvolver muito mais o dito “espírito” por meio da razão do que o corpo e tudo aquilo que, com este, comungamos com outros seres que pertencem ao Reino Animal. Sendo assim, caracteres exclusivos do animal humano têm um valor simbólico muito mais elevado na escola. Esta pode ser considerada um dos principais dispositivos de humanização/socialização da nossa sociedade. No Brasil, por exemplo, estamos na iminência de vivermos o momento histórico em que teremos uma população que em sua totalidade terá passado pela escola. No

caso de nosso país, a tão falada “erradicação do analfabetismo” pressupõe que cada cidadão alfabetizado tenha experienciado pelo menos um ou dois anos de escolarização<sup>1</sup>.

Além disso, o acesso à educação e à escola é comumente associado à capacidade “de exigir e exercer direitos civis, políticos, econômicos e sociais” (BRASIL, 2009a). Em vista disso, aquilo que se espera de um cidadão, a participação nos assuntos pertinentes a sua sociedade, é ensinado e exercitado no ambiente escolar. Obviamente que frequentar a escola por um ou dois anos (ou mesmo durante vários anos) não assegura essas qualidades a um sujeito, mas a ênfase das políticas públicas na importância da escolarização (e o reflexo dessa visão na opinião pública) reforça a tese de que se deposita na escola uma grande expectativa quanto a seu potencial humanizador/socializador.

O âmago da questão, entretanto, remonta a muito antes do surgimento de tal instituição e decerto tem sua origem nas primeiras arremetidas de nossa espécie no sentido de se tornar social e política e é impossível refletir sobre esses intentos sem pensar no surgimento concomitante da moralidade. Por outro lado, na instituição escolar a obediência ou a subversão dos princípios tidos como morais costumam influir inclusive na avaliação dos rendimentos escolares dos alunos, ajudando a determinar posições sociais futuras ou mesmo a estigmatizá-los e por vezes sedimentar, desde muito cedo, subjetividades tidas como indesejáveis.

Como averiguou Paul Willis (1991), não raro o sistema escolar e suas leis tácitas contribuem para manter uma estrutura de classe na sociedade. Os “resistentes” a essas leis, assim, acabam por se destinar a trabalhos manuais, de menor *status* e mais baixa remuneração, enquanto os “ce-de-efes” representam a classe de estudantes que terão maiores chances de galgar melhores postos trabalho. Trata-se, em última instância, de algo muito semelhante ao que Bourdieu e Passeron (1996) já haviam apontado com sua teoria da reprodução. Alguns têm o *habitus* e o *capital cultural* almejados pela escola, outros não. De acordo com os termos da cultura que é predominante nas instituições escolares (e que engloba

---

<sup>1</sup> O problema do analfabetismo, no entanto, é bem mais complexo. No Brasil o Instituto Paulo Montenegro (IPM) e a associação Ação Educativa são responsáveis pela divulgação do Indicador de Analfabetismo Funcional (INAF). A partir do ano de 2007 o INAF passou a pesquisar, além da habilidade de letramento, a aptidão para numeramento. O último relatório do INAF, subtítulo *Estudo especial sobre alfabetismo e mundo do trabalho*, apresentando dados de pesquisa realizada em 2015 e divulgado em maio de 2016, embora revele que apenas 4% da população brasileira segue sendo analfabeta, aponta que somente 8% dos brasileiros podem ser considerados proficientes, isto é, plenamente aptos para se expressarem por intermédio de textos e entendê-los. Segundo o documento, em termos de letramento, proficiente é o sujeito que “elabora textos de maior complexidade (mensagem, descrição, exposição ou argumentação) com base em elementos de um contexto dado e opina sobre o posicionamento ou estilo do autor do texto” (INSTITUTO PAULO MONTENEGRO e AÇÃO EDUCATIVA, 2016, p. 5). O INAF/2015 estabelece cinco estratos de proficiência na língua: analfabeto, rudimentar, elementar, intermediário e proficiente.

os valores de apreciação por meio dos quais se avalia os alunos), estes não passarão de “alunos-problema”, “repetentes”, “mal-educados”, etc. Eles só receberão da escola avais que corroborarão sua ineficiência, incompetência ou inaptidão para serem vitoriosos tanto na vida escolar quanto na sociedade. Aqueles, os “aptos” para o sistema escolar e que atendem às expectativas deste, receberão a legitimação de seu estatuto de mais “bem-educados”. A escola, nessa perspectiva, não passa de uma instituição legitimadora e reforçadora das diferenças sociais.

Pretendo nesta pesquisa refletir sobre episódios de subordinação e insubordinação aos princípios morais tácitos ou explícitos que vigoram na escola. Numa narrativa autorreferencial, com traços autobiográficos, apresentarei cenas que podem ser consideradas marcos na trajetória em que me constituí como educador e pesquisador no campo da Educação, mas, acima de tudo, como um sujeito que tende a refletir a moral de modo crítico. Essas cenas também servirão como matéria-prima para a reflexão sobre animalidade e o caráter educativo das suas potências. Elas serão apresentadas no capítulo 5 do trabalho e aparecerão impregnadas de metáforas relativas ao mundo animal e a entidades naturais.

Além disso, muitas das bestas que protagonizam as cenas possuem características e comportamentos de diversos animais ao mesmo tempo de modo que recorrerei por vezes a *palavras-valise* para nomeá-las. De acordo com *Humpty Dumpty*, personagem de Lewis Carroll em *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* (Através do Espelho e o que Alice Encontrou por Lá), nas palavras-valise “há dois sentidos embalados numa palavra só” (CARROLL, 2009a, p. 247). Essas bestas serão mais bem descritas no capítulo posterior àquele em que figuram como personagens. Merece destaque também o fato de que a maior parte das cenas em que apareço como educador envolveram episódios de minha experiência docente junto a estudantes do 5º ano do Ensino Fundamental. Esse fato é relevante na medida em que no 5º ano comumente são encontrados estudantes com idades entre 9 e 14 anos (considerando também os repetentes) e nessa faixa etária há tendência à emergência de potencialidades animais específicas. Além das cenas inspiradas em situações ocorridas no cotidiano escolar, há também referências a sonhos, obras literárias e acontecimentos históricos da contemporaneidade. Em qualquer desses casos, há potências da animalidade em jogo e busco problematizá-las mirando um horizonte em que elas podem atuar como forças de formação.

Quanto à questão fundante desta pesquisa, ela pode ser colocada nos seguintes termos: Que potências da animalidade dos alunos emergem nos seus atos de (in)subordinação aos princípios morais da escola?

Não obstante, há ainda outros problemas que podem ser elencados e que parecem poder contribuir na compreensão dessa questão principal. Apesar dos episódios de insubordinação ganharem aqui atenção especial, é importante entender igualmente como os sujeitos que se comportam de maneira mais submissa em relação às normas escolares e/ou aos princípios da educação moral atuam nessas situações. Há potências animais em jogo nesses casos? Além disso, posto que este trabalho traz narrativas de cunho autobiográfico, também cabe propor uma questão que está inextricavelmente ligada a essas primeiras: de que modo tais eventos de (in)subordinação/(in)disciplina me constituem enquanto um animal-educador crítico da moral?

É preciso esclarecer que ao lançar tais indagações não quero me opor à educação moral. Tampouco almejo que meu estudo possa se tornar um argumento em favor da barbárie ou de modos de ser que apelem para a violência. Não se trata da defesa de quaisquer comportamentos ou características correntemente tachados de “animalescos” pelo senso comum, mas de compreender como somos, indivíduos da espécie *Homo sapiens sapiens*, educados desde a infância de maneira a nos tornarmos humanos a este modo e buscar identificar potências criativas que, porventura, sejam ofuscadas nesse processo e que podem estar associadas a aspectos da animalidade. Esta é, afinal, a hipótese inicial que me intriga: a possibilidade de se estar negligenciando a riqueza estética e catártica presente na experiência da animalidade ao investir tamanhos esforços para humanizar de uma forma específica. Não seria uma educação para a economia dos instintos igualmente necessária à formação ideal do humano?

Entretanto, como salienta Heidegger (2001a, p. 292, tradução nossa), toda interpretação do mundo é inevitavelmente uma humanização e “todo intento de desumanizar essa humanização é estéril, já que o intento de desumanizar é novamente um intento do humano”. Portanto, não se trata também de investigar aqui possíveis meios para desumanizar ou animalizar nossas visões de mundo, mas de agregar ao processo de formação humana esses nuances de nossa animalidade que amiúde são negadas ou estancadas. Vislumbro com este trabalho pensar em possibilidades de contemplação da animalidade humana na Educação desde acontecimentos em que algumas de suas potências emergem tensionando princípios da educação moral.

Parto do estudo da moralidade porque a considero como sendo a matriz formadora do humano mais abrangente, incidindo sobre instâncias que dizem respeito à sua animalidade, como os instintos mais básicos, a libido, a sexualidade, e integrando estratégias humanizadoras que em muitos casos acabam ganhando conotação moral, como a civilidade. A moralidade entendida enquanto qualidade daquilo que é moral diz respeito a quase todos nossos hábitos com vistas a tornar possível a convivência em sociedade. O processo civilizatório, digamos, é marcado pela moralização progressiva. A moral, no entanto, na hipótese da qual parto aqui, não deixa de trazer alguns prejuízos à formação do humano. Tornamo-nos invariavelmente condicionados pela moralidade que influencia nossas decisões e ações (e acabamos reprimidos pelos códigos morais não raro expressos em formas de leis) e, conseqüentemente, em face do teor universalizante da moral, sofremos algumas perdas em nossa constante empresa para *nos tornarmos* algo novo. No âmbito civilizacional, aquele que se desvia demasiadamente da norma deve estar preparado para arcar com as conseqüências que quase sempre implicam sofrer sanções e punições. De um lado, alega-se que essas medidas são necessárias para garantir a coesão social, de outro é inegável que temos de arcar com um prejuízo considerável: vemos o conjunto de possibilidades de nossos devires minguarem significativamente, ou seja, vedamos desde a origem a emergência de determinadas forças formativas/criativas potencialmente imorais. Nesse sentido que a crítica à cultura levada a cabo por Friedrich Nietzsche será fundamental para endossar o argumento de que é necessário repensar as estratégias da educação moral.

Uma questão que poderia ser colocada como refutação aos questionamentos levantados por esta pesquisa é a seguinte: seria possível humanidade sem moralidade e, se não, esta última não estaria potencializando nossos devires ao invés de tolhê-los? Uma vez que este trabalho não defenderá uma completa supressão da moralidade nem deixará de reconhecer sua indispensabilidade na formação humana, me reservo a primazia de, logo de início, tentar contornar tais refutações com uma provocação: Já de posse de toda nossa qualidade ora considerada humana – nossa humanidade moralizada – e diante de um contingente bastante significativo e crescente de atitudes que se opõem aos princípios da educação moral, sobretudo na escola, não seria plausível se pensar em tais atitudes como indicadores da necessidade de uma mudança de rumo na formação dos costumes?

Para dar conta de identificar tais atos de oposição e, posteriormente, compreender germes de animalidades contidas enquanto impulsos criativos, desejosos de espontaneidade, pretendo dar vida a cenas de minha biografia em que presenciei a emergência de atitudes, por

assim dizer, (i)moralistas. Essas atitudes, no entanto, não serão (i)moralidades quaisquer, mas (in)subordinações à moral que se valem de potências da animalidade. As cenas apresentadas se referem a situações que, para mim, consistiram em *experiências*, isto é, momentos de transformação enquanto docente e pesquisador.

Ao longo deste trabalho eventualmente também aparecerão relatos de comportamentos de estudantes que, de algum modo, compactuam com os pressupostos da educação moral, seja por obediência, seja mesmo por assunção. Em tempo, cabe ressaltar que dedicarei especial atenção aos movimentos de oposição à moral, pois parto do pressuposto de que certas práticas de insubordinação/indisciplina por parte dos estudantes em relação à dinâmica escolar (e a educação moral é apenas um dentre tantos recortes possíveis, mas que, a meu ver, influi em toda estrutura institucional) e a sua lógica disciplinadora acabam por dar indícios de que há de se refletir sobre alternativas “formadoras do caráter” e do cidadão ético que sejam, digamos, menos opressivas ou repressivas e quiçá mais agregadoras, criativas e cooperativas. Aqueles que se mostram mais subordinados à estrutura institucional não deixam, no entanto, de dar lastro às problematizações que aqui serão realizadas. Ao me ater a situações de insubordinação não pretenderei transparecer que, no contexto em que elas emergem, não haja a permanente tensão e ondulação de graus de (in)subordinação/(in)disciplina. Essa tensão sempre existirá. Atiçar uma briga com gritos torcendo por um dos lados, correr apavorado, fazer interjeições de espanto ou simplesmente estar ali como expectador sem demonstrar grande comoção são atitudes que também funcionam como agenciamentos e tensionamentos do confronto e nas quais também afloram animalidades. Em qualquer caso, esses atos possuem gradações de (in)subordinação/(in)disciplina e colocam em jogo forças que permitem pensar a animalidade.

Venho mencionando a lógica disciplinadora da escola sem tecer uma consideração oportuna. Obviamente há escolas que recorrem a alternativas diversas: menos centradas na defesa da disciplina e preocupadas em menor medida com a subordinação dos alunos às normas estabelecidas pela instituição. Para citar um exemplo da teoria educacional, é possível associar o modelo de pedagogia (e que orienta o modelo escolar e princípios escolares que considero serem predominantes) a que venho me referindo com aquele que Libâneo (2001) chama de pedagogia liberal de tendência tradicional. O autor explica que a pedagogia liberal é uma manifestação da sociedade de classes e parte do pressuposto de que “a escola tem por função preparar os indivíduos para o desempenho de papéis sociais, de acordo com as aptidões individuais” (LIBÂNEO, 2001, p. 21). Orientado pela tendência tradicional dessa

pedagogia, o professor acaba transmitindo “o conteúdo na forma de verdade a ser absorvida; em consequência, a disciplina imposta é o meio eficaz para assegurar a atenção e o silêncio” (LIBÂNEO, 2001, p. 24). Nessa perspectiva, para garantir a disciplina dos estudantes, a instituição escolar geralmente se vale de “reforços negativos”: punições, sanções, notas baixas, apelos aos pais, etc. Constance Kamii (1990), em obra publicada em 1982, já houvera advertido quanto às implicações da técnica de educação moral centrada em recompensas e castigos. Há três consequências possíveis para as ameaças dos pais de punir seus filhos diante de um comportamento transgressivo destes: a mentira, a conformidade e a revolta. No primeiro caso, a criança repete o mesmo comportamento buscando omiti-lo do adulto e, se interpelada a respeito, tende a mentir. No segundo, ela se conforma com as sanções, já que assim a sua segurança e respeitabilidade estará assegurada. A contrapartida é que crianças conformistas geralmente têm pouca iniciativa, pois “não precisam mais tomar decisões, tudo o que devem fazer é obedecer” (KAMII, 1990, p. 107). A terceira consequência possível é a revolta. Após um período prolongado de bom comportamento, a criança pode se revoltar por estar cansada de satisfazer os desejos dos outros. Nesses três casos, o indivíduo não é encorajado a se desenvolver autonomamente. Não há um intercâmbio de pontos de vista, mas uma submissão forçada do pupilo ao desejo do mestre. Em razão disso, Kamii (1990) salienta que uma educação cujo método se vale de recompensas e castigos, reforça a heteronomia das crianças. A revolta tampouco pode ser considerada um sintoma de autonomia, consistindo apenas em uma reação de negação a estímulos heterônomos. Não se trata de uma iniciativa que visa a estabelecer o governo de si próprio por parte do indivíduo, mas de mero impulso de destruição daquilo/daquele que lhe governa.

Apesar dos esforços de inúmeros pesquisadores e educadores no sentido de refletir alternativas, na prática esse viés disciplinador ainda é bastante comum na maioria das instituições. É preciso esclarecer também que na atualidade a educação moral está longe de ser um componente curricular, mas os Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 1997) incluíram a ética como tema transversal da educação brasileira. Em documento mais recente, há um capítulo dedicado às Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos. Neste consta:

A Educação em Direitos Humanos tem por escopo principal uma formação **ética, crítica e política**. A primeira se refere à formação de atitudes orientadas por valores humanizadores, como a dignidade da pessoa, a liberdade, a igualdade, a justiça, a paz, a reciprocidade entre povos e culturas, servindo de parâmetro ético-político para a reflexão dos modos de ser e agir individual, coletivo e institucional. (BRASIL, 2013, p. 522, grifos do autor)

No trecho transcrito acima é possível notar a ética como um parâmetro associado a um modelo ideal de humano que se deseja formar. Isso não quer dizer que, com a ênfase na importância do aprendizado ou da memorização de conteúdos do currículo, não se tenha em mente também a busca desse ideal, uma vez que ele não é constituído apenas pelos valores mencionados, mas os fundamentos da Educação em Direitos Humanos, bem como o cunho axiológico das práticas educativas, se direcionam à “formação para a vida e para a convivência” (BRASIL, 2013, p. 523) e essa intencionalidade moralizadora está presente na tarefa educativa como um todo. Não por acaso, também o Plano Nacional de Educação (PNE) fixa como diretriz a “formação para o trabalho e para a cidadania, com ênfase nos valores morais e éticos em que se fundamenta a sociedade” (BRASIL, 2014). A educação enquanto prática socializadora por excelência, em qualquer caso, pressupõe a formação moral dos alunos.

Em suma, na contemporaneidade a moralidade não é uma disciplina do currículo, mas ela sempre permeou as práticas, programas e saberes escolares e constantemente vem figurando em documentos oficiais da área da Educação. Por vezes ela não é atinente a propostas pedagógicas específicas ou a uma intenção educativa que se manifesta de modo programático no processo de ensino-aprendizagem, ou seja, nem sempre se ensina moralidade explicitamente, mas os significados atrelados aos termos educar, civilizar, aculturar, em alguma medida, sempre implicam a iniciação de indivíduos no âmbito de certa moralidade. A educação moral, dessa maneira, está arraigada em toda lógica institucional (e nem poderia ser diferente, toda instituição é moralizadora), ela impregna qualquer racionalidade que serve de subsídio ao processo educativo. Isso quer dizer que a estrutura escolar como um todo visa a contribuir de alguma maneira para que na instituição sejam forjados certos comportamentos em detrimento de outros. Do mesmo modo, a noção de valor desde cedo faz parte da educação das crianças. Quer-se, na verdade, a solidificação de valores específicos geralmente considerados úteis à sociabilidade e à manutenção da ordem social (e mais recentemente democrática), por exemplo: a solidariedade, o respeito mútuo, a cidadania, etc. As atitudes de oposição aos preceitos da educação moral e à dinâmica institucional a serviço deles por vezes se confundem e se apresentam em muitos casos como traços de um mesmo movimento de resistência à escola e aos profissionais que nela atuam (e, invariavelmente, representam autoridades que orientam e fiscalizam o acato a esses valores e comportamentos). Nesse sentido, para compreender os episódios de subversão aos princípios da educação moral oriundos, por assim dizer, de certo impulso selvagem incontido se faz necessário partir de

acontecimentos escolares reais e deslocar a perspectiva de análise para focalizar variáveis tais como: intensidades, ostensividades, instintos, impulsividades, agressividade, docilidade, emoções, etc. – isto é, qualidades animais das atitudes levadas a cabo em tais eventos.

Indago-me especialmente sobre as seguintes questões: como aspectos do animal que somos aparecem em episódios de oposição a um padrão moral hegemônico na escola? De que modo a animalidade se manifesta em situações em que os indivíduos burlam os princípios morais sem necessariamente se oporem a eles? Como, porventura, moralidades alternativas e contraculturas escolares que se nutrem de elementos da animalidade humana surgem no âmbito da cultura escolar? Onde é possível notar potências criativas nesses acontecimentos e como elas podem potencializar minha qualidade de educador crítico da moral e um tanto cético em relação ao caráter formativo do treinamento para a disciplina e a subordinação?

Ainda que eu já tenha exprimido a questão que funda esta pesquisa, após lançar esse novo arsenal de perguntas, cabe retomá-la acrescentando outros elementos: que potências da animalidade podem ser notadas no comportamento escolar (e eventualmente em outras insurgências) de indivíduos em processo de humanização que, ao mesmo tempo em que entram em relativa tensão com a moral (e suas pretensões homogeneizadora e universalizante), nos oferecem elementos para pensar alternativas capazes de fundamentar uma educação para o convívio menos centrada na disciplina e na moralização? Devo reconhecer que a questão fica demasiado extensa e complexa, mas é possível abordá-la equacionando suas variáveis: *potências da animalidade*, *educação(moral)<sup>x</sup>* e *convívio*. Moral entre parênteses é uma variável suscetível à (des)potenciação e sua variação implica mudanças nos vetores de intencionalidades educativas direcionados ao *convívio* e às *potências da animalidade*. Estas variáveis também exercem suas forças sobre a *educação(moral)<sup>x</sup>* demandando sua contemplação no processo formativo do humano, bem como mutuamente forçam uma a outra. Em suma, os três elementos da equação interagem e se interpenetram, mas o que torna a *educação(moral)<sup>x</sup>* particularmente interessante é a intencionalidade com a qual ela é investida visando a determinados fins.

Neste trabalho, ao mesmo tempo em que, ao partir das *potências da animalidade*, busco estimular a atuação de suas forças e contaminar as intencionalidades educativas com elas, miro um horizonte em que seja possível *conviver* e no qual este verbo se imbua da força do radical que lhe move e agregue a ideia de movimento que lhe é inerente. A própria dimensão da palavra *convívio* perde energia quando a potência à qual elevamos a moral praticamente anula os vetores das *potências da animalidade*. Ora, o termo *convívio* também

quer dizer banquete, celebração festiva. É este o seu significado ancestral outrora expressado pelo vocábulo latino *convivium*.

A partir de acontecimentos entendidos com base na tríade *potências da animalidade*, *educação(moral)*<sup>x</sup> e *convívio*, espero identificar potências que possam animar a prática educativa no que tange à sensibilização para o convívio. Se existe, ao menos para fins de delimitação do problema de pesquisa, certa fixidez nas variáveis que compõe a tríade das relações escolares, o mesmo não se pode afirmar sobre os caminhos que escolhemos trilhar e os(as) vetores (forças) que nos conduzem por eles. Equacionando as três variáveis (que, na verdade, são cinco, levando em conta a “moral” e a potência a que ela é elevada, ambas influenciando sobre a “educação” – cujas intencionalidades são igualmente volúveis), podemos imaginar ainda múltiplos vetores que delas partem em qualquer direção e a elas chegam de todas as partes. São traços de *vontade de poder* que de desprendem. Impossíveis de quantificar ou isolar, mas sempre conformadores do (con)texto.

As potências da animalidade são tomadas a um só tempo como matrizes e como forças motrizes e nutrizas da educação. A moral decerto é um elemento sempre presente, mas que, pelo menos na busca que aqui será empreendida, cede lugar nas práticas educativas a outras potências não necessariamente incompatíveis com uma educação para o convívio. A moral é uma potência rasurada. Pretensões universalizantes e homogeneizadoras são despotenciadas. Quero dizer com isso que a influência de princípios morais não é anulada nas relações escolares e na prática educativa e nem poderia, pois a escola não é uma instituição imune às forças da sociedade. O que ocorrem nas problematizações e proposições que farei são justamente despotenciações das pretensões do modelo de moral dominante em grande medida homogeneizador e universalizante e na escola levado a cabo com grande ênfase na disciplina/subordinação. Surge, assim, um (con)texto animal no qual é legítimo ser animal e dar voz à animalidade.

Interessa-me, portanto, entender como os estudantes reagem aos ditames morais que lhes são preconizados se valendo de ações que colocam em primeiro plano, por exemplo, os seus impulsos mais primitivos, seja se opondo a esses ditames, seja os burlando ou mesmo os aceitando. Quando utilizo “ações” quero justamente enfatizar que é primordialmente nos seus atos e nas emoções e potências de que estão impregnados que me deterei. Esses atos não são sempre, é claro, isentos de palavras, mas, mesmo no caso delas estarem presentes, não serão seus sentidos literais que ganharão destaque em minha análise. A maneira como elas corroboram os comportamentos (in)subordinados (e a articulação desses comportamentos em

atos sucessivos), a disposição de ânimo com que são proferidas e como, ao falar (rugir, vociferar, rosar, fugir, encarar, espreitar, vigiar, tocar, excitar ou excitar-se, etc.) o corpo todo dá expressão à ação, são elementos que merecerão muito mais destaque que a aceção das palavras ou os sentidos dos discursos. Não significa que ofensas verbais escritas, por exemplo, não possam carregar algo do “animal” que, ao extravasar sua ira, visa a afrontar um rival e que, porventura, elas não venham a aparecer em minhas análises, mas desejo justamente pôr em relevo outras “linguagens”. Evidentemente que ofensas verbais isoladas conscientes e premeditadas, dependendo do contexto, poderiam, em certo sentido, ser interpretadas como imorais. Porém, o ímpeto de ofender estritamente por meio do significado que as palavras carregam, por assim dizer, parece não necessariamente consistir numa reação animal. Os animais, aliás, se nos basearmos nos moldes em que geralmente entendemos a moralidade, não têm nada de imorais, mas de amorais. Eles não se contrapõem à moral, simplesmente não a conhecem, a ignoram. Inclusive essa premissa atualmente vem sendo contestada. O primatólogo Frans De Waal (2010), por exemplo, tem se dedicado a estudar a presença da empatia nos animais. Mesmo os macacos têm uma aversão natural à injustiça e aquilo que De Waal (2010) vem observando leva a crer que a própria moralidade humana se origine da sociabilidade animal.

Nietzsche (2005) já aventara hipótese semelhante em *Humano, Demasiado Humano*. O autor argumenta que o prazer oriundo das relações interpessoais muito provavelmente seja uma herança dos animais. O prazer compartilhado dissolve a desconfiança e desperta um sentimento de igualdade, horizontalidade. “Com base nisso”, conclui Nietzsche (2005, p. 70), “se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer”. Ainda que o filósofo não entre nesse mérito, o instinto social está relacionado à capacidade de ter empatia e, sem ele, dificilmente seria possível o surgimento de uma sensibilidade moral. E mesmo a alcunha de animais racionais não nos livra da condição animal. A razão não é isenta de emoções e estas compartilhamos com muitos animais, em especial com nossos companheiros de classe na classificação científica dos seres vivos – os demais mamíferos. Como avança Edgar Morin (2000, p. 20): “Há estreita relação entre inteligência e afetividade: a faculdade de raciocinar pode ser diminuída, ou mesmo destruída, pelo déficit de emoção; o enfraquecimento da capacidade de reagir emocionalmente pode mesmo estar na raiz de comportamentos irracionais”.

Voltemo-nos agora para outro trecho da obra de Nietzsche que dá ares de fábula e nos ajudará a pensar sobre outro aspecto referente à animalidade. Depois de cuidarem de Zarathustra durante sete dias, seus animais lhe dizem: “para os que pensam como nós, todas as coisas bailam”. As palavras e sons, para tais seres, não passam de “pontes ilusórias” que interligam coisas separadas. Para cada alma há um mundo e qualquer outra alma é um além-mundo. Por isso, só caberia crer num Deus que sabe dançar (cujo pensamento dançarino afirme a potência do próprio ato de pensar). Dez mandamentos ou dez blasfêmias, meros códigos ou subversões verbais/morais, nem sempre dizem muito da inspiração anímica, não dão indício algum de um pensamento dançarino que, no eterno retorno de tudo aquilo que é vontade de potência, vive no fluxo afirmativo da vida e ganha vida nesse fluxo (NIETZSCHE, 2009). O próprio pensamento há de ter algo animal, a mobilidade, a entrega ao fluxo da vida, o ímpeto de querer poder, e se distanciar da moralidade demasiado humana que o engessa. Se o instinto social é oriundo do animal, o que o sustenta enquanto instinto (e, portanto, algo inerente ao animal) é seu caráter gerador de poder e tendente à busca de mais poder, é esse seu aspecto movente que impulsiona moções de afirmação da vida. Tal tergiversação não é de todo supérflua. A inspiração nietzschiana tornará a aparecer recorrentemente ao longo deste trabalho. Por ora é interessante evocar essa crença animal num Deus dançarino que insufla o corpo a se mover em direção a tudo que afirme a vida e levante suspeitas sobre qualquer fixidez ou processo homogeneizador.

De qualquer modo, meu objetivo com esta pesquisa é contribuir com o campo de estudos sobre a educação moral e a Ética promovendo uma tensão (não uma oposição) entre moralidade e animalidade. Evidentemente outros elementos e conceitos que tangem ao processo civilizatório também virão à baila para dar conta dessa tensão. Creio que seja possível, desse modo, identificar movimentos de (in)subordinação à moral que se valham de aspectos da animalidade e problematizar suas potencialidades formativas. Especificamente, pretendo:

- Por meio de narrativas autorreferenciais, apresentar cenas que representem situações em que haja movimentos de (in)subordinação/(in)disciplina que (des)acatam princípios morais;
- Aprofundar-me mais na cenografia dos episódios de (in)subordinação/(in)disciplina que, transgredindo ou burlando princípios morais (ou os assumindo docilmente), contemplem aspectos da animalidade;

- Promover associações etológicas e zoológicas no que diz respeito aos comportamentos e identidades das personagens das cenas;
- Pensar no caráter formativo desses episódios (e das insurgências da animalidade neles presentes) enquanto experiências de minha trajetória de formação docente e acadêmica e, extensivamente, no seu potencial formativo.

Cabe desde já esclarecer a marca autorreferencial desta pesquisa. As cenas que apresentarei no capítulo 5 foram experiências pelas quais passei. Elas não são propriamente fragmentos autobiográficos. No máximo poder-se-ia dizer que nelas há certo cunho autobiográfico, pois eu não sou o personagem dessas cenas, sou apenas os olhos que as veem, o dono da sensibilidade que as apreende e as pensa, isto é, sou a referência a partir da qual essas cenas chegam aos meus interlocutores. Elas são recortes de acontecimentos que vivenciei e, para mim, constituíram *experiências* – momentos que me marcaram e me transformaram. Por outro lado, o modo como as apresento é repleto de idiosincrasias, de um estilo que me é próprio, de sinais de vícios com os quais sofro, de sintomas de doenças que me acometem. E de certo esses aspectos conferem ainda mais autorreferencialidade às cenas.

Não obstante, o que afinal instiga um educador a querer pensar sobre cunho formativo de experiências em que há transgressões a princípios morais? Por que reduzir os pares subordinação/insubordinação e disciplina/indisciplina – (in)subordinação e (in)disciplina – a uma espécie de *continuum* não linear? Sim, a (in)subordinação ou a (in)disciplina aqui serão entendidas como emergências da *vida*, como eventos em que vêm à tona afetos múltiplos de sujeitos viventes na permanente espiral de seu vir a ser. Num momento histórico em que crescem os episódios de indisciplina na escola e em que o termo *bullying*<sup>2</sup>, por exemplo, passa a fazer parte do vocabulário educacional, a tendência parece ser de que as preocupações dos educadores e pesquisadores da educação os orientem no sentido de buscar a resolução do problema. Geralmente, as obras que se atêm à disciplina escolar analisam a conjuntura em que os atos de indisciplina ocorrem e sugerem medidas às instituições, professores e responsáveis pelos educandos. A bibliografia é extensa, mas alguns autores que se dedicaram ao problema são: Aquino (1996; 1999), Estrela (2002), Parrat-Dayan (2008) e Oliveira (2005).

O problema da indisciplina transcende a gestão de sala de aula e a prática docente. Com efeito, as dificuldades que as escolas e os professores vêm encontrando para gerenciar as

---

<sup>2</sup> O termo da língua inglesa incorporado ao vocabulário educacional no Brasil designa todas as formas de condutas agressivas físicas ou verbais prolongadas, levadas a cabo por um ou mais indivíduos, visando a intimidar ou agredir colegas que estão em posição desigual de poder. A colocação do termo “bully” no gerúndio (com o uso da terminação “ing”) exprime o caráter contínuo das atitudes intimidadoras.

atitudes indisciplinadas dos alunos têm implicações na sociedade como um todo. Ao abordar o binômio inclusão/exclusão, Peter Mittler (2003) apresenta dados de uma pesquisa feita na Inglaterra em 1994 e sintetizada no relatório do ano 2000 da *National Children's Home* (NCH)<sup>3</sup>. Nela são expressas as principais razões alegadas pelas escolas para a expulsão de alunos.

- Provocações sistemáticas, luta e agressão aos colegas (30%);
  - Perturbação, má conduta e comportamento inaceitável (17%);
  - Abuso verbal contra colegas (15%);
  - Abuso verbal contra professores e funcionários (12%);
  - Misto (8%);
  - Roubo (6%);
  - Desafio e desobediência (5%);
  - Drogas (cigarro, álcool e maconha) (4%);
  - Vandalismo e incêndio premeditado (2%);
  - Abuso físico e assalto aos profissionais da escola (1%).
- (MITTLER, 2003, p. 102)

Todas essas atitudes podem ser consideradas, com maior ou menor gravidade, como atos de indisciplina e, nesses casos em particular, ocasionaram a expulsão dos alunos. O estigma do aluno expulso muito provavelmente o perseguirá e influenciará suas interações futuras com outros educandos e profissionais da educação. Alguns talvez sequer voltem aos bancos escolares depois de uma expulsão e carreguem por suas vidas esse atestado de inadequação.

A atenção recebida pelo tema no campo educacional é tamanha que Mercedes Ruiz Paz (2003) chega a apresentar a (in)disciplina sua correlação com clima de apreensão por parte dos professores como um dos tópicos primordiais da “seita pedagógica” na contemporaneidade – seu texto foi publicado em 2003, mas na conjuntura atual a ênfase no tema apenas se intensificou. No argumento da autora, os integrantes das correntes pedagógicas tendem a se comportar como seguidores de uma seita por compartilharem (e serem incitados pelos seus pares a esse compartilhamento) valores e uma linguagem comum. Ruiz Paz (2003) revela dados de pesquisa realizada pelo *Instituto de Evaluación y Asesoramiento Educativo* (IDEA) junto a professores em que a indisciplina aparece como preocupação central e a disciplina como valor eminente. Eis algumas estatísticas publicadas pelo IDEA: 66% dos entrevistados admitem conviver com problemas de indisciplina em sala de aula; 47% conhecem algum colega que se sente acuado ou amedrontado por algum aluno; 80% consideram que deveria haver medidas mais severas em relação ao comportamento dos

---

<sup>3</sup>Também conhecida como *Action for Children*, a NCH é uma organização filantrópica inglesa comprometida com o apoio a crianças e jovens em situação de vulnerabilidade e vítimas de negligência.

educandos; 90,5% acreditam que a ordem e a disciplina nas instituições educativas são fatores relevantes para que se tenha educação de qualidade. Esses números dão mostras de que a preocupação com a (in)disciplina na escola vem adquirindo proporções bastante significativas e, na visão dos educadores, está relacionada com a qualidade da prática pedagógica. Há mais de uma década Ruiz Paz (2003) apresentou os dados da pesquisa realizada na Espanha pelo IDEA, mas a preocupação com o tema vem sendo uma constante em diversos países.

Em 2013, a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE)<sup>4</sup> realizou a Pesquisa Internacional sobre Ensino e Aprendizagem (*Teaching and Learning International Survey – TALIS*). Nela foram ouvidos professores de 33 países, entre eles o Brasil. Quando os dados da pesquisa vieram a público, os itens relacionados à (in)disciplina ganharam destaque especial nos veículos de comunicação brasileiros.

Segundo a pesquisa da OCDE, no Brasil, em 2013, 60% dos docentes consideravam que mais de 10% de seus estudantes eram alunos-problema e que cerca de 20% do tempo de suas aulas era gasto para administrar a bagunça. Além disso, 34,4% dos professores relatavam conviver cotidianamente com situações em que há intimidação verbal entre os alunos sendo que 6,7% deles admitiam haver ferimentos nas brigas entre estes. Além desses aspectos, a pesquisa também avaliou: episódios de roubo e vandalismo, atrasos e ausências de alunos e uso de drogas (OCDE, 2013).

O objetivo aqui não é se aprofundar na análise desses dados, mas dá-los a conhecer para elucidar o contexto em que esta pesquisa está sendo realizada, isto é, atualmente são crescentes os relatos de indisciplina nas escolas bem como as pesquisas que se dedicam a esse tema, mas a tendência é que se pense na resolução do problema estabelecendo o foco no aluno (alunos-problema) – e deslindando seu histórico familiar, sua situação sócio-econômica, etc. Nesse sentido, muitas pesquisas acabam sugerindo práticas e dando conselhos a professores que têm de lidar diariamente com esse tipo de aluno. O que há neste trabalho é uma mudança de foco. Aqui enquadro a estrutura da instituição escolar, a dinâmica de ensino-aprendizagem e a educação moral como tópicos a serem repensados a partir dessas insurgências que aparentemente a elas se opõem. Em particular, parto da educação moral para pensar a dinâmica de ensino-aprendizagem, pois esta se dá especialmente na escola e por meio de relações intersubjetivas em que a ideia de moral está sempre presente. Ensinar e aprender, portanto, também são potências que buscarei contemplar. Devo reconhecer que a moral aqui de fato é tomada em sua face disciplinar – e em alguns

---

<sup>4</sup> Em muitos casos a instituição é chamada de OECD que corresponde à sigla do seu nome em língua inglesa: *Organisation for Economic Co-operation and Development*. Nos países de línguas latinas, porém, é mais comum o uso da sigla OCDE.

momentos talvez seja relativamente reduzida a ela. É, deveras, uma perspectiva moral não menos autorreferencial que as cenas em que esse olhar viciado aparece com mais vigor. É a marca que a moral deixou no animal que narra, a chaga que continua doendo. Nessa senda, ainda que a educação moral não possa ser reduzida à disciplina, o termo *educação(moral)*<sup>x</sup> é sempre elevado a uma potência em certa medida disciplinar.

Este trabalho poderá, à primeira vista, parecer inútil àqueles que buscam uma solução prática (e às vezes mais imediata) para o problema da (in)disciplina/(in)subordinação, mas aos poucos tentarei convidar o(a) leitor(a) a repensar práticas repensando a escola e sua dinâmica organizacional; repensar sujeitos repensando seus conflitos de vontades e deveres; repensar o(a) professor(a) repensando as noções de poder e de docência; repensar o humano repensando sua humanidade; repensar o próprio (con)texto recriando personagens e cenas que lhe sirvam para (re)pensar; repensar o que costumeiramente (o que é de costume, *mores*, moral) é feito e pensado repensando o fazer e o pensar enquanto aberturas ao não costumeiro... A educação há, por certo, de acostumar o humano a se comportar como um animal civilizado, mas se há de promover tanta ênfase no costume? Experimentemos ser, em alguma medida, contrários aos costumes... Busquemos com mais frequência nos desacostumarmos a pensar como pensamos... Coloquemo-nos noutros lugares e corpos... Sejam mais esses corpos rebeldes e menos tudo aquilo que lhes quer domesticar... Saibamos nos desacomodar... Arrisquemo-nos a ser menos cívicos e civis em prol de nossos desejos... Rasguemos espelhos de classe... Imbuamo-nos um pouco de vontades mais do que de domínios *mores*-racionais... Sejam reticentes... Rechacemos mais frequentemente frases e ordens prontas... Rejeitemos a sedimentação e a estabilização de valores... Não teremos, quiçá, boas pistas de um costume que também saiba se desacostumar?

As próximas páginas tentarão também, senão responder por completo a alguns questionamentos e problemas lançados, pelo menos aclarar os campos teórico e filosófico que ao mesmo tempo me instigam a colocar a animalidade no cerne da discussão e influenciam minha opção por prezar pela multiplicidade, pela perspectivação e pela valorização dos instintos e afetos em detrimento da polarização/dicotomização, da uniformização perspectiva e da priorização de categorias racionais e universais.

Esta tese está organizada em sete partes. Terminada esta seção introdutória, no capítulo 2 apresentarei brevemente a opção metodológica escolhida para realizar esta pesquisa. No terceiro, exporei os antecedentes deste trabalho e discorrerei sobre a busca por distinção entre animalidade e humanidade, tentando relacionar essa tensão com preocupações

presentes no campo da Educação. É nesse mesmo capítulo que me dedicarei à contextualização do problema da animalidade e ao estudo de conceitos tais como civilização, cultura, socialidade, civilidade e humanidade. No quarto capítulo, atendo-me a discutir as acepções de moral e ética demarcando suas distinções e interpenetrações. Além disso, também procuro aproximar essa discussão do campo da educação moral e apresento, num segundo momento, uma crítica à moral inspirada especialmente na obra de Nietzsche. Na quinta parte do trabalho, dado que um dos objetivos da utilização de cenas autorreferenciais é o seu potencial formativo/transformador, isto é, entendendo tais situações como experiências que exerceram influência sobre minha constituição enquanto docente e sujeito, refletirei brevemente sobre o conceito de *experiência*. Dando sequência a essa discussão teórica, são apresentadas as cenas. Trata-se de narrativas de eventos repletos de traços de animalidade e metáforas relativas ao Reino Animal. Ao longo dessas narrativas, em alguns casos, também utilizarei palavras-valise num esforço de fazer uma taxonomia dos animais que as protagonizam. As cenas trazem principalmente episódios em que ocorreram transgressões a princípios morais por parte dos sujeitos envolvidos. Entretanto, não raro há a presença mútua de acato a esses princípios por parte de personagens das cenas. É possível afirmar que tais episódios me provocaram reflexões acerca da educação moral e influenciaram fortemente minha formação e atuação docente. No sexto capítulo, teço algumas considerações que buscam estabelecer aproximações entre as cenas do capítulo anterior e o problema da pesquisa. Por fim, há ainda as referências e o apêndice. Este é um besteiário com as criaturas que figuram no capítulo 5 que as descreve mais minuciosamente.

## 2 MÉTODO?

*Não é o animal que é cego, mas o homem;  
cegado pela consciência e incapaz de olhar o mundo.*  
(Adeus à Linguagem, 2014, Jean-Luc Godard)

Como se trata de uma pesquisa é de praxe elucidar o método. Método? Como me tornei um educador que gosta mais da transgressão do que da obediência? Que marcas no meu caminho (até aqui trilhado) exercem influência sobre esse meu modo de ser um tanto subversivo ou “imoral”/animal? Que potências de animalidades encontrei ao longo desse caminho e como elas são passíveis de auxiliar na formação, de servir de estopim para um processo formativo menos prescritivo e heterônomo? Narrarei isso por meio de cenas. Trata-se, portanto, de um roteiro? Por que não? Quiçá ao fim o leitor possa, imaginariamente, dirigi-lo. Torná-lo (k/c)inema<sup>5</sup>, imagem em movimento, pois, de qualquer modo, não há animalidade inerte. Aliás, vida alguma é inerte. A vida existe enquanto pulsação, enquanto movimento, por menor ou mais imperceptível que este possa ser.

Relativamente ao caráter cenográfico a que me referi, André Bazin salienta algo interessante. “Na medida em que identificamos as imagens da tela com a vida real”, assevera o autor, “pomos as nossas projeções-identificações referentes à vida real em movimento” (BAZIN, 1983, p. 151). Ainda que não se trate de um filme, essa trama de acontecimentos com traços autobiográficos também visa a provocar no leitor identificações que possibilitem colocar em movimento os parâmetros da realidade. As cenas que serão apresentadas são inspiradas em experiências reais, isto é, são cenas que não serão de todo estranhas, pois, mais do que plausíveis, são a própria realidade à qual, me valendo de nuances de animalidade e buscando naturalizar potências, tento atribuir vida e potencializar o caráter móbil a partir de uma referência que sou eu mesmo. Trata-se de cenas autorreferenciais e não autobiográficas, pois não são comprometidas com a verdade ou com a historiografia de uma vida, mas focadas em potencializar o pensamento e a perspectivação. São, antes, cenas às quais busco atribuir vida, movimento, reforçando suas alegorias fictícias. Nas “imagens possíveis” (potências do imaginário do animal que lê) presentes em tais cenas não serão representações, palavras (e seus significados literais) ou marcas identitárias homogêneas e estanques que interessarão enquanto conteúdo reflexivo-analítico – e ajudarão a demarcar este trabalho enquanto história, biografia, memória ou texto autorreferencial –, mas impulsos, instintos, ações, aparências,

---

<sup>5</sup> O termo *cinema* tem origem no grego *kinema* (transliteração de *κίνημα*) que significa “movimento”.

intensidades, paixões, conotações, movimentos. Parece-me sensato, assim, que algumas marcas da trajetória de uma vida em que o sujeito se constitui ao mesmo tempo como educador, pesquisador, crítico da moral e afirmador da importância da animalidade (a lista é extensiva, mas estas são algumas das principais características que interessarão neste trabalho) sejam narradas com a utilização de alguns recursos transgressivos no que tange à forma (metáforas referentes ao mundo animal e natural, por exemplo).

Já em relação ao caráter cinematográfico desta pesquisa podem ser pontuados outros aspectos. A exemplo da maioria dos filmes, é possível afirmar que em determinadas cenas haverá uma *trilha sonora* por meio de alusões a versos e temas de canções; uma abordagem bastante corriqueira no cinema contemporâneo também poderá ser percebida, trata-se do uso de *metarreferências*, pois comumente ao longo do trabalho serão feitas menções a obras cinematográficas; um terceiro aspecto que pode ser elencado é a *adaptação de obras literárias* uma vez que personagens da literatura figuram ora como interlocutores, ora como protagonistas das cenas; por fim, em alguns casos haverá um *pano de fundo histórico* que também é bastante recorrente no cinema.

Ao mesmo tempo, é importante enfatizar que não serão apresentadas cenas quaisquer. Trata-se, de maneira mais ou menos fidedigna, de recortes de experiências: vividas, assistidas, lidas, ouvidas, sonhadas. Apesar disso, o foco das narrativas não é aquele que as narra, mas as bestas que as protagonizam e que ajudam a estabelecer a tensão desejada pelo narrador. Logo, as cenas podem ser consideradas como fragmentos que compõem uma espécie de relato autorreferencial, uma narrativa fortemente “inspirada em fatos reais” que nada mais são do que situações vivenciadas pelo seu autor. Extrapolarei essa inspiração também ao contexto histórico e político nacional e em alguns momentos farei referências a sujeitos e episódios que marcaram a época dos acontecimentos inspiradores das cenas.

O meu “objeto de estudo” (os personagens das cenas), ou melhor, meus “objetos”, são sujeitos em movimentos céleres e alucinantes, fugidios. Eles mudam intensamente e com uma rapidez inapreensível. São, em sua maioria, o que o animal humano convencionou chamar de adolescentes<sup>6</sup>. E mesmo os mais novos são bastante mutantes. Esse caráter mutante e a intensidade inerente à adolescência possuem certa consonância com o “método” desta pesquisa, posto que este comumente preza mais pelo estilo do que por um padrão metodológico. A noção de estilo em Nietzsche e a relevância de seu estilo em sua filosofia são

---

<sup>6</sup> Segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 2001): “Considera-se criança, para os efeitos desta lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade.”

largamente estudadas. No seu entendimento, melhorar o estilo significa melhorar o pensamento (Cf. NIETZSCHE, 2007a, § 131). A busca de um estilo próprio é, portanto, um esforço para dar potência àquilo que aqui é pensando. Nietzsche defende uma estética da existência em que os sujeitos, livres das amarras da tradição, espíritos livres, adquiram um modo de ser autônomo e artístico, isto é, se estilizem. A tradição é entendida pelo filósofo como uma “autoridade superior” a que obedecemos “não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena” (NIETZSCHE, 2004, p. 18). Libertar-se da tradição pressupõe ser em certa medida imoralista e, em vez de zelar pela conservação e manutenção de um estado, orientar o agir para a (auto)criação e a (auto)transformação, para uma existência que vislumbre mais poder. Além disso, desenvolver um estilo próprio tem a ver com estabelecer uma marca que remeta aquilo que é pensado ao seu pensador. Segundo Robert Solomon (1990), por exemplo, o estilo de Nietzsche está impregnado de autorreferências e autoglorificações. Estas a todo o momento ajudam a lembrar o leitor que aquilo que está escrito em suas obras são *seus* pensamentos, *suas* perspectivas.

Nesta pesquisa há esses dois aspectos do estilo. A autorreferencialidade ao mesmo tempo também funciona como marca e os apelos a vozes de animais e intensidades adolescentes contribuem na expressão de pensamentos que quero pensar e perspectivas às quais quero dar potência. Tampouco há como negar que essas vozes inevitavelmente acabam dizendo algo de quem dá voz a elas. Meus adolescentes feridos e animais selvagens precisam dessa pequena dose de liberdade espiritual.

Juarez Dayrell (2003) tematiza o estatuto social da juventude. Sua pesquisa se destina a pensar como esses indivíduos mutantes enquanto sujeitos sociais produzem certo modo de ser jovens. Para o autor, a adolescência

[...] representa o momento do início da juventude, um momento cujo núcleo central é constituído de mudanças do corpo, dos afetos, das referências sociais e relacionais. Um momento no qual se vive de forma mais intensa um conjunto de transformações que vão estar presentes, de algum modo, ao longo da vida. (DAYRELL, 2003, p. 42)

Salta aos olhos a ênfase na transformação. Esta é tanto de corpo quanto de alma e não ocorre sem intensidade. Aqui esses adolescentes sofrerão outra metamorfose: ganharão animalidades de animais diversos. Esse é um traço do estilo aqui levado a cabo e, todos sabemos, adolescentes adoram estilo.

Vale relembrar que parte significativa das cenas que serão apresentadas tiveram seus personagens inspirados em estudantes do 5º ano do ensino fundamental em diante. Ainda que a idade-corte dos alunos do 5º ano seja de 10 a 11 anos é bastante comum a presença de

alunos mais velhos (e são eminentemente esses que inspiram os meus personagens), portanto adolescentes.

A exemplo desses sujeitos, uma característica da cena – outro aspecto “metodológico”/estilístico deste trabalho – é a mobilidade. Nas cenas também sempre há algo de fugidio, um poder misterioso que atrai o olhar para o fora, para aquilo que está fora de quadro e, invisível, alicia o olho. A cena não mostra, ela fisga, seduz, potencializa.

Uma cena “não tem objeto ou pelo menos [...] o perde muito depressa: ela é essa linguagem cujo objeto foi perdido” (CORAZZA, 2005, p. 110). Esse ponto merece atenção: sempre perderei os meus sujeitos ao tentar apreender certas características/potências/investidas suas em minhas cenas. O uso de metáforas relacionadas ao Reino Animal e a entidades naturais já é um intento que implica uma perda proposital dos “objetos”. Isso porque tais *sujeitos* não são exatamente o objeto de estudo deste trabalho, mas seus agenciamentos e sentimentos animais, seus impulsos que tensionam aquilo que se entende por “humanidade” e desta se desprendem, divergem. Sequer é sua *subjetividade* que está em jogo, mas seus ímpetus de quererem ou não se sujeitarem. Estou certo de que um animal indomável fará com as cenas aquilo que lhe aprouver, mas se ele(a) chegou até aqui este autoranimal usará as manhas de sua animalidade para tentar seguir lhe conduzindo a uma leituranimal. Parece-me, assim, que faz algum sentido a ideia de que o(a) leitoranimal se valha das cenas para se lançar em busca de animalidades e imagine as bestas a atuarem por meio delas atribuindo-lhes intensidades que pendam, ora para a humanidade, por assim dizer, supressora/controladora da animalidade humana, ora para animalidade mesma – mais crua e inculta. São essas oscilações da imaginação, esses movimentos imprevisíveis, que, talvez, sejam capazes de apreender melhor o caráter múltiplo da animalidade dos meus sujeitos-objetos-fugidios cuja taxonomia é sempre desafiadora. A cena é “interminável como a própria linguagem: ela é a própria linguagem, apreendida no seu infinito, essa adoração perpétua que faz com que, desde que o humano existe, *Isso não pare de falar*” (CORAZZA, 2005, p. 112). Ela é, portanto, base multiplicadora, espaço de dizeres imagináveis e dirigíveis. As cenas não costumam a trama da narrativa, são demarcações a serem postas em movimento de sorte que a trama em si também possa ser montada/imaginada pelo leitor/expectador.

“A função da filosofia”, declara Foucault (1999, p. 149, tradução nossa), “consiste em delimitar o real e a ilusão, a verdade e a mentira. Mas o teatro é um mundo no qual não existe essa distinção”. Aceitar essa ausência de distinção entre esses termos é “a condição de funcionamento do teatro”. O que pretende o filósofo é pensar o acontecimento e, para tanto,

no teatro é particularmente interessante o seu potencial de captá-lo e colocá-lo em cena. Perea Acevedo (2016, p. 49, tradução nossa), interpretando o texto de Foucault (1999), destaca que este autor

entende sua própria obra como dramaturgias, como a dramatização de acontecimentos. Tal dramaturgia seria, por sua vez, a colocação em cena dos dispositivos que fazem possível uma “dramatização do espaço”, o início de *Vigiar e Punir* é um bom exemplo disso, embora, no fundo, toda técnica de poder construa sua própria cena, localizada num espaço preciso e visibilizando um acontecimento que ainda nos afeta.

A cena, nessa perspectiva, é configurada por um “jogo de visibilidades entre olhar, saber, poder e acontecimento” (PEREA ACEVEDO, 2016, p. 48, tradução nossa). Ela mapeia o contexto que ajuda a identificar “qual é o acontecimento que segue nos atravessando” (FOUCAULT, 1999, p. 152, tradução nossa), quais as potências que exercem influência sobre nós, condicionando nossos modos de ser/pensar/olhar. A cena é a matriz que condensa essas potências.

No trabalho que ora apresento, as cenas como um todo ou determinadas situações que fazem parte delas podem ser tomadas pelo(a) leitor(a) como pontos de virada, acontecimentos que encerram poderes de mudança. Na estrutura de um filme da escola clássica de cinema, explica Syd Field (2001, p. 97), o ponto de virada “é um incidente, ou evento, que ‘engancha’ na ação e a reverte noutra direção”. São como “âncoras do enredo” (FIELD, 2001).

Diante dessas analogias cinematográficas que figuram nesta parte do texto – a guisa de notas metodológicas –, é possível também considerar as cenas do quinto capítulo como fragmentos de um roteiro em permanente processo de construção. Esse caráter inconclusivo não é por acaso, pois não se trata de qualquer “filme”, mas de um “filme” inacabado. De um lado, ele ainda precisa de direção/edição, de outro é composto por cenas autorreferenciais vivenciadas por uma referência inacabada, uma vida que se transforma ao pulsar. As cenas objetivam lançar olhares sobre sujeitos igualmente imersos nesse processo e querem problematizar um modelo educativo (principalmente no que tange à educação moral) em constante transformação/construção. São pedaços de “filme” que mexeram com a vida – que é filme inacabado enquanto potência “produtora do imaginário”, enquanto existência que busca acabamentos, conexões de poder. São pedaços de vida que instigam o projeto-fílmico porque fazem imaginar, insuflam o elã de querer mover ou pôr em movimento.

A uma narrativa autobiográfica, previne Arfuch (2007, p. 38, grifos da autora), convém ter um caráter transformador: “contar a história de uma vida é *dar vida a essa*

*história*”. Trata-se, arrisco-me a afirmar, da procura de um eu-vivo (em elementos que avivem o eu) que, ao procurar-se (num movimento que tende ao infinito) já se transmuda e, na medida em que atribui vida a sua história, torna essa transformação mais potente, mais afirmativa. No entanto, como salientei no capítulo anterior, designo as cenas que apresentarei no quinto capítulo deste trabalho como *autorreferenciais*. Elas possuem, é bem verdade, um cunho autobiográfico. São inspiradas em recortes de experiências vividas. Todavia, opto aqui pelo termo *autorreferencial* por elas estarem repletas de figuras inverídicas e elementos cenográficos que não correspondem àqueles que compunham as experiências de fato vividas. Ao mesmo tempo, elas constituem recortes de minhas memórias e o exercício de repensá-las e dar uma forma diversa a elas de um modo, por assim dizer, mais livre e isento de compromisso com a “verdade dos fatos” é autorreferencial, isto é, eu devo ser tomado como a referência a partir da qual essas cenas são produzidas e o sujeito sobre o qual elas retroagem consistindo, assim, em experiências formativas. Contaminar outros sujeitos com elas é um dos meus intuitos.

O historiador da educação Antonio Viñao Frago (1999) discorre sobre os diversos gêneros de textos autorreferenciais. Segundo o autor,

Todos, sem exceção, recriamos o passado e mesclamos recordações e esquecimentos. A memória não é um espelho, mas um filtro, e o que sai, através do filtro, não é nunca a realidade mesma, mas uma realidade sempre recriada, reinterpretada e às vezes, inclusive, consciente ou inconscientemente imaginada até tal ponto que pode chegar, na mente de quem recorda, a substituir, com vantagens, aquilo que realmente aconteceu. (VIÑAO FRAGO, 1999, p. 225, tradução nossa)

A noção estabelecida por Viñao Frago (1999) de um texto autorreferencial vai ao encontro do que declarei ser meu propósito com as cenas do capítulo 5. Por meio delas buscarei mergulhar num processo de recriação que visa, em primeiro lugar, a beneficiar a problematização de aspectos da animalidade. Meu propósito não é descrever contextos e personagens de maneira fidedigna, mas recriá-los a fim de atribuir a eles elementos e potências passíveis, por sua vez, de potencializarem o pensamento – levando em conta a óptica aqui proposta.

Há pouco me referi às cenas que serão apresentadas como recortes de minhas memórias. Numa *memória* predomina “a extroversão; não o eu que recorda e que narra, mas o mundo exterior, os acontecimentos e personagens que se recordam e dos quais se fala”. (VIÑAO FRAGO, 1999, p. 233, tradução nossa). Ademais, a memória, como o próprio autor ressalta, não pode ser associada a um espelho, mas a um filtro. Ela não existe sem o esquecimento, a seletividade, o refinamento. Ela não projeta a imagem de seu autor

introspectivamente, mas funciona como um prisma dispersivo que, a partir de um foco de luz (um olhar), projeta (a)o fora lhe atribuindo múltiplas nuances que variam de acordo com o ângulo de incidência (visão), a perspectiva daquele que vê. Não por acaso convido o leitor a dirigir as cenas com seu olhar. Essa acepção de memória vem ao encontro da proposição de tomar as cenas do capítulo 5 como matérias-primas para um exercício cinematográfico. Ismail Xavier (2005, p. 14) define o cinema como “discurso composto de imagens e sons [...], a rigor, sempre ficcional, em qualquer de suas modalidades; sempre um fato de linguagem: um discurso produzido e controlado, de diferentes formas, por uma fonte produtora”. Por mais que a autorreferencialidade das cenas assegure pelo menos uma inspiração em acontecimentos reais, as investidas para compor seus enredos serão sempre fatos de linguagem. Ademais, as caracterizações das personagens e dos ambientes cenográficos serão propositalmente ficcionadas. Não haverá grande esforço de cunho realista de minha parte nas descrições. Tentarei, no lugar disso, exercitar minha capacidade de *refletir* (olhar/pensar perspectivando) através de uma lente de distorção que faz saltar aos olhos indícios da animalidade de um animal que frequentemente costuma dissimulá-los. Talvez eu seja um animal um tanto Alice, lisérgico, ébrio, criança, que quer um mundo com uma mundanidade menos humana, desejoso de viver em multiversos através do espelho e repletos de bestas errantes. Perturba-me, na verdade, a ideia de uma educação que negue essas bestas, uma educação que carece de *animalices*, que quer que os educandos se espelhem em um ideal de cidadão, em um professor ideal. Aliás, não fosse a peculiar experiência da protagonista de Lewis Carroll (2009a) em *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* (Através do Espelho e o que Alice Encontrou por Lá), este trabalho poderia vir com uma advertência: “Não utilizar como espelho”.

Alvaro A. Antunes (1984) teve a difícil tarefa de traduzir para a língua portuguesa uma obra menos conhecida de Carroll. Trata-se da poesia *The Hunting of the Snark*. Na apresentação para a edição brasileira do poema *nonsense* do escritor inglês, Antunes (1984, p. 13) tece o seguinte comentário:

Cada leitor ao se aventurar no país dos Turpentes [a edição brasileira recebeu o título de *A Caça ao Turpente*] é convidado a desenhar seu próprio mapa (um completamente em branco não vale!); ao atravessar o Turpente cada leitor se verá refletido, sabendo que a imagem de alguém não é, e é, este alguém exatamente. E continua a caça. E o fascínio se perpetua.

A reprodução do excerto se justifica por ele revelar um convite semelhante ao deste trabalho. Não obstante, é necessário esclarecer ainda outro ponto. Antunes (1984) dá destaque

especial à crítica de Martin Gardner (1914-2010) de *The Hunting of the Snark*. Na opinião de Gardner (apud ANTUNES, 1984), um dos principais aspectos da poesia é a prevalência da letra “b” e na língua inglesa a sua pronúncia é idêntica à do verbo ser (*be*). Tratar-se-á, indaga-se Antunes (1984, p. 12), de “um poema hamletiano sobre o ser e o não-ser? Uma agonia existencialista?”. Embora o próprio Lewis Carroll tenha admitido não saber do que se trata o poema, a tese de Gardner é que ele pode ser interpretado como um texto que reflete a angústia existencial do ser humano.

*A Caça ao Turpente* é uma busca por alguma coisa que não se sabe bem o que é; é composta por investidas (ataques<sup>7</sup>) frustradas em direção a algo que permanece uma eterna pergunta – uma caça que continua, um “fascínio [que] se perpetua”. Os nomes das personagens que, “com dedais e cautela [...]; com garfô e esperança” (CARROLL, 1984, p. 59;71;79;85), saíram a caçar o Turpente (*Snark*), no original em inglês, são sempre iniciados pela letra “b”. Portanto, aqueles que vivem a caçar o animal desconhecido, ao soletrar seus nomes, proferem, antes de tudo, o verbo “ser”. Em sua tradução, Antunes (1984) preserva esse recurso de Carroll utilizando a letra “c” como inicial do nome dos personagens. Acontece que na língua portuguesa a pronúncia da letra “c” é idêntica à pronúncia da conjugação do verbo ser na segunda pessoa do singular do imperativo afirmativo: “sê”. Se a poesia de Carroll sugere uma ontologia, a tradução para o português de Antunes, pelo menos no que diz respeito a esse aspecto, é quase uma intimação à existência.

Nesse sentido, mapear *A Caça ao Turpente* é um convite à autoperseguição ontológica. Dar sentido a uma obra *nonsense*, a qual nem seu próprio autor sabe bem o que quer dizer, quiçá seja como se forçar a traçar autofronteiras, demarcar diferenças que contribuam para a autocompreensão. Por trás da proposta aqui lançada, há também um viés ontológico. A busca se perpetua porque o desconhecimento do ser se perpetua, pois o ser é enquanto busca. O mapeamento da caça de um animal desconhecido pressupõe a abertura do cartógrafo a sempre retraçar seus planos de ataque – *A Caça ao Turpente* não é composta de capítulos, mas de ataques. O cartógrafo é sempre um comandante que quer vencer uma besta invencível e é na sempre-busca por essa besta que ele se torna o que é e se reconhece enquanto alguém capaz de comandar a si mesmo.

Analogamente, para animais de modo geral negadores da animalidade que somos, tomar parte nesta busca ou mesmo comandá-la mediante um exercício de perspectivação próprio um roteiro cujo roteirista fez questão de dar ênfase a potências de animalidades

---

<sup>7</sup> Nas notas, Antunes (1984, p. 90) supõe que “os oito ataques do poema teriam algo a ver com as oito badaladas que o sineiro dos navios soava ao longo de cada turno de vigia”.

diversas talvez seja uma caça semelhante a do Turpente – que acabe por dizer algo da animalidade de cada leitor, que ofereça potenciais caminhos para que cada um pense o seu *ser* e comande a si mesmo. De certa forma, as cenas do capítulo quinto e as descrições do bestiário que consta como apêndice deste trabalho compõem um diário de bordo. São registros de uma caçada, relatos de uma aventura no interior de estranhas florestas em busca de bestas desconhecidas que sempre têm pistas a dar àqueles que estão permanentemente se formando docentes. São descrições oriundas de uma experiência zoográfica em que o exercício de “registrar tem a ver com criação [e com perspectivação]. Criação de histórias e enredos, de práticas, criação/recriação de si mesmo” (OSTETTO, 2012, p. 21). Processo de criação que parte de aventuras para sempre lançar-se em uma nova aventura de perspectivação.

Em síntese, podemos chamar a atenção para alguns aspectos metodológicos: cena e narrativa autorreferencial; uso das cenas como recursos de animalização. O método? Cenográfico-autorreferencial? Roteiro caótico? Projeto de um filme de cunho (auto)biográfico? Cartografia existencial? Um discurso incontrolável (e com diferentes formas de descontrole) que carrega traços cinematográficos? Uma coletânea de esquetes anárquicos? Cabe ao leitor nomeá-lo sob as influências animais que lhe acometerem? Trata-se de um “método” compartilhado, um acordo prévio entre as partes (autoranimal e leitoranimal), um pacto de perspectivação, de multirreferencialização de um texto autorreferencial?

Em qualquer desses casos, o importante é que haja preocupação com o movimento, conexão com a vida, coesão perspectiva (estabelecida pelo(a) leitoranimal na verve de animalização que bem entender) num tempo não necessariamente linear. O encadeamento das cenas será um encargo do leitoranimal. Sugiro que se pense o “roteiro” como um dicionário: as cenas têm várias acepções possíveis e adquirem significados em contextos diversos. Trata-se de uma espécie de projeto de filme inacabável que pode vir a ser um estranho quebra-cabeças em que todas as cenas/peças são como coringas – úteis e cambiáveis numa ampla gama de composições/jogos. Ao animal que lê talvez caiba prezar por uma leitura mais instintiva em que não se deixe cegar por uma consciência demasiado humana e seja capaz de criar suas próprias bestas e identificar afinidades de animalidade indo, quiçá, ao encontro de seus próprios animais interiores. De minha parte, tentarei me comprometer com uma escrita que, destacadamente na descrição e na narração das cenas, convide o leitor a se impregnar de certa atmosfera animal e praticar uma leitura que seja como um ato de ver, observar, espreitar, mais do que propriamente uma decifração de signos. Em dados momentos talvez esse convite

se afigure a uma intimação e as narrativas evoquem o verbo primordial o utilizando no âmbito da animalidade: “sê animal!”. A(o) leitoranimal que me perdoe a deselegância. É claro que leituras humanas são também muito bem-vindas e benquistas, mas o exercício aqui é de animalização.

Em *Adeus à Linguagem*, filme de nome sugestivo levando em conta o tema deste trabalho, Godard (ADEUS à Linguagem, 2014), além de sugerir que o ser humano é cegado pela consciência, se vale de uma paráfrase de Rilke: “O que está fora nós só sabemos pelo rosto do animal”, diz o narrador (o próprio Godard) enquanto um cão olha o espectador que lhe olha. Este rosto canino que nos olha sem nos enxergar simplesmente vê – provavelmente um homem com um aparato estranho apontado para ele. Aparato que ele, cão, não nomeia, mas que nós humanos nomeamos câmera cinematográfica. Vê como que com uma visão pura, um ver-animal sem pré-conceitos, com uma espécie de visão-essencial que ao humano se tornou impossível. “E Darwin, citando Buffon<sup>8</sup>”, complementa Godard (ADEUS à Linguagem, 2014), “afirma que o cão é o único ente na terra que a ama mais que a si mesmo”. A ama como provedora de vida e da sua vida. A ama como ama a vida – *amor fati* –, um caos de penas e redenções: *pathos*.

Eis um convite para a atribuição de vida a fragmentos encenados de uma vida com tantas marcas de (i)moralidades; para se permitir ver e viver a amoralidade da natureza; para experimentar uma relativa liberdade da sanha moral que nos reprime, apenas estando vivo como um animal; para *ser* um animal entregue a suas animalidades, desejoso de seus desejos, preche de seus sentidos e instintos; para perguntar-se sobre seu ser e deixar que suas *animalices* lhe digam algo sobre ele; para estabelecer coesões a seu bel-prazer; para lançar outras luzes que projetem outros foras diversamente autorreferenciais.

Ao ataque! Há Turpentes a perseguir!

---

<sup>8</sup>Godard se refere ao naturalista francês Georges Louis Leclerc (1707-1788), o conde de Buffon. Por questionarem o princípio da imutabilidade das espécies, os estudos de Buffon tiveram importância crucial na formulação da teoria da evolução de Charles Darwin (1809-1882).

### 3 O HUMANO

*A raça humana é  
Uma semana  
Do trabalho de Deus  
[...]  
A raça humana é o cristal de lágrima  
Da lavra da solidão  
Da mina, cujo mapa  
Traz na palma da mão  
A raça humana risca, rabisca, pinta  
À tinta, a lápis, carvão ou giz  
O rosto da saudade  
Que traz do gênesis  
Dessa semana santa  
Entre parênteses  
(A Raça Humana, 1984, Gilberto Gil)*

É claro que este capítulo não esgotará o assunto sobre o produto dessa semana santa entre parênteses. A “raça humana” é complexa demais para ser resumida em um conceito ou para ser esclarecida em um tratado. Este é apenas mais um risco antropológico entre tantos, um rabisco contextualizador deste trabalho em particular. Um rascunho cartográfico da caça ao humano. Mapa incompleto para “o cristal de lágrima da lavra da solidão”, como na letra de Gilberto Gil. E que o Deus de Gil me perdoe, mas, para tecer algumas considerações minimamente lúcidas sobre o fruto de uma semana de seu trabalho, aqui terei de recorrer ao trabalho da própria raça humana levado a cabo num período de tempo muitíssimo maior.

Neste capítulo, apresentarei os antecedentes (3.1) que me levaram à temática que desenvolvo nesta pesquisa, bem como problemas subjacentes a ela e algumas intuições relacionadas às possibilidades de sua exploração na educação. Mais adiante, buscarei desenvolver a tensão existente entre animalidade e humanidade atribuindo particular relevância aos mecanismos distintivos que estão relacionados à educação (3.4). Partirei, antes, de uma provocação acerca das diferenciações levadas a cabo pelos seres humanos em relação aos demais animais (3.2) e da contextualização do problema da animalidade (3.3). Neste último item também delineio algumas categorias de análise que serão de grande utilidade para abordar o tema que é objeto deste trabalho. Por fim, apresento algumas notas sobre conceitos-chave para a formação humana (3.5).

#### 3.1 Antecedentes

No decorrer da pesquisa que realizei para dar lastro à dissertação de mestrado, intitulada *Ecologização e Convivialidade: aproximações entre a educação ambiental e o*

*cinema* (COLLA, 2014), notei a percepção por parte de minhas colaboradoras de que a sociedade tecnológica gera um relativo embotamento dos sentidos e uma perda considerável da capacidade do ser humano de se relacionar face a face e sensitivamente. A dissertação versava sobre a experiência estética de educadoras com um filme que traz como temática central a relação do humano com o meio. No segundo semestre de 2012, ainda no primeiro ano de realização da referida pesquisa, ao relatar uma experiência de intercâmbio na Argentina reconheci que

[...] a consciência da animalidade ganhou um papel central nos meus estudos e vim tentando me aproximar mais da relação de como, por assim dizer, a instintividade inerente ao animal-humano sustenta sua esfera sensível e torna possível a sensibilização. Não se trata, vale esclarecer, de uma animalidade puramente instintiva, senão de uma instintividade amadurecida humanamente, porém mais por meio da experiência do que em virtude da instrução. Por certo, esse modo de ver a experiência vivenciada está bastante relacionado à própria disciplina que cursei na Universidad Nacional de La Plata [Ciencia y Acción: introducción a los aspectos filosóficos de la praxis científica], uma vez que o próprio desvelamento de um novo caminho a investigar, foi fruto da construção de relações a partir de vivências e da busca de respaldo teórico-filosófico para elas.

Descortinou-se, assim, a categoria da *animalidade* humana como um âmbito a partir do qual me pareceu possível se pensar o exercício dos sentidos e o aprimoramento e/ou alargamento da capacidade sensorial. Posteriormente, por intermédio da realização de grupo focal com educadoras, estabelecemos uma discussão na qual repetidas vezes o termo “consciência humana” era mencionado como uma característica essencial para tornar a convivência possível e era ainda comumente associado a um “bem maior” ou uma qualidade mais elevada. O curioso é que se tratava de uma conversa sobre um filme em que o grande herói era um robô e a temática central era o meio ambiente. A espécie humana era a vilã da narrativa, pois tornara a Terra inabitável. Ainda assim a “consciência humana”, que ajudara a converter o planeta num local inóspito, era atribuída ao robô como a qualidade que o diferenciava e que estava associada à sensibilidade que insuflava seu heroísmo. Esses “achados” da dissertação me intrigaram e propulsionaram o desejo de investir nesse tensionamento entre humanidade e animalidade. Contudo, a colocação dessas instâncias em tensão, em se tratando da espécie humana, não deve induzir ao entendimento de que as considero como potências separadas. Aqui as qualidades humanas, antes, devem ser entendidas como vicissitudes da animalidade própria do humano.

Além disso, a delimitação do estudo das insurgências de (in)subordinação/(in)disciplina em relação aos princípios da educação moral como possíveis fenômenos de emergência da *animalidade* de certo modo também se deriva de temas que eu já

vinha estudando desde minha dissertação de mestrado: estética, experiência estética e ética. A inspiração nietzschiana e estudos de autores principalmente dos ramos da psicanálise e da antropologia, por outro lado, incorporaram novos elementos ao problema. Nesse sentido, conceitos como *vida*, *vontade*, *libido* e *instinto* também articulam o que aqui é entendido por *animalidade*. A obra de Nietzsche oferece, além disso, um *corpus* imprescindível para se refletir a crítica à moral. Por outro lado, há um dilema que antecede a abordagem do problema desta pesquisa: é possível nos tornarmos humanos sem sermos morais? Nesse caso, como seria possível o estabelecimento de princípios, valores, sensibilidades que apelassem menos para estratégias prescritivas e apostassem um pouco mais no potencial catártico e formador das experiências corpóreas dos sujeitos? Ou seja, é plausível se pensar numa formação menos moralizante, mas que nem por isso deixe de formar sujeitos sensíveis e éticos – e quiçá mais bem resolvidos com seus instintos e aptos a experienciar o caráter animal de sua existência. Como salienta Jacques Rancière (2007, p. 79), o ser humano “é uma vontade servida de uma inteligência” e não o revés. A volição nos *move* àquilo que nos tornamos e essa própria mobilidade é qualidade dos animais que somos. Uma qualidade sensível ou intelectual só pode se originar a partir do corpo instintivo/intuitivo que acessa o mundo para percebê-lo, senti-lo, conhecê-lo.

Para dar conta desse dilema, esta seção está dividida em duas subseções. Na primeira, desenvolvo uma abordagem que busca fazer uma aproximação entre animalidade, arte e educação. Na segunda parte, discorro sobre a tensão entre instintos e instituições; a inevitabilidade de certo governo em direção à humanidade, de certa coerção que inculque o (auto)controle e ajude a desenvolver aptidões sociais tornando possível que os indivíduos vivam em comunidade

### **3.1.1 Animalidade, Arte e Educação: criatividade, sensibilidade, catarse**

Voltando ao problema que veio à tona em minha pesquisa anterior (COLLA, 2014), uma hipótese plausível de ser levantada é a de que o processo civilizatório, no que tange à formação do humano, talvez tenha agido no sentido de tolher significativamente, nas dinâmicas educativas, a esfera da *animalidade* humana. Nesse viés, a experiência da sensibilidade desde os instintos e potencialidades inerentes às qualidades dos animais que somos quiçá tenha sido negligenciada em prol de um modo humano de ser que coloca em primeiro plano características estritamente humanas. Trata-se quase de uma odisseia transgeracional no sentido de se tornar um ser à imagem e semelhança de Deus já que o afã

por distinguir a si das demais espécies e se afastar da condição animal parece ter acompanhado o processo civilizatório. Este será o tema da segunda seção (3.2) deste mesmo capítulo.

De qualquer modo, o fato da formação humana apostar quase exclusivamente, por assim dizer, em estímulos formativos que objetivam forjar uma humanidade que não quer compartilhar em nada com a animalidade inerente ao humano parece consistir num problema no mundo contemporâneo. Isso tanto no que toca à relativa supressão de tudo aquilo que emerge como uma possível matriz de experiência da sensibilidade quanto no que se refere à noção de ocupabilidade (modos de acessibilidade, conectividade ou agenciamento) e sentimento de pertença ao ambiente. A arte ou, melhor dizendo, a vivência artística, aparece como um dos terrenos propícios do qual se pode partir para o exercício de certa sensibilidade desde as qualidades animais do humano. Freud (2013) considera a arte como uma instância de realização dos desejos, um meio de saciedade dos sonhos que provoca emoções reais. Ao discutir o animismo e o pensamento mágico (que ele expressa com o termo “onipotência dos pensamentos”) nos povos primitivos, ele admite que

Apenas num âmbito a “onipotência dos pensamentos” foi conservada em nossa cultura, no âmbito da arte. Unicamente na arte ainda sucede que um homem consumido por desejos realize algo semelhante à satisfação deles, e que essa atividade lúdica provoque – graças à ilusão artística – efeitos emocionais como se fosse algo real. (FREUD, 2013, p. 90)

A arte e sua fruição, portanto, emergem como atividades passíveis de fomentar o traquejo de certas qualidades animais do humano reprimidas pela moral e ofuscadas por uma formação que prioriza a razão – e a entende como uma faculdade movida por categorias abstratas e que exclui os “saberes” intuitivos do corpo, dos sentidos, dos instintos. As qualidades animais a que faço referência estão relacionadas, assim, tanto aos desejos (impulsos, pulsões) quanto à consciência de nossa própria estrutura animal (o corpo e os sentidos, sobretudo). Ao mesmo tempo, a arte torna possível promover o exercício dos sentidos que, por assim dizer, não deixam de ser oriundos de nossa animalidade. Na arte é possível, por exemplo, *matar ou morrer*<sup>9</sup> pela *sublimação* (para utilizar um termo freudiano). Isto é, saciar desejos reprimidos pelo superego no âmbito do sublime. “Na relação com a realidade empírica,” escreve Adorno (1993b, p. 15), “a arte sublima o princípio, ali atuante do

---

<sup>9</sup> Título que o filme estadunidense *High Noon*, de Fred Zinnemann, recebeu no Brasil. A produção protagonizada por Gary Cooper e Grace Kelly foi lançada em 1957 e rendeu a Cooper o prêmio de melhor ator no *Oscar* daquele ano. O thriller venceu ainda em outras três categorias: edição, canção original e trilha sonora.

*sese conservare*<sup>10</sup>, em ideal do ser-para-si dos seus testemunhos”. “Toda a obra de arte aspira por si mesmo a identidade consigo” (ADORNO, 1993b, p. 15) de maneira que uma obra não é uma representação, mas uma obra-em-si. O ser-para-si da obra atribui a esta um caráter subjetivo e subjetivante. A obra de arte se torna algo, em certa medida, inapreensível em sua totalidade, algo cuja tentativa de objetivação incorre num equívoco absurdo que a faz perder seu sentido e sua razão de ser. Esse pressuposto torna possível a criação de uma espécie de mundo paralelo dos sentidos ou, melhor dizendo, de um universo em que é possível deixar a sensibilidade mais livre para fluir (e fruir) relativamente sem repressões formais, sem regras que ditem o que *deve* ser sentido ou criado. A sublimação permite, assim, que o indivíduo sacie relativamente seus desejos reprimidos sem transgredir os códigos sociais e ferir as regras de conduta que tornam possível a existência da própria sociedade. “Uma obra de arte”, escreve Rilke (2010, p. 26-27), “é boa quando surge de uma necessidade. É no modo como ela se origina que se encontra seu valor, não há nenhum outro critério”. Com essa colocação, talvez Rilke (2010) estivesse se referindo justamente à necessidade que certos indivíduos sentem de, por meio da arte, sublimar desejos reprimidos. O conselho do poeta alemão, em suas *Cartas a um Jovem Poeta*, é “voltar-se para si mesmo e sondar as profundezas de onde vem a sua vida; nessa fonte o senhor encontrará a resposta para a questão de saber se *precisa* criar” (RILKE, 2010, p. 27).

O autor ainda dá outros indícios de que considera a arte uma espécie de *pulsão*. Para ele, “a vivência artística está tão inacreditavelmente próxima da vivência sexual, de sua dor e de seu prazer, que os dois fenômenos na verdade constituem apenas formas diversas de um mesmo anseio e de uma mesma ventura” (RILKE, 2010, p. 37). O significado de ser artista se relaciona a um processo de amadurecimento natural no qual não “há nenhuma medida de tempo”, isto é, o artista não conta nem calcula, mas persevera diante das vicissitudes da vida de maneira paciente (RILKE, 2010, p. 36). Ainda que uma abordagem mais aprofundada da relação entre ser artista e dar vazão à animalidade (aqui expressa pela vivência sexual) fosse assunto para outra pesquisa, é interessante perceber tal ressonância nas descrições de Rilke (2010). São, de qualquer modo, argumentos em favor da animalidade ou, em outras palavras, trata-se de uma visão que enfoca o caráter fecundo de aspectos animais e pulsionais.

Faz-se necessário, ainda que de maneira bastante sucinta, introduzir o conceito de *pulsão*. No âmbito da psicanálise, o termo designa um impulso direcionado a algo capaz de gerar satisfação. Segundo Freud (1992b), as pulsões provêm de fontes de estímulo que se

---

<sup>10</sup> Do latim. *Sese* pode ser traduzido por “*a si mesmo*” e *conservare* por “preservar”.

situam no próprio organismo e emergem como energias constantes. O autor as considera como forças determinantes para a evolução do sistema nervoso, isto é, se este atingiu o seu estado de desenvolvimento atual, isso se deve às pulsões. Elas nascem do “encontro entre o homem e o mundo” (LOBROT, 1980, p. 86) e podem ser consideradas “decantações da ação de estímulos exteriores que no curso da filogênese influíram sobre a substância viva, a modificando” (FREUD, 1992b, p. 116, tradução nossa).

Há de se ter em mente que o conceito de *pulsão* é fronteiro. Trata-se de uma tensão permanente que pulsa entre o anímico e o somático. Algo entre a psique e o corpo que fomenta o movimento de ambos. Nas palavras de Michel Lobrot (1980, p. 84), ela é

[...] de tal modo fundamental no psiquismo, que dificilmente conseguimos a distanciação suficiente para podermos refletir sobre ela. Não se impõe do exterior como um determinismo que pesaria sobre a nossa vontade, porque é a nossa própria vontade. Não é um objeto para mim, porque a pulsão sou eu, a pulsão identifica-se com a minha subjetividade. A única coisa que posso representar com facilidade é o objeto da pulsão, não a pulsão em si. Conheço o seu objeto, mas não a conheço. Por isso a humanidade sempre combateu e renegou as paixões como se estas não fossem a própria textura da vida psicológica.

Lobrot (1980) identifica três grandes categorias de pulsões e atribui cada uma delas ao sistema psicológico de um autor em especial: a do instinto de conservação (Janet), a do prazer ou da libido (Freud) e a da pulsão criativa (Nietzsche). O fenômeno a que chamamos “educação”, para o autor, é um processo que conduz à criação de pulsões. Diferentemente dos outros animais, o ser humano é antes *afetivo* do que *ativo*. Isso quer dizer que “os seus objetivos não estão de modo algum fixados, devem sê-lo precisamente numa experiência afetiva” (LOBROT, 1980, p. 91). Mesmo os reflexos mais primitivos do bebê (de sucção, de exploração) rapidamente se tornam “objetos de uma experiência afetiva que se irá traduzir numa expressão emocional” (LOBROT, 1980, p. 95). A recorrência dessas experiências permite aos sujeitos o desenvolvimento das capacidades, primeiro, de abstração e, mais tarde, de individuação dos afetos. Uma terceira “evolução” consiste no fato da pulsão propiciar um conjunto de “aprendizagens técnicas que fornecem os instrumentos e os métodos” para satisfazê-la (LOBROT, 1980, p. 101). Em função dessas influências determinantes na constituição da estrutura cognitiva, da sensibilidade e da subjetividade do ser humano, a pulsão é entendida pelo autor como força engendradora do psiquismo.

Não obstante, se enquanto potência formadora da psique a *pulsão* não é associada aos animais não humanos (aos quais comumente atribuímos a presença de *instinto*), no que diz respeito ao ser humano parece ficar claro que ela constitui um impulso de certa forma vital, ou, para dizer o mínimo, essencial para a formação de sua psique e próprio de sua

animalidade. Freud (1992a, p. 173, tradução nossa) esclarece que “uma pulsão nunca pode passar a ser objeto da consciência”. Somente os estados afetivos que vêm à tona, movidos pelas pulsões, seus “representantes”, que são passíveis de se tornarem conscientes de maneira mais ou menos precisa. Mesmo assim esses estados não deixam de ser paixões que relegamos a segundo plano, como salienta Lobrot (1980). Historicamente não dedicamos a eles a mesma atenção que à razão – que tão obstinadamente reivindicamos como qualidade exclusivamente humana. Não são aos estados afetivos que responsabilizamos pelas decisões que consideramos mais acertadas e por vezes utilizamos o adjetivo “racional” como o melhor qualificativo possível para um juízo.

Contudo, se a pulsão não é uma moção atribuída aos animais não humanos, pois para estes utilizamos o termo *instinto* por se tratar de impulso que produz comportamentos mais estereotipados, ela excita atitudes que temos em comum com a vida animal: a fúria, o sexo, a fome, a tensão entra a vida e a morte. Ela é daquelas coisas que fogem do nosso controle ou que nos descontrolam e parecemos inclusive dar indícios de que as consideramos em certa medida incontroláveis – agir sob influência de forte emoção, num crime passional, é um fator atenuante da culpa do infrator, por exemplo.

Em outras palavras, a pulsão se apresenta como uma potência que está aquém e além do costume, que subjaz a este e o transcende fornecendo energia ao nosso desejo de nos desacostumarmos, que conduz à educação e por vezes têm suas demandas conduzidas por esta, mas, mais do que tudo isso, trata-se de um impulso perene de vida, um incontornável e irreprimível poder de criação.

Entretanto, ainda que não necessariamente uma vivência que propicie meios de dar vazão às pulsões criativas e ampliar a sensibilidade garanta o exercício das qualidades animais do humano, há algumas propostas que defendem a educação pela arte no sentido de formar sujeitos criativos e autônomos. Outra justificativa em favor da arte na educação é seu potencial para a sensibilização moral. Não se trata de tornar as atividades voltadas para a arte repletas de conteúdo moralizante, mas de, mediante o fazer artístico e seu virtual caráter sublimador e catártico, formar indivíduos mais sensíveis. O poeta e crítico de arte britânico Herbert Read foi um proeminente defensor desse argumento. O autor enfatiza que a educação deve ter como principais fundamentos a arte, os esportes e os jogos. Essas atividades propiciam experiências catárticas que purgam os impulsos agressivos (READ, 1986).

Read (1986) acredita ainda que a formação moral deve estar no cerne da educação, mas entende que ela está inextricavelmente ligada à disciplina estética: “a disciplina da arte

precede e determina a disciplina do conhecimento” (READ, 1986, p. 148) e é a única “a que os sentidos se submetem naturalmente” (READ, 1986, p. 46). Ao mesmo tempo, para ele, o estímulo da espontaneidade deve ser priorizado em todas as formas de educação, pois numa “situação genuinamente moral a pessoa age espontaneamente” (READ, 1986, p. 84).

Em sua defesa de uma formação orientada para o traquejo da espontaneidade e da naturalidade, o autor argumenta:

[...] a maior parte, senão toda, a miséria no mundo de hoje se deve à repressão da imaginação e do sentimento na criança, com a prevalência de modos lógicos e racionalísticos de pensamento que violentam aqueles princípios de graça, ritmo e justa proporção implícitos na ordem do universo (READ, 1986, p. 30).

O objetivo da educação, nesse sentido, “é descobrir o tipo psicológico da criança; e permitir a cada tipo sua linha natural de desenvolvimento, sua forma natural de integração” (READ, 1986, p. 46). Para tanto a criança há de ser espontânea, agir com naturalidade, de modo que possa ser descoberta por seus educadores e se descobrir. Aliás, por ser menos aculturada que um sujeito adulto, é natural que ela se volte para a descoberta e aja com espontaneidade. A visão de Read, no entanto, pode facilmente ser associada a uma espécie de essencialismo. A criança possui um tipo psicológico (uma essência) a ser descoberto. Nesse sentido, a arte é, por excelência, o meio de expressão *pelo* qual o ser humano acessa certa essência ou se aproxima dela. A educação que propicie tal descoberta, portanto, deve ocorrer *pela* arte, ou seja, é por intermédio da arte que se pode investir na busca de uma potencialidade *essencialmente/naturalmente* humana e, para o autor, este deve ser o principal enfoque da educação. De modo análogo à visão de Cassirer que, aliás, é por ele citado, a essência do humano para Read também é ser-simbólico. A arte, assim, é sempre vista como modo simbólico de expressão: “a criação de uma forma para significar um sentimento” (READ, 1993, p. 185).

Este é o momento azado para lançar uma provocação: é possível que essa sede de significação traga algum prejuízo à pulsão criativa e à animalidade dos animais que somos? O objetivo desta subseção é perscrutar a imbricação da tríade animalidade-arte-educação e eis que nos deparamos, ao refletir sobre a educação pela arte, com uma qualidade que parece nos distanciar da animalidade. Ainda que consideremos o impulso para a simbologia como um aspecto da animalidade humana e um meio de expressão do ser humano, não seria mais interessante aqui nos voltarmos para a expressividade do corpo, por exemplo? Alberto Melucci (2004, p. 31) opina que “em um espaço vivenciado basicamente pelo registro simbólico, a relação com o corpo tende a desaparecer”. Há como expressar sentimentos sem o corpo que sente? Ora, não é tão somente no mundo dos símbolos que vivem os artistas, “é

oferecendo seu corpo ao mundo”, afirma Merleau-Ponty (2013, p. 18), “que o pintor transforma o mundo em pintura”. Por ora, voltemo-nos novamente para o tema da arte na educação, mas sem nos exirmos de discutir o corpo como potência artística e educativa.

Ana Mae Barbosa (1984) explica que a função educacional do ensino de arte vem sendo orientada por duas categorias de justificativa: o essencialismo e o contextualismo. Para os essencialistas, “a arte não necessita de argumentos que justifiquem sua presença na escola nem de métodos de ensino estranhos à sua natureza intrínseca” (BARBOSA, 1984, p. 56). Isso porque eles consideram a “função da arte para a *natureza humana* em geral” (BARBOSA, 1984, p. 55, grifo nosso), ou seja, a arte por si só é imprescindível à contemplação da natureza humana não devendo ser utilizada como meio para que se atinja outros fins. Não por acaso Read utiliza de modo recorrente termos como “naturalidade” e “espontaneidade”. A arte, na visão essencialista, é uma instância capaz de despertar essas qualidades da natureza humana presentes na expressão de Read. Os contextualistas, por outro lado, enfatizarão as “consequências instrumentais da arte na educação, baseando a dinâmica interativa entre objetivos, métodos e conteúdos nas necessidades da criança” (BARBOSA, 1984, p. 54). Para estes, há que se determinar as características das crianças e da sociedade em que elas vivem antes de se estabelecer um programa de arte-educação. Assim, é o contexto dos educandos que determinará os objetivos do ensino de arte.

Essa contextualização se faz necessária para esclarecer que apesar do argumento de Read ser utilizado aqui com o intuito de promover uma aproximação entre arte, educação e animalidade, para fins metodológicos e curriculares seu pensamento está longe de ser unanimidade. A proposta deste trabalho tampouco é sugerir uma linha de arte-educação. Essa discussão certamente cabe mais a arte-educadores e artistas. Entretanto, pareceu-me pertinente trazer à tona a visão de Read por nela haver uma ressonância do que aqui tratei como educação da/para animalidade.

Em obra em que se dedica a refletir sobre algumas contribuições da filosofia de Nietzsche para a Educação, Jorge Larrosa (2004) admite haver um fascínio dos artistas pela criança, isto é, uma tentativa de infantilização de seu fazer artístico expressa, por exemplo, na busca de uma linguagem amorfa, selvagem e, porque não dizer, corpórea. Seus esforços, nesse sentido, são para desaprender, para se libertar dos vícios que as sucessivas práticas sociais lhes imprimiram, para sentirem de um modo mais puro e expressar essa pureza em sua arte. Essa pureza não deve ser entendida aqui como uma qualidade daquele que está envolto numa espécie de aura angelical como frequentemente são representadas as crianças, mas

como uma relativa transparência. A criança tem algo de selvagem, de bárbaro, por ser menos aculturada e moralizada, mais espontânea, logo também mais impulsiva e com maior iniciativa. Se lhe falta instrução ou educação, ela compensa com sua vivacidade e curiosidade. A criança é como uma aguardente. Forte em sua pureza, ela não tem grandes pudores para viver sua animalidade e, portanto, tem mais potência. Ela inebria e é inebriada. Vive mais instintivamente, é dionisíaca. Ela se lança ao mundo como oferenda e o vive, antes de tudo, corporeamente. Não é de se estranhar que os artistas queiram se infantilizar, pois a criança é corpórea, é sensitiva, e entrega seu corpo ao mundo entregando-se à vida. Contudo, ser um corpo não é somente vivenciar um processo de amplificação dos seus movimentos e experimentar a liberdade, pois ele também está “diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 2007, p. 25). A potência da criança está em resistir a essas cerimônias, a essas obrigações impostas, e por vezes inventar novos sinais. É graças a isso que ela pode ser considerada artista no sentido deleuziano. A obra de arte, para Deleuze (1999), tem uma profunda afinidade com o ato de resistência, pois ela é um ato de criação que resiste a pretensões normativas e uniformizadoras.

Há de se ressaltar ainda que esse corpo que ela descobre um pouco mais a cada dia e busca viver plenamente tem um caráter culturalmente construído, ele “é o local primeiro da identidade, o *locus* a partir do qual cada um diz do seu íntimo, da sua personalidade, das suas virtudes e defeitos” (GOELLNER, 2013, p. 39). Se ali na própria carne nos reconhecemos como nós mesmos é também onde notamos transformações. O corpo é histórico e cultural (como o seu conceito), é substância e veículo de mudanças. E quanto ao corpo da criança? Ele é tudo isso com um *plus* de potência!

Como o artista, a criança oferece seu corpo ao mundo. Entre as palavras e os atos, o corpo é o lugar da percepção e a criança vive (n)esse lugar, entrega-se ao mundo para percebê-lo e, quando em seu processo de descoberta faz algo com que o adulto não consente, diz-se que ela fez arte. Rigorosamente, ela apenas se lançou na experiência de maneira distinta, criou outra saída, outro modo de agir, outro jeito de explorar. Não se contentou com o discurso prescritivo que lhe sugeria uma maneira correta e instituída de agir, produziu a diferença. Fez arte. Resistiu. Educar deve pressupor essa potência criativa, pois aquele que cria se recria ao criar, se reeduca, se diferencia. Essa diferenciação contamina o corpo como um todo. E é sempre um corpo em contaminação que é oferecido ao mundo para criar e ser

criado. Por isso, como sustenta Deleuze (1999), a arte tem sempre algo de resistência. Ela resiste ao mesmo, subverte padrões, produz o movimento vivo de diferenciação. Representa uma resistência que é reafirmação da existência que deriva, que assegura a re-existência em detrimento da solidificação de uma identidade ou mesmidade. O corpo-oferenda, a cada instante, já não é o mesmo.

Entretanto, cabe ressaltar que o corpo jamais pode ser tomado como algo meramente funcional. Ele não serve a um fim, mas é ao mesmo tempo fim em si mesmo, expansão, condição de vida, meio e atravessamento; ao mesmo tempo usina, canal e receptáculo de forças, sentimentos, intensidades; é uma máquina maquinada pelo desejo. É um *corpo sem órgãos*: um “*socius* desterritorializado, deserto onde correm os fluxos descodificados do desejo, fim do mundo, apocalipse” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 182). O corpo sem órgãos rejeita implantes, não quer aceitar impressões despóticas em sua carne, recomendações, automatismos, ele é a abertura à produção e à vazão e do *desejo*. Este, por sua vez, é um exílio que lhe atravessa “e nos faz passar de uma das suas faces para a outra” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 396). A ordem e a hierarquia não ajudariam a explicar tanto o corpo quanto seus desejos-guias. Quiçá entendê-los sequer seria de grande auxílio, ambos existem para serem vividos e sentidos, precisam um do outro, respiram e insuflam um ao outro. O que interessa é que esse processo de protocooperação potencia a vida.

No prefácio do texto intitulado *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, Nietzsche (2003b, p. 5) inicia sua crítica ao historicismo com um dizer de Goethe: “me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade”. A cultura histórica de sua época é vista por Nietzsche como uma doença que atrofia a potência da vida. Na maior parte dos casos, a história serve como uma espécie de saber decorativo. Saber-se um ser-no-tempo parece ter viciado o homem e servido como um entrave ao seu potencial criativo.

O filósofo contemporâneo George Steiner (2005) esclarece que o termo *traditio* (*tradition* em inglês) significa “o que se transmite” e considera que possivelmente não é “por acaso que as raízes semânticas de ‘traição’ e ‘*traduction*’ [em inglês ‘difamação’] não estejam muito distantes da de tradição” (STEINER, 2005, p. 13) – o adendo entre colchetes é do próprio autor. Esse peso da história que se busca transmitir na tradição não estaria alavancando o humano a trair em certa medida seus instintos e sua pulsão criativa? Enquanto sujeitos somos produtos da educação, “formações histórico-culturais, total e completamente

cultura, imagem, forma sem conteúdo comprovável; infelizmente apenas formas ruins e, além disto, uniformes” (NIETZSCHE, 2003b, p. 45).

Nietzsche divaga traçando um comparativo entre o ser humano e o animal que, despreocupadamente, pasta em meio ao rebanho: o homem “se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como um animal, sem melancolia, sem dor [...]” (NIETZSCHE, 2003b p.8). Argumenta Nietzsche:

Se uma felicidade, um anseio por uma nova felicidade é, em certo sentido, o que mantém o vivente preso à vida e continua impelindo-o para ela, então talvez nenhum filósofo tenha mais razão do que o cínico: pois a felicidade do animal, como a do cínico perfeito, é a prova viva da razão do cinismo. (NIETZSCHE, 2003b, p. 9).

Além disso, o homem não consegue aprender a esquecer e inveja o animal por possuir esse dom. Essa aptidão de esquecer é premissa para a felicidade e para a serenidade. Diferente dos outros animais, o homem vive preso ao passado, não é capaz de esquecer, mas o esquecimento e a possibilidade de adotar um ponto de vista não-histórico são tão essenciais quanto a consciência, quer para a saúde do indivíduo, quer para a da sociedade e da cultura (NIETZSCHE, 2003b). Gianni Vattimo (2010) interpreta *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* como uma investida nietzschiana no sentido de diagnosticar uma “doença histórica”, ou seja, “uma espécie de definhamento que se manifesta em uma civilização que, pelo excesso dos estudos e dos conhecimentos sobre o passado, perde toda a capacidade criativa” (VATTIMO, 2010, p. 13). Em virtude disso, esse texto é uma *consideração extemporânea*, pois nela Nietzsche se volta contra o afã humano de se apegar ao passado, o tempo passível de ser conhecido, e deixa patente seu intuito de buscar uma filosofia orientada para o futuro.

Com seu estilo mordaz, o filósofo alemão provoca:

Esfacelado e despedaçado, decomposto no todo em um dentro e um fora, de maneira semimecânica, coberto com conceitos como com dentes de dragão, produzindo dragões conceituais, sofrendo, além disto, de uma doença das palavras e sem confiança em qualquer sensação própria, que ainda não esteja selada com palavras, como uma tal fábrica de conceitos e palavras sem vida, e, entretanto, estranhamente ativa, talvez ainda tenha o direito de dizer de mim *cogito, ergo sum*, mas não *vivo, ergo cogito*. [...] Presenteai-me primeiro com a vida e então, a partir disso, terei prazer em criar-vos uma cultura! (NIETZSCHE, 2003b, p. 94).

Recordemos que é essa condição mecânica e logocêntrica do humano denunciada por Nietzsche que Read (1986) quer redimir por meio da arte. A tônica do argumento do autor britânico é a busca da espontaneidade e da naturalidade. Todavia, a esta altura convém

apresentar elementos da crítica de Nietzsche a uma espécie de culto à razão. Desde o início de sua obra, o filósofo alemão condena a submissão forçada dos instintos à consciência, ao *cogito*, à necessidade de um “sentido histórico”, bem como a busca pela inteligibilidade a qualquer custo. Ao mesmo tempo, ele vê na arte uma instância de afirmação da vida. “Prazer comunicado é arte”, afirma Nietzsche (2010, p. 43) em um dos seus primeiros textos.

Em seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, por meio de uma forte crítica ao pensamento socrático, Nietzsche (2006) condena a submissão dos instintos e do teor místico outrora presentes nas tragédias gregas a uma tendência explicativa. Em primeiro lugar, é preciso entender que na visão de Nietzsche (2006) o apogeu da tragédia grega é marcado por uma união de tendências apolíneas e dionisíacas. Enquanto Apolo é associado ao belo, à aparência, à individuação e à jovialidade, Dionísio representa a embriaguez, a potência criativa, a reconciliação dos homens com a natureza e, logo, a possibilidade de viver num espírito de unidade. Na tragédia, os impulsos dionisíacos representavam “o cerne místico das coisas” (NIETZSCHE, 2006, p. 97).

Quanto a Sócrates, tratava-se de um mestre da dialética, um defensor da racionalidade. No seu entender a razão era imprescindível ao homem virtuoso, isto é, para ser bom e justo se havia de ter conhecimento. O homem se tornava mau e injusto por ausência de razão, por inépcia. A própria felicidade era por ele associada à virtude e não meramente à satisfação dos desejos.

Nietzsche obviamente não concorda com esse argumento<sup>11</sup> e afirma ter sido a influência da visão socrática na tragédia grega que representou a decadência desta. Nietzsche (2006) situa essa decadência na obra do dramaturgo Eurípedes (480 a.C. – 406 a.C). Teria sido ele o principal responsável por levar a cabo o que o filósofo alemão chama de *socratismo estético* na tragédia, escamoteando os impulsos dionisíacos e a mística nela antes presentes. Com isso, Eurípedes a teria tornado demasiadamente dialética e racional e a submetido, nas palavras do autor, a “uma arte, uma moral e uma visão de mundo não-dionisíacas” (NIETZSCHE, 2006, p. 78).

Para o socratismo estético, esclarece Nietzsche, “*tudo deve ser inteligível para ser belo*, como sentença paralela à sentença socrática: *só o sabedor é virtuoso*” (NIETZSCHE,

---

<sup>11</sup>Nietzsche é bastante crítico em relação ao pensamento de Sócrates e Platão, um de seus mais famosos discípulos. Em sua opinião, eles foram os responsáveis por propagar o idealismo e suas mentiras metafísicas. Para os filósofos gregos o bom, o racional, a verdade, o belo são conceitos associados à essência, são modelos ideais que não encontram paralelo no mundo real, no mundo das aparências, dos corpos e das coisas mesmas. Em *Crepúsculo dos Ídolos* novamente ele acusará a visão socrática que teria corrompido o gosto grego em favor da dialética. Esta, na lógica da maiêutica de Sócrates, era um meio de despotenciar o opositor e, portanto, uma espécie de vingança (NIETZSCHE, 1988).

2006, p. 81, grifos do autor). Nesse sentido, “enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico – a consciência em criador” (NIETZSCHE, 2006, p. 86). Este é outro tópico em que Nietzsche discorda da visão socrática e uma das razões pela qual considera que ela arruinou a tragédia grega furtando-lhe o caráter dionisíaco que propiciava ao público “um sentimento de unidade que reconduz[ia] ao coração da natureza” (NIETZSCHE, 2006, p. 55). Mesmo em um de seus últimos escritos é possível identificar uma ressonância da problemática apresentada em sua primeira obra. Ao criticar Richard Wagner, Nietzsche (2016, p. 34, grifo do autor) ajuíza: “um instinto fica debilitado quando racionaliza a si mesmo: pois ao racionalizar a si mesmo se debilita”.

Pode-se dizer que, para Nietzsche, a tendência que a obra de Eurípedes apresentava representou a própria morte da tragédia. A partir dela a tragédia grega expressará somente “a vontade de entrar em acordo com o público, seu desejo, e somente o seu desejo, de ser reconhecida” (MOREY, 2005, p. 41). Assim sendo, a tragédia se desvia de seu “efeito educador específico”: a catarse (MOREY, 2005, p. 40). A horizontalidade do desejo motivada pelo caráter dionisíaco dá lugar a um desejo vertical de reconhecimento. O intuito de inteligibilidade suplanta o teor caótico e místico que tornavam o contexto propício para a catarse. Em vez do êxtase compartilhado, cuja manifestação trágica mais exemplar talvez seja o coro, e do sentimento de unidade (traços típicos dos impulsos dionisíacos), as peças teatrais influenciadas pelo socratismo tenderão a promover a individuação e a racionalização.

O socratismo e o idealismo platônico foram sucedidos pela moral judaico-cristã e pela ciência nessa empresa de negação dos instintos afirmativos – estas, respectivamente, colocam a correção e a verdade como valores superiores em detrimento dos instintos e da aparência. Em obra que tematiza o corpo na contemporaneidade, David Le Breton (2008, p. 13) afirma que “uma tradição de suspeita do corpo percorre o mundo ocidental desde os pré-socráticos à imagem de Empédocles ou de Pitágoras”. Para ele, até os dias atuais “o corpo encarna a parte ruim, o rascunho a ser corrigido” (LE BRETON, 2008, p. 16). Dessa maneira, o corpo é dissociado do ser. O espírito, a essência, a consciência, o sujeito, são categorias que comumente ao longo da história do Ocidente visaram a entender o humano negligenciando sua corporeidade. Mesmo quando a ciência se volta para o corpo no sentido de curá-lo ou aperfeiçoá-lo a lógica não é tão díspar: “o corpo humano fragmenta-se à vontade das patentes: suas partes entram em um ciclo econômico” (LE BRETON, 2008, p. 121). Ele segue sendo “o rascunho a ser corrigido”, o lugar de desordem que se quer submeter a economias: à economia

corpórea que objetiva o seu aperfeiçoamento e a correção da sua organização ou de seu funcionamento; à economia moral que submete os corpos a comportamentos que devem controlar os instintos e paixões; e, evidentemente, à própria economia do mercado capitalista que assimila o corpo como um pivô para o potencial aumento do consumo por parte dos consumidores-corpos. Em qualquer caso não é o corpo em sua inteireza que é colocado em relevo, mas as suas partes consideradas disfuncionais ou potencialmente lucrativas (seja esse lucro entendido no sentido capitalista ou simbólico, em outras palavras, seja acarretando ganho material, financeiro, ou social, estatutário – ter o “corpo sonhado”, a tatuagem ou o cabelo da moda, por exemplo). O corpo *serve* para algo. Eu *preciso* do meu corpo para ser, não *sou* um corpo. Ser *apenas* um corpo seria tosco demais, animalesco. Ele está sempre submetido à consciência, à razão, ao *eu* (que pensa, logo é<sup>12</sup>) que o controla e delibera o que o corpo *deve* fazer ou como ele *deve* ser.

É em parte graças a essa completa submissão do corpo ao *eu* que, na visão nietzschiana, “a história da civilização tem sido a história da debilitação progressiva dos instintos fundamentais” (MACHADO, 2002, p. 93). A cisão entre mundo aparente e mundo verdadeiro, as dicotômicas crenças no bem e no mal, no certo e no errado, a procura pela essência, pela verdade, por intermédio de uma razão pura, são atitudes intelectivas que estabelecem categorias que vêm estancando o potencial criativo e submetendo o ser humano a vias dissociadas do lugar da vida, o corpo.

Read se preocupa com questões semelhantes às de Nietzsche e propõe *A Redenção do Robô* por meio da educação pela arte. O robô evidentemente é o ser humano embotado e tornado semimecânico por uma educação centrada na abstração e no racionalismo. Read deixa transparecer certa inspiração nietzschiana ao frisar que a educação deve se “realizar mais sob a égide de Dionísio que de Apolo” (READ, 1986, p. 13). Faz também uma crítica a Platão com a qual Nietzsche provavelmente concordaria, acusando o filósofo grego de ter abstraído o humano “do processo natural, fazendo dele um padrão mensurável, e destruindo assim nele a qualidade da espontaneidade, que na personalidade humana constitui a qualidade da liberdade espiritual” (READ, 1986, p. 25).

Valho-me aqui do exemplo da arte pelo fato dela parecer se apresentar como uma alternativa à educação moral repressiva. Nisso concordo com Read e com Nietzsche. A proposta de uma educação para a sensibilidade, dotada de mais apelos e impulsos dionisíacos,

---

<sup>12</sup>Referência à máxima de René Descartes: “*cogito, ergo sum*” (penso, logo sou). Nela está expresso o ideal metafísico de que o ser – a verdade sobre o ser – é transcendental. A razão que é considerada como capaz de acessar o ser, não o sentimento. Do contrário, talvez Descartes tivesse dito “sinto, logo sou”.

mais artística, quiçá desse margem a projetos educativos voltados ao mesmo tempo para a promoção da autonomia dos indivíduos, dando livre vazão a suas subjetividades, e para uma economia dos desejos e pulsões que abrisse precedentes para que, pelo menos parcialmente, se pudesse prescindir da força dos mecanismos de repressão e da lógica disciplinar da escola. Em parte talvez estratégias desse cunho fossem capazes de subsumir a animalidade na formação ética e estética dos educandos. Roberto Machado (2002, p. 10), comentando a obra de Nietzsche, afirma: “a arte expressa uma superabundância de forças: remete aos instintos fundamentais, à vontade apreciativa de potência. A moral atesta uma deficiência de forças: remete a instintos secundários, mais fracos, à vontade depreciativa de potência”. A arte representa o instinto criativo, tende à criação, ao devir. O acato à moral judaico-cristã, por outro lado, minguia as possibilidades de vir a ser e condena aspectos da animalidade como vis, como inadequados ao humano.

Assim, instâncias como a corporeidade, os sentidos, as pulsões, a libido e a sexualidade poderiam ganhar papel central na formação humana e encontrar guarida na educação pela arte. Como salienta Humberto Maturana (2004, p. 11, grifos do autor), “a *história da humanidade* seguiu a *trajetória do emocionar*. Em especial, ela seguiu o curso dos *desejos*, e não o da disponibilidade dos *recursos e oportunidades naturais* ou a trilha das ideias, valores e símbolos, como se estes existissem por si próprios”. Antes de sermos animais racionais, morais ou simbólicos, portanto, somos animais emotivos, desejosos. O desejo é o impulso movente que torna o *Homo sapiens sapiens* um animal histórico, linguajeado e dotado de uma série de aptidões que transcendem seu corpo sensiente.

Logo, a educação para os sentidos, por exemplo, parece ser imprescindível, pois eles são as vias de acesso do humano ao ambiente, à exterioridade potencializadora da emoção. São, em outras palavras, as vias primordiais de acesso ao conhecimento. Poder-se-ia dizer que eles são os mecanismos de apreensão animal do humano. Não obstante, algumas experiências no sentido de promover a educação dos sentidos muitas vezes ficam restritas a algumas atividades isoladas levadas a cabo na Educação Infantil. No restante do curso da escolarização geralmente tais investidas são minoritárias e quase sempre restritas a atividades envolvendo as artes – disciplinas notadamente marginais no currículo da Educação Básica.

Seria ambicioso demais, porém, a partir deste estudo que ora apresento, sonhar com um novo projeto educativo que fosse capaz de integrar esferas da animalidade que quem sabe venham merecendo um lugar marginal na educação contemporânea. Quero, contudo, ater-me a aspectos inerentes à animalidade e intrínsecos a movimentos de (in)subordinação ao padrão

moral da instituição escolar que porventura tragam à tona potências criativas oriundas do acato ou subversão às normas disciplinares e contribuam para a reflexão sobre alternativas para uma possível reengenharia do planejamento educacional no que tange à educação moral. E quanto aos movimentos que resultam em violência, segregação, fundamentalismos, delinquência, crimes? Conterão também potências criativas? Serão passíveis de serem entendidos como sintomas de uma racionalidade institucional defasada? Ou são emergências inevitáveis que refletem, antes, agruras de ordem social? São, de qualquer modo, outras questões que merecem ser levadas em conta e que eventualmente serão alvos de ponderações.

Em síntese, pretendo aqui entabular algumas problematizações (que se respaldarão em eventos de minha trajetória de vida) no sentido de dar lastro para que se pense em alternativas menos repressivas às investidas de disciplinarização e moralização da escola. Minha suspeita é que direcionar o olhar para a potência animal do humano e considerá-la como vetor de (auto)criação pode dar pistas interessantes para que se repense o instituído. A tarefa, mais adiante, será refletir sobre a possibilidade de instituições cambiáveis (em trânsito) e de pontos de vista que não sejam e não queiram ser *pontos*, mas *rizomas*<sup>13</sup>. Quer-se com isso buscar potências que adquiram formas e intensidades diversas, múltiplas e multiplicáveis como seus modos de ramificação, de conexão e de proliferação, que não conduzam somente a novas perspectivas, mas a um permanente processo de perspectivação. Vislumbra-se um horizonte de pensamentos e hábitos que não simplesmente arboresçam, mas se tornem capazes de se

---

<sup>13</sup>No campo da filosofia o conceito de *rizoma*, tomado de empréstimo da botânica, foi trabalhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari. O trecho a seguir, retirado da obra *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, sintetiza alguns dos principais aspectos do conceito: “Resumamos os principais caracteres de um rizoma: diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria (n+1). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto, exibíveis num plano de consistência e do qual o Uno é sempre subtraído (n-1). Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. Não se deve confundir tais linhas ou lineamentos com linhagens de tipo arborescente, que são somente ligações localizáveis entre pontos e posições. Oposto à árvore, o rizoma não é objeto de reprodução: nem reprodução externa como árvore- imagem, nem reprodução interna como a estrutura-árvore. O rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta ou uma antimemória. O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. Oposto ao grafismo, ao desenho ou à fotografia, oposto aos decalques, o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32-33).

recriarem a partir de qualquer uma de suas emergências energéticas, de seus pendores para se empoderarem, de seus devires (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

Antes, contudo, temos de trilhar um caminho que nos ajude a entender como o humano e a educação vieram a ser como são hoje. As próximas seções deste capítulo nos ajudarão a desbravar um pouco mais esse caminho.

### **3.1.2 Instintos, Instituições e Governabilidade**

Ao discutir o conceito de *sociedade* no âmbito da antropologia, Eduardo Viveiros de Castro (2013, p. 297), a considera como sendo uma “condição universal da vida humana”. O autor explica que há duas interpretações possíveis para essa universalidade: a biológica (instintual) e a simbólico-moral (institucional). Hoje em dia, como se sabe, é reconhecido o caráter social de outras espécies animais. Biologicamente, a exemplo de outras espécies, o ser humano pode ser visto como tendo uma predisposição genética para socialidade. A ontogênese e o comportamento humano se constituem largamente a partir da interação com seus pares. Mediante essas interações em dado momento nasce a linguagem e o caráter normativo da convivência. Dessa maneira, do ponto de vista simbólico-moral, “o comportamento humano torna-se agência social ao se fundar menos em regulações instintivas selecionadas pela evolução que em regras de origem extrassomática historicamente sedimentadas” (Idem).

De acordo com Deleuze (2006, p. 29), os termos “instintos e instituições são empregados para designar essencialmente procedimentos de satisfação”. Um animal (por exemplo, o *Homo sapiens sapiens*), por instinto, quer satisfazer sua fome e parte em busca de alimento catando frutos, caçando, etc. Em contrapartida, a implementação de uma prática, de uma cultura, para satisfazer determinada necessidade consiste numa instituição. Tomemos o mesmo exemplo. Se, para satisfazer sua fome, o *Homo sapiens sapiens* cria meios artificiais, como a pecuária e a agricultura, ele estará instituindo uma prática ordenada. Nesse sentido, Deleuze (2006, p. 31) lança a seguinte indagação: “Qual o sentido do social com relação às tendências?”. Segundo o autor se trata de “integrar as circunstâncias em um sistema de antecipação, e integrar os fatores internos em um sistema que regula sua aparição, substituindo a espécie. É bem este o caso da instituição” (Idem).

Note-se que nas duas práticas supracitadas como exemplos de instituições, a pecuária e a agricultura, sabendo que a fome, um instinto, virá à tona mais cedo ou mais tarde, o ser humano projeta meios para supri-la e, mais do que isso, institui horários para se alimentar.

Tudo isso para que tal instinto não venha a dominá-lo e atinja uma intensidade que porventura o leve a cometer atitudes extremas. Portanto, para não ser dominado por eles, o *Homo sapiens sapiens* busca controlar os instintos por meio de instituições.

Discutindo o pensamento freudiano e se atendo, sobretudo, à relação entre *Eros e Civilização*, Herbert Marcuse (1975, p. 33) salienta que “os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonado”. Em seguida, o autor apresenta um esquema que ilustra as transformações no sistema de valores dominantes oriundas do governo dos instintos:

**Quadro 1 - Transformação no sistema dominante de valores**

---

<i>De:</i>	<i>Para:</i>
satisfação imediata	satisfação adiada
prazer	restrição do prazer
júbilo (atividade lúdica)	esforço (trabalho)
receptividade	produtividade
ausência de repressão	segurança

---

\* Retirado do livro *Eros e a Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (MARCUSE, 1975, p. 34).

Analogamente a Deleuze, Marcuse (1975) aborda a repressão dos instintos – e as instituições nada mais são do que estruturas sociais ordenadas para esse fim – a partir da premissa de que instintos e instituições são, por assim dizer, polos da economia da satisfação das necessidades. Interpretando o quadro, é possível observar uma aparente dessemelhança: se para Deleuze (2006) as instituições consistem numa antecipação e controle da aparição dos instintos, para Marcuse (1975) se trata da sua restrição imediata e do adiamento da satisfação. Contudo, refletindo mais detidamente se nota que os argumentos de ambos são convergentes. A dessemelhança existe apenas nas variáveis que cada um toma como parâmetro discursivo. As instituições antecipam instintos também para adiar satisfações. A fila do banheiro, a hora da refeição e o semáforo fechado quando se está com pressa nada mais são do que exemplos disso. No âmbito institucional o imediatismo dificilmente encontra guarida. O aprendizado da espera é um pressuposto básico do controle instintual, uma vez que o caráter normativo está presente em toda e qualquer instituição.

Freud (1976) houvera postulado que a organização repressiva dos instintos ocorre como consequência do conflito insuperável entre “princípio de prazer” e “princípio de realidade”. Enquanto o primeiro diz respeito a ações orgânicas ou psíquicas com a finalidade de alcançar um prazer idealizado, o segundo tem a ver com a adaptação sociocultural. Visto que essa adaptação, manifestamente, abarca valores éticos e morais, o sujeito adquire um senso comportamental que lhe leva a controlar os instintos.

Marcuse (1975) sustém que os meios pelos quais a dominação é levada a cabo influem no “princípio de realidade”. Escreve o autor:

Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. Por exemplo, uma sociedade em que todos os membros trabalham normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes dos de uma sociedade em que o trabalho é o terreno exclusivo de um determinado grupo. Do mesmo modo, a repressão será diferente em escopo e grau, segundo a produção social seja orientada no sentido do consumo individual ou no do lucro; segundo prevaleça uma economia de mercado ou uma economia planejada; segundo vigore a propriedade privada ou a coletiva. Essas diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio de realidade, pois toda e qualquer forma do princípio de realidade deve estar consubstanciada num sistema de instituições e relações sociais, de leis e valores que transmitem e impõem a requerida modificação dos instintos. (1975, p. 52)

O princípio de realidade, portanto, não é historicamente uniforme e pode variar de cultura para cultura. O que se deve enfatizar aqui é o fato de que não há instituições sem regras. A existência de regras, aliás, é uma característica distintiva da condição social e deixa de ser “um dos atributos do *Homo sapiens* para definir a Humanidade como entidade singular, composta não mais de indivíduos, mas de sujeitos que são simultaneamente criadores e criaturas do mundo de regras” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 2013, p. 298). Agindo para a sustentação desse mundo regrado, “toda instituição impõe ao nosso corpo [e à mecânica dos instintos], mesmo em suas estruturas involuntárias uma série de modelos, e dão à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de prever e projetar” (DELEUZE, 2006, p. 31). As ações de impor ao corpo e condicionar a “inteligência” podem ser associadas à formação de um “princípio de realidade” e, conseqüentemente, a um comportamento que controla os instintos (os prevendo e projetando). É, por certo, o teor restritivo dessas ações que leva Deleuze (Idem) a alegar que “o homem é um animal em vias de despojar-se da espécie”, pois é um animal superinstitucionalizado, ou seja, que institucionaliza todas as suas necessidades de modo a suprimir a manifestação dos instintos – que traduzem as urgências do animal não institucional, aquele no qual a natureza da espécie (e os instintos) é definidora do seu comportamento.

Numa das últimas obras que Nietzsche publicou em vida, um ano antes de um colapso nervoso lhe impossibilitar de seguir produzindo, ele afirma:

Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso. Uma história dos ‘sentimentos superiores’, dos ‘ideais da humanidade’ – e é possível que eu tenha de escrevê-la – também seria quase a explicação de por que o homem se acha tão corrompido. (NIETZSCHE, 2007d, p. 13)

O título da obra de Nietzsche da qual foi retirado esse excerto, aliás, é sugestivo: *O Anticristo*; e a perda dos instintos que o autor acusa, em sua opinião, se deve em grande medida à influência da moral cristã que apregoa o cultivo de “sentimentos superiores” e de um ideal de humano que pressupõem a repressão dos instintos – a importância da alma em detrimento do corpo. Justamente por defender algo que, em sua óptica, corrompe o animal humano, que o pensador acusará a moral cristã de ser “a mais maligna forma da vontade de mentira” (NIETZSCHE, 2000, p. 115).

Pode-se dizer que Deleuze (2006) acaba chegando a uma conclusão parecida com a de Nietzsche (2007d). Ainda que em épocas distintas e cada um a seu modo, é possível afirmar que ambos atestam essa mesma “corrupção” – um processo institucionalizador que estanca os instintos e esse estancamento, em certo sentido, nada mais é do que a corrupção da espécie enquanto espécie, em outras palavras, é a transformação daquilo que é biológico ou natural em algo do âmbito da cultura. A par disso, tanto Viveiros de Castro (2013) quanto Deleuze (2006) postulam a consequência da institucionalização em termos semelhantes. O *Homo sapiens sapiens* institucionalizado não é mais apenas um espécime de uma espécie, mas um sujeito que integra a comunidade humana.

### **3.2 *Homo sapiens sapiens*, o Animal que Não Sabe Menear as Orelhas: breve abordagem de uma história de distinções**

Sustentei anteriormente que é possível notar que ao longo dos tempos houve um grande empenho por parte do ser humano para distinguir a si dos demais animais. Esse orgulho humano diante dos demais animais, de acordo com Nietzsche (2004, p. 33, grifos do autor), se fundamenta “num *preconceito* quanto ao que é espírito: e tal preconceito é relativamente *jovem*. Na longa história da humanidade pressupunha-se o espírito em toda parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem”. É, portanto, um breve apanhado da história de afirmação desse entendimento humano de espírito como atributo exclusivo da espécie que será apresentado aqui. Merece ressalva o fato de que, nesse histórico

de distinções, a característica distintiva elencada como principal na maioria dos casos está associada a uma noção de espírito mais próxima do campo da filosofia do que de uma aceção religiosa.

Adorno e Horkheimer (2006) dedicam uma seção de *Dialética do Esclarecimento* à dualidade entre homem e animal. Para eles, “na história europeia, a Ideia do homem exprime-se na maneira pela qual ele é distinguido do animal. A ausência da razão no animal prova a dignidade do homem” (ADORNO; HORKHEIMER 2006, p. 201). Os autores citam um episódio recorrente em contos infantis como exemplo do desprezo do humano para com o animal: os encantamentos que aprisionam um homem no corpo de um animal representam uma condenação. De acordo com os filósofos, “quando a dominação da natureza é o verdadeiro objetivo, a inferioridade biológica será sempre o estigma por excelência, e a fraqueza impressa pela natureza a marca incitando à violência” (ADORNO; HORKHEIMER 2006, p. 203-204). Foi esse também o pretexto que historicamente subjugou a mulher. Respeitar o animal, para eles, num mundo liberto da aparência em que os valores humanos se sobrepõem aos naturais, acabava por ser assimilado como um ato de traição do progresso. As empresas no sentido de estabelecer distinções, assim, consistem num aparato necessário para levar a cabo os intuítos humanos. Na maioria dos casos, essa estratégia vem sendo considerada legítima mesmo quando certas distinções, ingenuamente, quase chegam a ponto de atribuir o estatuto de deidade ao ser humano – uma vez que, com certa frequência, admitem ou sugerem a colocação do homem fora do Reino Animal.

David Hume (2004), apesar de se referir aos animais não humanos como criaturas dotadas de pensamento, não esconde o quão mais extraordinária considera a nossa espécie e admite que, para chegarmos a um bom entendimento da natureza humana, a comparação com tais seres é uma técnica adequada. De acordo com o filósofo,

Ao formarmos nosso conceito sobre a natureza humana, podemos fazer uma comparação entre os homens e os animais, as únicas criaturas dotadas de pensamento que os nossos sentidos conhecem. Certamente essa comparação é favorável à humanidade. De um lado, nós vemos uma criatura cujos pensamentos não são limitados por quaisquer fronteiras estreitas, seja de espaço ou de tempo; que amplia as suas pesquisas até as mais distantes regiões do globo, e mesmo além do globo, até os planetas e corpos celestes, olha para trás especulando sobre a sua origem, para ao menos tentar entender a história da raça humana; projeta o futuro para julgar a influência de suas ações sobre a posteridade, e os julgamentos que farão de seu caráter mil anos depois; uma criatura que interpreta as causas e efeitos com grande profundidade e complexidade; que extrai princípios gerais de acontecimentos particulares; que se aprimora a partir de suas descobertas; corrige seus erros; e até mesmo torna esses erros proveitosos. Do outro lado, apresentamos uma criatura inteiramente oposta a isso; limitada, em suas observações e pensamentos, a alguns poucos objetos visíveis que a cercam; sem curiosidade, sem antevisão; guiada cegamente pelo instinto; e atingindo em pouco tempo o limite da

sua perfeição, além do qual jamais será capaz de avançar um passo sequer. Que enorme diferença existe entre essas criaturas! E que elevado deve ser o nosso julgamento da primeira, em comparação com a segunda. (HUME, 2004, p. 189-190)

Nota-se que o filósofo empirista avaliza ao mesmo tempo a distinção enquanto método para a ciência do homem e o estatuto mais “elevado” da espécie humana. Além disso, Hume (2004) é bem mais detalhista ao descrever as características humanas do que quando se refere aos outros animais. Ele se contenta em dizer apenas que os animais são “limitados” e cegamente guiados pelos instintos. Levando em conta esse trecho do texto do autor, não seria descabido admitirmos que em sua visão a ciência do homem é encetada com um erro fundamental. Ao promover a comparação, Hume (2004) não tem o cuidado de reconhecer o pertencimento do ser humano ao Reino Animal. Trata-se de uma comparação “entre os homens [“de um lado”] e os animais [“do outro lado”]”. Esse equívoco, no entanto, não pode ser atribuído estritamente a Hume, pois esse recurso distintivo utilizado exatamente desse modo ou com pequenas variações é um lugar-comum mesmo entre alguns dos sujeitos mais lúcidos de nossa história. Isoladamente, essa cisão tampouco consiste num grave problema de deturpação da natureza humana. Não é a mera dicotomização discursiva que é problemática, mas ela talvez seja um pequeno indício de um abismo mais profundo que pouco a pouco vem sendo cavado. Uma hipótese que se pode lançar é a de que o não reconhecimento da animalidade de nossa espécie e a ausência de enfoque educativo no que se refere a esse quesito ao longo da história humana, quiçá culmine hoje em situações extremas de (in)subordinação/(in)disciplina por parte dos educandos e em certo prejuízo formativo e desgaste da credibilidade das instituições. Todavia, o que mais interessa aqui é a natureza da cisão estabelecida por Hume (2004), isto é, a busca por distinção não raro vem acompanhada da insinuação de que o homem não é um animal.

Na contemporaneidade Frans De Waal (2010), em livro dedicado a discutir a empatia e a socialidade em animais não humanos, também chama a atenção para esse impulso humano de querer se distinguir. O autor afirma que “mesmo aqueles que admitem que os humanos são um produto da evolução continuam a procurar pela centelha divina, pela ‘grande anomalia’ que nos diferencia dos outros animais” (DE WAAL, 2010, p. 293). Depreende-se dessa citação justamente o que há pouco mencionei: a ocorrência desse hábito persistente mesmo entre intelectuais.

De todas as distinções apresentadas pelo historiador Keith Thomas (1988) entre humanos e outros animais, a que consta no título desta seção certamente é a mais curiosa. Para um leigo em biologia, uma primeira impressão possivelmente leve a supor que o fato de

não saber menear as orelhas se trate de uma desvantagem evolutiva do humano com relação aos outros animais, mas a seguir tratarei de me aprofundar nessa questão. Por ora é interessante chamar a atenção para o fato dessa característica não estar relacionada ao preconceito humano atestado por Nietzsche (2004). A incapacidade de mexer as orelhas nada tem a ver com a crença de que somos os únicos animais detentores de espírito.

Em sua obra *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*, Thomas (1988) elenca uma série de autores que se preocuparam em escolher um epítome qualificativo que distinguísse o humano de outros animais. Enquanto Thomas Willis chamou o ser humano de animal que ri, Benjamin Franklin preferiu tratar nossa espécie como “o animal que fabrica seus utensílios”. Edmund Burke, por sua vez, considera o homem um animal religioso e James Boswell um animal que cozinha (THOMAS, 1988).

Ao remontar aos gregos para situar as origens de tais investidas distintivas na literatura, Thomas (1988) salienta a importância que Platão atribuiu ao fato de o humano andar ereto e o interesse de Aristóteles em desenvolver o tema. Aristóteles, como se sabe, chamou o homem de animal político e social – e esses, bem como a alcunha de animal racional, talvez sejam os qualificativos distintivos mais famosos na história –, mas não sem antes expor uma série de outras diferenças de menor relevância como o fato do homem ser um animal que ri, no qual os cabelos encanecem e que seria o único animal que não pode menear as orelhas. A impossibilidade de menear as orelhas não é, ao contrário do que se poderia precipitadamente inferir (por se tratar de uma inaptidão), uma desvantagem evolutiva. O humano não meneia as orelhas porque não necessita. Os animais que o fazem geralmente se valem desse artifício para ouvir melhor, ou para denotar sentimentos como medo e perplexidade. Para o ser humano não haveria vantagem alguma em mover suas orelhas, pois o rosto humano carrega possibilidades de expressão muito mais complexas. Ademais, a facilidade que temos em mover o pescoço tornaria igualmente desnecessária a mobilidade de nossas orelhas. Nossa audição tampouco é prejudicada por essa inaptidão. Ainda que não se possa colocar a capacidade de mover as orelhas em termos de desvantagem ou vantagem evolutiva, é possível dizer que em uma espécie considerada mais evoluída, como o humano, se desenvolveram modos mais sutis de expressão que não requerem a mobilidade auricular. Trata-se, portanto, de um traço de suposta vantagem evolutiva ainda que por si só essa característica não denote um benefício. Curiosamente os poucos indivíduos que conseguem mexê-las, ainda que discretamente, ostentam e demonstram tal empresa como um talento

especial. Embora não constitua uma vantagem, menear as orelhas torna-se, nesse sentido, uma proeza, e quem a realiza costumeiramente se vangloria de modo zombeteiro de possuir uma qualidade distintiva, uma espécie de vocação extraordinária. Ironicamente, assim, uma aptidão compartilhada com espécies consideradas inferiores na cadeia evolutiva (e que se expressa na espécie humana quase sempre como inaptidão) ganha estatuto de um dom extraordinário. Essa provocação não é de todo fortuita visto que a notoriedade lograda por uma aptidão que simboliza de certa maneira uma inferioridade evolutiva se alinha com a política desta pesquisa. O leitor já deve ter se dado conta que este trabalho tem como objetivo se debruçar sobre a animalidade e, particularmente a animalidade humana, num sentido afirmativo e, no nosso caso, como não poderia ser diferente, sempre revestida de humanidade. Não por acaso quero me ater à análise de eventos em que emergem intensidade animais e que se opõem ou consentem com a moral buscando salientar suas potências criativas e suas possibilidades de problematização para além do âmbito da moralidade. Não caberá aqui aferir a adequação ou inadequação dos atos, mas seu potencial multiplicador de perspectivas.

Como sustenta Nietzsche (2004), todos os grandes homens de vanguarda foram considerados imorais em suas épocas. O imoral por vezes pode ser um artista de si, um desviante que carrega um grande potencial autoformador afirmativo, um visionário que resiste a se render ao automatismo e aos cânones do pensamento de seu tempo, um poeta sensível demais para ser esmagado por burocracias e regras ortodoxas. Freud, por exemplo, foi considerado imoral em seu tempo por dar tamanha importância à sexualidade na formação da psique. Nietzsche, mais do que sê-lo, autointitulou-se um imoralista. Mais de cem anos se passaram e ambos certamente estão entre os pensadores mais influentes da história.

### **3.3 Contextualização do Problema da Animalidade**

O humano é esse ser singular que não se singulariza senão pela sua maneira dinâmica de lançar-se ao mundo. É desde sua dinamicidade criadora e sensível que esse animal do gênero *Homo* se conecta com a natureza de tal modo que se autoestabelece o estatuto de animal consciente de seu próprio devir. É desde certo agenciamento de sua animalidade com a tessitura natural que o ser humano se torna o que é e devém sempre sendo-aí. A utilização do termo heideggeriano aqui não é fortuita. Para Heidegger (2004; 2005), o estatuto ontológico do ser que se pergunta pelo que é, o humano, é o ser-no-mundo; o ser que se sabe sendo no tempo e espaço. Assim, pode-se dizer que, para ele, o humano é o animal que se pergunta pelo que é e que possui mundanidade.

O biólogo Desmond Morris se tornou conhecido na década de 1960 com uma obra de etologia. O curioso é que seu livro tinha como objetivo refletir a espécie humana do ponto de vista etológico. Já nas páginas iniciais Morris (1967) relata que há 193 espécies de macacos e símios. Destas, 192 possuem uma densa camada de pelos. A exceção é a espécie que se autodenomina *Homo sapiens sapiens*. Logo, esta poderia muito bem ser chamada popularmente de “o macaco nu”. O argumento do autor é de que “só podemos adquirir uma compreensão objetiva e equilibrada da nossa extraordinária existência se lançarmos um olhar duro sobre as nossas origens e estudarmos os aspectos biológicos do atual comportamento da nossa espécie” (MORRIS, 1967, p. 24). É curioso também que, digitando o nome da obra de Morris (1967) no *Google*, na imensa maioria dos *sites* ela seja classificada nas categorias sociologia ou antropologia. Parece ser mais um indício de que a espécie humana tem certa aversão por ser considerada um animal mesmo que essa tenha sido claramente a intenção de Morris em seu livro.

Como ressaltai há pouco, Aristóteles considerava o ser humano um animal político e social e a cidade, por exemplo, era vista pelo filósofo como uma comunidade política que visava a um bem comum (Cf. ARISTÓTELES, c1985). Para Descartes, o humano era o animal consciente e racional (que pensa, logo existe). Marx acreditava que somos animais criadores e forjadores de nossos próprios meios de vida: o animal que se “liberta” da natureza (e a transcende) pelo trabalho (*apud* GUIDA, 2011). Freud (2010), por sua vez, parece concordar ao mesmo tempo com Descartes e Marx. Mais tarde, Ernst Cassirer (2005) defenderia que o ser humano é o animal simbólico. Já Norberto Bobbio (2004), tratando do tema dos direitos humanos, se refere ao homem como “animal teleológico”. No dizer do célebre ex-presidente uruguaio José “Pepe” Mujica (2017), o ser humano “é o único animal que tropeça várias vezes na mesma pedra”.

Aqui, o humano será considerado como um animal com certa disposição de animalidade específica que o agencia com a natureza e com o mundo de modo a torná-lo o que é. Ele é, certamente, ao mesmo tempo político, consciente, simbólico e criador, mas só porque *animalmente* humano. E porque *animalmente* humano, por razões óbvias, diferente dos outros animais que possuem animalidades de outras ordens. E porque *animalmente* humano, com essa maneira própria de ser animal, volta a remoer sempre essas mesmas perguntas, toca sempre nessas feridas, tropeça várias vezes na mesma pedra: que qualidades afinal nos distinguem dos outros animais? Quais as potências deste animal que somos? Que

fomentos educativos são apropriados aos indivíduos de nossa espécie, animais-educadores-educandos?

Ao mesmo tempo, uma das especificidades do humano que torna pertinente pensar numa educação para/da sua animalidade é sua consciência do devir, sua *angústia*<sup>14</sup> com a morte que transcende o instinto de sobrevivência de todo e qualquer animal. Catarina Pombo Nabais explica o devir nos seguintes termos:

Devir é a experiência da absoluta alteridade, do absoluto desnudamento de si mesmo, de todos os traços que caracterizam alguém como um indivíduo particular e estratificado. O artista [como qualquer sujeito em seu devir, mesmo que imperceptivelmente], como aquele que entra em processo de devir, é um ser de absorção, de captação, de assimilação, em suma, é uma esponja do mundo. (NABAIS, 2009, p. 134)

Aqui ecoa novamente o que foi trazido à tona na primeira seção deste capítulo. A arte como instância na qual o exercício da animalidade parece possível. A animalidade, ao colocar em primeiro plano os instintos, o desejo e os sentidos, em vez da razão e da consciência, por exemplo, é condizente com esse desnudamento próprio do artista. Esse desnudamento de si mesmo numa entrega à absoluta alteridade – que vai ao encontro do fascínio do artista pela criança (LARROSA, 2004) – é justamente a experiência de absorção a que se refere Nabais (2009). O animal é absorvente, ele vive de acordo com as contingências do meio e, nesse sentido, pode-se dizer que ele devém em absorção. Só é possível pensar no ser etológico do animal no ambiente pelo qual ele é influenciado, no contexto que o condiciona e no qual ele devém segundo as contingências de sua animalidade. Mesmo os animais não têm uma natureza predefinida, mas uma animalidade, e justamente por isso podem ser domesticados e são distintos entre si. A animalidade de um animal é o seu conjunto de potências para devir estado de mais ou menos potência. Essas emergirão ou não dependendo de suas vivências. A apreensão das influências ambientais pode ser entendida aqui como uma vivência em que se experiencia a animalidade e que constitui, propriamente, uma *experiência*, isto é, produz um deslocamento, uma transformação, promove o desnudamento para tornar-se algo distinto.

Por outro lado, talvez não haja animalidade tão “esponjosa” quanto à do humano. Do ponto de vista fenomenológico, a sua atitude diante do fenômeno de absorção formativa da animalidade é dar-se conta, como ser consciente que é, da animalidade enquanto

---

<sup>14</sup>Esta é uma das categorias analisadas por Heidegger (Cf. 2004; 2005) para pensar o ser humano como ser-aí em sua célebre obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927. O humano é o animal que se pergunta pelo ser e que, consciente de sua finitude, dá-se conta de que é um ser-para-a-morte. A angústia se angustia com o nada. O filósofo Marco Aurélio Werle (2003, p. 104-105) a esclarece nos seguintes termos: “A angústia não é então somente um fenômeno psicológico e ôntico, isto é, que se refere somente a um ente ou a algo dado, e sim sua dimensão é ontológica, pois nos remete à totalidade da existência como ser-no-mundo”.

*intencionalidade*. Como nenhum domínio da experiência está isolado da realidade, o mundo inteiro é uma única “natureza” (Cf. HUSSERL, 1997) e parece plausível que o caminho formativo do humano em tal mundo passe pela desconstrução dos mecanismos de sujeição do animal sujeito (em vias de tomar conhecimento de sua sujeição), pela abertura à vivência da animalidade reprimida ou estancada. Ao mesmo tempo, a capacidade de percepção do humano é fundada pela animalidade que lhe é imanente e atravessada por essa animalidade enquanto for perceptividade movente, viva, não tornada conceito meramente humano para fins de apreensão racional – simbologia incrustada em uma categoria humanizada e humanizante. E, cabe ressaltar, mesmo “as leis do Universo que nós pensamos conhecer estão profundamente enraizadas no nosso processo de percepção” (BATESON, 1987, p. 40). Isso quer dizer que ainda que pareça ser inevitável a categorização para fins racionais, e que tal empresa emerja da própria animalidade humana, a sua percepção e intuição não devem se tornar viciadas ou serem fixadas por tais padrões. Isso quer dizer que há que se considerar as categorias como facilitadoras da apreensão, não como instauradoras de verdades humanas que acabam por incidir sobre aquilo que se entende por *humanidade*. Elas são marcos estratégicos, são parâmetros arbitrários que permitem que nos movamos humanamente com um corpo animal. Elas devem, nessa perspectiva, ser vistas como castelos de areia construídos à beira-mar (prestes a serem desmanchados pela maré): monumentos de um falso poder incontinente; conquistas apreensivas de uma intencionalidade onipresente, apenas apreendidas parcialmente e até segunda ordem. É bem verdade que, como afirma Cassirer (2005, p. 299-300), o ser humano “não pode viver sua vida sem constantes esforços para expressá-la”. Poder-se-ia dizer que esse pendore integra a própria animalidade humana. O *logos*, para nossa espécie, tornou-se o “princípio do universo e o princípio do conhecimento humano” (CASSIRER, 2005, p. 184). O homem, conclui Cassirer (2005), é o animal simbólico e o simbolismo é como uma chave para o acesso ao mundo estritamente humano. Expressamos a mundanidade do mundo (e a humanidade/animalidade do humano) por meio de símbolos. A linguagem, assim, é considerada por muitos a mais relevante das diferenças entre o humano e outros animais. Somos animais simbólicos e linguajeados.

Paralelamente a isso, valemo-nos da razão para investigar os fatos, os fenômenos, ou seja, o modo como a realidade aparece a nossos sentidos, e os categorizamos para melhor apreendê-los, para termos certo domínio sobre eles. Testamos, então, se nossas hipóteses são procedentes ou não e chamamos de “verdadeiro” aquilo que, por meio de métodos racionais,

conseguimos acessar e considerar como plausível a partir de critérios bem definidos (como a dinâmica de causa e efeito, por exemplo).

Não obstante, a própria acepção de *verdade* é, para Nietzsche, uma crença, ou mesmo “um contrassenso”, pois não há uma “essência em si” da realidade que se mostra (Cf. NIETZSCHE, 2012, p. 273-274); e a razão (o espírito), entendida enquanto princípio que deve reger o humano (e servir de via para que se acesse a “verdade”), uma espécie de fanatismo. Nas palavras do autor,

A mais ofuscante luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cuidadosa, consciente, sem instintos, na resistência contra os instintos, era apenas uma doença, uma outra enfermidade – e de modo nenhum o regresso à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... Ter *de* combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, a felicidade é igual ao instinto (NIETZSCHE, 1988, p. 27).

O trecho acima é de *Crepúsculos dos Ídolos*<sup>15</sup>. Antes, Nietzsche já defendera, em *Assim Falou Zaratrustra*, que a razão é um instrumento do corpo e, portanto, uma instância humana que deve estar a serviço dos instintos e do fluxo da vida. A razão é apenas uma faceta do “grande raciocínio” que é o corpo. O “Eu sou”, para Nietzsche, é antes de tudo o corpo. Eis o dizer de Zaratrustra:

Corpo eu sou integralmente e nenhuma outra coisa; e alma é somente uma palavra para designar algo no corpo. O corpo é um grande raciocínio, uma pluralidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, a qual chamas espírito, um pequeno instrumento e engodo de teu grande raciocínio. (NIETZSCHE, 2009, p. 32, tradução nossa)

Os sentidos funcionam como vias de acesso ao mundo físico. O espírito, no que lhe diz respeito, atua como princípio sintetizador do mundo e da experiência humana. O humano se ilude ao pensar que o espírito condensa sua essência humana. Convence-se de que ele, o espírito, por supostamente representar a essência, é passível de objetivar (e objetificar) todas as coisas e acessar suas essências. Ele não passa de um juguete, uma fábrica de representações que por vezes enganam, que devem ser tomadas como provisórias e que, em qualquer caso, devem estar a serviço de algo maior: o grande raciocínio, isto é, o corpo. Zaratrustra dirige tais palavras aos “desprezadores do corpo”. Desprezar esse grande raciocínio implica “parar o jogo indefinido do interpretador para se proteger dos afectos cuja expressão natural é sempre cruel” (LINS, 2002, p. 76). Contudo, não se há de negar ou fugir dessa crueldade. A natureza (o corpo, a vida) não existe sem esse caráter cruel que deve ser assumido e sofrido. Valer-se

---

<sup>15</sup>*Crepúsculo dos Ídolos* foi publicado no ano de 1888. *Assim Falou Zaratrustra* houvera sido publicado cinco anos antes.

exclusivamente da pequena razão e atribuir ao espírito o estatuto de verdade essencial é eludir a realidade (e autoenganar-se sobre si mesmo), pois “o corpo é o único capaz de nos instruir sobre o valor de nossa *personalidade* profunda” (LINS, 2002, p. 72). Somos, antes de qualquer coisa, corpos. Segundo o profeta nietzschiano: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, se encontra um soberano poderoso, um sábio desconhecido que habita teu corpo, é teu próprio corpo” (NIETZSCHE, 2009, p. 32, tradução nossa).

Nas palavras de Heidegger (2001b, p. 238, tradução nossa), em obra dedicada a pensar a filosofia de Nietzsche, “a razão só é vivente enquanto vive corporalmente”. “Vivente” é aquilo que é capaz de se mover por si mesmo (HEIDEGGER, 2001a). No dizer de Zaratustra, há mais raciocínio no corpo que na mais requintada sabedoria, pois ele “criou para si o espírito como uma mão de sua vontade” (NIETZSCHE, 2009, p. 33, tradução nossa). Heidegger chega inclusive a esboçar um conceito de animalidade desde a doutrina filosófica de Nietzsche: ela é “o corpo vivente que vive corporalmente, isto é, o corpo pleno de impulsos que provêm dele mesmo e que o sobrelevam” (HEIDEGGER, 2001b, p. 238, tradução nossa). Sua interpretação é de que a negação niilista da razão presente na filosofia de seu contemporâneo não pode ser entendida como um rechaço do pensamento, mas como a defesa de que se coloque este a serviço da animalidade.

Por outro lado, a noção de vontade, presente no excerto recém-citado de Nietzsche, pode ser encontrada anteriormente na filosofia de Arthur Schopenhauer<sup>16</sup>. Ainda que Nietzsche divirja em muitos aspectos do filósofo que inicialmente exercera sobre ele grande influência, esse é um ponto em que o pensamento dos dois é relativamente convergente.

Schopenhauer (2000, p. 115) admite que o conhecimento é uma “propriedade secundária de nosso ser” e que sua produção se dá “através de sua natureza animal”. É na *vontade* que reside a essência do ser-em-si. No que diz respeito ao imo metafísico do argumento de Schopenhauer é necessário salientar que esse é certamente um ponto de divergência de sua filosofia em relação à de Nietzsche. A menção ao autor, no entanto, não deixa de ser pertinente ao tema deste trabalho. Farei agora uma breve incursão em alguns elementos que permitirão entender melhor os princípios nos quais o filósofo se funda para considerar o conhecimento como uma faculdade coadjuvante no ser humano.

A metafísica da morte de Schopenhauer (2000) parte do pressuposto de que não temeríamos a morte se nosso temor estivesse fundamentado em nosso conhecimento, pois não

---

<sup>16</sup>O conceito de vontade já era central na filosofia kantiana – com a qual Nietzsche rivaliza fortemente. Entretanto, traçarei aqui somente um paralelo com Schopenhauer por creditar que o diálogo com este vai ao encontro da contextualização que esta seção objetiva.

haveria razão plausível para que a não-existência nos parecesse assustadora. Porém, o temor não é um sentimento originário da razão, é antes uma afecção, uma forte emoção que abala nossa capacidade de pensar racionalmente. Esse sentimento parte da *vontade* e se origina desde o princípio de individuação. A vontade, por sua vez, resiste à morte por ser independente das determinações temporais. Ao ser considerada pelo filósofo como a coisa-em-si, ela nos é apresentada como indestrutível. “Todos os filósofos erraram”, escreve Schopenhauer (2000, p. 117), “ao terem posto o metafísico, o indestrutível, o eterno do homem no *intelecto*: ele está exclusivamente na *Vontade*, que é completamente diferente dele e é unicamente originária”. Assim, “a vida se extingue, mas não se extingue com ela o princípio da vida, que nela se manifestou” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 117). Este princípio é a *vontade*. Ela é anterior ao fenômeno da vida individual e animadora deste princípio infundável, logo ela não morre quando este finda. A vontade, para o filósofo, é a essência da existência; um poder eterno e animador de um sentimento que teme a possibilidade de uma forma particular de manifestação volitiva, a vida, ser destruída. A vontade move a busca pela vida e a preservação desta. Ela é a própria vida na medida em que esta sempre quer vigorar e é preservada e sobrelevada por esse querer.

O texto do filósofo que venho utilizando até aqui se trata de um suplemento a sua principal obra, *O Mundo como Vontade e Representação*<sup>17</sup>. Nesta, Schopenhauer (2003) tematiza mais pormenorizadamente a maneira como o conhecimento – o suporte condicionante do mundo como representação – é mediado pelo corpo (que é o ponto de partida para a intuição do mundo como representação) que tem a vontade como seu conhecimento *a priori*. Em sua *magnum opus*, o filósofo delimita a noção de *vontade* como mola mestra do seu sistema filosófico. Para ele, o sujeito cognoscente

[...] não compreenderia o influxo dos motivos [que sucedem seu agir] melhor que a conexão entre todos os demais efeitos que a ele se manifestam e suas causas. Então à essência interna e incompreensível para ele daquelas manifestações e ações de seu corpo a denominaria, a seu critério, uma força, uma qualidade ou um caráter, mas não teria uma maior compreensão dela. Mas as coisas não são assim: antes, ao sujeito do conhecimento que se manifesta como indivíduo é dada a palavra do enigma: e essa palavra se lê como vontade. Isso, e somente isso, oferece-lhe a chave de seu próprio fenômeno, lhe revela o significado, lhe mostra o mecanismo interno de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 152, tradução nossa)

---

<sup>17</sup>*O Mundo como Vontade e Representação* (originalmente, no alemão, *Die Welt als Wille und Vorstellung*) fora publicado em 1819. Em 1844 saiu a segunda edição do livro acompanhada de uma série de suplementos. Entre estes está *Metafísica da Morte*, o texto ao qual até agora vinha fazendo referência. As edições aqui utilizadas são, respectivamente, o volume 1 de uma edição espanhola da Editorial Trotta de *O Mundo como Vontade e Representação* (cujos suplementos consistiram no volume 2) e a edição brasileira da Martins Fontes em que constam reunidos dois dos suplementos: *Metafísica do Amor* e *Metafísica da Morte*.

O sujeito cognoscente é algo secundário e oriundo da objetivação da vontade bem como do corpo (SCHOPENHAUER, 2000; 2003). Entrementes, a vontade é “o verdadeiro sentido da pergunta acerca da realidade do mundo externo” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 157, tradução nossa) e ela se manifesta “como o ser-em-si do próprio corpo, como aquilo que esse corpo é além de ser objeto da intuição ou representação” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 158, tradução nossa). Os movimentos voluntários do corpo, para o filósofo, são a manifestação das ações da vontade no âmbito individual. O corpo orgânico apresenta-se, assim, como um elo entre vontade e intelecto. Se a vontade anima a vida e o corpo, este oferece as condições para que ela anime também o intelecto.

Por outro lado, na comparação com Nietzsche, pode-se dizer que Schopenhauer (2000) promove uma maior aproximação do ser humano com o animal quando associa a noção de espécie à de ideia. O seu argumento é de que a natureza só dá atenção às espécies e dedica tanto cuidado aos homens quanto aos animais. A permanência da vida reside no cuidado para com a espécie, a existência individual, para ela, é indiferente. Nessa senda, humanos e os outros animais são objetos da mesma *vontade* e a espécie é onde tal essência indestrutível se manifesta de modo ideal, ou seja, onde ela se encontra de maneira passível de ser mais bem apreendida no fenômeno da vida – e do processo natural de manutenção desta. Nas palavras de Schopenhauer,

Teremos sempre conceitos falsos sobre a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser pela morte, enquanto não nos decidirmos a estudá-la primeiro nos animais, em vez de atribuímos apenas a nós uma indestrutibilidade à parte, sob o nome pomposo de imortalidade. Essa atribuição, porém, e a limitação da concepção dela decorrente, é o único fator, devido ao qual a maior parte dos homens se opõe de modo tão obstinado a reconhecer a verdade, clara como a luz do dia, de que, segundo o essencial e principal, somos o mesmo que animais. Verdade que faz os homens tremerem diante de cada indício de nosso parentesco com os animais. Essa negação da verdade, entretanto, é o que, mais do que qualquer outra coisa, barra-lhes o caminho para o conhecimento real da indestrutibilidade de nosso ser. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 92-93)

Portanto, o conhecimento da natureza de nosso ser-em-si, para o autor, passa pelo estudo do que temos em comum com os outros animais: o essencial, a vontade. Schopenhauer (2000) chega inclusive a admitir que todo ser animal adquire um intelecto que se assemelha a um gênero de lucidez e permite a ele perseguir seus fins. Na tese que aqui defendo há algo de ressonante: voltarmos para a animalidade parece igualmente uma condição para um processo “ideal” de autoconhecimento permanente, uma vez que somos seres que sempre devêm. Na subseção 3.5.2 esta idealidade a que faço referência será retomada, mas, para dizer

o mínimo, imagino o humano como um ser cuja formação “ideal” contemple em maior medida aspectos de sua animalidade.

A autopercepção da animalidade – a meu ver, uma condição para o autoconhecimento – inevitavelmente passa pelo corpo. Ela, entretanto, difere da percepção vista sob o ponto de vista da fenomenologia na medida em que ela é a percepção da animalidade enquanto princípio movente irrefreável – somente passível de negação acossadora, mas nunca de completa suspensão ou estancamento. E nem poderia ser diferente, sua representação está longe de poder ser expressa, por exemplo, pelo que Merleau-Ponty (1996, p. 34) entende por *palavra*: esta é “como uma rede cujos nós aparecem cada vez mais claramente”. Sua representação é, antes, um conjunto de baterias (vontades) de cargas oscilantes, sempre sendo gastas e de tempos em tempos se recarregando (em graus variáveis de potências), a mover um corpo sensível em atravessamentos de redes que se imiscuem (a natureza, um bioma, um ecossistema, uma sociedade, uma linguagem...) e que se deixam atravessar por múltiplas intensidades que retroagem sobre o animal influenciando em seu *modus vivendi*. A animalidade não é um fenômeno a ser percebido, mas o subsídio mais básico para a percepção fenomênica. Ela não pode ser percebida *com os* sentidos, mas *nestes* – ainda que não estritamente neles. Os sentidos consistem em elementos de mediação da própria animalidade que, por sua vez, lhes dá seus graus e as vontades que lhes vivificam. Os sentidos estão para animalidade como, na visão schopenhaueriana, o corpo está para a vontade. A animalidade é autopercebida pelo animal-humano não de maneira vertical, mas de modo inerente, isto é, não se trata da percepção e posterior racionalização de um fenômeno externo ao corpo, mas de uma experiência em que se nota algo que ocorre o tempo todo no corpo e a partir dele. Seu processo de percepção é descontínuo e nutrido de breves e sucessivas “clarificações” sentidas (*insights* sensíveis, experiências estéticas, epifanias, encantamentos e paixões; calafrios, impulsos, vertigens e espasmos de prazer ou desprazer; fome, raiva e desejos que devêm irreprimíveis...). Os clarões com que nos animam tais vontades são brevemente apreendidos para posterior sombreamento e obscurecimento movente (a animalidade, após revelar algo de si, precisa da sombra, precisa do esquecimento, precisa se ocultar – estas são condições de seu fluxo e estágios que lhe conferem a natureza movente), pois o mundo construído/percebido, como o animal construtor, se movem juntos e são sempre provisórios. O animal-humano só se conhece nesse mundo provisório e é plausível de se pensar que um dos aspectos de sua animalidade tenha algo de um gênio criativo que lhe impinge a fabricar, a comunicar, a conhecer, e construir redes sobre redes (cultura sobre natureza, etc.) para atribuir sentido a seu

mundo e, inclusive, para suprir demandas que emergem de sua animalidade. De qualquer modo, ele só existe enquanto tal, e é movido a tornar-se humano, graças ao espectro de si mesmo (e dos outros), à perenidade da incerteza, ao desejo de existência e sobrevivência, ao casamento, mesmo que inconsciente, com a autoprocuro até a morte. A animalidade, portanto, não é clarificável. Sua única “clareza” é estar em movimento, é ser sempre inapreensível “em si” como um todo. Enquanto impulso movente, paixão, ela é imprevisível. E, justamente por isso, de objetificação improvável ou mesmo impossível, de apreensão sempre movediça. Ela é o meio do devir dos animais, mas ao mesmo tempo desejos, sexo, sentidos, funções orgânicas, impulsos, potências, pulsões, fluxo da vida, etc. Ela habita essas instâncias e as anima, e só mostra suas potências na experiência delas – que se estabelecem, ainda, como uma base para si. Base a partir da qual ela se agencia com o meio e deseja sempre emergir, como uma torre de Babel, um querer constante do impossível, uma vontade múltipla e (i)mortal. A única certeza de seu ânimo é jamais acessar a “verdade” dos fenômenos em que toma parte, mas animar a busca constante por singrar um caminho vivaz diante dos estímulos do meio e de toda e qualquer conjuntura que atice o animal, que provoque seu instinto, que nutra seu desejo. A animalidade, mesmo a humana, condiz muito mais com o fluxo dos instintos vitais que com o comportamento regido por cotejamentos racionais. Nietzsche é um autor que expressa essa preocupação em relação à “afirmação” da vida. Ele advoga em favor de uma conduta orientada para dizer sim àquilo que é da ordem do corpo e do desejo.

Schiller (2002, p. 77) houvera postulado em suas cartas sobre *A Educação Estética do Homem*<sup>18</sup> que o “objeto do impulso sensível, expresso num conceito geral, chama-se *vida* em seu significado mais amplo; um conceito que significa todo o ser material e toda a presença imediata nos sentidos”. Nietzsche, por sua vez, descreve *vida* como “aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003b, p. 30). Para este, não é a justiça que deve condenar o passado, mas a vida entendida como essa potência particular. De qualquer maneira, a História, no entender do filósofo, deve estar a serviço da vida e não funcionar como prisma através do qual é possível compreendê-la e a partir do qual ela se orienta (NIETZSCHE, 2003b). Passados mais de 100 anos da crítica nietzschiana, em obra intitulada *O Incandescente*, Michel Serres também chama a atenção para essa problemática. Segundo o autor, “no passado nossa história era proveniente da vida; agora é a vida que entra na história” (SERRES, 2005, p. 20). Um pouco mais adiante, nesse mesmo

---

<sup>18</sup> O livro foi publicado originalmente em 1795 com o nome de *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Enquanto o título no Brasil foi traduzido como *A Educação Estética do Homem: numa série de cartas* (cuja 4ª edição é utilizada neste trabalho), nos países de língua espanhola, de maneira geral recebeu o nome de *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*.

texto, Serres (2005, p. 40) é ainda mais categórico: “sonhamos com um determinismo histórico e familiar sem levar em conta o infinito arcaísmo da carne e da Terra. Esquecemos o corpo, a vida, e as coisas”. Em outras palavras, não é a História que está a serviço da vida, mas nós que vivemos para mover a História e por vezes recorremos a ela para caracterizar a vida humana sobre a Terra e orientar nossas próprias vidas. Somos sutilmente induzidos a pensar mais na vida como um período de tempo e de maturação compreendido entre o nascimento e a morte do que como um processo fisiológico ou mesmo de afirmação do ser enquanto ser vivo.

Noutro lugar, Nietzsche (2012, p. 237) elucida que a vida é “a forma que nos é mais conhecida do ser [e] é especificamente uma vontade de acumulação de força”. O ser, aquilo que *é* – e, portanto, *é* real –, é um “*querer-vir-a-ser-mais-forte* a partir de cada centro de força” (NIETZSCHE, 2012, p. 236). Esta é, para Nietzsche, a “única realidade” (Idem). Depreende-se disso que a vida é essa expressão da existência que seleciona o poder para se empoderar, para promover o aumento de si mesma.

A *vida*, no entendimento de Nietzsche, não é só um impulso de autoconservação como no darwinismo, mas autoafirmação, acrescentamento além de si, sobrepotenciação (HEIDEGGER, 2001a). Na interpretação heideggeriana, a autoafirmação, “o querer permanecer no alto, é continuamente um retroceder à essência, à origem” (HEIDEGGER, 2001a, p. 67, tradução nossa). Para Heidegger (2001a), ao tentar romper com a metafísica Nietzsche não deixa de pensar metafisicamente. Na metafísica nietzschiana a constituição do ente é vontade de poder e seu modo de ser é o eterno retorno.

Exploremos um pouco mais esses dois conceitos na visão de Heidegger. Vontade de poder é o “afeto originário” (HEIDEGGER, 2001a, p. 52, tradução nossa), significa “dar poder para a sobre-elevação de si mesmo” (HEIDEGGER, 2001a, p. 520, tradução nossa). A essência desse poder é “acrescentamento de poder”, isto é, “o exercício de poder próprio do poder consiste em dar poder para mais poder” (Idem). O poder em si, seu caráter ontológico, é poder que procura por empoderamento e exerce poder sobre si mesmo.

É pela vontade de poder ser constitutiva que Deleuze (1976, p. 40) a exprime como “o caráter que não pode ser eliminado da ordem mecânica sem eliminar esta própria ordem”. Heidegger e Deleuze estão longe de serem autores cujos enfoques e preocupações filosóficas possuem forte congruência, mas ambos possuem inegavelmente influência nietzschiana. Nas palavras de Deleuze (1976, p. 42), a vontade de poder “é ao mesmo tempo o elemento genético da força e o princípio da síntese das forças”. Heidegger, por sua vez, rejeita o

“círculo visual do conceito geral de força” na interpretação do conceito de *poder* no pensamento nietzschiano (Cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 514-515), mas, para ele, a *vontade de poder* também é “o afeto originário” ao mesmo tempo em que é paixão, sentimento e ordem. Na sua visão, embora Nietzsche também utilize “força” no lugar de “poder”, essa deve ser determinada a partir da essência da “justiça”. Esta é a função de um poder que almeja ir além de si mesmo, ela é “o modo de pensar a partir das estimações de valor” (HEIDEGGER, 2001a, p. 511, tradução nossa), um princípio seletivo de acrescentamento de poder, uma força empoderadora. Heidegger (2001a, p. 517, tradução nossa) conclui que “a explicação que ordena e a transfiguração que inventa são ‘retas’ e justas porque a vida mesma é no fundo o que Nietzsche denomina justiça”.

Recorramos a outro trecho do texto do filósofo para tentar tornar isso mais claro: a *justiça* “tem a constituição essencial do pensar construtivo, eliminador, aniquilador” (HEIDEGGER, 2001a, p. 512, tradução nossa) de tal modo que reflete a essência da própria vida entendida como “vitalização do real” (Cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 403), dado que a constituição da existência (vida) enquanto vontade de poder requer a construção, a eliminação e a aniquilação. O poder que tende sempre a ir além de si mesmo (vontade de poder), se sobrepotenciar, há que construir cadeias de força, há que eliminar aquilo que é débil (que possui fraqueza de vida) e aniquilá-lo para afirmar-se enquanto mais vigoroso.

No fundo a interpretação de Heidegger (2001a) do conceito de *justiça* em Nietzsche, como a alusão de Deleuze (1976) à vontade de poder, se aproxima de um princípio sintetizador, um princípio que seleciona aquilo que pode-mais para construir, transfigurar e inventar, para tornar a vida mais vigorosa sem, contudo, deixar de eliminar e aniquilar aquilo que é débil, promovendo uma síntese de poder. Entretanto, aqui síntese deve ser entendida como método de organização ou composição (*synthesis*), como o processo de transição de um estado de menor para um de maior poder.

Segundo a filósofa Scarlett Marton (1990, p. 87), no pensamento nietzschiano o conceito de vontade de poder “é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico”. A noção de vontade de poder está no centro das reflexões de Nietzsche sobre as ciências, por exemplo, pois “a vida constitui o único critério de avaliação que se impõe por si mesmo. E nessa perspectiva que se coloca a pergunta pelo valor dos valores; é nesses parâmetros que se pode avaliar a proveniência deles” (Idem). Lembremos que a vida é justamente uma manifestação desse “elemento constitutivo do mundo” e que o método genealógico de Nietzsche visa a encontrar

as origens dos valores que vigoravam em sua época. A moral, por exemplo, era (e me arrisco a dizer que ainda é) super-valorizada em detrimento dos instintos de afirmação da vida como vontade de poder. É partir deste parâmetro, portanto, que Nietzsche estabelece sua crítica da moral. Para o filósofo, é inconcebível que ela possa ter mais valor para a sociedade do que a vida no sentido em que a entende. Parte de seus esforços consiste em aquilatar a tradição (seja no que concerne à moral, à religião ou às ciências) à luz dos costumes e valores que realmente estão a serviço da vida. Em sua crítica dos costumes, Nietzsche toma como parâmetro um valor que, a seu ver, realmente merece relevo (a vida como vontade de poder) e defende uma transvaloração, uma inversão dos valores dominantes que vigoravam em seu tempo – e em grande medida ainda vigoram.

Quanto ao “eterno retorno” – o modo de ser do ente na interpretação de Heidegger (2001a) –, é importante ter em mente que, para Nietzsche, o tempo é infinito e a realidade é limitada por um número, embora incomensurável, finito de possibilidades. Os acontecimentos e fenômenos, assim, em algum momento se repetirão. Trata-se, porém, de uma repetição que não diz respeito às características do ente, mas ao seu modo de ser e, porque não dizer, na visão nietzschiana, de *viver*. Aquilo que *é* não volta a ser do mesmo modo que era, mas *é* porque repetidamente reafirma sua existência no devir. Por isso o eterno retorno é um modo de ser: tudo aquilo que *é* devém e o *é* dessa maneira. Explica Heidegger: “o termo ‘retorno’ pensa o voltar consistente daquilo que devém para assegurar o devir do que devém na permanência de seu devir” (HEIDEGGER, 2001b, p. 14, tradução nossa).

Mas há um segundo tópico relativo ao eterno retorno que merece destaque e que pode ser considerado um aspecto ético da doutrina. Repitamos aqui o célebre parágrafo 341 de *A Gaia Ciência*, em que Nietzsche comunica pela primeira vez seu pensamento mais grave:

O que dirias se um dia ou uma noite se introduzisse furtivamente um demônio em tua mais profunda solidão e te dissesse: “Esta vida, tal como a vives agora e como hás vivido, deverás vivê-la uma e inumeráveis vezes mais, e não haverá nada novo nela, senão que retornará a ti cada dor e cada prazer, cada pensamento e cada gemido, tudo o que há na vida de inefavelmente pequeno e grande, tudo na mesma ordem e idêntica sucessão, ainda essa aranha e esse clarão da lua entre as árvores, e esse instante e eu mesmo. Ao eterno relógio de areia da existência se dá a volta outra vez, e a ti com ele, grão de pó do pó!”? Te atirarias ao chão rangendo os dentes e maldizendo o demônio que assim te falara? Ou viverias um formidável instante em que serias capaz de responder: “Tu és um deus, nunca havia ouvido coisas tão divinas? Se te dominasse este pensamento, te transformarias, convertendo-te em outro diferente do que és, até te torturando talvez. A pergunta feita em relação com tudo e com cada coisa: “Queres que se repita isso uma e inumeráveis vezes mais?”, pensaria sobre teu obrar como a carga mais pesada! De quanta benevolência até ti e até a vida haverias de dar mostra para não desejar nada mais que confirmar e sancionar isso de uma forma definitiva e eterna? (NIETZSCHE, 2007a, p. 193, tradução nossa)

A interpelação sugere que se há que querer a vida, que se há de vivê-la de modo trágico: aceitando a dor, o sofrimento, a contradição; orientando-se pelas paixões, pelos sentimentos, pelo prazer. A arte deve ser “a atividade metafísica da vida” (HEIDEGGER, 2001a, p. 230, tradução nossa). É ela que anima a vida, pois esta é criação, move-se num devir permanente ao mesmo tempo em que é presença; existe neste existir, nesta vida, com este modo de existir que eternamente retorna e se faz presente. Existência que só é suportável com a criação e, aliás, a metafísica nietzschiana (tal como a interpreta Heidegger) só admite a existência na medida em que ela comporte esse termo. Mesmo a concepção de Heidegger do ser como ser-no-mundo (ser-aí), deve ser entendida mais como “um cultivo do que [como] uma dada condição humana” (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 20). Não por acaso, a cura (cuidado) é um fundamento essencial à projeção do ser como ser singular (Cf. HEIDEGGER, 2004; 2005). É inegável a influência nietzschiana na filosofia de Heidegger. De qualquer modo, há de ficar claro que, tanto em Nietzsche quanto na interpretação de seu pensamento levada a cabo por Heidegger, criar é a atividade existencial. Cabe ressaltar que *existência* “tem para Nietzsche um significado que possui a mesma extensão que ‘mundo’; no seu lugar também diz ‘vida’ e alude com isso não só à vida e à existência humana” (HEIDEGGER, 2001a, p. 228, tradução nossa). O deus-demônio, arauto do eterno retorno, substancia-se como a imagem da assunção da contradição, do trágico (a presença recíproca de sofrimento e prazer, angústia e serenidade – a existência é trágica), e interpela pela faculdade de crer do vivente, mas um crer que, como explicita Heidegger (2001a), significa “ter-por-verdadeiro”. Ter-por-verdadeiro implica fixar uma existência consistente de algo que existe no contínuo fluxo de seu devir. Verdadeiro é aquilo que é fixado, considerado consistente existencialmente. Crer significa, portanto, “fixar o embate sempre cambiante do que sai ao encontro em determinadas representações condutoras do que é consistente e ordenado e, nesta referência ao fixar e desde a referência ao fixado, fixar-se a si mesmo” (HEIDEGGER, 2001a, p. 314, tradução nossa), isto é, fixar a si mesmo naquilo que foi fixado, a existência consistente, conformar-se com aquilo que é verdadeiro. Essa existência tem o modo de ser do eterno retorno e se autofixar nela e tomar essa referência fixada como parâmetro, implica assumir para si a arte como atividade metafísica da vida (ter a si mesmo naquilo que é verdadeiro, como existente e, portanto, criador). Por isso o projeto de formação humana de Nietzsche pressupõe que os sujeitos se tornem artistas de si, super-homens para além do bem e do mal, capazes de recriarem-se constantemente, de se inserirem no fluxo fixado como

verdadeiro. Recorramos a Nietzsche para esclarecer esse raciocínio. Ele declara: “o essencial na arte permanece sua consumação da existência, sua produção da perfeição e da profusão. Arte é essencialmente *afirmação, bênção, divinização da existência*” (NIETZSCHE, 2012, p. 218). Nessa perspectiva, a atividade artística é a maneira de manifestar o amor pela vida, de colocá-la como valor mais elevado (divino). A arte abençoa a vida, a deseja. Sua expressão representa a própria manifestação do que se entende por vida na filosofia nietzschiana: uma potência desejanse de si mesma. A arte afirma a vida elevando a existência a um estado de maior poder.

Um segundo ponto a ser esclarecido diz respeito àquilo que é fixado como verdadeiro. Segundo Nietzsche (2003a, p. 77), “toda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência de verdade vem apenas dos sentidos”. Contudo, em outro lugar o autor é mais claro em relação a que constitui essa “verdade”. “Sob o ângulo dos sentidos, do tato, da vista, do ouvido”, escreve Nietzsche (2011, p. 360), *verdadeiro* é “o que obriga a maior resistência”. Há de se ter em mente aqui que algo que resiste se opõe a uma ou mais forças com um *quantum* de poder que lhe é próprio e cambiante. Ao mesmo tempo, “uma vez que toda força só se manifesta junto àquilo que lhe oferece resistência, há em toda a ação um *ingrediente de desprazer*. Só que esse desprazer atua como estímulo à vida: e fortalece a *vontade de poder!*” (NIETZSCHE, 2012, p. 29). A insatisfação de nossos impulsos se dá numa tensão de forças que deve ser entendida como estimulante da vida e fortalecedora da vontade de poder. Nietzsche supõe que, considerando que os sujeitos mais espiritualizados sejam os mais corajosos (e que ousam autocriarem-se), sejam estes também aqueles que experienciam as tragédias mais dolorosas, mas justamente por isso honram a vida, pois os antagonismos (e a insatisfação e o desprazer porventura por eles gerados) com que ela lhes confronta atuam como vetores de empoderamento que servem de estímulo à própria vida (NIETZSCHE, 2012). O movimento “é essencialmente algo ligado a estados de desprazer” (NIETZSCHE, 2012, p. 41). Em suma, o *verdadeiro* não é um estado ideal (o repouso, o prazer, a satisfação), mas um eterno vir a ser de forças contraditórias.

Pensar o pensamento mais grave – de que tudo que foi vivido retornará e será revivido incontáveis vezes – e nele crer, não deixaria de acarretar, assim, uma postura ética, visto que pressuporia a adoção de um comportamento distinto, fora da moral e da história, orientado pelos sentimentos, prazeres e desprazeres, paixões e sofrimentos, etc. – *verdadeiros* poderes. Assumir essas instâncias como verdadeiras implica crer na vida, aceitação da contradição, *amor fati*. Nesse sentido, a vida é entendida como uma serpente “cuja calma é só aparente e

não é mais que a contenção para um arranque e um salto” (HEIDEGGER, 2001a, p. 441, tradução nossa). A vida enquanto existência em relações de forças gera os antagonismos que a fomentam. A vida quer vida como o poder quer poder. Para expressar isso de outro modo, a vida quer a si mesma e por isso se manifesta como poder, como vontade de poder. Ao vivente-artista cabe, portanto, aceitar e honrar uma existência prenhe e pululante de múltiplas forças que se fazem notar e vicejam em suas rivalidades e que o indivíduo por vezes sente como prazer ou dor, satisfação ou insatisfação, sofrimento ou gozo. O jovem Nietzsche (1999, p. 72, tradução nossa) já houvera assumido que “viver, em geral, quer dizer estar em perigo”. Aceitar esse caráter trágico da existência, portanto, implica viver a afirmação da vida que quer a si mesma, querer sua afirmação.

Eis que nos deparamos novamente com o termo *vida* como potência que retroage sobre si, desejo que se autodeseja, poder que se autoempodera, que só aparenta estar detida para saltar novamente como num bote que vislumbra certo destino. E aqui cabe recordar que “vivente” é aquele que se move por si mesmo (HEIDEGGER, 2001a).

Retomemos. Vida para Nietzsche é um “poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003b, p. 30). Poder cuja constituição é vontade de poder, poder desejoso de si mesmo, ávido por dominar, por aumentar sua força. Poder cujo modo de ser é eterno retorno: obscuro, impulsionador e inesgotável. Poder que é uma manifestação da própria existência.

Dessa maneira, o vivente há de querer essa vida, há que ter coragem diante da “verdade” de sua crença, há que desejar o próprio desejo, pois neste há algo de verdadeiro, este conduz à fixação. Levando em conta que aquilo que sente e quer sentir é, antes de tudo, o corpo, Nietzsche apostará numa razão corpórea em que o corpo é a substância da fixação daquilo que se pode “ter-por-verdadeiro”. O corpo é a “verdadeira” razão. Heidegger (2001a, p. 454, tradução nossa) assevera que “Nietzsche expressa com frequência que há que se fazer do corpo o *fio condutor* não só da consideração do homem mas também do *mundo*: o projeto de mundo desde o lugar do animal e da animalidade”. Como há pouco enfatizei, Heidegger chega a ensaiar um conceito de animalidade desde a filosofia nietzschiana. Animalidade é a qualidade de viver corporalmente num corpo pleno de impulsos.

Não por acaso, Nietzsche (2011) alude às “funções animais” como expedientes que são anteriores à consciência. Para ele,

As funções animais são mil vezes mais importantes que os belos estados de alma e os ápices de consciência: estes últimos são um excedente enquanto não devem ser instrumentos para essas funções animais. Toda a vida *consciente*, o espírito assim

como a alma e o coração, a bondade assim como a virtude, a serviço de quem elas trabalham? A serviço de um aperfeiçoamento tão grande quanto possível, das funções animais essenciais (os meios de nutrição, de aumento de energia): antes de tudo, a serviço do *aumento da vida*. (NIETZSCHE, 2011, p. 396)

O *aumento da vida*, nesse caso, refere-se ao aumento de poder, à vontade de poder que é, como há pouco foi mencionado, acrescentamento de poder ou empoderamento do poder. O caráter do poder, bem como da *vida* entendida nietzschianamente, é querer a si mesmo, é empoderar-se, é tender a mais poder para poder mais. Noutra lugar, o filósofo admite ainda que “as funções animais são por princípio infinitamente mais importantes do que todos os estados belos e do que todas as alturas da consciência” (NIETZSCHE, 2012, p. 30). A *vida consciente* trabalha (ou deveria trabalhar) “a serviço do maior aperfeiçoamento possível dos meios (meios de conservação, meios de elevação) das funções animais fundamentais: antes de tudo *da elevação da vida*” (NIETZSCHE, 2012, p. 31).

De qualquer modo, nesses trechos das obras publicadas postumamente e intituladas, respectivamente: *Vontade de Potência* e *Fragmentos Póstumos 1887-1889*<sup>19</sup>; é reforçada a noção que Nietzsche expressara por meio do profeta Zarathustra: o corpo (aqui as funções animais) é o “grande raciocínio” e o espírito (aqui a consciência) é um “pequeno instrumento” a serviço da razão corpórea. Aliás, a vida, para o filósofo, é uma manifestação particular da vontade de poder. O que tudo que é vivo quer, para Nietzsche (2011), é um “*plus* de potência” e nessa aspiração há tanto desprazer quanto prazer. O que é essencial para o *aumento da vida* é a contrariedade e não a conformidade; são os obstáculos aos nossos instintos mais básicos e não a beleza criada pelas nossas mais elevadas virtudes e aptidões humanas. Por isso a assunção do caráter trágico da existência/vida é tão importante.

De acordo com Nietzsche (2011, p. 393): “Por si mesmo nada encerra de deprimente a *não saciedade* normal de nosso instinto, por exemplo: da fome, do instinto sexual, do instinto de movimento; ao contrário, atua aguçando as faculdades vitais”. Ele conclui: “essa não saciedade, bem longe de desgostar a vida, é o grande estimulante dela” (Idem). Na medida em que a vida é desejo, a não saciedade fomenta a busca por mais poder. Poder este cuja conquista representa um *aumento de vida*.

---

<sup>19</sup> A obra *Vontade de Potência* aparece também com o título de *Vontade de Poder* dependendo da tradução. Contudo, sempre que eu me referir à expressão nietzschiana *Wille zur Macht*, e não à obra, utilizarei o termo *vontade de poder*. Em tempo, cabe esclarecer que o período de 1887-1889 corresponde aos anos em que os fragmentos foram escritos por Nietzsche, de modo que é parte integrante do título da própria obra *Fragmentos Póstumos 1887-1889*. *Vontade de Potência (Der Wille zur Macht)* foi publicado originalmente em 1906 – aqui é utilizada uma edição de 2011. *Fragmentos Póstumos 1887-1889 (Nachgelassene Fragmente 1887-1889)* é um livro que integra a edição crítica de estudo das obras completas de Nietzsche, organizadas por Mazzino Montinari e Giorgio Colli. Corresponde à parte significativa dos volumes VIII/2 (publicado pela primeira vez em 1970) e VIII/3 (publicado pela primeira vez em 1972) da edição crítica conjunta.

A dinâmica humanizadora com fins de aperfeiçoamento do *aumento de vida* se erige, em qualquer caso, desde a matriz animal. Ela incide sobre o animal do gênero *Homo*, moldando-lhe enquanto tal em sua humanidade e atribuindo-lhe a faculdade de dar-se conta de sua condição de ser que sempre devém, de indivíduo que sabe que existe num processo de recriação e que, gradativamente, procura aprimorar seus meios para aumentar a vida, para buscar suprir o que nunca suprirá: seu desejo do impossível, sua *vontade* imortal, seu afã de um poder infinito.

Poder-se-ia sustentar que o substrato para que a vontade de poder se manifeste no humano de maneira tão exuberante é sua animalidade, são suas “funções animais”. Os instintos mais básicos normalmente são aqueles por meio dos quais o desejo se manifesta de forma mais patente e, porque não dizer, mais potente. O humano é esse animal capaz de perceber que é animado e animador, passível de animação e capaz de animar o inanimado. Na hipótese aqui defendida, não é prioritariamente a humanidade pura a faculdade subjetivante do humano, senão, como ingrediente natural e movente, sua animalidade (considerada desde aquilo que é humanamente tachado tanto de negativo quanto de positivo). Aliás, sequer entenderei aqui *humanidade* como uma qualidade isenta de nossas qualidades animais.

Em outras palavras, seria possível dizer que o animal humano delineia sua humanidade com as nuances da animalidade que lhe é inerente. “Esta pintura não ‘imita’ o espaço exterior. Pelo contrário, o espaço participa dela, penetra-a vivamente, realmente” (GULLAR, 1980, p. 7). A colocação de Ferreira Gullar é acerca de uma obra de Lygia Clark, mas poderia perfeitamente estar se referindo ao humano e a sua constituição desde um alicerce animal ou, melhor dizendo, desde as qualidades que lhe permitem sobreviver no meio natural e das potências que delas emergem. Não fossem essas qualidades, aqui entendidas como matérias-primas da própria humanidade, o animal do gênero *Homo* não galgaria à condição humana. A citação de Gullar (1980) se coaduna, por exemplo, com uma visão de humano que é continuidade da natureza e que, de algum modo, possui o ‘exterior’ introjetado em sua interioridade. Isto é, um ser cujo projeto de vida (“pintura”) resulta de uma miríade de estímulos que vêm de fora em tensão com seus instintos e desejos e que, assim, participa da constituição de uma realidade que o faz verter, antes de tudo, como animal. O que o humano tem de real (ou natural) realisticamente falando senão esse corpo de animal que o sustém para que seja capaz de se alçar àquilo que chamamos espírito? De posse dessa indagação retórica, paradoxalmente, a saída é nos autometralharmos com novas perguntas.

A animalidade pode ser considerada uma disposição intrínseca do ser humano? Ela é regulada ou relativamente estancada pelo processo de humanização? Ela é controlada ou incitada dependendo do estímulo educativo que se quer levar a cabo? É possível que em alguns casos ela fomente a socialidade ou a barbárie, a autonomia ou a subjugação, a criatividade ou o embotamento da sensibilidade? Como identificar esse tênue limiar entre a animalidade na qualidade de estopim criativo e matriz da sensibilidade e enquanto impulso voraz de se lançar ao tudo ou ao nada, enquanto ímpeto de, não simplesmente oscilar, mas jogar-se numa roleta russa entre a vida e a morte? Esse animal contido, ingrediente do humano, é antes impulso movente ou sobrevivente? É antes arcação espiritual ou volição natural? E o universo de indagações possíveis acerca disso é, certamente, extensivo. Eventualmente, seguirei recorrendo a elas, pois me parecem pertinentes para cercar o problema, mesmo que respondê-las dificilmente ajudasse a resolvê-lo. Aliás, talvez seja mais interessante mantermos o problema da animalidade na condição de problema. Mais vale, pois, um problema que nos mova do que uma solução que nos estagne.

Para colocar a questão de outro modo, se durante muito tempo controlamos ou estancamos nossa animalidade com a finalidade de nos tornarmos civilizados e contermos impulsos associados à barbárie, talvez se deva pensar na necessidade de se fazer o mesmo com certos valores erigidos em nosso afã por humanização a fim evitar uma espécie de afogamento num estado demasiado humano (e numa era de profusão da tecnologia e da informação, por vezes intensamente automático e centrado na razão). Controlar o ímpeto humanizador, no entanto, parece pressupor a ênfase em aspectos referentes à animalidade que até então estiveram em segundo plano – quando não foram colocados completamente de lado. A educação teve e tem papel central na humanização e adquire neste trabalho estatuto semelhante, uma vez que, como já foi frisado, pensar na categoria da animalidade (e na sua contemplação no processo formativo) não implica aqui defender um retorno à barbárie ou um processo de desumanização. Aqui educar também é humanizar, mas o processo de humanização ganha potências animais.

Diante da tarefa de se perguntar pela importância de uma educação para a animalidade ou da animalidade não se pode deixar de pensar na problematização, primeiramente, de uma miríade de perguntas e tensionamentos que salvaguardarão o inquiridor de sofrer algumas acusações em certa medida previsíveis e até compreensíveis. Como pesquisador interessado em movimentos de oposição à moral e na animalidade humana não serei de maneira alguma

um defensor da barbárie, um arauto de Belial<sup>20</sup> ou um regressista. Meu intuito é deixar isso bastante claro ao longo desta seção. Para tanto, antes recorrerei a uma nova pergunta: qual haveria de ser a prerrogativa de uma educação da/para a animalidade?

Em primeiro lugar, evidentemente, é preciso esclarecer que não quero postular aqui alguns princípios para uma educação domesticadora da animalidade. Disso, creio que está mais claro, estou muito distante. Antes, aliás, me oponho a isso.

Não obstante, tratar-se-á de uma educação para o recrudescimento selvático? Também não, é claro. Tampouco intento aqui lançar as bases para uma educação da/para a animalidade. Limitar-me-ei a tentar identificar maneiras pelas quais os educandos burlamos princípios da educação moral e se opõem a estes. A educação aqui é considerada como via de humanização, valendo-se de qualidades animais. Parece-me, contudo, que a identificação dessas vias imoralistas/animalistas pode servir no futuro para se pensar numa educação que humanize menos verticalmente ou prescritivamente e contemple atividades direcionadas à vazão de algumas potências animais.

Uma educação da/para animalidade tampouco deve ter como meta a formação de bons ou maus selvagens. O bom selvagem, no mundo em que vivemos hoje, quiçá fosse um indivíduo completamente ingênuo, o mau, aquele que se entregaria a impulsos barbarescos e recorreria a atos imorais (auto)destrutivos e (auto)degenerativos.

A animalidade, enquanto face intrínseca do humano, quando levada a cabo na experiência humana compartilhada de estar no mundo, pode constituir uma esfera da formação estética? Dito de outro modo, o humano experienciador de sua humanidade (animalidade) consciente de que tudo que diz respeito a si como sujeito sensível-racional passa em certa medida pelo corpo, pelos sentidos, pela sexualidade, pelas suas funções orgânicas, pelos elementos de sua animalidade de maneira geral, pode ter uma experiência de cunho sensível que se valha desses aspectos não só como “matérias-primas”, mas como potências moventes? Pode fugir às amarras de uma moral que, digamos, o humaniza

---

<sup>20</sup>Belial é um personagem da mitologia cananita que era considerado o adversário do povo "escolhido". Em *O Macaco e a Essência*, Aldous Huxley (1987) narra um mundo pós-apocalíptico em que os seres humanos, entregues a seus impulsos mais primitivos, cedem ao canibalismo e à violência generalizada do mais forte sobre o mais fraco. A divindade adorada por esses herdeiros do apocalipse é Belial e a sua consagração é marcada pela bestialidade, pela cópula forçada seguida da perseguição das fêmeas para eliminação dos rebentos. As fêmeas dão à luz a crianças deformadas pela radiatividade e são tratadas comumente pela expressão “vasos do Espírito Satânico”. Parece plausível de se pensar que o humano barbarizadamente animalizado (depois de sua era demasiadamente humana, asséptica de animalidade e demonizadora da barbárie), num ambiente pós-apocalíptico, nutrisse esse elã de religião humano, mas o direcionasse a um impulso autodestrutivo. Seria a perda da *animalidade* por um processo contínuo de *bestialização*? Ou um processo de *embrutecimento* generalizado? São provocações que, é claro, não cabe a mim aqui responder, mas constam como um exercício de contextualização e introdução de algumas noções que serão apresentadas nesta seção.

demasiado em detrimento de dar vazão a seus instintos e sentidos? A essas perguntas caberia ainda acrescer outra: quais seriam tais regras ou limites para que não se recaísse nos excessos; no alheamento ingênuo ou numa conduta puramente impulsiva? Que as leitoras e os leitores me desculpem pelo contingente exaustivo de indagações sem respostas, mas reitero em meu favor que tais questionamentos cumprem aqui muito mais a função de situar o problema da animalidade buscando fazer, ao mesmo tempo, com que ele destoe das noções de barbarismo ou barbárie e o aproximando de questões pertinentes ao campo da Educação. O humano, obviamente, não pode nem deve despir-se de todas suas faculdades estritamente humanas ao experienciar formativamente sua animalidade.

Uma via de acesso possível à experienciação de uma animalidade, por assim dizer, moderada (onde se poderia dar vazão a ela ao mesmo tempo em que se mantém certo controle) parece ser o campo dos sentidos e, um exercício plausível, a estimulação de sensações variadas, por exemplo. Comumente são realizadas atividades na Educação Infantil que buscam promover o traquejo dos sentidos. O problema, no mais das vezes, é que elas ficam restritas somente a essa fase da formação. Evidentemente que atividades desse cunho envolvendo indivíduos mais velhos talvez devessem ter outra dinâmica, mas parecem ser igualmente necessárias. Nessa óptica, a formação dos sentidos parece ser passível de invadir a vida do animal *Homo sapiens sapiens* e torná-lo mais “humano” em seu *modus vivendi* na medida em que se apresenta como uma possibilidade de ampliar os parâmetros estéticos dos sujeitos, sugerindo vias para um processo de autoconhecimento permanente. O conhecimento de si passa pela experiência de conhecimento do corpo, das pulsões, dos desejos, da sexualidade. Quiçá uma formação contempladora dessas instâncias efetivamente estivesse apta a contribuir para que o humano se tornasse mais espontâneo ou “natural” – como queria Read (1986) –, mais preche de originalidade sem, contudo, deixar de trabalhar a sensibilidade e a socialidade enquanto condições inalienáveis do humano. Destarte, poderiam surgir alternativas à via de humanização majoritariamente vertical e prescritiva (moralizante) em que somos humanizados. Ainda que eu tenha prometido não ser propositivo e me eximir do esboço de uma pedagogia da animalidade, esse exemplo, no qual aqui não me aprofundarei, ajuda a assentar o problema no âmbito da Educação e evitar entendimentos equivocados da acepção de animalidade utilizada.

O fato é que por vezes parece que assistimos a uma espécie de transborde de humanidade que beira a automatização. Moral, polido, lapidado culturalmente e cultivado, o humano não deixa de ostentar e exalar certo orgulho e se contaminar, contaminando

mutuamente seus pares, com uma arrogância própria somente de sua espécie (que nos faz às vezes, como já foi mencionado, incorrer consciente ou inconscientemente no equívoco biológico de colocar o humano fora do Reino Animal). A colocação a seguir de Freud (2013) trilha esse viés. Ele afirma:

Há muita semelhança entre a relação das crianças com os animais e a dos primitivos. A criança não mostra ainda nenhum traço da arrogância que leva o homem adulto civilizado a desenhar uma nítida fronteira entre a sua natureza e a dos outros animais. Sem hesitação, a criança vê o animal como seu igual, no franco reconhecimento de suas necessidades sente-se talvez mais próxima do animal que da pessoa adulta, que provavelmente parece um enigma. (FREUD, 2013, p. 131)

As crianças são alheias aos preconceitos típicos da vida adulta. Elas ainda não desenvolveram a tendência à diferenciação que o ser humano tem com relação a outras espécies de animais, portanto, veem os animais como iguais, segundo Freud (2013). Ao delinear fronteiras que visam a estabelecer um grande abismo entre humanidade e animalidade, os seres humanos parecem querer atribuir a si próprios o estatuto de quase-deuses.

Um dos discípulos de Freud deixa transluzir em seu texto opinião semelhante no que diz respeito à arrogância humana: “Foi presunçosa a suposição do homem de que a Terra fosse o centro do mundo”, escreve Reich (1988, p. 319), “e o único planeta habitado, tão irreal e pernicioso é a sua filosofia que apresenta o animal como criatura ‘sem alma’, destituída de qualquer moral, e até mesmo imoral”. O intuito de distinção aqui está igualmente presente e com um tom ainda mais acusatório. No argumento de Reich (1988), além disso, o fato do ser humano “rebaixar” o animal é pernicioso. Como foi apresentado no item anterior (3.2), o esforço que vem sendo feito ao longo da história humana para demarcar sua diferença com relação aos outros animais tem a intenção de legitimar sua supremacia. Para tanto, habitualmente os animais são “rebaixados” ou reificados e as qualidades humanas, ressaltadas. Nietzsche (2011), por sua vez, não toca explicitamente nessa questão ao acusar o ser humano de pretensioso. Ao associar, no entanto, tal presunção ao caráter moral do homem, o filósofo também reconhece que há um prejuízo no que tange às próprias qualidades humanas. Em suas palavras:

O homem foi até o presente o ser moral por excelência, um objeto de curiosidade sem-par – e, como ser moral, foi o mais absurdo, o mais mentiroso, o mais presumido, o mais leviano, o mais *prejudicial a si mesmo*, como o maior detrator da humanidade não poderia haver imaginado. (NIETZSCHE, 2011, p. 261)

Há pouco, Nietzsche foi trazido à tona para enfatizar a importância do corpo e das “funções animais” e preconizar o *aumento de vida*. Aqui ele põe em relevo um prejuízo que advém da detração da própria natureza – cujo elã em parte é o intuito distintivo apontado por Freud (2013) e Reich (1988). Dizer sim à natureza e, portanto, à vida, é viver a serviço do corpo, do prazer, e não sob a égide da moral. Um dos aspectos que consiste em prejuízo à humanidade do “ser moral”, depreende-se, é sua própria arrogância (bem como a leviandade e falsidade). Paradoxalmente, para Nietzsche (2011), a “humanidade” entendida como comunidade humana, que geralmente atribui sua sociabilidade ao caráter moral que detém, trai sua própria humanidade, entendida agora como conjunto de qualidades humanas ou faculdade daquilo que é humano. O termo *humanidade* consta no dicionário como sinônimo de compaixão. Esta é comumente apregoada como qualidade de quem sabe perdoar, de quem é benévolo, magnânimo, ou seja, característica que requerem certa *humildade*. Novo contrassenso da *presunção humana*. Essa provocação serve como um exemplo de como acepções comumente atribuídas a termos que se referem a nossa espécie estão impregnadas de pré-conceitos que engrandecem nossas qualidades e, porque não dizer, sugerem aspectos de uma “essência humana” que não se sustentam na prática.

Outras referências que remetam às colocações desses três autores que alegam a arrogância da espécie humana porventura aparecerão ao longo deste trabalho, mormente em contextos em que buscarei refletir criticamente a educação moral.

Neste momento é preciso salientar que, ao problematizar o conceito de animalidade, faz-se necessário também esclarecer outras categorias distintivas. Se agora elas podem parecer fortuitas e até imprecisas, no momento em que forem tecidas considerações sobre as cenas autorreferenciais que serão apresentadas no capítulo 5, tais categorias serão de grande auxílio. Justifico a inserção de tais conceitos neste capítulo por eles se desdobrarem do problema aqui contextualizado. Nesse sentido, alguns termos de uso corrente ao longo desta pesquisa são:

- *Animalização*: processo intencional ou não (com ou sem intuito pedagógico) de exercitação/educação da animalidade enquanto acesso sensível ao mundo. Os sentidos e instintos são colocados em primeiro plano e, por alguns instantes formativos, pesam mais do que os crivos da razão e da moral. A potência da animalidade, ao ser experienciada pelo animal, adquire caráter formativo. No quinto capítulo deste trabalho a palavra *animalização* também aparece substituindo o termo *educação* e corresponde ao processo por meio do qual os animais aprendem a ser animais

independente de seu tipo/espécie. Neste caso não é o decurso temporal em que vem à tona a potência animal que está sendo referido, mas o processo de formação como um todo. No entanto, nesse capítulo em particular, são especialmente esses lapsos de experiência da animalidade que ganham destaque e que são encarados como potências formativas;

- *Animalidade*: uma qualidade intrínseca do animal, variável de espécie para espécie e, no caso humano, conectora da materialidade/realidade com o chamado “espírito”. Não fosse essa matriz propiciadora/potencializadora dos sentidos, dificilmente haveria possibilidade de que se tivesse algo semelhante ao que chamamos de *conhecimento*. A animalidade é o corpo, mas também o ultrapassa e retroage sobre ele, isto é, ela é ao mesmo tempo os impulsos e apetites que lhe movem e o fazem ser vivente – o potencializando. Note-se aqui um eco da noção cunhada por Heidegger (2001b, p. 238): animalidade é “o corpo vivente que vive corporalmente, isto é, o corpo pleno de impulsos que provêm dele mesmo e que o sobrelevam”. Há uma diferença, no entanto. O contexto em que Heidegger enuncia esse conceito visa a pensar a filosofia nietzschiana metafisicamente e como uma inevitável empresa de humanização. Nesse sentido, o enunciado de Heidegger sobre animalidade, ainda que possa ser tomado num sentido mais amplo, se refere ao ser humano, ou seja, à animalidade humana. Aqui, como se pode notar, busquei num primeiro momento ampliar esse conceito o estendendo a formas de animalidade não humana, mas, em última instância, obviamente é a animalidade humana que me interessa. Entretanto, essa ampliação é pertinente uma vez que as cenas autorreferenciais trarão à tona aspectos de animalidades não humanas devindo nos humanos e ajudando a pensar a respeito da animalidade destes. Se o termo humanidade é comumente associado à *natureza* ou condição humana, ao caráter humano, a *animalidade* é precisamente a qualidade daquilo que é animal em suas diversas formas. Chamo atenção para o termo *natureza* – que foi muito utilizado no passado (e por vezes ainda é) a fim de conotar uma essência humana – justamente para problematizar um novo paradoxo. Se existem quaisquer traços de *natureza* humana, estes se entrecem, antes de qualquer coisa, na vida animal dos seres que somos. Neste trabalho, me ateei particularmente à animalidade humana e aos modos como ela emerge em momentos de (in)subordinação/(in)disciplina consoantes a estímulos humanizadores de cunho

moral. Dos termos aqui descritos, *animalidade* é certamente aquele que mais aparecerá nesta pesquisa;

- *Bestialização*: processo intencional ou não de escape da animalidade para a ira animal desmedida, meramente impulsiva, não raro por ausência de intervenção formativa pertinente ou por estímulos repressivos continuados em indivíduos com caráter impulsivo. A tradição educativa vem reprimindo os escapes associados a esse estado por meio de sanções, repressões e punições, mas é tarefa deste trabalho que ao fim seja possível aventar alternativas formativas potencialmente capazes de contornar escapes dessa natureza sem, contudo, obliterar a potência animal;
- *Domesticação educativa*: em contraposição à bestialização, é o processo de controle do bestial ao mesmo tempo em que se fomenta a docilidade. Tem-se como produto final uma animalidade controlada, mas onde possivelmente haja um relativo tolhimento da autonomia criativa proveniente dos desejos, dos instintos, das paixões. Porventura esse estado pode promover em certa medida uma “sensibilidade” estandardizada e, em alguns casos, até obnubilada;
- *Embotamento*: processo desanimalizador que embota os sentidos e pulsões, por vezes, por demasiados estímulos de humanização e moralização. Trata-se de uma total entrega e confiança nos processos humanizadores (e qualidades estritas do humano) em detrimento das qualidades animais inerentes a nossa espécie. Por *humanização* aqui entendo o processo formativo pelo qual nos tornamos humanos e que, em sua tendência dominante, está repleto de uma série de juízos de valor (e moralidade) do que é a “boa humanidade” e tende a inibir nosso caráter animal;
- *Embrutecimento*: semelhante ao embotamento, o *embrutecimento* difere na medida em que não se dá por um processo de humanização exacerbada, mas pelo abandono ou alheamento do engajamento em processos de humanização (reforçadores e solidificadores das qualidades por nós entendidas como humanas) por parte do humano humanizado. O animal de matilha precisa viver coletivamente. A experientiação da animalidade humana depende também na capacidade de se formar humanamente e esta pressupõe o convívio com seus pares e a garantia de certas interações e estímulos sociais nessa experiência. A completa abstenção de um humano do convívio social implica, assim, também em perda relativa de suas qualidades animais. A animalidade humana, em outras palavras, pressupõe a *socialidade*.

Essas categorias, com exceção do termo *animalidade* – de uso mais corriqueiro ao longo do trabalho –, poderão aparecer fortuitamente ao logo deste trabalho e com maior frequência no capítulo 5, mas me pareceu apropriado apresentá-las aqui em virtude de derivarem da contextualização empreendida. Elas correspondem a estados, processos e qualidades do sujeito em formação (reconhecido aqui como *animal em formação humana*) e a existência de traços referentes a uma dessas categorias não exclui a possibilidade de haver sinais de outra(s). Muito pelo contrário, elas devem ser entendidas como potências em atrito permanente que influem no modo de ser dos indivíduos, ora agindo para mudança, ora retendo as qualidades adquiridas; seja potencializando, seja despotencializando o caráter humano-animal ou animal-humano, pois a direção formativa da qual se parte (e a qual se toma como meta) tampouco exclui a condição animal ou humana do *Homo sapiens sapiens* – e o tempo todo certamente será desse animal que tratarei.

Por ora, é preciso reconhecer que o animal, seja qual for, é uma máquina de sobrevivência, um corpo repleto de potências múltiplas, que almeja por impulso aguentar as vicissitudes de sua vida estando sujeito às vicissitudes da natureza e sua animalidade é permeada por esse instinto. O humano, com suas empresas com vistas a transformar o seu meio e com seus esforços de diferenciação racional de si com relação a outras espécies, não destoa disso. Queremos nos aprimorar, em última instância, para sobrevivermos melhor e por mais tempo, para obtermos ganhos em termos de seguridade (nos tornarmos mais fortes enquanto espécie ou comunidade) e liberdade (adquirirmos autonomia em relação à natureza). No entanto, “a cada instante, o indivíduo interpreta seu meio por intermédio de seu corpo e age sobre ele de acordo com as orientações provenientes de sua educação ou de seus hábitos. A condição humana é corporal” (LE BRETON, 2008, p. 190). Ainda que modifiquemos o meio à exaustão e façamos o possível e o impossível para sermos algo mais que um animal, nosso acesso ao mundo e nossa percepção sempre dependerão do corpo. Isso soa como uma obviedade, mas os avanços tecnológicos e a crescente discussão sobre universos virtuais tornam necessária essa colocação.

Parece, contudo, que pendemos excessivamente para nos comportarmos de acordo com os ditames de uma máquina racional por nós preestabelecida (e balizada como marca distintiva) ainda que em constante aprimoramento. A razão humana, no entanto, não poderia negar a razão animal que a ela subjaz. A máquina racional não deveria subjugar o animal pulsante por liberdade, a máquina de sobrevivência inerente a ela, o corpo vivente. O desejo insaciável de se libertar da natureza e de estar acima dela, cria, recria e acura a própria

máquina que devora e aprisiona o seu criador por embotá-lo a ponto de dificultar a percepção autoconhecedora de aspectos que estão aquém de sua razão e que sobre ele atuam com tanta ou maior intensidade.

A animalidade, assim, é essa qualidade intrínseca, variável de animal para animal, que é a um só tempo sensibilidade para sobreviver e impulso infinito de vida (ânimo) que frequentemente inclusive flerta com a morte (é o que Freud chama, no humano, de pulsão de morte). Resulta disso que, para o ser humano, animalidade e humanidade são instâncias que vivem em constante tensão. Não há como ser humano sem ser animal, mas, no caso particular de nossa espécie, a animalidade pressupõe também o caráter humano dos animais que somos. Em outras palavras, todas aquelas características que costumamos arrolar para demarcar nossas diferenças em relação a outros animais não deixam de pertencer à animalidade humana. Se alegamos, por exemplo, que possuímos *espírito* (*logos*, alma, razão...) os entendimentos que temos desse conceito, a crença nessa alegação e o modo como condicionam nosso comportamento são em parte contingências oriundas de nossa própria animalidade.

*Assim Falou Zaratustra* principia com um discurso sobre as três metamorfoses do espírito. O camelo se transforma em leão e este em criança. Essas metamorfoses implicam mudanças no modo de ser do indivíduo que as vivencia e acarretam posturas diversas diante do mundo e da cultura. A propósito, também parece ser inerente à animalidade humana certa propensão para o progresso, para a aculturação, para o aperfeiçoamento de suas condições de vida. Ainda que o ideal de formação de Nietzsche (2009) seja bastante particular, pode-se dizer que as metamorfoses por ele descritas são uma metáfora para uma travessia em direção ao além-homem e nesse propósito há pelo menos uma áurea teleológico-humanizadora.

O herói nietzschiano, Zaratustra, conta-nos que o espírito se converte em camelo na medida em que se ajoelha e permite que lhe carreguem com tudo que é mais pesado. O camelo ruma para o deserto carregando todo o peso dos valores que ainda requerem transvaloração, se submete à moral, obedece, crê na ilusão de que trilha o caminho da verdade. Suportar tanto peso, em sua visão, lhe dará fortaleza. Na solidão do deserto, porém, o camelo se transforma em leão. Este se revolta contra a submissão que experimentara em sua forma passada e ruge “não” para o “dever-ser”, rejeita todo aquele peso que carregara enquanto camelo graças a sua covardia e falta de personalidade. É contra um dragão, a quem ele chama de “tu deves”, pois já se recusa a considerá-lo deus ou senhor, que o leão se insurge e ruge “eu quero”. Já não quer carregar mais nada, quer apenas poder querer e não participar

de um séquito de imbecis que se curvam e deixam que pese sobre si a tradição. O leão, entretanto, ainda não pode criar novos valores, ele representa somente o impulso de liberdade, o desejo de se livrar da carga, a fúria contra o dragão. É na criança que a possibilidade de transvaloração existe. O leão metamorfoseado em criança é o ser que aprende a dizer o “sagrado-sim” imprescindível ao jogo da criação. A criança diz sim à vida, afirma a existência com uma atitude criadora. Aquele que “se retirou do mundo conquista agora seu mundo” (NIETZSCHE, 2009, p. 26). O espírito que negou toda carga do dever(-ser) quer agora sua própria vontade, quer que vigore seu querer(-ser). Dessa forma, a inocência e o esquecimento são poderes de aniquilação essenciais à criação; representam a abertura a novos mundos; a ampliação do horizonte para a criação do novo; a disposição para a autocriação. (NIETZSCHE, 2009).

Mas o que são crianças? Que potências encerram os filhotes humanos? Crianças são todos os bestiários do mundo e mais, infinitos bestiários de mundos no plural. Cada uma delas é um ecossistema de bestas metamorfoseantes, é uma criatura poliexistencial. Um filhote de humano é um novo início; um super-humano despreocupado com a humanidade, pois comprometido demais com o querer(-ser), com o dizer sim à vida.

De animais gregários a animais com ímpeto. Destes à criança. O espírito-criança é a última fase da “evolução” espiritual, a síntese da animalidade humana em termos de atitude, pois o espírito nada mais é do que uma pequena razão que atua como instrumento do corpo (Cf. NIETZSCHE, 2009). Uma pequena razão típica da animalidade humana. Crianças são super-homens em potencial porque possuem esse princípio animador e acolhedor da animalidade, porque sabem dizer sim ao presente sem se tornarem escravos do passado.

Assim, a fábula nietzschiana dá ares de um itinerário que procura nos encaminhar ao espírito daqueles que, enquanto pedagogos(as)<sup>21</sup>, estamos encarregados de conduzir. Se é que se pode colocar nesses termos, Nietzsche (2009) parece dar uma dica de onde podemos encontrar potências que condigam com seu ideal de formação, ou seja, talvez as principais forças para a formação de super-humanos pulsem justamente nos menos humanizados.

### **3.4 Educação e a Tensão entre Animalidade e Humanidade**

Feito à imagem e semelhança de Deus, na versão bíblica, o ser humano é visto como tendo um estatuto privilegiado em relação aos outros animais. Keith Thomas (1988) atesta

---

<sup>21</sup> Etimologicamente a palavra *pedagogia* deriva do grego *παιδαγωγία* (*paidagōgia*). Esta, por sua vez, é derivada da palavra *παιδαγωγός* (*paidagōgos*) que agrega os radicais *ἄγω* (*ágō*), que equivale ao verbo *conduzir*, e *παιδός* (*paidos*), que significa “da criança”. A acepção original da palavra pedagogia, portanto, é “condução de crianças” e pedagogo é o responsável por conduzi-las.

que, a exemplo da visão dos gregos, na liturgia judaico-cristã os animais são feitos para servir aos interesses humanos. Não me atarei novamente ao histórico de distinções estabelecidas entre os seres humanos e os demais animais, bastando mencionar que a sobrevalorização do humano geralmente vem acompanhada da defesa de uma série de valores que se crê que sejam adequados a nossa espécie e da condenação de muitas atitudes que possam estar associadas ao comportamento dos demais animais. Nessa senda, como sustenta Morris (1967, p. 103), o “macaco pelado é o macaco que ensina”. Ensina, inclusive, para afastar a espécie de sua animalidade e se aproximar de um modelo idealizado de humanidade. Historicamente a divisão que se estabelece entre corpo e espírito (ou alma), por exemplo, é um recurso a serviço da construção de um modelo ideal de humano. Quer-se conter os impulsos do corpo para que o espírito, elevado a um estatuto supremo e associado à formação humana e aos valores humanos, possa ser cultivado tanto no sentido religioso quanto intelectual. Montaigne (2005, p. 87), no entanto, em um pequeno opúsculo dedicado à educação das crianças, já prevenira: “o que se instrui não é uma alma, não é um corpo: é um homem; não se deve separá-lo em dois”.

Pouco mais de um século depois John Locke (2012, p. 51) principiaria um texto dedicado à educação com a máxima “mente sã em corpo são”. Prossegue o autor: “trata-se de uma descrição breve mas completa de um estado feliz neste mundo. Aquele que reunir estas duas qualidades pouco mais tem a desejar; a quem falte uma ou outra qualidade pouco melhor será para qualquer outra coisa” (Idem.). A educação torna o indivíduo capaz de ter disciplina para com sua mente e seu corpo e, desse modo, gozar de boa saúde e viver em um “estado feliz”. Ainda que em Locke (2012) haja a separação entre mente e corpo ambas as esferas são tomadas como essenciais na formação humana. A chave para uma formação plena, uma educação integral do homem, na proposta pedagógica de Locke, está na contemplação das dimensões física, intelectual e moral. Contudo, para ele o principal objetivo da educação é a virtude. Esta faria do homem um indivíduo íntegro e deveria “ser atingida pela formação de hábitos, pela disciplina severa dos desejos” (GHIGGI; OLIVEIRA, 1995, p. 88).

Além disso, é importante enfatizar a contribuição de Locke no que toca à compreensão do ser humano como sujeito de sua história. Ele combate a teoria de que existem ideias inatas e advoga que estas são uma construção humana. Se é somente num processo histórico e ontogenético que a espécie que somos adquire o caráter humano, no argumento de Locke a formação do indivíduo é imprescindível não apenas para a construção das ideias, mas também “para avaliar os limites e possibilidades do conhecimento” (GHIGGI; OLIVEIRA, 1995, p.

27), pois, como declara Libâneo (2000, p. 75), a prática educativa parte de conhecimentos e experiências humanas “acumuladas no decurso da atividade sócio-histórica de muitas gerações, para propiciar às novas gerações a apropriação ativa desses saberes e modos de ação como patamar para mais produção de saberes”. Entendida desse modo, a educação tem em vista propiciar meios para que os indivíduos das próximas gerações assimilem ativamente esses saberes e modos de ação e, a partir deles, possam dar continuidade à aventura humana em busca do conhecimento – que implica também reavaliá-lo continuamente.

Libâneo (2000), aliás, também aborda a preocupação com a formação integral do humano. Segundo o pesquisador, o “ideal de formação da personalidade plena, a educação integral fundada na razão universal” (LIBÂNEO, 2000, p. 156), foram ideias difundidas na Pedagogia pelos pensadores do Iluminismo (dentre eles estão Rousseau, Pestalozzi e Locke). Em livro publicado em 1998, Libâneo (2000) admite que à época havia praticamente um consenso entre os educadores quanto à importância de se investir nas múltiplas dimensões da educação a fim de educar o ser humano em sua integralidade e esclarece que essas dimensões “correspondem a funções da atividade humana consideradas prioritárias no processo educativo” (LIBÂNEO, 2000, p. 78). Nas palavras do autor, os pensadores que discutiam o tema destacavam “especialmente as dimensões intelectual (ou cognitiva), social, afetiva, física, estética, ética” (Idem). Aqui não posso deixar de fazer uma ressalva antes de prosseguir com o tema: a dimensão animal, como se pode perceber, não está entre essas funções prioritárias elencadas.

De qualquer maneira, é possível notar que, apesar de tantos esforços no sentido de se pensar a educação do indivíduo em sua inteireza (Montaigne) ou a educação integral do homem (Locke), nessa longa caminhada em que buscamos otimizar os meios pelos quais nos tornamos humanos (particularmente no tocante à história da educação e ao processo histórico de escolarização) nos deparamos com uma série de entraves (e criamos outros tanto) que parecem tornar esse horizonte mais distante. Certas dimensões da educação foram, por exemplo, priorizadas em detrimento de outras e durante muito tempo se insistiu em dinâmicas pedagógicas que inibem e automatizam. Os próprios alvites que postulam a educação do humano em sua plenitude por vezes também incorrem em fragmentações e reduções.

Talvez as ênfases na formação integral em documentos oficiais recentes busquem atenuar as lacunas provocadas por visões fragmentadas do educando e do processo formativo como um todo. Nas Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica é defendido o “desenvolvimento dos processos e procedimentos formativos, que levem,

gradualmente, a uma educação integral, dotada de qualidade social” (BRASIL, 2010, p. 3). As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil, por sua vez, orientam as instituições encarregadas dessa etapa da formação a propiciar condições que assegurem “a educação em sua integralidade, entendendo o cuidado como algo indissociável ao processo educativo” (BRASIL, 2009b, p. 2).

De qualquer modo, a disciplinarização/fragmentação do conhecimento é patente e, com ela, também podemos perceber uma ênfase muito maior em faculdades que se referem ao espírito (à razão) e à abstração em detrimento, por exemplo, da imaginação (Cf. DELORS et al., 2003, p. 55). O relatório da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI, presidida por Jacques Delors, também salienta que, desde a primeira reunião, seus membros reafirmaram um princípio fundamental: “a educação deve contribuir para o desenvolvimento total da pessoa” (DELORS et al., 2003, p. 99).

Ainda segundo o relatório, “qualquer sociedade humana retira a sua coesão de um conjunto de atividades e projetos comuns, mas também de valores partilhados, que constituem outros tantos aspectos da vontade de viver juntos” (DELORS et al., 2003, p. 51). É essa “herança cultural” que se quer transmitir por meio da educação com vistas a assegurar a coesão social. Ela é constituída por uma gama de valores, hábitos e conhecimentos que conformam o que se entende por humanidade, isto é, são as qualidades que caracterizam os indivíduos da espécie como humanos. Por esse espectro, a humanidade é uma condição a ser assegurada por meio da educação. “A educação”, afirma o relatório, “deriva da vontade de viver juntos e de basear a coesão do grupo num conjunto de projetos comuns” (DELORS et al., 2003, p. 111-112). Ainda que as recomendações da Comissão para a educação do século XXI abarquem uma série de outros pontos que transcendem a preocupação com a coesão social, levando em conta apenas esse ponto é possível notar um eco do pensamento de Durkheim (1975): os sujeitos devem ser formados para se integrarem e servirem a um organismo social. Para tanto, os valores e hábitos da sociedade devem ser ensinados aos indivíduos das novas gerações a fim de assegurar uma coesão social. É justo ressaltar também que o texto da Comissão aborda a relação entre educação e coesão social em termos distintos e em diálogo com as preocupações de seu tempo (o relatório veio a público em 1996). Ainda assim, me pareceu cabível fazer alusão à visão do sociólogo sobre o tema.

O filósofo George Steiner (2005), na obra intitulada *Lições dos Mestres*, deslinda a relação de mestres proeminentes com seus discípulos – estes por vezes tão célebres ou mais que seus mentores. Na sua concepção, “a necessidade de transmitir conhecimentos e técnicas

e o desejo de adquiri-los são constantes da condição humana. Ensinar e aprender, a instrução e a aquisição, devem persistir enquanto houver sociedade” (STEINER, 2005, p. 217). Levando em conta a classificação aristotélica de que o humano é um animal político e social, é possível deduzir desse excerto que é próprio do animal humano se lançar num processo de ensino-aprendizagem que aprimore suas faculdades sociais e políticas. Para se assegurar a vida em sociedade é necessário ensinar às próximas gerações certo tipo de comportamento e certos valores que tornem os indivíduos relativamente sociáveis, aptos para viverem em sociedade. “Ensinar seriamente”, para Steiner (2005, p31), “é pôr as mãos no que há de mais vital no ser humano. É tentar ter acesso ao que há de mais sensível e de mais íntimo da integridade de uma criança ou um adulto”. Aqui aparece o aspecto para o qual Montaigne (2005) chamava atenção: a integralidade do ser humano. Embora a educação deva assegurar a manutenção da sociedade, ao ensinar se deve estar atento também para o sujeito aprendente como um todo e buscar fomentar algo em seu íntimo que lhe instigue à criação, à diferenciação. Sinteticamente, tomando essas duas citações do texto de Steiner (2005) como parâmetros, poder-se-ia afirmar que a educação tem uma face equalizadora-sociabilizante e uma face criativa-diferenciadora.

Kant (1999), por sua vez, acredita que é por intermédio da disciplina que passamos de nossa condição animal à humanidade. Em sua obra *Sobre a Pedagogia*, o filósofo define a tarefa educativa como uma composição de dois estímulos formativos: a instrução e a disciplina. Enquanto a instrução constitui a orientação positiva tanto teórica quanto prática que visa a inteirar os educandos dos conhecimentos da cultura, a disciplina se trata de um conjunto de estratégias de interdição e carrega, desse modo, uma conotação negativa. Disciplinar, escreve Kant (1999, p. 25), quer dizer “procurar impedir que a animalidade prejudique o caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade. Portanto, a disciplina consiste em domar a selvageria”. Além disso, outro tópico abordado pelo filósofo em seu breve tratado pedagógico é o que podemos chamar de caráter progressista da educação. Nas palavras do autor,

Um dos princípios da pedagogia, o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a ideia de humanidade e da sua inteira destinação. (KANT, 1999, p. 22)

Tal ideia de que há uma destinação do que se entende por humanidade nos remete ao ideal humanista. Kant, aliás, pode ser considerado um humanista. Em *A Paz Perpétua*, ele

chega a manifestar a sua preocupação em relação à regulação e controle do estado de natureza do homem. Na óptica do filósofo, a disciplina que nos afasta de nosso estado natural, quando praticada por todas as pessoas, é um meio para se alcançar a paz (KANT, 1989). Adotar uma postura hospitaleira e cosmopolita, nesse sentido, seria a destinação do ser humano num planeta de dimensões finitas em que, gradualmente, choques culturais tornar-se-iam (e realmente se tornaram) mais comuns. Não por acaso, ao analisar outro texto de Kant, *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, Michel Foucault (2000) se ocupa em distinguir Esclarecimento (ou Iluminismo) e Humanismo. Para Foucault (2000), enquanto o Iluminismo é um conjunto de acontecimentos oriundos de um processo histórico bastante complexo,

O humanismo é uma coisa completamente diferente: é um tema, ou melhor, um conjunto de temas que reapareceram em várias ocasiões através do tempo nas sociedades europeias; esses temas, permanentemente ligados a julgamentos de valor, tiveram evidentemente sempre muitas variações em seu conteúdo, assim como nos valores que mantiveram. (FOUCAULT, 2000, P. 337)

Detenho-me neste problema em função desta seção tratar da tensão entre a animalidade e humanidade e aqui estou justamente divisando a Educação como meio pelo qual se visa a humanizar. Como ressalta Foucault (2000), o humanismo sempre esteve ligado a juízos de valor. Estes, via de regra, põem o humano como medida de todas as coisas e a *humanidade* como bem supremo. Desse modo, esses temas a que se refere Foucault (2000) por vezes adquirem estatuto de valores a serem observados para que se alcance a verdade sobre o humano.

Heidegger (1967, p. 37) postulava que “todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica”. Humanismo, para o autor, é “o esforço tendente a tornar o homem livre para a sua humanidade e a levá-lo a encontrar nessa liberdade sua dignidade” (HEIDEGGER, 1967, p. 36). O empenho humanista para tornar o homem livre, vale-se de um conjunto de valores e temas que são atribuídos à *humanidade* entendida como qualidade humana ideal, como caráter daquilo que deve ser próprio do humano, digno dele.

Quer-se explicar o humano e justificá-lo, bem como aprimorar sua condição, por meio da validação dessas características. O problema é que há uma intencionalidade clara no humanismo de defender certos valores e temas em detrimento de outros, visando à meta de formar o humano de modo específico para servir a determinados interesses. Destarte, o humanismo deve ser entendido mais como uma ideologia voltada para a formação humana e difusora de certos valores considerados adequados ao humano do que um movimento que tem

como objetivo o conhecimento sobre o homem. Ao colocar o humano como medida de todas as coisas, os pensadores humanistas não deixam de se posicionar acerca das qualidades que querem que o humano possua. O próprio adjetivo “humano” na língua portuguesa significa “bondoso”, “benfazejo”. A Educação até hoje está impregnada por ideias humanistas e os valores morais que se quer propagar por meio do processo educativo se respaldam numa fé intrínseca na importância da *humanidade*, isto é, do caráter que consideramos humano dos animais que somos.

Na contramão dessa tendência, o filósofo contemporâneo John Gray (2007) faz duras críticas ao ideal humanista. Trata-se, para ele, de algo semelhante a uma religião do progresso de uma espécie animal solipsista que compartilha da crença de que pode ser senhora de seu próprio destino. “A ideia de que somos autores de nossas ações”, escreve Gray (2007, p. 82), “é requerida pela ‘moralidade’”. Para o autor,

A ideia de a humanidade tomar seu destino nas próprias mãos somente faz sentido se atribuirmos consciência e propósito à espécie; mas a descoberta de Darwin foi que as espécies são apenas correntes na flutuação aleatória de genes. A ideia de que a humanidade possa moldar seu futuro presume que esteja isenta dessa verdade. (GRAY, 2007, p. 22)

A intenção de Gray parece ser clara: dar um *choque de realidade* no animal humano. A expressão destacada é bastante utilizada popularmente quando se quer fazer referência a uma experiência que debela ou acaba com as ilusões e esperanças de uma pessoa acerca de algo. O filósofo chama a atenção também para um aspecto que vem sendo discutido neste trabalho: a obsessão do ser humano por situar sua espécie fora do Reino Animal. Norbert Elias já houvera atestado o vício humano de expressar os fenômenos de maneira antropocêntrica. De acordo com Elias (1991, p. 18), “os homens procuram sempre dissimular esta completa indiferença do curso cego e não humano dos fenômenos da natureza através de imagens fantasiosas que correspondem melhor aos seus desejos”.

Ao longo de sua obra *Straw Dogs: thoughts on humans and other*, lançada em 2002, John Gray (2007), se mostra um tanto perturbado com o pedantismo do ser humano e procura conduzir o leitor à desconstrução de certas crenças prometeicas. Ora, nada mais somos senão uma contingência do universo, uma existência accidental, “um feixe de sensações” (GRAY, 2007, p. 93). Ele não poupa críticas nem a grandes filósofos como Kant, Heidegger e Nietzsche. Para ele, todos acabaram por recair numa espécie de antropocentrismo em certa medida pretensioso. A ciência igualmente agiu sempre de modo a “fortalecer o antropocentrismo”. “Ela nos encoraja”, assevera Gray (2007, p. 39), “a crer que,

diferentemente de qualquer outro animal, podemos entender o mundo natural e, assim, curv-lo  nossa vontade”. Ainda que muitos possam alegar que a crítica radical de Gray (2007) seja passível de ressalvas<sup>22</sup>, ela  bastante pertinente  discussão deste capítulo. O que o autor faz em sua obra  justamente promover uma permanente tensão entre humanidade e animalidade, entre razão e sensao. Ao criticar o humanismo, a exemplo de Foucault (2000), Gray (2007) também faz meno ao Iluminismo. Ele admite que os pensadores iluministas “pretendiam substituir a religião tradicional pela fé na humanidade” (GRAY, 2007, p. 57). Assim como Foucault (2000), mas de maneira muito menos branda e em tom de denúncia, Gray (2007) reconhece o humanismo enquanto um esforço moralizante que se utiliza de uma série de juízos de valor. Quanto ao Iluminismo, para o autor, trata-se de um movimento histórico que esteve a serviço do humanismo.

No cebre texto publicado originalmente em 1783 e objeto da análise de Foucault (2000), Kant (1985) define o Iluminismo (esclarecimento) – o movimento também  conhecido como Século das Luzes (séc. XVII) ou Ilustrao– como a passagem do homem da *menoridade*, estado de dependência de outrem, para a *maioridade*, estado em que o indivíduo se torna autnomo. A *menoridade*  a incapacidade do sujeito de se valer de seu próprio entendimento. Caracteriza-se pela condio daquele que transfere para outra pessoa a responsabilidade de deliberar e, assim, desperdiça a oportunidade de poder decidir sobre seu destino e estabelecer seus prpios juízos. A *maioridade*, por outro lado,  a qualidade do sujeito que  capaz de fazer uso público de sua razão. Portanto,  um estado que está além do autocontrole ou da subjugao da natureza de um indivíduo, transcendendo o acato disciplinar. A mera instruo tampouco parece poder assegurar o acesso  maioridade (Cf. KANT, 1999). Nesse sentido, Kant (1985) introduz um novo elemento ao seu ideal de formao: a autonomia.  possível notar um eco do argumento kantiano num texto do século

---

<sup>22</sup> Ao atacar o antropocentrismo dos pensadores da tradio ocidental John Gray parece não fazer as devidas ressalvas, sobretudo, ao pensamento de Nietzsche e Heidegger. Se Nietzsche já havia denunciado o antropocentrismo como uma ingenuidade humana – afirma, por exemplo, que a *ingenuidade hiperbólica* do homem  “estabelecer a si mesmo como o sentido e a medida das coisas...” (NIETZSCHE, 2012, p. 38) –, Heidegger (2001b) se esforçou em demonstrar a inevitabilidade da antropomorfizao de qualquer pensamento. “Dentro da história da época moderna e como história da humanidade moderna”, afirma o filósofo, “o homem tenta desde si, em todas as partes e em toda ocasião, colocar-se a si mesmo em posio dominante como centro e como medida, isto , tenta levar a cabo seu asseguramento” (HEIDEGGER, 2001b, p. 122, traduo nossa). Essa antropomorfizao também já houvera sido anunciada por Nietzsche (2008b) ao tratar a noo humana de *verdade* como um “impulso fundamental do homem” que o leva a formar metáforas sobre a realidade. Cabe conferir ainda a parte final do parágrafo XI de *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Nela há também uma referência ao teor metafórico das palavras e sua incapacidade de se aproximar da verdade. Além disso, Nietzsche (2008a) alega que a obstinao do homem pelo conceito de *ser* ao aplicá-lo a todas as coisas revela que vivemos e respiramos “por meio de uma metáfora sobre as demais coisas” (NIETZSCHE, 2008a, p. 89) compreendendo nossa existência “como um respirar de acordo com a analogia humana” (Idem).

passado de um de seus conterrâneos<sup>23</sup>. Ernst Cassirer, aliás, é considerado um representante da tradição neokantiana. Segundo o autor, o homem do Iluminismo “renunciará sem hesitação ao socorro vindo do alto, desbravará ele próprio o caminho para alcançar a verdade, não pensará que possui essa verdade se não a tiver extraído e provado graças às suas próprias forças” (CASSIRER, 1994, p. 191). O Século das Luzes é marcado por um ideal de progresso do humano associado à busca da verdade por meio da razão e não da ascese religiosa ou da fé. O homem da Era da Razão, como o chama Cassirer (1994), não deve esperar por um “socorro vindo do alto” ou alimentar superstições, mas se lançar na busca da verdade autonomamente.

O sujeito que atingiu a maioridade no sentido kantiano afigura ser modelo ideal do que se entende por cidadão. Ele é possuidor de uma aptidão que ultrapassa os objetivos da própria educação (entendida por Kant pela equação: disciplina + instrução) e faz uso desta para seu governo e às vezes até para o governo de outros. Declara Kant:

Para este esclarecimento [“Aufklärung”], porém, nada mais exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar de todos os lados: *não raciocineis!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (KANT, 1985, p. 104)

Em outras palavras, o Esclarecimento se trata de uma via de aprimoramento do ser humano. Uma transição do estado de menoridade para o de maioridade. Poder-se-ia dizer que, para Kant (1985), esclarecer-se é o processo de aquisição da capacidade de julgamento e deliberação que permite a um indivíduo se tornar autônomo, consciente de sua *vontade* – esse ponto será central também na moral kantiana, assunto que abordaremos a seguir. Como explica Foucault,

[...] a maneira pela qual Kant coloca a questão da *Aufklärung* [Esclarecimento] é totalmente diferente: nem uma época do mundo à qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebe os sinais, nem a aurora de uma realização. Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *Ausgang*, uma “saída”, uma solução. (FOUCAULT, 2000, P. 337)

Se a *Aufklärung*, para Kant (1985), se apresenta como uma saída do estado de menoridade, a disciplina (KANT, 1999) não deixa de ser um recurso necessário para que o ser humano possa abandonar seu estado de animalidade ou “domar a selvageria”, nas palavras do

---

<sup>23</sup> Immanuel Kant (1724-1804) nasceu em Königsberg, Alemanha. Ernst Cassirer (1874-1945), embora tenha nascido em Breslávia, atualmente pertencente ao território da Polônia, foi cidadão alemão. Na época de seu nascimento Breslávia pertencia ao Império Alemão. Coincidentemente, apenas no ano em que Cassirer faleceu, com o fim da Segunda Guerra Mundial, o território em que se situa a cidade foi anexado à Polónia.

autor. Tanto a animalidade quanto a menoridade são estados que, na opinião de Kant, devem ser superados com vistas a tornar o ser humano melhor, isto é, mais humanizado.

Uma vez que a proposta deste trabalho é estabelecer uma tensão com a educação moral, não posso deixar de destacar a seguinte afirmação de Kant: “uma boa educação é justamente a fonte de todo bem neste mundo” (KANT, 1999, p. 23). Kant não adentra, no entanto, na discussão de qual seria a justa medida da disciplina e da instrução para promover uma boa educação. Quiçá a disciplina em excesso, por exemplo, ainda que voltada para impedir que a animalidade prejudique o processo educativo, possa tornar os indivíduos propensos a se acomodarem em um estado de menoridade. Sabemos hoje que apenas a instrução tampouco basta para formar indivíduos autônomos – e a autonomia é um aspecto discutido à exaustão no campo educacional.

Igualmente, as noções de “bem” e de “mal” são um tanto problemáticas e mutáveis ao longo dos tempos. A maneira como Spinoza (2009) delimita sua compreensão de “bem” e de “mal”, por exemplo, está atrelada a um modelo de homem por ele idealizado. “Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza”, escreve Spinoza (2009, p. 157), “ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos”. Por mal, de outra parte, ele compreenderá “aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingirmos esse modelo” (SPINOZA, 2009, p. 157). O filósofo, no entanto, reconhece que aquilo que designamos por “bem” e por “mal” não são nada além de “modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si” (SPINOZA, 2009, p. 157). Isso explica sua definição dos termos em conformidade com um parâmetro exterior a eles, um modelo de natureza humana ideal. Nesse mesmo viés, Spinoza (2009) dirá que os homens são mais perfeitos ou imperfeitos à medida que se aproximam mais ou menos desse modelo. Por outras palavras, o “bem em si” e o “mal em si” não existem, eles não são essenciais, mas expressam juízos que advém de comparações – e de maneira análoga ocorre com as ideias de “perfeição” e “imperfeição”. Esse modelo de natureza humana a que os homens mais “perfeitos” estão próximos – e do qual buscam cada vez mais se aproximar –, durante séculos na história do Ocidente, vem nitidamente relegando a animalidade ao esquecimento e atribuindo a suas insurgências o estatuto de “imperfeições”. A Educação, nesse sentido, não poupa esforços para “aperfeiçoar” o ser humano balizada em juízos do que é “bom” para ele segundo modelos ideais. Em suma, a visão do que é o “bem neste mundo”, para utilizar a expressão kantiana, modula o que será considerada uma boa ou má educação. O

“bem neste mundo” já é um juízo moral e a educação que se destina a esse “bem” não poderia deixar de ser moralizadora.

Na primeira seção do próximo capítulo novamente as obras de Kant e Spinoza serão objeto de análise para abordar as noções de moral e de ética. Antes, entretanto, tecerei algumas considerações sobre conceitos caros à Educação e que são pertinentes à formação humana. Esses, a propósito, são alguns dos principais conceitos dos quais geralmente nos valem para demarcar diferenças comportamentais entre humanos e outras espécies do Reino Animal e argumentar em favor de nosso estatuto de animais “mais evoluídos”.

### **3.5 Notas Sobre Alguns Conceitos-chave para a Formação Humana**

Esta seção tem o objetivo de clarificar e problematizar alguns conceitos que vêm acompanhando o processo de humanização dos animais que somos. Na primeira parte da seção, discorro sobre os conceitos de *Civilização*, *Civilidade*, *Socialidade* (3.5.1). Num segundo momento, faço uma *Breve Crítica dos termos Humano e Humanidade* (3.5.2). Por fim, abordo a visão nietzschiana de *cultura* como uma alternativa à *civilização* entendida como impulso moralizante e disciplinador (3.5.3).

#### **3.5.1 Civilização, Civilidade, Socialidade**

A moral também pode ser entendida como um conjunto de preceitos e valores com vistas a civilizar o ser humano. Sob esse prisma, educar para a civilidade é inculcar uma série de costumes tidos como adequados no âmbito de determinada cultura e isso nada mais é do que moralizar. O sujeito que não logra a adequação a esses costumes se torna algo semelhante àquilo que era considerado como um bárbaro – o antônimo de civilizado. Tzvetan Todorov (2010, p. 25) explica que bárbaros, na Grécia Antiga, eram “todos aqueles que não compreendiam [a língua grega], nem a falavam ou que a falavam incorretamente”. No decorrer de seu texto, ele esclarece que, mais tarde, era possível identificar outra acepção para o termo. Bárbaro também passou a ser considerado o indivíduo que não reconhecia a humanidade do outro.

De qualquer forma, civilizar é ao mesmo tempo aprimorar o caráter humano (humanizar) da espécie que somos e nos afastar de nossa condição meramente animal ou de costumes que permitam que sejamos identificados como bárbaros. Diz-se, assim, que atualmente somos mais civilizados do que éramos na Idade Média, por exemplo. Igualmente, tacha-se certos costumes antigos como barbarescos, pois hoje são vistos como imorais, isentos

de civilidade ou inadequados à manutenção da coesão social. Se hoje não consideramos bárbaro como aquele que não é capaz de compreender certa língua, pode-se dizer que, de modo análogo, o designativo é utilizado para os sujeitos que não compartilham certos códigos (morais, de civilidade, etc.) com os demais e não compreendem a importância deles. Em resumo, aquele que não compartilha dos valores de dada cultura por vezes é considerado por ela um bárbaro.

Freud (2011, p. 68) explica a respeito de sua acepção de *cultura* nos seguintes termos: se trata de um “processo a serviço de Eros, que pretende juntar indivíduos isolados, famílias, depois etnias, povos e nações numa grande unidade, a da humanidade”. A serviço de Eros porque a divindade grega do amor na psicanálise designa o impulso vital, a libido, e, portanto, desdobra-se nesse pendor para nos aproximarmos uns dos outros. O corolário dessa aproximação oriunda da libido é a existência mútua de desejos antagônicos entre os indivíduos de um determinado grupo: o tênue limiar entre o amor e o ódio, a aceitação e a destruição, o familiar e o estranho, a pulsão de vida e a pulsão de morte. Nessa esteira que Freud (2011, p. 93) faz a seguinte observação: “A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição”. Esse impasse é um dos fatores determinantes d’*O mal-estar da civilização*, objeto da análise freudiana e tema que dá nome a sua obra. Na interpretação freudiana, a *civilização* pode ser entendida como o conjunto das realizações humanas e das normas que têm como objetivo afastar os indivíduos de seu estado de natureza e propiciar as condições necessárias para que haja reciprocidade nas suas relações (FREUD, 2011). Pode-se dizer que os termos *civilização* e *cultura*<sup>24</sup> são tomados pelo autor como sinônimos.

Norbert Elias (1994, p. 23) esclarece que “o conceito de ‘civilização’ se refere a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes”. A partir dessa colocação é possível entender porque muitas vezes a palavra “civilização” é empregada como sinônimo de “humanidade”. De maneira geral, entende-se que tudo aquilo que visa a civilizar aprimora nossa condição humana. Tornamo-nos humanos (e adquirimos um comportamento próprio daquilo que entendemos por humanidade) graças a uma série de condicionamentos civilizadores.

---

<sup>24</sup> A distinção entre os termos na visão nietzschiana ganhará destaque na seção 3.5.3.

Friedrich Engels (1982) categoriza a história da humanidade em três grandes épocas: o estado selvagem, a barbárie e a civilização. O estado selvagem é dividido por Engels (1982) em três etapas: fase inferior, fase média e fase superior. Ele é caracterizado pela realização de matrimônios por grupo. Na fase inferior, os homens subiam em árvores para se proteger das feras e viviam basicamente como coletores. Na fase média, os peixes começam a ser empregados na alimentação e ocorre a descoberta do fogo. No estágio superior do estado selvagem, ocorre o surgimento do arco e flecha.

A barbárie, por sua vez, é caracterizada pelo casamento sindiásmico. Nesse tipo de matrimônio os irmãos consanguíneos são proibidos de se casar. A família sindiásmica, segundo Engels (1982), teria nascido no limite que separa o estado selvagem da barbárie. O autor também subdivide a barbárie em três fases. A inferior é marcada pela introdução da cerâmica. Na fase média, ocorre o início da domesticação de animais e do cultivo de plantas. Na superior, inicia-se a fundição do minério de ferro – inventa-se a espada.

Por fim, o início da civilização é caracterizado pelo surgimento da escrita alfabética e seu emprego em registros literários. Os bosques são derrubados para serem transformados em pastagens e terras cultiváveis e passam a ser criadas uma série de tecnologias para suprir as necessidades humanas (como o arado puxado por animais).

Quero salientar o registro que o autor faz à condição necessária para que a espécie abandonasse o estado selvagem. Era preciso, segundo ele, “substituir a falta de poder defensivo do homem isolado pela união de forças e pela ação comum da horda” (ENGELS, 1982, p. 35). A horda, no entanto, ainda é uma aglutinação de indivíduos característica do estado selvagem. Ela difere da família pelo fato de se desenvolver a partir do ciúme contido dos machos e se dissolver no período do cio – quando o instinto irrefreável dos machos mais fracos os impelia à busca pelas fêmeas, eles eram prontamente expulsos das hordas pelos machos dominantes. Pode-se dizer que nessa época o ser humano ainda era movido majoritariamente pelos instintos. É com o surgimento da família (na maioria dos casos na fase superior do estado selvagem) que surge certa unidade indissolúvel entre um grupo de pessoas. Engels (1982) explica mais detalhadamente o surgimento das gens a partir da família punaluana, forma embrionária da família sindiásmica. Desde a família punaluana começa a ser constituída certa unidade entre os indivíduos da mesma gens. Tendo sido abolidas

[...] as relações sexuais entre todos os irmãos e irmãs – inclusive os colaterais mais distantes – por linha materna, o grupo de que falamos se transforma numa gens, isto é, constitui-se um círculo fechado de parentes consanguíneos por linha feminina, que não se podem casar uns com os outros; e, a partir de então, este círculo se

consolida cada vez mais por meio de instituições comuns, de ordem social e religiosa, que o distingue das outras gens da mesma tribo. (ENGELS, 1982, p. 44)

A família punaluana era caracterizada por um tipo de matrimônio em que primas possuíam maridos comuns que eram irmãos entre si, isto é, ocorriam casamentos grupais de sujeitos da mesma geração e os filhos tinham paternidade incerta. Essa explicação é necessária para que se entenda porque Engels (1982) denomina tais famílias como “círculo fechado de parentes consanguíneos por linha feminina”. Acerca da proibição do incesto, o antropólogo James Frazer, assevera:

[...] em vez de supor, pela proibição legal do incesto, que há uma aversão natural ao incesto, deveríamos supor que há um instinto natural para ele, e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é nociva aos interesses gerais da sociedade. (FRAZER *apud* FREUD, 2013, p. 127)

Freud (2013) concorda com esse argumento e salienta que as descobertas da psicanálise tornam a hipótese contrária, de uma aversão inata ao incesto, insustentável. No entanto, ele também rechaça a tese de que a proibição do incesto ocorreu por causa de uma preocupação com o melhoramento da raça por parte dos primitivos. Buscando avançar na discussão, Freud (2013) cita Darwin (2002) que, por seu turno, recorre ao artigo *Notice of the External Characters and Habits of Troglodytes Gorilla, a new species of Orang from the Gaboon River*, de Thomas S. Savage (1847), para corroborar o consenso no campo científico de que nas hordas de símios havia somente um macho adulto em cada grupo. Quando os machos mais novos cresciam, o mais velho, se ainda gozasse de boa saúde e fosse mais forte, os expulsava do grupo. A exemplo de Engels (1982), a óptica de Darwin (2002) funda-se na ideia de que, muito provavelmente, com o ser humano tenha acontecido de modo semelhante aos símios: os primitivos viviam em pequenas hordas que tinham o número de integrantes modulado pelo ciúme do macho mais forte. Isso garantia a prática da exogamia para os jovens hominídeos. Assim, a visão de Darwin (2002) sobre o estado social dos homens primitivos é considerada por Freud (2013) a tese mais plausível para explicar a origem do horror ao incesto. Uma vez obrigados a deixar seu grupo e estabelecer outras hordas, os jovens símios (e humanos primitivos) se comportavam de modo semelhante a seus pais e, com o tempo, isso teria originado uma espécie de “lei consciente” de que não deveria haver relações sexuais entre indivíduos que compartilham um lar comum.

Por ora, paro por aqui na minha incursão nos estudos de Engels (1982) e Freud (2013) para regressar a meu ponto de partida. Salientei, há pouco, que nos tornamos humanos por

meio de certos condicionamentos. Pois bem, a socialidade<sup>25</sup> talvez seja um dos primeiros aspectos que move nossa espécie a orientar sua conduta de determinado modo que torna possível aos indivíduos auferir um caráter propriamente humano e o surgimento da família constitui um avanço bastante significativo nesse sentido. Viver em bandos ou hordas não consiste em algo que distingue os humanos de outros animais. Sabemos que há muitas outras espécies que o fazem e nas quais a competição entre os machos também é bastante comum, mas o surgimento da família é algo diverso. Ela é a condição indispensável para o surgimento de “leis conscientes”. Nasce aí um germe de moralidade aliada a uma condição natural, de cunho etológico, para o aprimoramento da espécie. Afinal, a manutenção de uma unidade grupal fundada na família sindiásmica diminui a probabilidade de rebentos com defeitos congênitos (produzindo indivíduos mais aptos) e, simultaneamente, aumenta a capacidade de defesa do grupo cuja dissolução se torna muito menos frequente e improvável do que nas hordas – a possibilidade do grupo integrar vários machos aumenta a força física média dos integrantes. Não obstante, o aspecto que merece aqui maior relevo não diz respeito à aptidão para sobrevivência, mas à viabilidade da socialização.

A socialidade é uma condição para a civilidade. Sem o contato com outros sujeitos da mesma espécie o sentido para nos comportarmos de modo civil se esvanece, pois o fazemos justamente para sermos tolerados, compreendidos e, na melhor das hipóteses, sermos admitidos enquanto membros legítimos de determinado grupo e logarmos o respeito de nossos concidadãos. Sem as relações sociais dificilmente teríamos nos tornado os animais simbólicos que somos. Ao analisar a maneira como o discurso pedagógico é estruturado, o sociólogo da educação Basil Bernstein (1996, p. 134) afiança que as relações sociais “regulam os significados que nós criamos, significados que expressamos através dos papéis constituídos por essas relações sociais”. O argumento de Todorov (2010) vai ao encontro da asserção de Bernstein (1996). De acordo com ele,

O ser humano não se contenta com uma vida biológica, mas ele tem necessidade de se sentir vivo, o que só pode provir de sua inserção na sociedade especificamente humana: esta constitui seu meio incontornável porque ele é incapaz de encontrar, em si mesmo, as provas dessa existência. A consciência de si surge do reconhecimento pelos outros: o inter-humano precede e serve de fundamento ao humano. (TODOROV, 2010, p. 77)

---

<sup>25</sup> Utilizo aqui o termo socialidade (também presente no título do presente item), que significa “instinto social”, e não sociabilidade, que se refere à “qualidade de ser sociável”, por se tratar justamente de uma predisposição humana. Entretanto, ao longo deste capítulo (e da pesquisa como um todo) eventualmente poderei usar a palavra sociabilidade com a acepção que aqui foi esclarecida.

O dizer de Todorov (2010), ademais, é quase um eco do que afirmara Cassirer (2005, p. 362) há mais de meio século: “O homem não pode encontrar a si mesmo, não pode tomar consciência de sua individualidade, a não ser através do meio de vida social”.

O primatólogo Frans De Waal demonstra que a capacidade de ter empatia, sentimento que certamente influi na competência para ser sociável, não é exclusividade do animal humano. Segundo o autor, “é verdade que quase sempre se recorre à biologia para justificar uma sociedade baseada em princípios egoístas. Mas não devemos esquecer de que a nossa biologia produz também a liga que mantém as comunidades unidas” (DE WAAL, 2010, p. 10). Fiz referência a De Waal na introdução deste trabalho por seus estudos abrirem precedentes para que se rechace a ideia de que a sensibilidade moral seja tão estritamente humana como se costuma pensar. Vale a pena retomar alguns tópicos. Ele concorda com o argumento de Darwin de que a moralidade humana tem origem na socialidade dos animais. Os macacos, segundo os estudos do primatólogo, possuem uma aversão natural à injustiça. Os chimpanzés, para citar um exemplo, repartem a comida e respeitam a posse. Logo, é possível concluir que “a proximidade social parece tornar os grandes primatas menos sensíveis ao tratamento desigual” (DE WAAL, 2010, p. 272).

Sem o estabelecimento esporádico de hordas de grandes primatas não seria possível que mais tarde houvesse famílias. Sem estas, dificilmente haveria condições propícias para a sociabilidade e muito provavelmente a própria cultura não se desenvolveria, bem como o humano da maneira que o conhecemos hoje. O “meio incontornável” do humano é o social. Na ausência dessa condição de vida compartilhada, nossa espécie seria algo distinto, um animal com qualidades diversas daquilo que entendemos por “humanidade”.

No argumento de Hannah Arendt (1999), que trata a humanidade como uma “condição”, a esfera pública ganha destaque no condicionamento do humano. Para ela, “as coisas, as ideias ou os ideais morais só se tornam valores em sua relação social” (ARENDR, 1999, p. 178). Ela se aproxima ainda mais do tema da moral ao dizer que

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. (ARENDR, 1999, p. 50)

Das três formas da *vita activa* enunciadas por Arendt (1999), a ação – as outras duas são o labor (processo biológico do corpo humano) e o trabalho (a produção do mundo artificial) – é a que está relacionada à natalidade: “o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de

iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDDT, 1999, p. 17). Por isso, o espaço público “não pode ser constituído apenas por uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida dos homens mortais” (ARENDDT, 1999, p. 64). Não obstante, mesmo que a ação condicione o caráter *ad continuum* do espaço público, o que a sociedade espera dos indivíduos, como destaca a filósofa, é uma adequação de comportamento. “Nenhuma atividade [bem como nenhum comportamento] pode tornar-se excelente”, explica Arendt (1999, p. 59), “se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício”. Ela prossegue: “Nem a educação, nem a engenhosidade nem o talento podem substituir os elementos constituintes da esfera pública que fazem dela o local adequado para a excelência humana” (ARENDDT, 1999, p. 59). A socialidade, de acordo com a tese de Arendt (1999), apresenta-se também como condição para a humanização e ela culmina na esfera pública. Para que a civilização que se erige a partir de tal condição não seja solapada por um mal-estar insuperável, por um impulso destrutivo e caótico, fazem-se necessárias certas regras de convivência, certos códigos de conduta aqui entendidos como comportamentos adequados. Num só termo, trata-se da *civilidade*. No dicionário, a palavra consta como a qualidade dos modos daquele que é “bem-educado”. *Civilidade*, assim, no senso comum é utilizada como sinônimo de *educação*. Não por acaso, esclarece Elias (1994, p. 54), “conceitos como *politesse* [polidez] ou *civilité* [civildade] tinham, antes de formado e firmado o conceito *civilisation* [civilização], praticamente a mesma função que este último: expressar a autoimagem da classe alta europeia em comparação com outras”. O autor situa a grande evolução da civilidade entendida como “comportamento civilizado” na era do absolutismo.

Norbert Elias (1994) elucida ainda que o conceito de *civilité* expressa a situação da sociedade de corte e da unidade da nobreza europeia que deixara de utilizar o italiano para falar francês – ambos os idiomas vieram em substituição ao latim. Elias (1994) considera ter sido a partir da publicação, em 1530, do livro *A Civilidade Pueril*, de Erasmo de Roterdã, que o conceito de *civilité* adquiriu o significado com que a sociedade o adotava. Seguiram-se numerosas edições do tratado e traduções para os principais idiomas europeus. A obra de Erasmo, assim, contribui imensamente para estabelecer a unidade comportamental que se esperava dos nobres, guiando-lhes à prática de “boas maneiras”.

Após apresentar as quatro partes em que consiste a arte de educar e estabelecer a quarta como sendo o exercício do hábito que respeite as regras de civilidade (as outras três, para o autor, são respectivamente: aprender a piedade, entregar-se às “belas-letas” e iniciar-

se nos deveres da vida), Erasmo (1978) anuncia o tema já expresso no título de seu famoso opúsculo. Ele justifica o interesse pela temática nos seguintes termos:

Não nego que a civilidade seja a parte mais modesta da Filosofia, contudo, e esse é o juízo dos mortais, elas bastam, hoje, para estabelecer a concórdia e fazer valer qualidades mais sérias. Convém, portanto, que um homem preste atenção à sua aparência, aos seus gestos e à sua maneira de vestir, tanto quanto à sua inteligência. (ERASMO, 1978, p. 70)

Assim, essa disciplina filosófica “menor” é, para o autor, aquilo que torna possível a convivência entre homens e serve de lastro para o surgimento de qualidades superiores, tais como a “inteligência”.

Os conselhos de Erasmo (1978) aos jovens ao longo de seu breve tratado são voltados para o exercício de “boas maneiras”, do recato, do pudor, do comportamento adequado em locais sagrados e em refeições, etc. Não cabe aqui reproduzi-los por se tratarem, atualmente, de atitudes “de bom tom” em sua maioria reconhecidas por todos, mas a importância histórica do texto de Erasmo (1978) há de ser salientada e justifica a referência a ele. Além do mais, o tratado de civilidade publicado há quase cinco séculos encontra análogos nos tempos modernos, sobretudo no tocante à literatura educacional. Por *tempos modernos*, aqui, não entendo a contemporaneidade, mas a educação da *Modernidade*. As cartilhas outrora utilizadas na educação, ainda que não enfatizassem as “boas maneiras” do mesmo modo que Erasmo (1978), possuíam nitidamente o intuito de educar para a civilidade.

A escola é, quiçá, a principal instituição com o intuito de civilizar e, ainda que nem tudo que se entende por civilização ou civilidade esteja intrinsecamente ligado à moral, enquanto *valores* educacionais (e, porque não dizer, sociais, políticos, etc.), os intentos civilizadores estão impregnados de *juízos morais* e são abarcados pelas preocupações da educação moral. Esta, invariavelmente, passa pelo ensino da civilidade. Na medida em que a instituição escolar ajuíza certos comportamentos como corretos e de valor mais elevado e visa a prescrever o caminho para a “boa humanidade”, algo muito próximo do modelo ideal de humano de Spinoza (2009), ela procede de maneira moralizadora e, conseqüentemente, homogeneizadora. As cartilhas talvez sejam um dos exemplos mais patentes da intenção civilizadora na educação moderna. No passado, sabe-se que técnicas punitivas e restritivas com vistas à moralização e ao disciplinamento tornavam as instituições de ensino algo muito semelhante a cárceres. Ainda que as cartilhas tenham caído em desuso na contemporaneidade, tais diligências se manifestam em outras estratégias: campanhas, projetos, atividades pedagógicas, dinâmicas de grupo, etc.

Carlota Boto (2004), ao analisar as cartilhas produzidas por Francisco Júlio Caldas Aulete utilizadas na educação primária em meados do século XIX, tece as seguintes considerações:

Percebe-se, no decorrer da própria cartilha, o intento civilizatório nitidamente indicado. À escolarização caberá conferir hábitos: para as crianças e também para seus pais. Os alunos deveriam multiplicar os ensinamentos escolares em seus lares, de tal modo que, indiretamente, os pais pudessem também se beneficiar da escolarização e das visões e versões de mundo por ela apresentada. (BOTO, 2004, p. 208)

É digno de nota esse fim transcendente da escola. Não se trata apenas de civilizar os alunos, mas de torná-los multiplicadores dos valores civis ali ensinados. A escola moderna, enquanto instituição civilizadora por excelência, não se contentava somente em atingir seu público, isto é, a geração à qual atendia, mas voltava também seus intuitos civilizadores à sociedade como um todo. Queria-se que as crianças, tendo interiorizado certos valores, se tornassem divulgadoras dos mesmos e fossem convertidas em espécies de fiscais das “boas maneiras” a serviço da instituição e do Estado.

No que se refere à escola, foi dito em outro momento neste trabalho que toda sua estrutura é organizada de maneira a moralizar. Não seria incorreto, portanto, afirmar que essa mesma estrutura visa a condicionar um processo civilizador ou a humanizar segundo dados moldes. Em texto mais recente, Boto escreve:

A escola lida com normas impessoais. Regras públicas que orientam a vida da sala de aula estabelecem pactos de convivência dos alunos entre si, e deles com professores. A criança, no âmbito dessa vida entre regras, aprenderá a lidar com normas e com rituais que serão distintivos. Ela obterá hábitos de obediência; sim. Mas criará também hábitos de convivência, concentração, atenção, perseverança, disciplina, controle de si. (BOTO, 2010, p. 38)

Nota-se, assim, que a educação moral não está centrada apenas no ensino de valores morais no sentido em que estes são entendidos pelo senso comum. A racionalidade do sistema educativo como um todo tem como preceito básico a pretensão de moralizar. As regras públicas que orientam as ações dentro da escola, a despeito de objetivarem comportamentos mais ou menos homogêneos de modo que os indivíduos consigam conviver, acabam por dar vazão a condutas com atitudes bastante distintas. Certas características que estariam longe de ser consideradas de cunho moral no âmbito da sociedade, na escola com certa recorrência são tratadas como virtudes que estão a serviço da formação do caráter. Não se trata apenas de obedecer e saber lidar com tais regras, como salienta Boto (2010), mas de suprir as expectativas da instituição no que corresponde a outros valores. Dos aspectos trazidos à tona

pela autora, a concentração, por exemplo, não pode ser considerada uma virtude que comumente entendemos como moral. Antes, talvez, a considerássemos como uma vantagem intelectual. No entanto, no âmbito escolar, a mesma estrutura idealizada para moralizar almeja também ser propícia para a concentração e esta, não raro, se converte também numa virtude do sujeito moral em formação, uma vez que o julgamento institucional se direciona quase sempre ao indivíduo como um todo e não a aspectos isolados do seu caráter. Na economia moral escolar, por assim dizer, em muitos casos tenderá a ser menos “culpado” (ou culpabilizado) por atos de “imoralidade” aquele sujeito que, apesar de sua transgressão, é concentrado, inteligente e com um histórico de bom comportamento.

O escopo de uma educação para a civilidade (para formar cidadãos) nas instituições escolares a cada dia tem promovido a incorporação de mais adjetivos (formar cidadãos: éticos, solidários, cooperativos, críticos...; e, mais recentemente: proativos, empreendedores, ambientalmente conscientes...) as suas missões, metas e objetivos de ensino. Contudo, raramente é problematizado o fato de que são tantas exigências e tantos estímulos condicionantes que quase não há fôlego do indivíduo para, de dentro de seu íntimo, retirar alguma inspiração espontânea ou, autonomamente, dar vazão a sua própria vontade, autocriar-se, ser ator de si mesmo animado por aquilo que lhe anima (se reinventar por meio de sua animalidade). O estudante é convidado permanentemente a se tornar tudo aquilo que o projeto da escola quer que ele seja e quase sempre os caminhos para sê-lo já estão prescritos, já são indicados.

Humanizar, na sociedade contemporânea (na qual, nunca é demais ratificar, está longe de ser somente a escola que humaniza), se torna um processo programático diante do qual urge repensar a própria noção de humano.

### **3.5.2 Breve Crítica dos termos *Humano* e *Humanidade***

O que entendemos por *humanidade*, em uma de suas acepções, é tão somente um conjunto de qualidades inerentes ao ser humano arbitrariamente selecionadas como qualidades ideais – para fins de convivência ou do que se convencionou ser o caminho de melhoramento da espécie. Enquanto qualidade subjetiva do ser humano ou conjunto de qualidades relativas à natureza humana, a *humanidade* abrange (ou deveria abranger) todo um contingente de características humanas para nós nada louváveis, pois também são notadas em nossa espécie e, mais do que isso: muitas delas não são meras exceções a um padrão comportamental humano homogêneo, mas atitudes e sentimentos bastante recorrentes. Assim,

por exemplo, a inveja, o egoísmo e o desejo de vingança, são tão pertencentes à Humanidade quanto a bondade, a solidariedade, a retidão de caráter, a virtude, etc.

Em texto cujo objetivo é refletir o processo de avaliação dos educandos, Jussara Hoffman (2009, p. 10) considera que a concepção de “humanidade subentende razão, crítica, emoção, intuição, posicionamentos pessoais frente a fatos e ações de outro”. A prática da avaliação, no entendimento da autora, deve ser encarada como “um processo a ser construído pelo diálogo, pelo encontro, pelo confronto, por pessoas em processo de humanização” (HOFFMAN, 2009, p. 11). Logo, é possível inferir que estar em processo de humanização implica exercitar as potencialidades que o termo humanidade subentende. Avaliar o processo de aprendizagem, como frisa Hoffman (2009), só tem nexos na convivência entre humanos e geralmente a qualidade de um aluno é mensurada como sendo diretamente proporcional à aptidão por ele demonstrada no exercício dessas qualidades ideais de humanidade que foram elencadas acima.

Mencionei em algumas oportunidades que *humanidade* consta no dicionário como sinônimo de compaixão, de bondade, de benevolência. Isso não ocorre somente na língua portuguesa. A atribuição dessas acepções à palavra humanidade é algo comum a diversas línguas podendo ser considerado um indício do objetivo de purificação das qualidades da espécie. É no contexto de uma descida ao inferno-íntimo do humano<sup>26</sup> que Doris Lessing aborda a autocompreensão da humanidade “louca, enlouquecida pela lua, lunática” (LESSING, c1971, p. 98). Sua narrativa nos defronta com um universo repleto de violência e analogias à face mais selvagem dos animais não humanos. A sandice epidêmica do humano, no mais das vezes, o leva de veras a associar a animalidade meramente com a violência e com toda sorte de imoralidades sem se dar conta de que é ele próprio o animal mais beligerante e traiçoeiro. Nessa “descida” que pode ser interpretada como um distanciamento que viabiliza a amplificação do campo de visão, o protagonista de Lessing (c1971, p. 103), alucinando, supõe que “os planetas são muito mais delicados e mais humanos do que a pobre fera Homem, que ergue seu focinho sangrento ao seu céu lúgubre, para uivar a sua desgraça e sua exaustão entre as batalhas com sua própria espécie”.

O fato é que mesmo investindo tamanhos esforços em atribuir sentidos tão positivos ao termo *humanidade*, o depurando de todo “lado ruim”, nos deparamos com uma miríade de características indesejadas vertendo o tempo todo de nossa suposta e tão sonhada “humanidade imaculada”. Eis que nos vemos obrigados, enquanto Humanidade, a tachar tais

---

<sup>26</sup> O título original da obra de Lessing publicada em 1971 é *Briefing for a Descent into Hell*. A edição brasileira utilizada, com tradução de Luzia Machado da Costa, recebeu o título de *Roteiro para um Passeio ao Inferno*.

“inumanidades” de animais, bárbaras. Elas, porém, são tão oriundas de nosso modelo ideal de humanidade quanto nossos tão estimados valores ditos *humanos* – que costumamos considerar irrefutavelmente superiores.

A *Humanidade* enquanto comunidade humana sobre a Terra, por seu turno, representa uma contingência. Ela é oriunda do que historicamente vem sendo instituído enquanto *humanidade*. Dentre tantas possibilidades de sermos humanos (adquirindo qualidades humanas variáveis e diversas) capazes de gerar certa unidade na coletividade, vivenciamos aquela que se originou dos valores de *humanidade* que, digamos, vingaram em determinados contextos intelectuais e sociais. A partir disso, se buscou universalizar os valores que tornaram possíveis a coesão dessas coletividades. Vivemos numa *Humanidade* que vingou e suscita, é claro, modos diversos de ser humano, mas capazes, pelo menos até então, de conviverem mutuamente em uma grande comunidade em relativa harmonia – na maioria das comunidades humanas, por exemplo, é praticamente consenso que não se pode exterminar modos de ser humano diversos dos seus a não ser que estes incorram em transgressões que ameaçam a coesão social de maneira muito grave (matando, corrompendo, etc.). De qualquer modo, mesmo a gravidade das transgressões varia de cultura para cultura. O que é importante deixar claro é que a *Humanidade* em que vivemos é esta e seus membros possuem estas tantas características que (mal) conhecemos, mas poderia ser outra, quiçá com características, por nós humanos a este modo, inimagináveis. Habermas (2004, p. 78) explana que “a ideia de humanidade nos obriga a adotar aquela perspectiva do nós, a partir da qual nos consideramos uns aos outros como membros de uma comunidade *inclusiva*, que não exclui ninguém”. O grifo é do próprio autor e expressa uma qualidade que “em tese” acreditamos que a comunidade na qual vivemos deva ter. Obviamente não passa de uma crença. Na prática é bem diferente. Habermas sabe disso, mas o esforço de sua obra consiste em refletir meios que propiciem a inclusão e uma crescente participação num regime democrático em que o debate horizontal tem papel central, uma vez que a dignidade humana pressupõe uma relativa simetria das relações (HABERMAS, 2004). Num contexto em que o regime democrático parece ser uma tendência mundial, o trabalho de Habermas é importantíssimo, mas uma *inclusão total* segue sendo utópica.

O fato é que utilizamos o termo *Humanidade* supondo uma unidade inexistente ou, mesmo quando relativamente existente, nem por isso menos contingente. Por outras palavras, trata-se de uma unidade relativa dentre tantas unidades relativas possíveis e que, ademais, é certamente provisória.

Analogamente ao termo *humanismo* que há pouco foi objeto de algumas ponderações – para as quais me vali de colocações de Foucault (2000) e Gray (2007) –, as acepções de *humanidade* e *humano* estão inevitavelmente impregnadas por juízos de valor e se utilizamos tais termos, seja com intuitos distintivos, seja em discursos de aperfeiçoamento da espécie, é porque, humanos a nosso modo, somos viciados em nos valer de tais juízos.

Venho até aqui utilizando eventualmente o termo “humanizar” e quando faço menção a ele estou me referindo ao processo pelo qual se busca formar o “humano” com base numa série de valores que derivam da noção de *humanidade* entendida de maneira idealista e, em meu ponto de vista, equivocada. Não obstante, humanizar é um termo extremamente relativo. Se perguntássemos a Nietzsche e a um cristão ortodoxo o que é “humanizar” certamente tais respostas seriam extremamente divergentes. Se, de um lado, podemos supor que o cristão defenderia a humanização como um processo pelo qual o indivíduo se torna um sujeito longânimo, solidário e altruísta, a humanidade, para Nietzsche (2012, p. 201), “é muito mais um meio do que uma meta. Trata-se do tipo: a humanidade é meramente o material experimental, o excedente descomunal do que falha, um campo em ruínas”. Um meio, aliás, por intermédio do qual ocorre “a degeneração branda dos instintos” (NIETZSCHE, 2012, p. 346). Arriscar-me-ia a afirmar, inclusive, que provavelmente um dos motivos que tenha levado Nietzsche a chegar a tais definições seja sua constatação de que a acepção cristã de humanidade (bem como o conjunto de valores inerentes a ela) era predominante em sua época – como fora anteriormente e como talvez seja até hoje. O filósofo sempre deixou claro que considerava os valores pregados pelo cristianismo símbolos da decadência, pois coagiam os fiéis a práticas que acarretavam o enfraquecimento dos instintos vitais.

De minha parte, defendo que “humanizar”, para dizer o mínimo, deveria ser um processo que contemplasse melhor e com mais realce a instância de nossa animalidade. Meu modelo ideal de *humano* pende, nesse sentido, para uma formação que invista mais em nossos instintos, nossa libido e nossos sentidos. Nem por isso sou menos idealista e deixo de fazer aqui um juízo de valor. Em minha tentativa de promover um relativo deslocamento do antropocentrismo (e do Humanismo e da acepção corrente de *humanidade*) recaio inevitavelmente em um vício humano; sou, irremediavelmente, antropocêntrico.

Concluo este breve trecho do trabalho com uma citação de Wilhelm Reich à qual o meu modelo de humanidade remete. Opina o autor: “Só quando o homem reconhecer que ele é fundamentalmente um animal, ele será capaz de criar uma verdadeira cultura” (REICH, 1988, p. 324).

### 3.5.3 A Redenção da Domesticação Civilizadora: a abordagem nietzschiana da cultura

Para dar lastro à discussão desta subseção, além de trechos da obra de Nietzsche, me valho principalmente do livro *La Filosofía Animal de Nietzsche: cultura, política y animalidad del ser humano*, da filósofa Vanessa Lemm (2010). São feitas também referências a outros textos de Lemm (2004; 2006; 2015). Todavia, antes de me aprofundar na distinção estabelecida por Nietzsche entre os termos *cultura* e *civilização*, introduzirei brevemente o conceito de *cultura*.

Pode-se dizer que o conceito mais consagrado de *cultura* é oriundo do campo da antropologia. Quando mencionamos a cultura de um grupo de indivíduos ou de um povo, estamos referindo

[...] um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 19)

Depreende-se da citação que a cultura é o processo por intermédio do qual o ser humano compreende e representa o mundo e a si mesmo, mas também os próprios meios criados por ele para a compreensão e a representação. O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1985), por sua vez, promove uma aproximação do conceito de cultura com a área da Educação e atenta para o fato dela existir como algo vivo, sempre em processo de transformação. Nesse viés, “a cultura é histórica, no sentido de que a atividade humana que *cria* a história é aquela que *faz* cultura” (BRANDÃO, 1985, p. 22, grifos do autor). Educar é fazer com que os educandos se apropriem da cultura, é aculturar. Ao mesmo tempo, *fazer cultura* também é criar condições para sua apropriação por outrem, atuando, assim, para assegurar o estatuto do ser humano de animal com historicidade.

Como mencionei, em Freud (2011) as palavras *civilização* e *cultura* podem ser consideradas como sinônimos. Aculturar e civilizar são, de fato, verbos utilizados comumente no dia a dia para referir um mesmo processo. Na mesma senda de Freud, o filósofo contemporâneo Terry Eagleton (2001, p. 11, tradução nossa), admite que originalmente um dos significados de cultura “é ‘produção’, ou seja, um controle do desenvolvimento natural”. Na mesma obra, consagrada à *ideia de cultura* (*The Idea of Culture*), mais adiante o autor esclarece que, etimologicamente, o termo “cultura” adquiriu num primeiro momento um significado semelhante à “civilidade”, sobretudo no meio rural e, logo depois, no século XVIII, “se tornou mais ou menos sinônimo de ‘civilização’, entendida esta como um processo

geral de progresso intelectual, espiritual e material” (EAGLETON, 2001, p. 22, tradução nossa).

Em Nietzsche, porém, “o antagonismo entre cultura e civilização representa um enfrentamento entre forças vitais humanas e animais” (LEMM, 2010, p. 38, tradução nossa). O conceito de civilização nietzschiano se abeira da acepção atribuída ao termo por Freud (2011), trata-se do afastamento/esquecimento do estado natural/animal. A cultura, em contrapartida, tem uma função crítica que visa a mostrar que o melhoramento do humano, intuito da civilização, consiste numa “falsa superação”. A partir dessa crítica, a cultura abre precedentes para a libertação das forças civilizatórias e para a criação de modos de ser que afirmem a vida, isto é, livres da égide domesticadora da civilização. No âmbito da cultura, a animalidade é rememorada como força criadora e o esquecimento, enquanto uma aptidão animal, é reputado como faculdade necessária à criação (LEMM, 2010).

Acerca do esquecimento animal é particularmente interessante o início da primeira parte da consideração extemporânea intitulada *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* em que Nietzsche (2003) admite que a aparente tranquilidade e felicidade do rebanho é passível de causar inveja aos homens. Ele imagina que se o homem perguntasse aos animais sobre sua felicidade, estes, ainda que quisessem responder, se esqueceriam da resposta e o homem se admiraria com esse esquecimento e se chocaria com a incapacidade dos homens de aprender a esquecer. A formação histórica, como força civilizacional, é um desserviço à vida na medida em que nega o esquecimento animal e o potencial intuitivo e instintivo do humano. Também é preciso saber esquecer para criar e a criação é a afirmação da vida e ocorre no âmbito da cultura. Enquanto o esquecimento origina “uma igualdade enraizada na diferença, isto é, na alteridade radical dos singulares”, argumenta Lemm (2010, p. 85, tradução nossa), “a memória dá origem a uma igualdade enraizada na identidade, isto é, na mesmidade radical dos universais”. Poder-se-ia dizer, em síntese, que a cultura é a via de produção da diferença e a civilização da uniformidade.

Uma vez que aqui se está tratando do esquecimento animal, o tomando como uma aptidão estranha ao animal humano e desprezada por este, a fim de aventá-lo como disposição criativa para o humano, há que se fazer uma ressalva sobre a faculdade de esquecer. O esquecimento neste caso não deve ser entendido como atitude de apagamento de dados da memória, mas como uma sugestão de mudança de rumo. O esquecimento, em se tratando do animal racional, deve ser pensado aqui como potência de desapego, impulso para a diferenciação. Embora o completo esquecimento talvez seja impossível a este animal que

somos, o insistente apego à lembrança tende a produzir a repetição, a mesmidade, “a igualdade enraizada na identidade” (Cf. LEMM, 2010). Isso não quer dizer que a memória deva ser encarada aqui como uma qualidade indesejável. Antes, ela é um pendur do animal humano do qual este não deve se desviar sob pena de se tornar outra coisa e solapar a profícua e prolífica tensão entre civilização e cultura. Entretanto, a memória tampouco deve ser objeto de fanatismo e motivar a rejeição do esquecimento como potência criativa, como mudança de direção.

Algumas pessoas, quando contam um acontecimento ou explicam algo a um interlocutor que não lhes deu a devida atenção e não lhes entendeu, dizem simplesmente: “Esquece!”. Nessa exclamação, geralmente fica implícita a relativa falta de importância do assunto abordado e o aborrecimento do exclamador com um *feedback* frustrante. Seu interlocutor talvez sinta uma ponta de remorso e se ponha a imaginar o que o exclamador teria dito, tentando reatar o diálogo, ou mesmo poderá não dar importância naquele momento e simplesmente “deixar para lá”, “esquecer” o assunto, mas persistirá lembrando que houve uma reticência naquela conversa. De um jeito ou de outro, a sugestão do “esquecimento” propiciou uma mudança de rumo no discurso, pontuou a desordem, a ruptura, e conotou o surgimento de um sentimento novo. A partir dessa ruptura da ordem do diálogo, ambos os interlocutores se redimensionaram, se viram interpelados a mudarem de postura e se recriarem um diante do outro. Uma centelha de emoção ganhou mais potência que a coesão dialógica, que a coerência discursiva, que a ordem racional. *Esquecer* é saber mudar de rumo quando o curso tomado se despontenciou, perdeu vida, se tornou enfadonho, improdutivo, e a própria sugestão do esquecimento é animada por uma emoção de ruptura que “não está nem aí” para a racionalidade.

Num texto anterior à consideração extemporânea supracitada, Nietzsche expusera criticamente o condicionamento do agir humano à razão:

Como ser *racional*, põe seu agir sob o império das abstrações: já não tolera mais ser arrastado por impressões repentinas, pelas intuições, sendo que universaliza, antes, todas essas impressões em conceitos mais desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e agir. (NIETZSCHE, 2008b, p. 37)

Nesse excerto também é possível notar a preocupação do filósofo em relação ao embotamento produzido pelo intelecto (e a História é uma investida nessa direção). Este “desenrola suas principais forças na dissimulação” e não passa de um “meio para a conservação do indivíduo” (NIETZSCHE, 2008b, p. 27). Fixa-se aquilo que deve ser “verdade” e se deixa conduzir a vida e o agir por essa fixação. A “verdade” é uma crença útil

a determinados fins (a conservação do indivíduo, da sociedade, por exemplo) e nada mais é senão um “exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos” (NIETZSCHE, 2008b, p. 27). O que se quer são “as consequências agradáveis da verdade” (NIETZSCHE, 2008b, p. 30) não a verdade em si.

Esse fixar algo como verdadeiro é um mascaramento daquilo que é fixado e que representa uma relativa uniformização da percepção humana sobre o que se fixa. O impulso à verdade, nesse viés, é uma força a serviço da civilização e um atributo da espécie humana. O ser humano é um animal com esse pendor civilizacional que tende a promover a homogeneização, mas que, nem por isso, deixa de ter vocação para se diferenciar e produzir diferenciação, isto é, para fazer cultura. Àquele que quer produzir cultura e, com isso, solapar princípios uniformizadores e disciplinadores em prol da diferenciação, caberá um sentimento e uma esfera de desejo que se aproximem do esquecimento e da querença do animal. Produzir a diferença às vezes requer a aniquilação do mundo:

quero que o mundo se acabe  
se não disser o que sinto  
digo a verdade, minto  
vertente me arrebatada  
minha voz é serenata  
labareda e labirinto  
(CÉSAR, 2005, p. 14)

O animal não tem mundo. Ele não incorre na mentira porque não diz o que sente, não tenta dizer a verdade, apenas sente e logo se esquece do que sentiu. Ele é arrebatado pelo fluxo da natureza. Fazer cultura é produzir uma nova voz que não é ladainha, mas “labareda e labirinto”, que arde e se espraia, que aproveita o fluxo para encontrar saídas e despender faíscas – que nada mais são senão novas labaredas em potencial. Como no conto *Um Relatório para uma Academia* de Franz Kafka (Cf. 1994, p. 61;65-66), cujo narrador e protagonista é um macaco, o animal não se ilude com pretensões de liberdade, ele só quer uma saída, quer um horizonte que permita a continuidade de suas ações. Poder-se-ia dizer que, a exemplo dos bebês humanos, a linguagem dos animais é articulada a partir de suas ações.

O produtor de cultura sabe que não pode se ver completamente livre das forças civilizadoras, mas, ainda assim, vislumbra a criação de saídas, é movido pela busca de linhas de fuga que existirão em permanente tensão com os vetores de conservação civilizacionais. E esse desejo de fugir quem sabe também expresse algo mais animal que humano. A possibilidade de saída representa a saúde, a continuidade do fluxo da vida. A criança sadia

“apronta”, faz “arte”, tem algo de selvagem em seus quefazeres. O animal não quer ter saída, quer fugir de forças que lhe arrebanhem, que lhe confinem a um território restrito. Por isso “Nietzsche associa o esquecimento do animal humano com um estado de ‘saúde robusta’ que é característico de um modo de vida solitário” (LEMM, 2006, p. 165, tradução nossa). Esta solidão expressa a negação aos apelos para que se compactue submissamente com a égide da civilização. A vida solitária tende ao esquecimento das prescrições civilizacionais e possibilita o surgimento de hábitos variegados, costumes desacostumados, solitários.

Quanto à postura do animal, Nietzsche (2003b, p. 8) corrobora que “ele não sabe se disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero”. O animal não vive preso ao passado, porque o esquece e se instala “no limiar do instante” (NIETZSCHE, 2003b, p. 9) vivendo de maneira plena (apenas sendo) aquilo que é. Justamente por isso ele conhece a felicidade e, em sua afirmação da vida (e do presente, da existência), causa inveja ao homem. Nietzsche conclui que não há como viver sem esquecer. Em suas palavras: “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura” (NIETZSCHE, 2003b, p. 10, grifos do autor). Esse grau é representado pelo intuito civilizatório que foi levado ao extremo, pelo humano que se tornou demasiado humano a ponto de negar os instintos vitais (animais). Ademais, também é importante destacar que a transformação do animal humano em um ser civilizado e social só é possível por meio da imposição daquilo que Nietzsche chama de *memória da vontade* em relação ao esquecimento animal (LEMM, 2010). Em sua genealogia da moral, Nietzsche admite:

Precisamente, este animal esquecido por necessidade, no qual o esquecimento consiste numa força, uma forma de saúde vigorosa, há criado em si uma faculdade oposta àquela, uma memória que ajuda a capacidade de esquecimento a ficar em suspenso em alguns casos, a saber, nos casos em que há que fazer promessas; portanto, não é, de modo algum, tão comente um passivo não poder voltar a se libertar da impressão gravada uma vez, não é tão somente a indigestão de uma palavra empenhada uma vez, da qual o indivíduo não se livra, mas um ativo não querer voltar a libertar-se, um seguir e seguir querendo aquilo que foi querido uma vez, uma autêntica “memória da vontade” [...]. (NIETZSCHE, 2007c, p. 62, tradução nossa)

Essa memória é necessária à constituição de um animal que seja capaz de fazer promessas. *Prometer* é comprometer-se. A capacidade de assumir compromissos para com outrem é um pressuposto básico para integrar a sociedade e mantê-la coesa. Esse comprometimento com a sociedade é típico do sujeito civilizado. Este jamais se esquece dessa promessa. O argumento de Lemm (2006, p. 166, tradução nossa) é de que a superação da

memória da vontade por parte do sujeito soberano “depende de um retorno do esquecimento animal como aquela força que permite ao indivíduo se libertar da moralidade do costume”. É necessário o esquecimento para ficar livre da promessa civilizacional e ousar produzir cultura.

Não obstante, não é somente o esquecimento animal que é domado pela civilização, esta também tem como meta o domínio de todos os instintos, a construção de instituições para o seu controle, a modulação do comportamento humano, a moralização, a racionalização, a homogeneização dos modos de ser. Ela tem em seu horizonte algo como um modelo ideal de humano. A cultura, por sua vez, vislumbra “educar o animal humano para liberar uma segunda natureza, uma ‘natureza mais natural’ que revele os traços de sua singularidade irreduzível” (LEMM, 2010, p. 60, tradução nossa). Para tanto, ela há de exercer sua função crítica que levanta dúvidas sobre a pertinência da missão civilizatória humana sobre a natureza, calcada na razão e na moral, e buscar orientar o agir e o viver humanos para “a pluralização de formas de vida intrinsecamente singulares que não podem ser reduzidas umas às outras” (LEMM, 2010, p. 41, tradução nossa).

A civilização só é útil (tal como o impulso à verdade) na medida em que gera uma força contrária a ela e capaz de superá-la sem, contudo, aniquilá-la, pois essa agonística é essencial à própria criação. A cultura representa, nesse viés, a possibilidade de cultivo de um tipo mais elevado de ser humano (super-homem) orientado para o futuro e capaz de enfrentar, criticar e superar as normas institucionais e a disciplina moral. Sempre é preciso ter em mente que, “em Nietzsche, superação assume a forma de um retorno ao início, ao animal” (LEMM, 2004, p. 220, tradução nossa). Isso porque “o animal resiste tanto ao humano quanto ao sobre-humano; ele retém o segredo de como produzir uma relação com o passado que rompe e derruba o presente em vista de seu futuro vir a ser” (LEMM, 2004, p. 221, tradução nossa). Em outras palavras, o animal, diferente do humano e do sobre-humano, tem sempre algo de indomesticável, de bruto, e sua natureza instintiva o impulsiona a transgredir qualquer hábito adquirido diante da possibilidade de saciar o desejo – e da animalidade humana se pode afirmar que ela é desejosa de criação.

A política da civilização é algo a ser superado em nome da responsabilidade individual pela liberdade e, por conseguinte, da assunção de uma “natureza mais natural” que afirme o cunho artístico e criativo da existência, pois a vida é entendida por Nietzsche como força criadora. Esse humano superior (super-homem), no entanto, não deve ser confundido com um indivíduo depurado de seus instintos animais (demasiado humano). Esse tipo mais elevado deve, antes, ser pleno de instintos para ser prenhe de potencial criativo. Como explica

Vanessa Lemm (2010, p. 134, tradução nossa), essa “forma ‘bárbara’ de animalidade, própria da civilização, deve ser superada para lograr cultura, mas essa superação depende de um retorno da animalidade concebida como uma força plena de vida que leva o ser humano além de sua necessidade de autopreservação”. Em texto mais recente, a filósofa corrobora essa visão e enfatiza a face segregacionista da civilização. Os pendores civilizacionais apartam o humano dele mesmo e obstruem o acesso a pistas para seu autoconhecimento, pois o afastam ou depuram de potências que vivem dentro de si. Escreve Lemm (2015, p. 244, tradução nossa): “superar as fronteiras que a civilização ocidental erigiu entre o ser humano e outros entes é o objetivo da biopolítica afirmativa e pós-humanista de Nietzsche”. Os impulsos civilizacionais barbarizam o animal humano, na medida em que o embotam ou promovem o embrutecimento e cerceiam as potencialidades do todo orgânico que vive dentro dele, obstruindo devires indesejáveis. Nietzsche defende que a vida vegetal e animal e suas histórias filogenéticas, a exemplo de todo mundo natural, continuam a pulsar no modo humano de se relacionar com o mundo. Compreender o humano requer, portanto, levar em conta suas relações com essas formas de vida que vivem em seu âmago (LEMM, 2015).

Além disso, mesmo do ponto de vista ético a promessa civilizacional não parece se sustentar, pois “quando o ser humano se define a si mesmo sem assumir sua animalidade e seu esquecimento animal, ou nega-lhes um papel produtivo, a vida cultural e política assume formas que dependem da dominação e exploração dos seres humanos por outros seres humanos”. (LEMM, 2010, p. 84, tradução nossa). Em contrapartida, quando o ser humano se compromete com sua animalidade, tende a gerar formas de vida fundadas na “autorresponsabilidade individual”.

Um último aspecto a ser destacado é que apesar dos conceitos de *civilização* e *cultura* serem em certa medida antagônicos elas devem ser entendidas como forças que existem numa agonística. Isto é, “cultura e civilização dependem uma da outra para sua preservação e elevação” (LEMM, 2010, p. 147, tradução nossa). Mesmo que a cultura tenha sido tratada nesta seção como redenção do impulso domesticador da civilização não se deve entendê-la como uma superação capaz de aniquilar aquilo que é do âmbito civilizacional. A cultura “não se basta a si mesma, mas se assenta na ‘antiga moral’” (Idem) oriunda da disciplina da civilização. Essa moral que torna possível a acumulação de forças que ora se voltam contra ela (Cf. NIETZSCHE, 2003a). Analogamente, a civilização precisa do poder criativo e inovador da cultura para se sustentar. Ambas precisam existir nessa agonística. Nesse sentido, resume Vanessa Lemm (2010, p. 148, tradução nossa), “do mesmo modo que a cultura para

assegurar-se depende do disciplinamento e da exploração da civilização, a civilização depende por sua vez da prévia liberação e elevação do animal graças à cultura”. Justamente por isso a historicidade do humano e a sua memória não são características “radicalmente distintas da a-historicidade e do esquecimento do animal, nem podem ser separadas delas” (LEMM, 2010, p. 209, tradução nossa). Esses atributos do animal revelam, antes, “que a vida humana é uma instância do devir histórico da vida em seu conjunto” (Idem).

A completa libertação da cultura das forças civilizadoras implicaria seu rápido esgotamento. A supressão da civilização representaria o afrouxamento da tensão que faz com que o animal mostre seu lado selvagem e criativo, ou seja, sem a civilização a cultura sofreria com a exaustão da criatividade que a animalidade encerra. Igualmente, não pode haver civilização sem a sensibilidade criadora do animal que se eleva a um patamar de “animal superior”. É, portanto, a tensão entre civilização e cultura que torna possível a existência de ambas.

#### 4 ACERCA DO ENSINO DOS COSTUMES

*Para no hacer de mi ícono pedazos  
Para salvarme entre únicos e impares  
Para cederme un lugar en su parnaso  
Para darme un rinconcito en sus altares  
Me vienen a convidar a arrepentirme  
Me vienen a convidar a que no pierda  
Mi vienen a convidar a indefinirme  
Me vienen a convidar a tanta mierda*  
(El Necio, 1992, Silvio Rodriguez)

Este capítulo está dividido em duas seções. Na primeira, discuto os conceitos de moral e de ética, buscando abordar as suas acepções e distinções bem como discorro sobre a educação moral enfatizando alguns de seus desafios na contemporaneidade. A segunda seção é dedicada à crítica da moral. Nela o leitor notará a predominância da utilização de argumentos presentes na obra de Friedrich Nietzsche. A inspiração nietzschiana não é exclusividade deste capítulo, mas nele alguns pontos de confluência da crítica do filósofo e do problema desta pesquisa são explicitados.

O que, afinal, é a moral? Um convite a sermos e continuarmos sendo estes seres sociais que somos? Um adjetivo para os animais humanos? Um conjunto de preceitos para orientar o comportamento humano? Uma disciplina a ser estudada? Defender a moral, de qualquer maneira, é defender a necessidade de aceitar certos “convites”. Será uma prova de necessidade ou de virtuosidade o aceite incontestado a todos eles? A canção de Silvio Rodriguez intitulada *El Necio* (“o néscio”, em português) é iniciada com uma estrofe que possui seguintes versos: “Me vienen a convidar a arrepentirme/ me vienen a convidar a que no pierda/ mi vienen a convidar a indefinirme/ me vienen a convidar a tanta mierda”. Os convites morais, na verdade, se assemelham mais a intimações, a imperativos. Há que se aceitá-los para ser aceito e respeitado como cidadão, como pessoa, como sujeito. É de muito mau tom rechaçar os convites da moral. Implica negar as bases que sustentam a própria sociedade. É uma bestialidade, uma necessidade, um regresso inconsequente ao estado natural. Diz-se de quem os rejeita que são animais, que preferem viver como selvagens - e já abordei neste trabalho a rejeição do animal humano à animalidade. A moral é uma das saídas humanamente inventadas para a elevação a um estatuto “superior”.

Convido-lhes agora a uma incursão com um pouco mais de profundidade nesse assunto que é tão caro a este trabalho.

#### 4.1 Educação Moral

Num dos raros trechos em que se refere à moral de maneira mais contida, sem o típico tom combativo, Nietzsche (2007a, p. 51, tradução nossa) declara: “Em primeiro lugar, a moral é um meio de preservar a comunidade e de evitar seu aniquilamento; em segundo lugar, mantém a comunidade em um determinado nível e assegura algumas de suas qualidades”.

No dicionário filosófico de Nicola Abbagnano (2007, p. 682) o substantivo *moral*, além de aparecer como sinônimo de Ética enquanto disciplina filosófica (a preocupação com a distinção entre os dois conceitos também será abordada mais adiante neste capítulo), é definido como “objeto da ética, conduta dirigida ou disciplinada por normas, conjunto dos *mores*”. *Mores* – plural de *mos* - é a palavra latina para “costumes” que, segundo o mesmo dicionário, são “atitudes institucionalizadas de um grupo social, às quais se aplicam eminentemente os qualificativos ‘boas’ e ‘más’ e que são reforçadas pelas sanções mais enérgicas porque consideradas condições indispensáveis de qualquer relacionamento humano” (ABBAGNANO, 2007, p. 218).

A explicação de Nietzsche (2007a) e as acepções do dicionário de Abbagnano (2007) são parâmetros suficientes para que se tenha uma dimensão do que significa *moral*. Trata-se de um conjunto de costumes e atitudes institucionalizadas que ajudam a manter um grupo coeso e promover o cultivo de determinadas qualidades e comportamentos em seus integrantes.

Immanuel Kant (1724-1804) talvez tenha sido o pensador que mais despendeu esforços no sentido de criar uma espécie de fórmula moral, algo semelhante a um método que universalizasse a orientação do agir moral. A exemplo dele, os utilitaristas<sup>27</sup> Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873), embora por outra via – tomando a promoção da felicidade como vetor principal e buscando mensurar o valor da ação desde as suas consequências para o bem-estar dos indivíduos –, também nutriram essa pretensão universalista em relação à moral.

Para Kant, no entanto, a via é a razão: a moral emana da própria racionalidade. “Somente aquilo que tem o fim de sua existência em si próprio, o homem”, escreve o filósofo, “que pode determinar ele próprio seus fins pela razão” (KANT, 1995, p. 80). A razão, por sua vez, é a “faculdade de atuar segundo fins” (KANT, 1995, p. 212). Ou seja, o ser humano não é um meio para que se chegue a determinado fim, mas um fim em si mesmo. Essa máxima se

---

<sup>27</sup> Na próxima seção, ao versar sobre a crítica à moral de Nietzsche, farei menção a algumas de suas discordâncias em relação a Kant. Entretanto, ele também faz críticas à filosofia moral dos utilitaristas (Cf. NIETZSCHE, 2012, p. 334-336). Cabe também esclarecer que aqui não será aprofundada esta filosofia. Ao tratar da moral, tomo a obra kantiana como parâmetro.

popularizou no último século e, pode-se dizer que, hoje, praticamente é reconhecida pela maioria dos indivíduos como senso comum, mas devemos sua formulação a Kant. É o acato à razão que torna possível ao indivíduo agir moralmente, mas, para que seu ato possa ser considerado moral, é necessário que ele aja segundo sua vontade e que esta, sob o governo de sua razão, se origine na própria força do argumento moral. Precisamente em função disso, Kant (2009, p. 81) salienta que o conceito de obrigação é “tudo menos moral”. Uma ação será moral quando o sujeito estiver livre para decidir sobre seus atos e, de modo autônomo, sentir-se no dever de agir moralmente.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um dos autores que mais influenciou a teoria moral kantiana. Kant leu *O Contrato Social* tão logo a obra foi publicada, no ano de 1762, e esta tem notável influência em seu argumento de que a autonomia da vontade (a liberdade de escolha) é que torna o ato de um indivíduo moral. Em sua mais célebre obra o filósofo e teórico político francês associa a liberdade à natureza humana. Nas palavras do autor, “renunciar à própria liberdade é o mesmo que renunciar à qualidade de homem, aos direitos da Humanidade, inclusive aos seus deveres. [...] Tal renúncia é incompatível com a natureza humana” (ROUSSEAU, 2014, p. 25). Em Rousseau, portanto, já é possível notar a liberdade como qualidade indispensável à constituição do sujeito moral. Isso fica mais claro algumas páginas a seguir quando ele postula que a liberdade moral é “a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, posto que o impulso apenas do apetite constitui a escravidão, e a obediência à lei prescrita a si mesmo é a liberdade” (ROUSSEAU, 2014, p. 35). Aqui é possível destacar ainda um aspecto que já apareceu neste trabalho quando abordei o ideal de formação kantiano: a autonomia. Ao se tornar “senhor de si mesmo” ou, em termos kantianos, chegar a um estado de *maioridade*, o indivíduo não estaria apenas obedecendo a uma “lei prescrita a si mesmo”, mas atingindo a autonomia para pensar por seus próprios meios e, com isso, ampliando o espectro em que pode ser livre.

Livre, nas palavras de Spinoza (2009, p. 13), é qualquer coisa que “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”. Cito aqui Spinoza (2009) porque, para ele, é também a “potência da razão” que conduz o ser humano à liberdade. Note-se que o filósofo está tratando de ética quando assevera:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros. (SPINOZA, 2009, p. 217)

Com base nesse excerto, é possível dizer que o controle sobre os afetos por meio do seu profundo conhecimento é um aspecto que serve de fulcro à ética do autor. Depreende-se também que a otimização do sentimento de satisfação do indivíduo para consigo próprio advém desse conhecimento. Para Spinoza (2009, p. 215), a “potência da mente [...] é definida exclusivamente pela inteligência”. É desde essa matriz que ele pensa ser possível determinar os “remédios contra os afetos”. A crença em tal potência o leva a assegurar que “não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto” (SPINOZA, 2009, p. 217). Nesse viés, ainda, “à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos” (SPINOZA, 2009, p. 218). Assim, regras de convivência devem ser estabelecidas, “regras de vida” no dizer do autor, a partir da força da razão: “o ódio deve ser combatido com o amor ou com a generosidade, em vez de ser retribuído com um ódio recíproco” (SPINOZA, 2009, p. 221). A maneira ideal de se contrapor a ofensas com generosidade há de consistir em objeto de reflexão. Na medida em que o indivíduo que é alvo de um insulto e o coteja com a imaginação das regras que tivera interiorizado, lhe parecerá mais útil agir com longanimidade, pois tenderá a obter com isso maior satisfação. A provável emoção imediata de raiva ou repulsa diante da ofensa dá lugar, assim, a um ato literalmente regrado. Escreve Spinoza (2009, p. 221),

Pois, se também tivermos a nossa disposição o princípio de nossa verdadeira utilidade, assim como a do bem que se segue da amizade mútua e da sociedade comum; e se considerarmos, além disso, que a suprema satisfação do ânimo provém do princípio correto de viver<sup>28</sup>; e que os homens agem, como as outras coisas, em virtude da necessidade da natureza; então a ofensa – ou seja, o ódio que costuma provir dela – ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada.

Nota-se, dessa forma, que a defesa do domínio dos afetos, em Spinoza (2009), é demonstrada recorrendo à tese de que a potência da razão, capaz de produzir um modo correto de viver, e o viver de acordo com esse modo produzem um sentimento de satisfação no ser humano. A razão, assim, é justificada como via para se chegar à beatitude. Ela é a provedora da maior satisfação que pode existir.

Para Nietzsche (2011), tal preocupação é algo “absurdamente ingênuo”. Querer evitar o sofrimento (bem como os afetos inquietantes e por vezes perniciosos), para ele, trata-se de mais uma ingenuidade dos metafísicos. A “psicologia da metafísica” funda as crenças na

---

<sup>28</sup> Spinoza justifica sua afirmação a respeito da satisfação advinda do “princípio do correto viver” a partir de uma proposição anterior: “A satisfação consigo mesmo pode surgir da razão; e só a satisfação que surge da razão é a maior que pode existir” (SPINOZA, 2009, p. 190). Essa proposição, ademais, reforça a importância da “potência da razão” ou “da mente” para o autor.

existência de um mundo-verdade (em contraposição ao mundo aparente) e de um mundo absoluto (em contraposição ao condicionado). Ela o faz inspirada pela ameaça do sofrimento. Por meio de uma “confiança cega na razão” como uma espécie de salvação, os metafísicos inferem categorias transcendentais. Por exemplo: “este mundo está em seu devir: logo existe o mundo que é” (NIETZSCHE, 2011, p. 366). Eles não podem conviver com a ideia de caos, pois isso seria “doloroso” demais, logo forjam categorias que deem certa ilusão de segurança (a “verdade” é segura, confiável). Nas palavras de Nietzsche,

No fato dos metafísicos e religiosos verem em primeiro plano os problemas do prazer e do pesar, expressa-se algo de doentio e fatigado. A moral somente tem para eles uma tal importância porque é considerada uma das condições essenciais para a supressão do sofrimento. (NIETZSCHE, 2011, p. 367)

Essa supressão, no entanto, vem acompanhada de um embotamento dos instintos de vida. Na óptica nietzschiana, a insatisfação, o pesar, o desprazer, são essenciais ao movimento afirmativo e criativo que caracteriza o viver. Na próxima seção será abordada a crítica à moral e, em particular, os motivos que movem a crítica de Nietzsche serão aprofundados. Por ora, este contraponto serve de contextualização e seguirei me detendo a apresentar alguns postulados de autores que buscaram fundamentar a moral.

Baruch de Spinoza (1631-1677), obviamente, era um metafísico (e também um religioso) e os problemas trazidos à tona no excerto de Nietzsche (2011) cerca de dois séculos mais tarde num tom claramente reprobatório estavam no imo de suas preocupações. Mesmo assim, à sua época, ele sofreu com a intolerância de seus correligionários para com algumas de suas teses. Spinoza era um neerlandês de origem judia e foi excomungado da religião judaica em virtude de sua posição acerca de Deus<sup>29</sup> que, digamos, pendia para um panteísmo: Deus está na *substância*, portanto em tudo de que a natureza é feita e no universo como um todo. Voltemos, no entanto, à discussão sobre ética.

Há, de qualquer modo, ressonância do argumento de Spinoza (2009) – de uma ética que se erige desde a “potência da razão” – no pensamento de Kant. Este admite, por exemplo, que é a boa vontade que “corrige a influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, ‘sobre todo o princípio do agir’” (KANT, 2009, p. 103). O filósofo alemão destaca a importância da moderação das paixões e afetos e do autodomínio, mas ressalva que, sem a boa vontade, eles não podem ser considerados como bons em si. Eles requerem esse elã cooperativo do sujeito.

---

<sup>29</sup> A outra tese controversa de Spinoza foi seu posicionamento a respeito de que Bíblia não expressava a verdade sobre Deus e de que os evangelhos se tratavam de textos metafóricos.

Assim, “a boa vontade”, escreve Kant (2009, p. 103), “parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz”.

Destarte, seria correto sustentar que em certo sentido a moral alicia. Poder-se-ia pensar que é a prerrogativa de sermos idôneos perante aqueles que conosco compartilham de uma mesma moralidade que nos convoca a agir em conformidade com ela. Nisto, é claro, há pertinência, mas, na avaliação de Kant (2009), há também uma evocação interna de uma qualidade irrestritamente boa, a vontade própria guiada pela razão, que nos move ao dever de agirmos em consonância com nossa consciência moral. Por consciência moral se entende o “conjunto das exigências das prescrições que reputamos válidas para guiar nossas ações” (BOTO; MENEZES, 2014, p. 442) tais como as “regras de vida” a que se refere Spinoza (2009). É ela que atribui valor as nossas ações e as modula influenciando nas deliberações anteriores aos nossos atos e no autojulgamento posterior a eles. Se agimos em conformidade com o que nossa consciência moral nos interpela, ficamos satisfeito conosco mesmos, se não o fazemos, tendemos a nos ressentirmos.

É na filosofia kantiana que Carlota Boto e Edmilson Menezes (2014, p. 442) se respaldam para salientar que a moral, “no sentido de reflexão filosófica sobre a vida moral, denomina-se igualmente ética, e quando o coletivo é visado a ética assume posição de destaque”. Valho-me dessa citação porque esta seção tem o propósito de discutir a educação moral e a escola – o *locus* empírico desta pesquisa – é, por excelência, o espaço idealizado para educar. Ainda que não se trate de uma pesquisa que requeira incursões em campo – pois essas incursões, de um modo ou de outro, já fazem parte da minha trajetória de vida –, a escola é sempre o palco das cenas que serão apresentadas. Ao mesmo tempo, ela é um espaço idealizado para que os sujeitos em formação exercitem sua convivência na coletividade. O exercício dessa convivência no âmbito da escola, visa a iniciar os educandos numa sociedade que vislumbra sua própria conservação no apelo para que os indivíduos assumam um compromisso com o coletivo.

A instituição escolar é, em muitos casos, o primeiro e principal ambiente de convivência social das crianças. É o espaço em que os estudantes se defrontam com problemas práticos da moralidade ao ter de conviver com outras crianças e cumprir com certas exigências institucionais. A moral kantiana, ao pressupor a universalidade, busca sugerir as bases para o convívio humano e a escola atua também nessa direção. Universalidade, neste caso, nada mais é senão a possibilidade de generalização das exigências morais para todos os indivíduos de determinado grupo – Kant chegara a sonhá-la para toda

Humanidade e a Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>30</sup>, por exemplo, pode ser considerada uma tentativa de levar a cabo o intento do filósofo alemão. Nas palavras do autor: “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, 2009, p. 133). A síntese mais elementar do imperativo categórico kantiano, difundida como máxima popular e já incorporada ao senso comum, talvez seja: “não faça para os outros aquilo que não queres que façam para ti”<sup>31</sup>. A busca por equacionar o agir moral em termos de uma lei que pudesse ser universalizada foi levada a cabo de maneira semelhante por John Stuart Mill (Cf. 1991) que a expressou com a máxima *no harm to others*.

De qualquer forma, a questão do outro e das atitudes que influem sobre ele é preocupação da ética (e também da moral). Quando abordei o binômio instintos/instituições fiz alusão também ao caráter normativo da convivência humana. A instituição de práticas para que se tenha um relativo controle sobre os instintos adquire sentido no âmbito coletivo. Elas são estruturas que regram determinada sociedade e visam a influir no comportamento dos indivíduos. Àquele que transgride as normas que servem como amálgamas sociais ou comunitários costumamos chamar de imoral ou antiético. A essa altura se faz necessário esclarecer a tênue distinção entre ética e moral.

A moral difere da ética em sua pretensão universalizadora e prescritiva daquilo que é correto ou equívoco, bom ou mau, etc. A ética pode ser entendida ainda como a reflexão (teoria) sobre a moral (prática) de sorte que, eventualmente, poderá vir a transformar os preceitos que orientam o agir moral. A filósofa Nadja Hermann (2001) situa historicamente a preocupação com a distinção entre ética e moral na modernidade. Segundo a autora, a diferenciação entre os termos teria sido impulsionada pela complexificação das relações sociais. No campo da filosofia, Hegel foi o primeiro a se esforçar em conceituar distintamente os termos *eticidade (Sittlichkeit)* e *moralidade (Moralität)*. Para ele, enquanto *moralidade* diria respeito à “consciência moral subjetiva”, a *eticidade* se referiria à “moral objetivada nas normas sociais”. Esta se aterá à reflexão sobre os desdobramentos e as conjunturas em que o sujeito moral age, aquela se preocuparia exclusivamente com os princípios do agir

---

<sup>30</sup> A Declaração foi adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 10 de dezembro de 1948. A autoria do documento é atribuída principalmente ao jurista canadense John Peters Humphrey, mas teve a contribuição de diversas autoridades de todas as partes do mundo, dentre elas a primeira-dama estadunidense no período de 1933 a 1945, Eleanor Roosevelt. Kant (1724-1804) escrevera os textos em que reflete, por exemplo, o Esclarecimento, o cosmopolitismo e a moral mais de um século e meio antes do documento ser ratificado pela ONU.

<sup>31</sup> Essa máxima reflete o imperativo kantiano no que se refere ao anseio por universalização, mas não em relação a um possível benefício obtido pela ação moral. Ou seja, o que Kant (2009) expressa com sua doutrina moral é o dever como um fim em si mesmo (o acato a uma lei estabelecida pela razão) não o dever visando a um benefício.

(HERMANN, 2001). Moralidade, assim, diz respeito à autodeterminação da vontade do sujeito, mas esta urge ser pensada, conceituada, ou seja, requer a objetivação (eticidade) dos princípios que tornam possível viver em sociedade. Pode-se afirmar que, no contexto dessa distinção, o termo *ética* é mais utilizado como disciplina que estuda a conduta humana, o agir moral, como instância de reflexão sobre a moral, enquanto o conceito de *moral* se refere a princípios para a conduta propriamente dita, disciplinada por determinadas regras.

Deleuze (2008) faz a distinção entre os termos no âmbito de uma discussão sobre modos de existência. Na esteira da proposta nietzschiana de encarar a vida como uma obra de arte, seria possível pensar numa ética da existência, mas jamais numa moral. Isso porque “a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentos (é certo, é errado...)” (DELEUZE, 2008, p. 125). A ética, por outro lado, “é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica” (DELEUZE, 2008, p. 125-126). O estilo de vida, para o filósofo, que nos constitui e “se há nisso toda uma ética, há também uma estética” (DELEUZE, 2008, p. 126). Note-se uma sutileza: a moral *julga*, a ética *avalia*. Enquanto a moral, por possuir caráter normativo, condena ou absolve, a ética equaciona ações no contexto em que são realizadas e demanda um olhar sensível para a compreensão das suas motivações e implicações.

Atualmente, o vocábulo “ética” é também de uso corrente para designar as normas que regem determinado agir profissional, por exemplo: ética médica, ética profissional do psicólogo e ética do professor. Nesse viés, muitas profissões têm o seu *código de ética*. Os próprios samurais no Japão feudal já possuíam o seu e um dos artigos, por exemplo, previa que eles deveriam se suicidar<sup>32</sup> para evitar a sua captura ou no caso de terem caído em desonra. É preciso que se note que esse código de ética era bastante específico e, obviamente, não se aplicava a qualquer cidadão, sendo restrita à classe guerreira japonesa daquele período. Da moral da sociedade japonesa não se pode dizer o mesmo, ela é um código compartilhado por todos os cidadãos daquela cultura – e que hoje apresenta inúmeros pontos em comum com a moral de outras sociedades. Aqui é possível traçar outra distinção. Se o termo *ética* é utilizado para contextos mais específicos e está relacionado ao comportamento adequado de

---

<sup>32</sup>O nome do ritual em que os samurais se suicidavam é conhecido no ocidente como *harakiri*. No Japão o nome mais utilizado é *seppuku*. A prática era caracterizada pela realização de um corte horizontal na região do abdômen, abaixo do umbigo, e pela posterior autoextração dos órgãos internos. O método causava grande sofrimento aos guerreiros sendo um modo de demonstrar sua coragem e autocontrole. Há diversos filmes japoneses em que o *seppuku* está presente dentre os quais merece destaque *Seppuku*, de 1962, dirigido por Masaki Kobayashi.

determinada classe de sujeitos, isso não ocorre com a palavra *moral*. Isso porque a moral é entendida como um código compartilhado entre todos – e que, na maioria dos casos, se pretende que seja universal. Neste trabalho é a moral que está sendo discutida mais a fundo e são as consequências oriundas dos intuitos de universalização de seus preceitos (que inevitavelmente prescrevem um comportamento padrão, homogeneizado) que se quer repensar a partir do lugar de animais que somos.

Richard M. Hare (1996, p. 3) corrobora o que vem sendo elucidado acerca da moral ao explicar que “a razão pela qual as ações, de uma maneira peculiar, são reveladoras de princípios morais é que a função dos princípios morais é orientar a conduta. A linguagem da moral é uma espécie de linguagem prescritiva”. Ora, prescrição nos remete à legislação. A lei é prescritiva, normatiza o agir daqueles que estão sujeitos a ela; é uma forma de manifestação da moral, pois esta, como afirma Jankélévitch (2008, p. 4), “se exprime no modo normativo e até imperativo”. Norma equivale a um padrão e é justamente isso que os princípios morais vislumbram: estabelecer um padrão de comportamento. Para tanto, não raro ela se vale de certo autoritarismo. A lei, por seu turno, é uma norma homologada pelo Estado e que há de ser cumprida por todos. Ou, para expressar de outro modo, como corriqueiramente se apregoa, todos os cidadãos devem ter deveres e direitos idênticos perante a lei. Nota-se aqui novamente o caráter universal. Leis, entretanto, não são algo natural, mas convenções. Como sublinha Terry Eagleton, “o certo e o errado, em termos morais, não significam nada *nos objetos* aos quais se aplicam, não mais que agradável e detestável, doce e amargo, prazeroso e doloroso, mas referem-se apenas a *certos efeitos em nós*.” (EAGLETON, 1993, p. 35). São esses *efeitos em nós* que balizam as convenções estabelecidas para o agir moral. Espera-se que estas sejam respeitadas por todos e orientem a conduta dos indivíduos configurando princípios para a ação.

Na escola, é mister que haja igualdade de direitos e deveres dos educandos. Pelo menos é isso que é propalado nos discursos institucionais. A educação moral também pode ser entendida como uma estratégia que, em tese, visa a uma aproximação maior dessa meta. Uma consciência moral homogênea na comunidade escolar prefigura-se como um bom augúrio para a perseguição da utópica igualdade. Os códigos escolares detentores de preceitos morais por vezes podem variar de exigências tácitas (esperando-se dos alunos o que se espera de um cidadão na sociedade ou em dada comunidade sem a necessidade de maiores explicitações no interior da instituição) a um código explícito de conduta (em que há regras pontuais levadas a público dentro da escola). Obviamente isso varia de instituição para

instituição e a cultura destas no que diz respeito à exigência de demandas comportamentais oscila entre esses dois extremos e se relaciona com o *habitus* do público a que atendem (Cf. BOURDIEU; PASSERON, 1996). Certos educandos desde muito cedo em seu círculo social interiorizaram preceitos da moral dominante, outros viveram em contextos em que prevaleciam valores de morais marginais. Ainda que o conceito de *habitus* não possa ser reduzido ao conjunto desses princípios morais, estes influem no modo de ser dos indivíduos como um todo e em sua visão de mundo. Josep Maria Puig (Cf. 2004, p. 26-27) faz uma seleção de algumas das principais abordagens da noção de *habitus* em Bourdieu. Sintetizarei aqui aquelas que me parecem mais relevantes para esta discussão. *Habitus* é “um sistema de disposições duradouro e adquirido” que “incorpora esquemas de percepção, apreciação e ação” (PUIG, 2004, p. 26). Consiste no “produto das práticas exercidas num campo” (Idem), “mas, ao mesmo tempo, é a condição da realização dessas práticas” (PUIG, 2004, p. 27). O périplo que o autor faz em torno do conceito se deve a sua opção de centrar seu estudo da educação moral na noção de prática moral. Para ele, “a ideia de prática como lugar de encontro entre a ação do sujeito e a cultura de uma comunidade oferece uma imagem menos isolada do sujeito, mais entrelaçada com seu meio social” (PUIG, 2004, p. 66). Depreende-se disso que, apesar de serem estabelecidas socioculturalmente, as práticas também são atualizadas por meio das ações humanas no âmbito coletivo. A regularidade de determinadas práticas, na visão do autor, forma uma personalidade moral. Os rituais escolares com o intuito de disciplinar os estudantes são um exemplo disso.

Em qualquer caso, “as regras e concepções morais mais fundamentais são solidamente interiorizados durante a criação dos indivíduos, num nível tal que elas não simplesmente desaparecem na ausência de forças policiais ou de vizinhos censores” (WILLIAMS, 2005, p. 9). Do mesmo modo, a vigília, o policiamento ou a censura do comportamento de alguém que não interiorizou essas concepções não é suficiente para lhe moralizar. Em outras palavras, isso ocorre tanto para o “bem” quanto para o “mal”, seja para os valores morais relacionados a um *habitus* que a instituição escolar preconiza como ideal, seja para aqueles que ela quer demonizar. A ênfase obsessiva no disciplinamento, assim, somente ratifica o caráter imoral do indisciplinado.

Na contemporaneidade, porém, o processo de interiorização das concepções morais ocorre num contexto bastante heterogêneo e fluido axiologicamente. Isso quer dizer que os princípios morais, além de não poderem ser considerados consenso, concorrem com uma série de outros apelos que às vezes exercem maior influência, principalmente sobre os jovens. A

própria acepção de dever há de ser reconsiderada. “Hoje”, elucidada Zeljko Loparic (2003, p. 15), “o dever virou sinônimo de obediência à realidade dos fatos e aos acordos sociais, perdendo o sentido nobre de moralidade incondicional ou de compromisso histórico inarredável”. A crise do infinitismo e a conseqüente perda de credibilidade dos argumentos da metafísica ocidental influem sobre a visão acerca da essência do ser humano e do agir deste. A crença nas ideias de progresso e de perfectibilidade do homem perdem força e cedem terreno ao relativismo e à noção de falibilidade. Inspirado na filosofia heideggeriana, o autor considera que projeto infinitista tende a ser “substituído pelo caminho de retorno à finitude do ser” (LOPARIC, 2003, p. 17) e isso implica a reconsideração dos conceitos de agir e de dever.

Pedro Goergen (2007) opina que qualquer proposição em educação moral na contemporaneidade deve levar em conta as particularidades culturais do tempo em que vivemos. De acordo com o autor,

Hoje, usufrui-se o presente, o eu, o conforto, o corpo, o prazer. Esta é a nova retórica do *carpe diem* que veio substituir a antiga retórica do dever. É isso que os alunos trazem para a escola e é isso que [...] a escola deve tomar como ponto de partida para qualquer proposta de educação moral. É neste contexto que precisa ser inventado um novo discurso ético. O sentido da responsabilidade moral precisa reconstituir-se em novas bases em meio à tendência individualista e hedonista que caracteriza o presente. (GOERGEN, 2007, p. 746)

Todos esses aspectos merecem especial atenção quando se quer lançar um olhar, na atualidade, sobre a maneira como a moralidade está presente na escola. Por certo, condutas outrora consideradas indisciplinadas hoje em dia são mais bem toleradas, mas nem por isso a moralidade deixa de estar entre as preocupações da Educação. Pragmaticamente falando, na escola os princípios morais tácitos ou explícitos (expressos nas normas de conduta da instituição) muitas vezes sofrem resistência em função de irem de encontro às demandas fluidas da sociedade. É para esse fato que chama a atenção Richard Sennett (2006) em sua obra *A Corrosão do Caráter*. No argumento do autor, o fato de atualmente as pessoas estarem expostas constantemente ao risco pode estar corroendo seu senso de caráter. Com a falta de estabilidade no mercado de trabalho, não há apego aos empregos e às empresas e há um enfraquecimento do senso de comunidade. Em suas palavras, “o regime flexível talvez pareça gerar uma estrutura de caráter constantemente em recuperação” (SENNETT, 2006, p. 162). Os sujeitos analisados por Sennett (2006, p. 161) só conseguem “criar narrativas sobre o que foi, e não mais narrativas previsíveis sobre o que será”. As contingências da contemporaneidade dificultam os planos a longo prazo e escasseiam as narrativas prospectivas em que os indivíduos expunham seus projetos futuros. O sociólogo Zygmunt Bauman que, a

propósito, cita Sennett em algumas de suas obras, se tornou conhecido mundialmente pela utilização do adjetivo/estado *líquido(a)* para se referir à natureza das relações e às sensibilidades humanas na contemporaneidade. No que concerne a esse aspecto, há uma profunda semelhança entre o seu argumento e o de Sennett (2006). Ainda que Bauman tenha analisado o caráter líquido dos vínculos humanos numa gama mais abrangente de tipos de relação, ele também faz menção às suas consequências no mercado de trabalho.

A “flexibilidade” também significa a negação da segurança: os empregos disponíveis são em sua maioria temporários, a maioria dos contratos é “rolante” ou “renovável” a intervalos frequentes o bastante para impedir que os direitos a uma relativa estabilidade adquiram força. A “flexibilidade” também significa que a antiga estratégia de investir tempo e esforço em habilidades especializadas, na esperança de obter um fluxo de interesses estável, faz ainda menos sentido – e assim, aquela tão comum escolha racional das pessoas que desejam uma vida segura já não está disponível. (BAUMAN, 2008, p. 153)

O fato de praticamente não haver vínculos de longo prazo nas relações profissionais “corrói a confiança, a lealdade e o compromisso mútuo” (SENNETT, 2006, p. 24). O clima gerado é de incerteza, competição e desconfiança. Em contrapartida, a restauração da confiança nos outros, para Sennett (2006, p. 170), “é um ato reflexo; exige menos medo de vulnerabilidade em nós mesmos”. A tendência, porém, é o aumento do medo motivado pelo aumento do risco e da instabilidade. Como prevenira Marshall Berman (1992, p. 18) em sua obra mais célebre: pelo menos desde o século XIX o ambiente da modernidade já mostrava sinais de “um mercado mundial que tudo abarca, em crescente expansão, capaz de um estarrecedor desperdício e devastação, capaz de tudo exceto solidez e estabilidade”. Qualquer forma de solidez se desmancha para dar lugar a um cenário de “expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e compromissos sociais” (Idem). O que tanto Sennett quanto Bauman fazem é se dedicar à análise das consequências desse “mercado mundial que tudo abarca” num contexto em que sua dimensão se torna cada vez mais global e seu poder de tudo abarcar cada vez mais imponente. A partir do estudo de ambos é possível vislumbrar uma meta dessa índole flexível do mercado e do que está por trás dela. Essa aparente liberdade implícita nas regras que ditam a fluidez do mercado acaba por aprisionar aqueles que já não têm segurança alguma em relação ao amanhã e cujos antigos direitos e garantias de estabilidade tendem a dar lugar às leis do mercado livre (que, para tudo abarcar, há de se livrar de certos despojos de tempos em tempos). Bauman (2008, p. 154) sintetiza o contexto do atual mercado de trabalho nos seguintes termos: “a economia política da incerteza é o conjunto de ‘regras para terminar com todas as regras’”.

Os educandos das classes escolares vivem numa sociedade com essas características e, paralelamente, são confrontados no dia a dia com preceitos morais que advogam comportamentos distintos. O paradoxo é evidente. De um lado, as demandas fluídas do mercado – que afetam os jovens tanto no que se refere à empregabilidade quanto aos modismos e tendências –, de outro, os valores morais que comumente exigem certa austeridade avessa a essa fluidez.

Em consonância com Sennett (2006) estão também Pedro Ortega e Ramón Mínguez. Logo no princípio de sua obra dedicada à educação moral, em seção intitulada *Tempos de Crise*, eles afirmam: “vivemos num mundo de ilhamento do indivíduo em seu eu e de perda do interesse pelas demais ou pela sociedade” (ORTEGA; MÍNGUEZ, 2001, p. 15, tradução nossa). Um sintoma dessa crise é a resistência para se assumir responsabilidade diante de problemas sociais. “Ao idolatrar uma técnica efêmera”, opinam os autores, “se entra inevitavelmente em um processo de desintegração do homem como ser cultural” (ORTEGA; MÍNGUEZ, 2001, p. 18, tradução nossa). O corolário dessa problemática é “a perda de capacidade das instituições educativas tradicionais para a transmissão de valores e pautas de comportamento desejáveis” (ORTEGA; MÍNGUEZ, 2001, p. 19, tradução nossa). Considerando o argumento dos autores, o desenvolvimento tecnológico, assim, contribuiria num processo de desintegração do humano tal como o conhecemos até hoje. Isso explica a dificuldade das instituições de transmitirem valores morais. As instituições educativas, como se sabe, não acompanharam com a mesma celeridade o desenvolvimento tecnológico que acarretou mudanças drásticas na sociedade e no modo como se estabelecem hoje em dia as relações sociais. O modelo de educação que se tem hoje não difere tanto assim do que se tinha há 100 anos – pelo menos no que respeita à organização curricular e às práticas escolares. Num cenário dessa natureza e tomando como parâmetro arbitrário, apenas a título de exemplo, esse intervalo de um século, é natural que instituições bastante semelhantes tenham dificuldade de transmitir valores que pouco variaram a indivíduos muito diferentes e com hábitos e modos de se relacionar completamente díspares daqueles de um século atrás.

Goergen (2007) sustém que é preciso que pais e educandos estejam cientes de que disciplina e autoridade são necessárias, mas reconhece que qualquer argumentação em favor delas se torna pouco convincente “no contexto cultural em que predomina a *eudaimonia*<sup>33</sup>, a

---

<sup>33</sup>O termo grego designa a qualidade de “ser habitado por um bom *daimon*”. Traduz-se, de maneira geral, por “bem-estar” ou “felicidade”. Etimologicamente, é derivado das palavras gregas *eu* (bom) e *daimon* (espírito). Para Aristóteles, a *eudaimonia* era o objetivo da filosofia prática e poderia ser atingida por meio de uma vida centrada na virtude (Cf. ARISTÓTELES, 1999). O uso de Goergen (2007) do termo, portanto, se considerarmos

busca do prazer, o sucesso e as vantagens pessoais” (GOERGEN, 2007, p. 757-758). No seu argumento, isso ocasiona “um notável dissenso entre virtude e felicidade. Está posta, assim, essa última questão: Por que praticar a virtude se ela não conduz à felicidade?” (GOERGEN, 2007, p. 758).

Nas sociedades tradicionais havia forte consenso quanto às regras. Elas estavam calcadas num ideal de virtude que, segundo se acreditava, levava à felicidade. Em contrapartida, na sociedade contemporânea a promessa de felicidade está mais associada ao consumo. Uma vez que, no contexto capitalista, virtude e felicidade se encontram dissociadas, conclui o autor: “a educação moral tende a constituir-se num repertório de admoestações acompanhado de promessas de felicidade que desfrutam de pouca credibilidade” (Idem).

Nessa conjuntura, apelos hedonistas e cultos aos corpos e aos prazeres costumeiramente recebem muito mais atenção por parte dos jovens e os aliciam em maior medida que normas rígidas e códigos de conduta prescritivos. Não é um disparate, portanto, que de antemão possamos supor que a instituição escolar ainda esteja investindo demais em estratégias disciplinares que quiçá destoem da dinamicidade da vida contemporânea e pouco venha recorrendo a atividades de socialização e a experiências que deem vazão à criatividade, à sensibilidade e à catarse. Obviamente que algum rigor sempre será necessário, mas parece que a sensibilização ética pode ser uma alternativa cabível aos repetidos fracassos de algumas medidas disciplinares. A partir do capítulo 5 deste trabalho, apresentarei as cenas que ajudarão a refletir os modos de (in)subordinação à disciplina escolar e à educação moral no âmbito da instituição. Nesse momento algumas ponderações feitas aqui voltarão a aparecer. Ater-me-ei agora à crítica à moral.

## **4.2 A Crítica à Moral**

De maneira geral, a maioria dos teóricos que viveram antes do século XX concordava que a moral era necessária. Alguns, quiçá, tenham ressalvado que se tratava de um mal necessário. No que concerne a esse aspecto, Nietzsche pode ser considerado uma exceção e talvez o principal exemplo de um autor que se posiciona explícita e veementemente de modo contrário à moral. Não se trata, como em outros casos, de um pensador que, em sua crítica à cultura, dá indícios de que certos moralismos ou processos de homogeneização merecem ser condenados. O filósofo alemão é categórico ao acusar a via moral de falsa e vilmente

---

a visão aristotélica, não deixa de ser um tanto paradoxal. Fica claro, no entanto, que autor reconhece que na contemporaneidade a “busca do prazer” está dissociada daquilo que Aristóteles (1999) entendia por virtude.

niveladora. Como frisei no princípio deste trabalho, ele chega a atribuir a si mesmo o epítome de imoralista. Não por acaso, a leitura de suas obras é até hoje perturbadora para muitos. De modo irônico e incisivo, ele gera uma espécie de desconforto, ao solapar certos valores que, para a maior parte dos cidadãos médios, leigos em assuntos de cunho filosófico, são entendidos como unanimidades, ideias consensuais. Uma das “certezas” que ele nos provoca a repensar é a crença nos valores morais.

A crítica à moral de Nietzsche se insere em sua negação do idealismo e da metafísica. Em mais de um momento em sua obra, ele atribui a Platão a responsabilidade por ter encetado e ajudado a propagar o que, para ele, Nietzsche, trata-se de uma ingenuidade. O idealismo platônico, por exemplo, postulava uma ideia metafísica do bem e da verdade. Para o filósofo grego, e este é um ponto central em sua filosofia, o homem deve transcender o mundo das aparências e galgar ao mundo das ideias. Em sua teoria das ideias, pode-se dizer que a verdade está na essência (numa espécie de além-mundo onde a busca do conhecimento não está presa ao corpo). Trata-se de um ideal metafísico de verdade em que o mundo das ideias, das formas ideais, portanto, consideradas “verídicas”, é acessado pela alma. “Há no mundo mais ídolos [e ideais] do que realidades”, afirma Nietzsche (1988, p. 11). O “mundo verdadeiro” é um mundo forjado (idealizado, idolatrado como “verdadeiro”, divino), o aparente é a própria realidade, aquilo que aparece para nós como real, o mundo fenomênico (NIETZSCHE, 2000). “A realidade”, escreve Nietzsche (2000, p. 18), “foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal”. Num escrito de sua juventude, Nietzsche (2008a, p. 85) relata ter sido Parmênides que incitou à “separação totalmente equivocada entre ‘espírito’ e ‘corpo’, que, sobretudo desde Platão, recai sobre a filosofia qual uma maldição”. Parmênides houvera ideado o “espírito” e não conseguiu encontrá-lo na experiência, porém, “porque foi capaz de pensá-lo, ele então concluiu que tal ser tinha de existir; uma conclusão baseada no pressuposto de que temos um órgão do conhecimento que se dirige à essência das coisas e independente da experiência” (NIETZSCHE, 2008a, p. 87). A matéria do pensamento, na visão parmenidiana, não é algo presente para o sujeito pensante, mas uma essência buscada em um mundo suprassensível “ao qual obtemos um acesso direto por meio do pensar” (Idem).

Assim, desde Parmênides e com maior vigor a partir de Platão, a ideia de que existe um mundo suprassensível no qual devemos buscar as faculdades capazes de nos revelarem a verdade perdurou na história da filosofia ocidental. O mundo aparente, ou seja, aquilo que aparece ao espectador como “realidade”, aquilo que podemos ver com nossos próprios olhos e

acessar com os outros sentidos que possuímos (aquilo que experienciamos com nosso corpo), foi desprezado por aqueles que queriam acessar a “verdade” e a entendiam como a “essência” (aquilo que só se pode alcançar por meio do espírito) da aparência. Porém, na visão nietzschiana não há outra realidade a não ser a aparência (e, portanto, nada é mais verídico que ela) e é inspirado nessa premissa que noutra lugar o filósofo também expressa essa oposição entre mundo aparente e verdadeiro como uma “oposição entre *mundo e nada*” (NIETZSCHE, 2012, p. 334).

Hannah Arendt (2000) retoma essa questão de maneira bastante elucidativa. Argumenta a autora:

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que aparecem e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer – a palavra “aparência” não faria sentido – se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir – em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer – não apenas ao que está aí, mas ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção. Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra. (ARENDR, 2000, p. 17)

Na cuidadosa exposição de Arendt (2000) é possível destacar pelo menos dois aspectos herdados da filosofia de Nietzsche. Em primeiro lugar, o mundo aparente “coincide com o ser”, ou seja, é o que se conhece de mais real, de mais verdadeiro. Se há o “ser” e, portanto, a verdade sobre o ser, essa verdade está na aparência ou deve ser acessada por meio de sua observação. Um segundo ponto é a pluralidade. Se essa aparência só existe para outrem, como muito bem destaca a filósofa, se pode dizer que a verdade sobre aquilo que aparece dependerá da percepção de seu receptor. Trata-se aqui do perspectivismo nietzschiano. O conhecimento que se tem acerca de algo, aquilo que se quer fazer crer que seja a “verdade” sobre alguma coisa, é uma questão de perspectiva. A essa altura o leitor pode estar se perguntando: mas o que isso tem a ver com crítica à moral? Recorramos novamente a Nietzsche para que isso fique mais claro.

No excerto a seguir, Nietzsche (2012, p. 253) discorre sobre os problemas decorrentes da cisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente – que, deveras, implica uma invenção de um “mundo verdadeiro”:

O terrível é – o fato de que, com a antiga oposição entre “aparente” e “verdadeiro”, também se propagou o juízo de valor correlativo: menor em termos valorativos e absolutamente “valioso” o mundo aparente não é considerado por nós como um mundo “valioso”; a aparência deve ser uma instância contra a verdade suprema. Valioso em si só pode ser um mundo “verdadeiro”...

Em primeiro lugar: afirma-se que ele existe.

Em segundo: tem-se uma representação valorativa dele totalmente determinada.

*Preconceito dos preconceitos!*

Nietzsche não aceita a crença de que a maneira como a existência se manifesta (a aparência) seja apenas um engodo e que a verdade resida num horizonte metafísico, mas, como é possível notar no fragmento acima, há algo de ainda mais “terrível”: a atribuição de valor superior ao mundo verdadeiro. Nietzsche considera Platão o grande responsável por propalar essas teses. Por trás dessa sobrevalorização do “verdadeiro” está também a atribuição de maior importância ao espírito, à razão, à moral, em detrimento do corpo, das paixões, dos instintos e toda uma sorte de potências e afetos que Nietzsche considera essenciais ao *aumento da vida*. Mesmo a atribuição de maior valor ao mundo verdadeiro será considerada por Nietzsche uma espécie de moralização. Na medida em que a “verdade” é associada ao bem e à virtude, enquanto a “falsidade” (a aparência enquanto “engodo”) é equiparada ao “mal” e à ausência de caráter, a idealização de um mundo verdade, tal como a defesa de um modelo ideal de humano, pode ser encarada como uma forma de moralização. Se os princípios morais objetivam o controle da animalidade e dos instintos, as premissas que nos conduzem à idealização de um mundo verdade e o sobrevalorizam nos afastam do mundo aparência – e do corpo no qual experienciamos nossa animalidade.

Em *Fédon* é possível encontrar os seguintes enunciados, todos atribuídos por Platão a Sócrates: “Tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus” (PLATÃO, 2013, p. 121); “Sem dúvida, desde o momento em que [a alma] tenta investigar algo na companhia do corpo, se vê lograda por ele” (PLATÃO, 2013, p. 123); “Enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos [isto é, a verdade]” (PLATÃO, 2013, p. 125); “Puros e livres da insanidade do corpo, [...] reconheceremos por nós mesmos o que forem impurezas. É nisso, provavelmente, que consiste a verdade” (PLATÃO, 2013, p. 126). Tais argumentos teriam sido pronunciados por Sócrates como justificativas para sua serenidade nos momentos que antecederiam sua morte. Sócrates, condenado à morte por deturpar os jovens com suas ideias, recebia diariamente a visita de amigos (Fédon era um deles) na prisão. Estes viam sua postura confiante e serena com estranheza e, em dada ocasião, lhe indagaram a respeito. Para fundamentar sua conduta,

Sócrates recorre à tese da cisão entre alma e corpo (essência e aparência) – que se separariam definitivamente com a morte, de modo que o homem se tornaria apenas alma – e a defesa da primazia da alma no acesso à verdade, para a qual o corpo equivale a algo malsão, impuro e que, portanto, deturpa a verdade, a corrompe, e logra os intentos da alma (principalmente da alma do filósofo). Depreende-se disso que alguém que ama o saber não deve temer a morte, pois esta lhe proverá como que uma “purificação”, isto é, lhe propiciará o encontro com um caminho depurado para chegar ao conhecimento, a alma, isenta de seu instrumento de corrupção, o corpo. Por isso, mais adiante, no mesmo diálogo, Sócrates admitirá que “a alma do verdadeiro filósofo se abstém dos prazeres, das paixões e dos temores” (PLATÃO, 2013, p. 126), pois imbuído dessas emoções corpóreas, o indivíduo tende a crer que elas são o que há de mais verdadeiro. Para o filósofo grego, portanto, tais sentimentos não passam de engodos que embaralham a busca pela lucidez. Na visão de Nietzsche, ocorre justamente o oposto: se há algo que se possa considerar “verdadeiro” é aquilo “que move o sentimento com mais força (‘eu’)” (NIETZSCHE, 2011, p. 359). Além disso, é possível também notar no diálogo platônico uma perspectiva que mais tarde será retomada de maneira quase idêntica pelo cristianismo. Vale a pena pontuar alguns aspectos: a cisão entre alma e corpo; uma vida no além-mundo e o privilégio pós-morte dos bons sobre os maus; o corpo como corruptor da alma; o homem virtuoso (o filósofo, no caso socrático-platônico) como aquele que se abstém das paixões e prazeres – as próprias virtudes. Sócrates, ao versar sobre o destino dos mortos, admite ainda que os indivíduos que tiveram uma vida de purificação por meio da filosofia viverão para sempre sem os seus corpos, e irão para as moradias mais belas. Ele conclui, dirigindo-se a Símas, um de seus interlocutores: “precisamos fazer de tudo para, em vida, adquirir virtude e sabedoria, pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança” (PLATÃO, 2013, p. 190). Tal como no cristianismo, virtude e sabedoria estão associadas à privação da corrupção do corpo e das paixões e a uma vida ascética deve estar orientada para o cultivo da alma. Dadas tantas analogias não é de se estranhar, assim, que Nietzsche (2003a) tenha se referido ao cristianismo como “platonismo para o povo”. Portanto, qualquer aparência dos princípios da filosofia do discípulo de Sócrates com os cânones do catolicismo não é mera coincidência. Nos *Fragments Póstumos* dos últimos anos produtivos (1887-1889) de Nietzsche (2012, p. 275, grifo do autor), o filósofo confessa: “Sinto *indignação* em relação à formulação da realidade em termos morais: por isso, anatemizo o cristianismo com um ódio mortal, porque ele criou palavras e gestos sublimes, a fim de dar a uma realidade terrível o manto do direito, da virtude, da divindade...”. Aqui, entretanto, a “realidade terrível” a que

Nietzsche se refere, apesar de pressupor esse aspecto, transcende o caráter platônico do cristianismo. A fúria do filósofo se dirige à moral cristã que fomenta o instinto de rebanho e apregoa a humildade, a pobreza, o ascetismo, uma vida no além-mundo, etc., criando, dessa maneira, uma realidade que debela a vontade de vida. Em síntese: “a vontade de nada se sobrepõe à vontade de vida” (Idem).

Nietzsche crê justamente num modo de ser mais artístico que abdique do ascetismo e do moralismo; ele crê na volta à aparência e não numa verdade essencial; na vida terrena e não num além-mundo; na razão corpórea, na importância do desejo, dos prazeres, das paixões. Para ele, “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência: é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve” (NIETZSCHE, 2003a, p. 41). E, ainda, noutro lugar: “O *mundo-aparência* e o *mundo das mentiras* – eis a contradição. Este último foi até aqui o ‘mundo-verdade’, a ‘verdade’, ‘Deus’. É o que devemos suprimir” (NIETZSCHE, 2011, p. 338, grifos do autor). O juízo de valor que preconiza o mundo essencial (mundo das mentiras) como verdadeiro e mais valoroso pode ser considerado, ao mesmo tempo, um intento de cunho moralista e humanista. A proposta deste trabalho, que coloca a animalidade na berlinda, não deixa de ser uma investida que, se não é contrária, visa a pelo menos tensionar certos valores do idealismo (a idealização do *mundo das mentiras* como verdadeiro e valoroso) e do ideal humanista. Venho insinuando, ora mais implícita ora mais explicitamente, que não parece haver nexos no fato do humano sertão estritamente humano a ponto de prescindir de sua animalidade – e subestimar o *mundo-aparência* – em prol quase que exclusivamente daquilo que o distingue enquanto humano, a saber: a razão, a linguagem, a capacidade de abstração e transcendência (pré-requisitos para o idealismo), etc. Educar um sujeito moral nos moldes da moral dominante quase sempre pressupõe advogar em prol: da abdicção de certos desejos e paixões; da protelação de demandas instintivas; do vislumbre da formação de um humano ideal que, ao atuar de maneira que o faça convergir para esse modelo idealizado, ganha em aparência com seus *semelhantes*, se assemelha, é arrebanhado.

A *moral de rebanho*<sup>34</sup> (um epítome para a qualidade comportamental daqueles que optam por viver submissamente e fazer parte de um séquito) é bastante tematizada por Nietzsche. O acato à moralidade por parte dos indivíduos se origina de um instinto de viver numa coletividade que nada mais é do que um anseio de conservação. Sendo assim, seria a

---

<sup>34</sup> Comumente o filósofo também utiliza os termos *instinto de rebanho* ou *instinto gregário*. Em sua obra *A Gaia Ciência*, entretanto, ao fazer referência ao instinto de rebanho, Nietzsche (2007a) considera que a moralidade é o próprio instinto gregário atuando no indivíduo.

fraqueza e a vulnerabilidade de certos indivíduos que os impulsionaria a se unirem para enfrentar os mais fortes e resistir a eles. No contexto do rebanho, a vida enquanto vontade de poder é subestimada em prol do entendimento da vida como conservação, ou seja, a opção por sobreviver a qualquer custo é incompatível com a vida no sentido nietzschiano e representa seu ofuscamento. Sob a égide de uma moral de rebanho, “considera-se “imoral” o indivíduo que não quer submeter-se a ela; seu modo de agir é imprevisível, sua maneira de pensar, arbitrária; ele se comporta de forma *inabitual*. A moralidade estaria, pois, intimamente ligada às necessidades do rebanho” (MARTON, 1990, p. 114, grifo da autora).

Ainda que o instinto de rebanho não se manifeste exclusivamente nos cristãos, o filósofo considera que a influência do cristianismo na sociedade, e a moral que lhe é inerente, atuam de maneira a fomentar o instinto gregário. Sobre o “homem da *crença*”, Nietzsche (2012, p. 15, grifo do autor) afirma ser “necessariamente um tipo dependente de homem, ou seja, um tipo que não *se* estabelece a partir de fins, nem pode estabelecer de modo algum fins para si mesmo – um tipo que precisa deixar que o consumam como meio”. Consumido como seguidor/difusor de um ideal alheio, o crente se dilui no rebanho e se comporta de acordo com princípios heterônomos. Paradoxalmente, o consumido consome uma moral que lhe mantém dependente e inerte, uma “moral da *dissolução de si próprio*” (Idem, grifos do autor). Essa dissolução, porém, não ocorre estritamente com o crente religioso. Todo e qualquer sujeito moral, pelo menos em parte, crê na moralidade que orienta seus atos e, ao compartilhar essa crença com outros indivíduos, não deixa de constituir com eles um rebanho. Dessa maneira, a moral, considerada num sentido mais amplo, tem um papel marcante na promoção de certa homogeneidade que prepara o terreno para o instinto de rebanho dos indivíduos se manifestar. Talvez o análogo mais recente que se tem do instinto gregário seja o comportamento do consumidor no que os teóricos da Escola de Frankfurt<sup>35</sup> convencionaram chamar de *cultura de massa*. Isso não quer dizer que o instinto gregário não continue se manifestando também em diversas outras instâncias (religiosas ou não), mas o termo *cultura de massa* foi tipicamente associado à sociedade capitalista, mais precisamente à fase do capitalismo marcada pelo crescimento do consumo e pela ampliação da variedade de produtos consumidos abrangendo, em particular, obras de arte que, nesse contexto, serão consideradas como *bens culturais*, isto é, objetos de arte (sobretudo discos e filmes) produzidos para o consumo.

Não obstante, antes mesmo dos teóricos da Escola de Frankfurt investigarem a cultura de massa no contexto do capitalismo, Freud (2015), por exemplo, dedica uma obra ao

---

<sup>35</sup>Alguns dos principais expoentes da *Escola de Frankfurt* são Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer e Herbert Marcuse.

comportamento das massas. Nela Freud (2015) retoma algumas contribuições teóricas de Gustave Le Bon e William McDougall – precursores na análise do tema. A obra é interessante, acima de tudo, para que não se nutra uma impressão equívoca que porventura pode ser provocada pelo uso da palavra “rebanho”. Ela não deve ser associada à mansidão, mas à subserviência. O que caracteriza uma massa (movida pelo instinto gregário) é a sujeição seja a um ideal, mas isso não quer dizer que o comportamento de massa seja pacífico. Pelo contrário, “a massa é impulsiva, instável e irritável” (FREUD, 2015, p. 49). Numa massa, há “traços de debilitamento da capacidade intelectual, de afetividade desenfreada, a incapacidade de moderação e de adiamento, a tendência a ultrapassar todos os limites na manifestação das emoções e a descarregá-las completamente na ação” (FREUD, 2015, p. 119). Freud (2015), em determinado momento, também utiliza o termo rebanho, mas é importante que ele seja tomado como indicativo de que em qualquer multidão há uma forte tendência “à formação de uma massa psicológica”, ou seja, um coletivo de comportamento relativamente uniforme que obedece a um pastor, a um líder que o conduz (ou a uma ideologia, doutrina, etc.).

A manifestação mais clara de tal comportamento – e a qual Nietzsche combate com afinco – é o cristianismo. Na moral cristã é fácil de notar que o seguidor é acuado pelo medo do castigo eterno. A ideia de pecado e a promessa da salvação num horizonte metafísico, o paraíso, orientam o comportamento dos indivíduos. A colocação de Freud (2015, p. 44) de que “o núcleo da chamada consciência moral é o ‘medo social’”, no exemplo da moral cristã, é um pouco menos evidente. Isso porque há também o temor de um fator sobrenatural. De qualquer modo, é incontestável que o “medo social” – a preocupação com o julgamento de seus pares e da própria Igreja – é um elemento determinante no comportamento dos fiéis e da massa/rebanho da qual eles fazem parte.

Do instinto de rebanho, na filosofia nietzschiana, é possível se dizer também que ele produz um relativo automatismo que leva os indivíduos a se entregarem a uma submissão compartilhada. O autor, aliás, utiliza o termo automatismo ao se referir à moral: “o que constrói a moral, um código, é o instinto profundo de que só o automatismo torna possível a perfeição na vida e no trabalho” (NIETZSCHE, 2011, p. 176).

Por outro lado, se o ideal de rebanho não se manifesta na contemporaneidade em termos meramente morais não quer dizer que não haja moralidade em nossos juízos de valor sobre as coisas que consumimos e toda sorte de escolhas que fazemos, por exemplo. Os modismos avidamente consumidos atraem, como um rebanho pastoreado, a maioria dos

indivíduos de nossa sociedade. Ditam uma tendência dominante, visando a homogeneizar o comportamento da “massa”. Por outras palavras, se o “anormal” ou destoante da cultura dominante na sociedade contemporânea não é explicitamente castigado por consistir em uma espécie de “erro”, por subverter um código, os juízos de “anormalidade” que incidem sobre ele carregam também valores morais. Aquele que está “fora de moda”, defasado, numa sociedade consumista e ávida pela constante atualização, também não é outra coisa senão um “anormal”. E, cabe dizer, cada passo que afaste um indivíduo da mediocridade (a mediania e, portanto, a maioria), para Nietzsche (2011, p. 471), o “conduz à imoralidade”. Dessa forma, divergir dos valores tidos como prioritários na hierarquia do rebanho, particularmente no que tange aos valores de atitudes e instintos (Cf. NIETZSCHE, 2007a), é contrariar preceitos que têm sua gênese na moralidade de um grupo de indivíduos mais ou menos homogêneo.

Após esse ligeiro périplo em torno do termo “moral de rebanho”, quero agora voltar ao ponto em que tratava de maneira muito simplificada de um aspecto pontual da filosofia platônica. Como salientei, Platão considerava a virtude como valor essencial para o cidadão da *pólis*. O mesmo vale para Aristóteles. As virtudes esperadas de um cidadão da *pólis* seriam: prudência, fortaleza, temperança e justiça. Aristóteles (1999), aliás, as desenvolve com pormenores em *Ética a Nicômaco*. Entretanto, no que diz respeito à virtude, Nietzsche (2003a) é bastante cauteloso. Ele vê a acepção empregada pelos gregos com desconfiança e acredita que, somente as qualidades que formos capazes de manter em harmonia com nossas paixões, porventura podem ser consideradas virtuosas. A virtude deve “aspirar ao domínio” de sorte que sua política precisa estabelecer os meios pelos quais se atinge o seu domínio, mas esses meios não correspondem à perseguição da virtude da maneira que esta era entendida pelos gregos, impregnada de um significado moral e, porque não dizer, moralista (NIETZSCHE, 2012). O que haveria de virtuoso em exaustivamente ir contra a nossa natureza a ponto de buscar asceticamente estancar os desejos? Isso seria em grande medida uma luta contra a *vida*, entendida por ele como uma potência desejosa de si mesma. “Nós também acreditamos na virtude”, assegura Nietzsche (2012, p. 41, grifos do autor), “mas na virtude no estilo da *renaissance*, *virtú*, virtude livre de toda a moral”. Assim, qualquer menção ao termo *virtude* na filosofia nietzschiana deve ser considerada num sentido extramoral. Na perspectiva do filósofo, o “espírito livre” que é virtuoso e não o asceta ou o crente que orientam suas vidas pelos princípios de uma moral que nega a vida. “A história da luta da moral contra os instintos fundamentais da vida”, escreve Nietzsche, (2011, p. 274), “é a maior imoralidade que até hoje existiu sobre a terra...”. No trecho que segue ele é ainda mais incisivo: “Minha

opinião: todas as forças e todos os instintos, em que haja vida e crescimento, estão sobrecarregados do *anátema da moral*: a moral é o instinto de negação da vida. É preciso aniquilar a moral para libertar a vida”. (NIETZSCHE, 2011, p. 286). Nesse viés, é possível deduzir que no pensamento do filósofo a moralidade é, antes, uma inimiga da virtude – uma vez que o conceito de *virtude* é tão passível de relativização quanto o de *humanidade*. Em suma, para Nietzsche, uma disposição passível de ser considerada virtuosa não pode de modo algum compactuar com pendores de negação à vida. Assim, os afetos que, segundo a crença de Spinoza (2009), deveriam ser contidos para que sejamos virtuosos, na filosofia nietzschiana adquirem o caráter de matérias-primas de uma protovirtude.

Segundo Sergio Albano (2007, p. 8, tradução nossa), em prefácio a uma edição argentina de *Genealogia da Moral*,

*A Genealogia da Moral* não é sua história, não é a história que se escreve a partir da perspectiva do Apocalipse, ou da verdade eterna. *A Genealogia da Moral* consiste na reescrita da história à luz da moral como ocultação da debilidade e justificação da renúncia ao mais nobre que reside no homem, isto é: o desejo.

Nietzsche (2007b) explica em sua *Genealogia da Moral* que, etimologicamente, a palavra “bom” equivalia a “nobre”, “aristocrático”. No entanto, em dado momento histórico houve o que o filósofo chama de uma transvaloração dos valores. Nas palavras do filósofo,

Foram os judeus que, com uma consequência lógica aterradora, atreveram-se a inverter a equação aristocrática dos valores (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = amado por Deus), e conseguiram manter com garras do ódio mais profundo (o ódio da impotência) essa inversão, a saber: "os miseráveis são os bons; os pobres, os impotentes, os baixos são os únicos bons; os que sofrem, os indigentes, os enfermos, os disformes, igualmente, são os únicos piedosos, os únicos abençoados por Deus, já que somente para eles há bem-aventurança – mas vocês, vocês os nobres e violentos, vocês serão por toda a eternidade os verdadeiros malvados, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, e, assim, vocês serão também eternamente os desventurados, os malditos e condenados!" (NIETZSCHE, 2007b, p. 33, tradução nossa)

Essa transvaloração dos valores faz surgir uma moral que, para Nietzsche (2011), origina-se de um instinto de decadência, de um ressentimento, de um intuito de vingança por parte dos deserdados e malfadados. Ela pune o que é nobre, elevado, e é complacente com o que é débil. Consta no novo testamento, em Mateus, capítulo 19, versículo 24: “E ainda vos digo que é mais fácil passar um camelo<sup>36</sup> pelo fundo de uma agulha, do que um rico no reino

---

<sup>36</sup> É possível encontrar variações da palavra grega κάμηλος, traduzida por “camelo”. Em outros contextos ela recebe a acepção de “corda grossa”. Gabriel Perissé, tradutor e doutor em filosofia, levanta outra hipótese. Para ele: “Teria havido, no texto grego, uma troca entre *kamelos* (“camelo”) e *kamilos* (“corda grossa”, “calabre”). A própria palavra do aramaico utilizada por Cristo carregaria ambiguidade — *gamla* (“camelo”) e *gamala* (“corda grossa”)”. O texto completo em que o autor discute o termo pode ser acessado em: <http://palavraseorigens.blogspot.com.br/2010/09/o-camelo-hiperbolico.html>

de Deus” (BÍBLIA, 1959, p. 29). Esta é uma das razões da crítica de Nietzsche ao cristianismo: a difusão de tal transvaloração moral. Outro motivo é a valorização e propagação do instinto de rebanho que é conduzido e potencializado a partir de preceitos do dogma cristão – que invariavelmente é devedor de tal transvaloração, uma vez que o cristianismo é herdeiro da tradição judaica. É preciso que fique claro, entretanto, que essa transvaloração empreendida pelos judeus há séculos nada tem a ver com a transvaloração dos valores defendida por Nietzsche. O que ele queria era justamente uma nova transvaloração que colocasse em evidência tudo aquilo que fosse capaz de “dizer sim” à vida.

Há pouco, foi dito que a *cultura de massa*, que foi objeto das pesquisas dos teóricos da *Escola de Frankfurt*, remete ao ideal de rebanho criticado por Nietzsche. A moral, na qualidade de recurso de homogeneização, dá lastro ao surgimento de uma cultura dessa estirpe. Para os frankfurtianos, o que torna possível o surgimento desse modo particular de comportamento coletivo relativamente submisso e condicionado por fatores propagandísticos é o que eles convencionaram chamar de “indústria cultural”. Considerarei aqui a crítica à cultura desses teóricos como uma censura indireta ao ideal de rebanho e, portanto, a um processo de standardização da cultura que, segundo Nietzsche (2007a), é potencializado por meio da moral. Ainda que sua crítica não esteja direcionada especificamente à moral, ao criticarem os valores da sociedade, especialmente no que toca à formação do gosto e à fruição e consumo de “bens culturais”, esses filósofos estavam preocupados com algo que está inextricavelmente ligado à moral, a saber: a formação estética. Ademais, como ficará mais claro na citação a seguir, os inquietava a maneira como os produtos da indústria cultural estavam padronizando o gosto de seus consumidores e lhes tolhendo a espontaneidade e o poder imaginativo na fruição daquilo que consumiam.

Assim, parece que o processo de homogeneização encetado pela moral torna possível uma homogeneização *a posteriori* da cultura que possui caráter mercadológico e que retroage sobre a cultura de maneira igualmente homogeneizadora. O termo “indústria” é empregado justamente com o objetivo de fazer alusão à mercantilização da cultura. À época as obras de arte (tornadas *bens culturais* no contexto do capitalismo) passavam por um processo de padronização e reprodução em massa. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (2006, p. 104), em uma síntese de como os filmes atuam na indústria cultural,

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção cotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna

hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Desde a súbita introdução do filme sonoro, a reprodução mecânica pôs-se ao inteiro serviço desse projeto. A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro. Ultrapassando de longe o tetro de ilusões, o filme não deixa mais à fantasia e ao pensamento dos espectadores nenhuma dimensão na qual esses possam, sem perder o fio, passear e divagar no quadro da obra fílmica permanecendo, no entanto, livres do controle de seus dados exatos, e é assim precisamente que o filme adentra o espectador entregue a ele para se identificar imediatamente com a realidade. Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva.

Nota-se que aqui é trazido à tona um problema semelhante ao que Nietzsche acusa em sua crítica à moral: há uma atrofia, uma perda de imaginação e espontaneidade, isto é, há um movimento (de)formador que vai de encontro à vida no sentido nietzschiano. Nietzsche, aliás, exerce influência sobre o pensamento dos dois autores – destacadamente sobre o de Adorno.

Não obstante, na análise dos filósofos frankfurtianos tal atrofia é propiciada pela razão instrumental, pela técnica e pela reprodutibilidade. A tese de Walter Benjamin (2012), outro partidário da Escola de Frankfurt, é de que nesse contexto a qualidade se transforma em quantidade. Em seu famoso texto *A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica*, o autor defende que as obras de arte da indústria cultural (que merecerão não mais o estatuto de obras de arte, mas o de *bens culturais*) visam, deste modo, a incutir uma nova espécie de valor na formação, não de um fruidor artístico, mas de um consumidor. Quer-se, em outras palavras, que se consuma (e se frua) mais e não melhor. Simultaneamente, com mais pessoas tendo acesso à cultura e demandando esse acesso, além da modificação de sua própria natureza (a reprodutibilidade e a perda da singularidade e autenticidade de uma obra de arte, por exemplo), há também uma transformação no modo de participação cultural. Benjamin (2012) é, no entanto, mais otimista que Adorno e Horkheimer. Apesar de reconhecer a perda da aura da obra de arte por meio da sua reprodução em série, ele aposta na politização da arte como alternativa de resistência à propaganda de massa do fascismo.

Por outro lado, na crítica cultural de Adorno e Horkheimer (2006), que cunharam o termo “indústria cultural”, não parece haver saída ou ponto positivo no processo formativo que decorre de tal reprodutibilidade e massificação.

Para Adorno (2001, p. 28), por exemplo, trata-se de uma “maquinaria anônima que anula o indivíduo”. Nesse viés, prossegue o autor, “o nivelamento atinge da mesma maneira justos e injustos. A partir destes extrai-se pela abstração o ‘homem médio’, ao qual se atribui, como característica ‘sempre presente’, uma grande ‘estreiteza intelectual’” (ADORNO, 2001,

p. 28). A indústria cultural, que promove a estandardização das obras de arte e sua reprodução em termos de bens culturais, dessa forma, atua no sentido de nivelar os sujeitos e aliciá-los para o consumo desses bens que os entretêm e, com o tempo, ajudam a alicerçar uma espécie de fetiche pelo consumo cultural. A cultura reificada em certa medida reifica também os cidadãos-consumidores que sequer absorverão o teor político que porventura a arte (o bem cultural) poderá conter. Aliás, é somente “quando está neutralizada e reificada” que a cultura “deixa-se idolatrar” (ADORNO, 2001, p. 13).

Há pouco, na última seção do capítulo anterior, a socialidade foi tratada enquanto impulso para a constituição do ser humano enquanto tal. A socialidade, pois, no âmbito da cultura de massa serve a determinados fins. Socializar, nesse contexto de mercantilização da cultura, por vezes se torna o eco dos intuitos da própria propaganda, isto é, a ratificação dos valores (ou da ausência deles) da cultura dominante que a indústria cultural quer solidificar. Nas palavras de Adorno,

A própria socialidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda é possível conversar uns com os outros, a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala. (ADORNO, 1993a, p. 19)

Não bastasse a humilhação em que consiste o estreitamento intelectual do homem médio e sua reificação, ele ainda é iludido com um falso direito de participação. Ele só participa como uma espécie de títere; é coordenado humilhantemente por interesses que quase sempre ignora. Só lhe é dada a palavra para corroborar (reproduzir) os valores que se quer vender (e que ele já comprou) e essa peculiar “socialidade” representa só a iteração da lógica da indústria. Ela não é nada além de uma [oportunista] oportunidade de extravasar o seu fetiche com fins publicitários, faz ecoar o seu não-valor, sedimenta e endossa a sua reificação e, como argumenta Adorno (1993a), apenas “contribui para perpetuar o silêncio” e garantir e legitimar o processo de nivelamento.

No texto de Herbert Marcuse (1973), tal “humilhação” ocultada por uma falsa liberdade fica ainda mais clara. Para este, a sociedade industrial submete a satisfação das necessidades vitais às exigências por ela impostas e tende, portanto, a se tornar totalitária, mas, ao mesmo tempo, propicia um estado de liberdade que não passa de uma “concorrência competitiva das liberdades individuais” (MARCUSE, 1973, p. 24). O que há, efetivamente, é uma servidão sob uma aparência de liberdade. A reprodutibilidade técnica se alia ao intuito produtivista para organizar a sociedade em seu todo e, analogamente, tornar as existências um

tanto mecânicas. Mecânicas porque pré-condicionadas por essa organização e atentas à satisfação de suas exigências. “Sob o jugo de um todo repressivo”, escreve Marcuse (1973, p. 28), “a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação”. Assim, a própria liberdade dos indivíduos de decidir sobre suas necessidades é condicionada:

Em última análise, a questão sobre quais necessidades devam ser falsas ou verdadeiras só pode ser respondida pelos próprios indivíduos, mas apenas em última análise: isto é, se e quando eles estiverem livres para dar a sua própria resposta. Enquanto eles forem mantidos incapazes de ser autônomos, enquanto forem doutrinados e manipulados (até os seus próprios instintos) a resposta que derem a essa questão não poderá ser tomada por sua. (MARCUSE, 1973, p. 27)

Pode-se dizer que a análise de Marcuse (1973) incide sobre a maneira como a infraestrutura – no sentido marxiano – da sociedade de seu tempo condiciona os indivíduos. Os “bens culturais”, no texto de Marcuse (1973) aqui utilizado, não são o principal objeto de sua análise. Sua crítica se direciona a algo que é anterior a eles e que não articula os comportamentos a partir da formação do gosto, mas desde a “satisfação das necessidades vitais”. A moralização (com os valores de uma cultura dominante) passa, assim, numa civilização industrial (desde a sua infraestrutura) caracterizada pelo afã de produção e pela reprodutibilidade técnica, por um processo de standardização/mecanização dos indivíduos sob uma aparente condição de liberdade.

De modo bastante provocativo, Wilhelm Reich também critica o cidadão médio de seu tempo. Em *Escuta, Zé Ninguém*, Reich (1977) acusa um processo de mecanização e alienação presente na sociedade e, como consequência, declara haver passividade e falta de senso crítico por parte da grande massa. Em tom quase vocativo Reich (1977, p. 36, grifos ao autor) confessa: “Eu gostaria apenas que fosses *tu próprio* [Zé Ninguém]. Tu próprio, em vez do jornal que lês ou da balofa opinião do vizinho”. Para o autor, o Zé Ninguém é “bom na acumulação e no dispêndio, mas *incapaz de criar*”. (REICH, 1977, p. 48, grifos ao autor). O desabafo de Reich (1977) se deve em certa medida às duras críticas que recebia em função de seus estudos sobre a sexualidade e a libido. O moralismo de seu tempo, em especial no se refere à sexualidade, aliado à indolência e relativa hipocrisia do homem médio suscitam o ressentimento de Reich para com o Zé Ninguém. Esse ressentimento fica patente em diversos trechos de seu livro. Acerca da repressão sexual e seus prejuízos na vida das pessoas, diz Reich (1977, p. 53):

Durante 22 anos te afirmei que as pessoas caem nesta ou naquela forma frenética de existir ou se enterram em lamentações estéreis porque lhes são impossíveis o amor e o prazer. Porque os seus corpos, ao inverso do que acontece nas outras espécies

animais, não mais possuem a capacidade de contrair-se e expandir-se no ato do amor.

O excerto acima dá uma boa dimensão de que, para o autor, a criação de obstáculos para a experiência do prazer é um importante fator de “mecanização” e obstrução da autonomia e autoconfiança das pessoas. A repressão sexual, ao enfatizar o sexo como mero meio de reprodução, serve à economia mercantil e não à economia sexual que, no argumento do autor, deveria reger a vida das pessoas propiciando o prazer. Noutra lugar, Reich (1988, p. 351) deixa isso claro: “a moralidade repressiva tem ameaçado a decência natural baseada na alegria de viver”.

Ainda que em *Escuta, Zé Ninguém* o tom da crítica de Reich (1977) se assemelhe mais às preocupações dos teóricos frankfurtianos, em *Irrupção da Moral Sexual Repressiva* há uma contenda mais nítida do autor contra a moral. Nesta obra, Reich ([s. d.]) parte dos estudos do antropólogo Bronislaw Malinowski (1973) com os nativos das Ilhas Trobriand, na Melanésia. Entre os trobriandeses não há nenhum princípio moral que esteja voltado à negação da sexualidade. “A consequência disso”, escreve Reich ([s. d.], p. 8), “é a formação de um Ego que aceita sem rodeios a sexualidade”. Destarte, a liberdade sexual “torna-se o fundamento da liberdade de caráter, que garante precisamente um laço social bem fundado, no plano libidinal, entre os membros da sociedade” (REICH, [s. d.], p. 12). Conclui Reich ([s. d.], p. 40): “Podemos então afirmar que a supressão das inibições morais favorecem a regulação da vida amorosa segundo as normas da economia sexual, ao passo que o moralismo sexual produz exatamente o contrário”.

Para o próprio Malinowski (1973), as crianças das ilhas sofrem menos choques e traumas na formação da sua sexualidade e isso tende a formar adultos mais saudáveis mentalmente. Ele reconhece, contudo, que é um tanto inútil a comparação dos habitantes de Trobriand com os europeus, pois há na cultura ocidental uma série de outros fatores condicionantes na formação de doenças mentais. Reproduzirei aqui um trecho relativamente extenso do texto de Malinowski (1973), mas que exhibe um exemplo bastante elucidativo que fortalece seu argumento (que mais tarde fora corroborado por Reich). Nele, o antropólogo traça um comparativo entre os costumes sexuais dos trobriandeses e dos habitantes das ilhas Amphlett. Vejamos:

[...] a cerca de trinta milhas ao sul das Trobriand encontram-se as ilhas Amphlett, habitadas por um povo essencialmente semelhante quanto à raça, costumes e linguagem, mas muito diferentes porém na organização social, tendo estrita moralidade sexual, isto é, considerando com desaprovação as relações pré-nupciais e não possuindo instituições que apóiem a licenciosidade sexual, enquanto sua vida

familiar é muito mais estreitamente unida. Embora matrilineares, têm uma autoridade patriarcal muito mais desenvolvida, isto é, combinado com a repressão sexual, estabelece uma imagem da infância mais semelhante à nossa própria.

Ora, mesmo com meu limitado conhecimento do assunto tive uma impressão diferente das disposições neuróticas desses nativos. Nas ilhas Trobriand, embora conhecesse um grande número de nativos intimamente e conhecesse apenas por cumprimento outros mais, não posso indicar um único homem ou mulher que fosse histérico ou mesmo neurastênico. Não se encontravam tíques nervosos, ações impulsivas ou ideias obsessivas. No sistema de patologia nativa, baseada evidentemente na crença, na magia negra, mas razoavelmente verdadeira da descrição dos sintomas da doença, há duas categorias de perturbações mentais: *nagowa*, que é correspondente ao cretinismo, à idiotia e que também é atribuído a pessoas com defeitos de fala; e *gwayluwa*, que corresponde aproximadamente à mania e compreende aquele que de vez em quando têm acessos, com atos de violência e comportamento desordenado. Os nativos de Trobriand sabem e conhecem que nas ilhas próximas de Amphlett e d'Entrecasteaux há outros tipos de magia negra que podem produzir efeitos no espírito diferentes dos que eles conhecem, e cujos sintomas são, de acordo com sua descrição, ações impulsivas, tíques nervosos e várias formas de obsessão. Durante meus poucos meses de estadia nas ilhas Amphlett minha primeira e mais forte impressão foi a de que esta era uma comunidade neurastênica. Vindo do meio dos francos, alegres, cordiais e acessíveis habitantes de Trobriand, era surpreendente encontrar-me numa comunidade de gente desconfiada dos recém-chegados, impaciente no trabalho, arrogante em suas pretensões, embora facilmente intimidadas e extremamente nervosas quando apertadas mais energicamente. (MALINOWSKI, 1973, p. 82-83)

Fica claro no relato de Malinowski (1973) que ele atribui a ocorrência de tais patologias nos habitantes das ilhas Amphlett a uma moral sexual mais repressiva. As evidências que o antropólogo encontrou nessas ilhas são muito semelhantes ao modo de vida dos Mailu, habitantes da costa sul da Nova Guiné. Em momento subsequente de sua obra ele revela que a neurastenia também era comum entre os Mailu e que certos indivíduos sequer serviam para serem seus informantes devido a sua índole antissocial. Além da ocorrência em maior proporção de doenças mentais, Malinowski (1973) frisa que a socialidade dos nativos das ilhas Amphlett também era comprometida pelos seus códigos morais mais rígidos.

Destaquei anteriormente a socialidade enquanto um impulso para a socialização e para viver em comunidade e também problematizei o emprego dos termos humano e humanidade com as acepções que eles adquiriram no senso comum. Antes, porém, ao declarar o tema deste trabalho, reconheci que a moral é certamente um dos principais recursos de humanização, mas levantei a hipótese de que certos aspectos de nossa animalidade quiçá sofram algum prejuízo quando submetidos a uma educação excessivamente moralizante, para não dizer moralista. Nas análises de Malinowski (1973) e de Reich ([s. d.]), no entanto, a moralidade sexual repressiva aparece como um obstáculo à própria socialização. Assim, pelo menos no que concerne a uma das facetas de nossa animalidade, a sexualidade, esses autores se esforçam para demonstrar que há certos prejuízos (inclusive em termos sociais) aos indivíduos de uma cultura que possui uma moralidade sexual repressiva.

A sugestão de Reich (1988) para a sociedade ocidental é uma educação sexual afirmativa desde a infância. A pedagogia sexual não deve ter o papel de moralizar repressivamente a sexualidade entre as crianças, mas de favorecer a economia sexual e suprir suas curiosidades a respeito do sexo. “É a economia sexual”, escreve Reich (1988, p. 108), “que dá a resposta política ao caos produzido pela contradição entre a moral compulsiva e o libertinismo sexual”. Reich (1988) também defende que os estados e as famílias criem ambientes propícios para que os jovens experienciem sua sexualidade e não tenham de se sujeitar a certos constrangimentos e manter suas relações em segredo.

Trata-se, enfim, de um dos elementos mais relevantes da natureza humana e que durante muito tempo foi tabu e objeto de profundo moralismo – e em muitos contextos continua sendo. Escreve Nietzsche:

*A falta de coragem ante a própria natureza: o mascaramento moral: O fato de não ter necessidade da fórmula moral para aprovar uma de suas próprias paixões dá a medida para saber até que ponto alguém, em seu foro íntimo, pode dizer sim à natureza – até que ponto é preciso recorrer à moral... (NIETZSCHE, 2011, p. 255)*

A moral enquanto uma espécie de mascaramento da natureza humana é aqui perfeitamente aplicável ao tema da sexualidade. Dizer sim à natureza tem sido um desafio ao animal humano com sede de diferenciação em relação às demais espécies. A sexualidade, enquanto qualidade que compartilhamos com outros animais, não por acaso vem sendo uma instância na qual constantemente vemos indivíduos se debatendo diante de dilemas que manifestam a tensão entre, de um lado o instinto, o desejo e, de outro, a *fórmula moral* e a razão.

Na seção anterior utilizei a expressão *fórmula moral* para me referir aos intuítos de Kant em relação à universalização da moral. Nietzsche não aceita essa pretensão de Kant como algo plausível. O primeiro é um perspectivista, o segundo um idealista.

Para Nietzsche, o agir moral só pode ser entendido no âmbito de determinada cultura e, em vez de tomarmos os valores morais como “verdades” a serem seguidas, devemos genealogicamente compreender como e porque esses “valores” adquiriram o estatuto de algo que tem valor. Dado o diagnóstico nietzschiano de que os “valores” da moral dominante consistem numa pusilanimidade (Cf. NIETZSCHE, 2003a, p. 95-97) e se constituem a partir do ressentimento dos fracos em relação aos bem-aventurados, ele defenderá a transvaloração dos valores que até então vigoravam (e ainda vigoram). A obra de Nietzsche é fortemente perpassada pela sua intenção de transvalorar os valores. A crença de Kant na capacidade da razão de estabelecer normas morais é em diversas oportunidades ridicularizada por Nietzsche.

Ao criticar a cisão do mundo em “verdadeiro” e “aparente” e, num segundo momento, entre as qualidades do espírito a que chamamos razão, sensação, vontade e sensibilidade, no primeiro caso Nietzsche (1988) se refere a Kant como um “cristão pérfido”<sup>37</sup> e admite que tal cisão é um sintoma da decadência da vida, no segundo, considera aterrador o esforço kantiano em promover o entendimento dos quatro conceitos de maneira desconexa. Essas referências a Kant são feitas em *Crepúsculo dos Ídolos* – mesma obra em que Nietzsche (1988), em determinada altura, discorrendo sobre a recepção do povo alemão aos seus filósofos, considera Kant o maior dos “aleijões conceituais”.

Num livro anterior que marca o recrudescimento de sua crítica à moral, Nietzsche (2004, p. 12) afirma: “ante a radical imoralidade da natureza e da história, Kant era pessimista”. Filosoficamente falando, *pessimismo* significa a “crença de que o estado das coisas, em alguma parte do mundo ou em sua totalidade, é o pior possível” (ABBAGNANO, 2007, p. 760). Na visão kantiana, a imoralidade da natureza é algo a ser evitado, há que se disciplinar o homem para “procurar impedir que a animalidade prejudique o caráter humano” (KANT, 1999, p. 25). Em *O Anticristo*, Nietzsche (2007d) volta a mencionar que as noções defendidas por Kant de *dever* e *virtude* e de um *bem* universal e desinteressado expressam o enfraquecimento da vida, a sua decadência.

Em *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche já houvera rechaçado a autonomia da vontade (tese defendida por Kant em sua teoria moral):

Temos fome, mas primeiramente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera *arbitrária*. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais. (NIETZSCHE, 2005, p. 28)

Como se sabe, na metafísica o conceito de *substância* está relacionado àquilo que é constante no ser, o essencial, a coisa em si. A busca pela substância pressupõe a divisão entre mundo aparente e mundo verdadeiro referida anteriormente, ela persegue a *verdade do ser*, aquilo que permaneceria apesar de seu caráter mutante, sua aparência. Com a confiança na liberdade (ou autonomia) da vontade não é diferente. Ela pressupõe a crença de que naquele corpo preche de instintos do animal homem, há uma *verdade* entendida como a *finalidade* do

---

<sup>37</sup>A cisão entre mundo aparente (aparência/fenômeno) e mundo verdadeiro (coisa em si/objeto transcendental), corpo e alma, já havia sido defendida pelos cristãos muitos séculos antes de Kant bem como por diversos pensadores da tradição ocidental.

ser humano, uma essência a ser descoberta e cultivada, a razão que, dada a autonomia da vontade, torna o agir moral um dever. Para Nietzsche, se trata de um “erro original” que relega forças determinantes a potências de segunda ordem, influências que devem ser tiradas do caminho para que se entenda a essência do homem. Refiro-me aqui aos instintos, ao corpo, às paixões.

A coragem para transpor o mascaramento moral de nossa natureza, quiçá deva começar pela ousadia de problematizarmos amiúde aquilo que entendemos por humano e humanidade e por uma espécie de modéstia cravejada de certa desfaçatez (modéstia animal?) que reconheça os animais que somos inclusive no que toca aos aspectos de nossa animalidade comuns a outros animais. Antes de sermos sujeitos morais, somos corpos animais – e estes resistem a serem domados. Estes, como sustentou Schopenhauer (2000; 2003), antes de serem sujeitos do conhecimento, são *vontade*, potência que até à morte resiste; são meios de manifestação da vida, potência que não cessa de desejar a si mesma (NIETZSCHE, 2003b).

## 5 CENAS DE UMA VIDA IMORALISTA (OU ANIMALISTA?)

*Mas que coisa é homem, que há sob o nome: uma geografia?  
Um ser metafísico? Uma fábula sem signo que a desmonte?  
Como pode o homem sentir-se a si mesmo, quando o mundo some?  
Como vai o homem junto de outro homem, sem perder o nome?  
[...]*

*Por que vive o homem? Quem o força a isso, prisioneiro insonte?  
Como vive o homem, se é certo que vive? Que oculta na frente?  
E por que não conta seu todo segredo mesmo em tom esconso?  
Por que mente o homem? Mente mente mente desesperadamente?  
Por que não se cala, se a mentira fala, em tudo que sente?  
Por que chora o homem? Que choro compensa o mal de ser homem?  
Mas que dor é homem? Homem como pode descobrir que dói?  
[...]*

*Que milagre é o homem? Que sonho, que sombra? Mas existe o homem?*  
(Especulações em Torno da Palavra Homem, 1955, Carlos Drummond de Andrade)

Neste capítulo, apresento cenas que constituíram experiências marcantes para mim enquanto educador e pesquisador na área da Educação. *Experiência* aqui é entendida como uma situação que, ao me desacomodar, me transforma defraudando minha ilusão de controle, minha pretensão de pôr um plano em prática sem a intervenção alheia e/ou do meio. Nesse sentido, narrarei episódios que exerceram influência sobre minha formação enquanto docente e me instigaram a pensar a educação moral numa perspectiva que destoa do viés disciplinador ou civilizatório. São notadamente experiências que me transformaram enquanto sujeito e, acima de tudo, enquanto educador.

Outro ponto que merece ressalva é o fato desta parte do texto estar repleta de metáforas que fazem referência a entes naturais e categorias geográficas: animais, vegetação, estações, formas de relevo, aspectos hidrográficos, etc. Elas provavelmente aumentem de forma gradual ao longo das cenas de modo a habituar o leitor ao linguajar selvagem/natural até que porventura este prevaleça em relação aos termos escolares e educacionais.

Os tipos animais que figurarão como personagens das cenas receberão destaque especial. Seus hábitos, valores e modos de viver corporalmente, para fazer aqui uma alusão à animalidade no sentido cunhado por Heidegger (2001b), serão condicionantes para definir os seus tipos/espécies. Alguns sujeitos que protagonizam as cenas são nomeados por meio de *palavras-valise*, ou seja, segundo a teoria do personagem carrolliano Humpty Dumpty, vocábulos constituídos a partir de outros dois e que guardam ambos os sentidos (CARROLL, 2009a). As situações em que estão envolvidos os indivíduos que protagonizam as cenas

contribuirão para que se possa problematizar princípios morais tradicionais, que ajudam a determinar os modos de ser pertinentes àquilo que se entende por “boa educação” (modo de se portar), mesmo que, por vezes, esta não esteja fortemente associada à instrução (posse de conhecimentos/informações).

No princípio do trabalho, ao apresentar os recursos metodológicos implicados nas cenas, tratei de alguns aspectos cenográficos propriamente ditos. Em qualquer caso eles estarão a serviço de um estilo que problematiza a formação humana/animal como ela é e que tem o objetivo de potencializar forças que estão em jogo no processo educativo. “Mas que coisa é homem, que há sob o nome: uma geografia? Um ser metafísico? Uma fábula sem signo que a desmonte?”. Perseguir a resposta a essas perguntas requer um mapeamento da busca pela besta desconhecida impregnada de alegorias metafísicas, como em *A Caça ao Turpente*, de Carroll (1984), requer a entrega ao imperativo a que poesia carrolliana intima: sê!

Para *ser*, porém, é preciso recriar modos de ser, rejeitar padrões dogmáticos de existência ou, melhor dizendo, de pseudoexistência, já que ser pressupõe criar. Viver uma vida que quer vigorar em vez de uma que quer apenas ser preservada, isto é, conservar-se viva, sobreviver. Criar “fábulas sem signo” que desmontem o humano como animal estritamente humano. Adotar uma postura que assuma a dor da assunção de sermos o que somos: animais, estranhos animais indagadores até que a morte nos responda (ou não) ou caçadores de interrogações moventes tais como a do poeta: “Mas que dor é homem?”. A animalidade será tomada como a tônica do potencial de transformação e princípio movente da *vida* no sentido nietzschiano.

Nas seções que seguem, primeiramente, exploro o conceito de experiência, uma vez que, como frisei, as cenas que serão abordadas constituem experiências na minha trajetória de formação docente (5.1). Num segundo momento, introduzo alguns aspectos referentes ao currículo e à estrutura escolar iniciando como linguajar selvagem que será predominante ao longo deste capítulo (5.2). Na terceira seção, narro algumas cenas de minha experiência docente envolvendo, principalmente, sujeitos do 5º ano do ensino fundamental (5.3). Por fim, relato experiências pessoais, histórias provenientes de conversas com educadoras, problematizo os títulos de notícias veiculadas na mídia e também me valho de fragmentos literários que ajudam a refletir ao mesmo tempo sobre animalidade e educação moral (5.4). O conteúdo dessas duas últimas seções são as cenas que mencionei há pouco.

## 5. 1 Sobre o Conceito de Experiência

Entende-se aqui por *experiência* o conjunto de vivências que constituem experimentações significativas para os indivíduos. Estas acabam por lhes levar a modificar seu modo de ser no mundo e sua concepção acerca de algo. “A experiência na sua qualidade de tentativa subentende mudança”, escreve John Dewey (1959, p. 152), “mas a mudança será uma transição sem significação se não se relacionar conscientemente com a onda de retorno das conseqüências que dela defluam”. Ou seja, é na apreensão de novas significações que decorrem da experiência que se completa o ciclo experienciador enquanto processo de transformação do sujeito. No que diz respeito ao aprendizado, ele afirma que “aprender da ‘experiência’ é fazer uma associação retrospectiva e prospectiva entre aquilo que fazemos às coisas e aquilo que em conseqüência essas coisas nos fazem gozar ou sofrer.” (DEWEY, 1959, p. 153).

Entretanto, quando Dewey (1959) faz referência a esse indivíduo, que goza ou padece das circunstâncias advindas da experiência, obviamente não se trata de um sujeito passivo ou inerte sobre o qual uma potência incide e o faz sofrer, assim, uma transformação, mas de alguém que experimenta “o mundo para saber como ele é” (DEWEY, 1959, p. 153). Ter um mundo é primazia do ser humano. É ele o único animal que fabrica, imagina, sonha, confecciona, em suma, cria um mundo. É ele o animal que da natureza faz cultura, a obra da dita Criação mais bem dotada da faculdade de criar. E, como destacam Deleuze e Guattari (2005, p. 166), “nenhuma criação existe sem experiência”. A experiência de tornar-se humano, por seu turno, se dá na intersubjetividade: entre sujeitos que *criam* sujeitos e os instigam à autocriação. Não por acaso usamos com tanta frequência o verbo *criar* para nos referirmos aos primeiros cuidados e ensinamentos dedicados às crianças.

Neste ponto é pertinente tecer um paralelo com o ensaio de Walter Benjamin (1987) sobre a arte de narrar. Em texto publicado originalmente em 1936 e intitulado *O Narrador*, o filósofo da Escola de Frankfurt revela o empobrecimento da experiência dos soldados que voltavam da Primeira Grande Guerra e a disparidade das suas versões dos acontecimentos em relação aos relatos dos livros publicados uma década depois do término do conflito. Esse fato seria mais um sintoma de que a narração entendida como um processo artesanal de comunicação estava já em vias de extinção. Uma vez que a matéria-prima do contador de histórias é a própria vida humana e que sua arte consiste em elemento formador/criador do humano, o empobrecimento da experiência nas narrativas representa em certo sentido um processo de embrutecimento da humanidade. A par disso, o autor se propõe refletir a

experiência a partir da arte de narrar. Ele identifica dois tipos arcaicos de narradores: o marinheiro (que pelo fato de viajar e conhecer realidades diversas tem muito a contar) e o camponês (sedentário que ganhou sua vida sem sair do país, mas justamente por conta disso conhece muito bem as histórias e tradições de sua terra). O encontro dessas duas figuras na história acontece no sistema corporativo medieval em que os mestres de ofício, sedentários (mas outrora aprendizes errantes), e seus aprendizes, por vezes vindos de terras distantes e depois de muito terem vagado, compartilhavam histórias sobre diferentes espaços e épocas. Depreende-se disso a justificativa de Benjamin (1987) para refletir sobre o escritor russo Nikolai Leskov (1821-1895) e sua obra. Este é um escritor que está distante temporal e espacialmente e que possui afinidade com o espírito dos contos de fada. “O primeiro narrador verdadeiro”, escreve Benjamin (1987, p. 216), “é e continua sendo o narrador de contos de fadas”, pois, a exemplo do sábio, tem de saber “dar conselhos” para uma grande diversidade de situações (Cf. BENJAMIN, 1987, p. 221).

A narração é entendida por Benjamin (1987) como a arte de “intercambiar experiências”. Para ele, o que é

Comum a todos os grandes narradores é a facilidade com que se movem para cima e para baixo nos degraus da experiência, como em uma escada. Uma escada que chega até o centro da terra e que se perde nas nuvens – é a imagem de uma experiência coletiva, para a qual mesmo o mais profundo choque da experiência individual, a morte, não representa nem um escândalo nem um impedimento. (BENJAMIN, 1987, p. 215)

Mover-se nos degraus da experiência é ser capaz de identificar presenças, existências, traços de experiências alheias. Isso não quer dizer somente notá-las, mas saber aprender com elas e compor(-se) dialogicamente a própria dinâmica de convívio em que emergem as experiências. Ao mesmo tempo, não é cabível atualmente se pensar numa educação que vise à sensibilização para a coletividade (a experiência coletiva) sem a valorização da individualidade (a experiência individual). A experiência é passível de, ao mesmo tempo, individualizar e coletivizar. Ela nos educa para nos tornarmos o que somos, seres em constante devir em meio a outros animais de natureza bastante semelhante.

O narrador, por sua vez, é aquele capaz de “recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer)” (BENJAMIN, 1987, p. 221). Sua mobilidade na escada da experiência implica saber acessar também potências que motivam a transformação do outro, é saber-se parte de um coletivo, pois um grande contador de histórias “tem sempre suas origens no povo” (BENJAMIN, 1987, p. 214).

Theodor Adorno, contemporâneo e partidário da mesma escola de Benjamin, expõe de maneira sucinta e magistral a dinâmica constitutiva que envolve o par coletivo-indivíduo: “Somente a pretensão ao absoluto, o salto além da sombra, faz justiça ao relativo” (ADORNO, 1993, p. 112). Ainda que, no texto, Adorno (1993) faça essa colocação para se referir ao pensamento, é cabível que façamos aqui uso dela no âmbito da subjetividade e do processo formativo. É a consciência do absoluto (algo ao qual pertencemos: neste caso o coletivo) e a mirada em direção a ele que dá lastro à capacidade de (auto)relativização (individualização) por parte do sujeito. Aliás, é em relação ao absoluto (coletivo) que o sujeito é relativo (indivíduo). O coletivo, assim, justifica a constituição do indivíduo. Exerce influência na transformação do indivíduo: um ente-individuado coletivamente, uma ipseidade-humana em meio a outras. *Experiência*, na acepção que lhe é atribuída por Gadamer (1999, p. 433), é a “experiência da finitude humana”. Para ele, “é experimentado no autêntico sentido da palavra aquele que é consciente de sua limitação, aquele que sabe que não é senhor nem do tempo nem do futuro” (GADAMER, 1999, p. 433). Essa finitude diz respeito tanto ao caráter mortal do ser humano e à compressão da experiência alheia (o outro, o coletivo) como uma extensão sempre inapreensível de todo quanto à consciência dos “limites de toda a previsão e insegurança de todo plano” (GADAMER, 1999, p. 433).

Ainda acerca da narrativa é possível afirmar que consiste numa dupla oportunidade de (re)experienciar a experiência. O autor invariavelmente reflete sua própria experiência ao contá-la. Uma vez que já é um sujeito diverso daquele que experienciou tais acontecimentos, redimensiona seu olhar sobre eles. Ao mesmo tempo, o narrador torna pública sua experiência. Com isso ele está sujeito à arguição e à crítica de outros acumuladores e narradores de experiências. É provocado, assim, a repensá-la e, quiçá, (re)experienciá-la sob a influência de outras perspectivas.

Uma particularidade a respeito da narração levada a cabo neste trabalho é que ela se trata de um escrito. “A escrita”, reflete Nadja Hermann (2010, p. 75), “é a comunicação de algo que se compreende por meio de caracteres que podem ser decifrados, lidos e interpretados mediante outro ato de leitura que configura novos sentidos”. O leitor, responsável pelo “ato de leitura”, atribui ao texto sentidos rebeldes: que muitas vezes destoam daqueles pensados pelo seu criador. O autor, assim, é desafiado a experienciar algo diverso, a dar-se conta dos limites de sua previsão e da insegurança de seu plano, a perceber-se finito, a se desapegar de um texto que já não é mais seu. Por isso, “a interpretação de um texto escrito

ultrapassa a intenção do autor, pois o texto é indissociável do leitor” (HERMANN, 2010, p. 75).

A escrita, a exemplo da experiência, é uma abertura à compreensão, pois, na medida em que escrevemos, buscamos expor nossas ideias com clareza e articulá-las de modo a tornar o texto coeso e, não raro, o autor se transforma nesse processo. Desloca-se do seu lugar de escritor e se vê obrigado a tentar prever como ocorrerá a abertura do outro a si. Isto também nada mais é senão uma abertura ao outro, o leitor: aquele que atribui a sua obra sentidos que sempre serão imprevisíveis; que por vezes transgride a intencionalidade do escritor e faz com que este se defronte com “aquilo que poderia ser”. Que representa a contingência que interpela pela finitude daquele que experienciou escrever sua obra.

## **5.2 Da Natureza do Sistema da Floresta**

O sistema florestal (sistema educativo), dado que foi criado por um animal que gradativamente vem se afastando da natureza, não corresponde às leis desta, portanto as estações, por exemplo, se sucedem nas florestas de maneira intermitente, instável e pouco coerente. O sistema já é bastante conhecido, mas cabe lembrar certos aspectos referentes a ele:

I- As leis da selva (país) e do ecossistema (sociedade) são ensinadas em florestas (escolas);

II- Os ensinamentos são realizados em tocas (salas de aula);

III- O tempo diário para ensinamentos é dividido em cinco períodos de 45min que são chamados de períodos de hibernação (períodos letivos ou horas-aula);

IV- Ao fim dos três primeiros períodos de hibernação, o inverno longo, há a primavera-ínfima (recreio), ou simplesmente primavera, que dura apenas 15min. Os dois últimos períodos, que a sucedem, são chamados de inverno-primaveril;

V- Duas vezes por semana, os animais podem acessar a clareira da floresta (o pátio da escola) para o veranico (educação física);

VI – O verão corresponde à estação, turnos e dias em que os animais não frequentam a floresta;

VII – Os educandos são divididos em bandos (turmas) de aproximadamente 30 indivíduos;

VIII – Busca-se organizar os bandos (turmas) com animais/bestas (alunos) da mesma faixa etária, mas de espécies bastante distintas. Em alguns casos há educandos que, embora

mais velhos, permanecem em bandos de animais mais jovens por não terem evoluído na hierarquia da floresta (terem passado de ano);

IX – Alguns espaços da floresta (escola) em que se passam as cenas deste capítulo são: tocas (salas de aula), grutas (banheiros), clareiras (pátios), cavernas do conselho (salas da diretoria e/ou da supervisão e coordenação pedagógicas) e caverna das memórias selvagens (biblioteca).

### **5.3 Domesticação (ou Animalização?) Básica, Último Ciclo, Ano Final**

Todas as cenas apresentadas nesta seção envolvem episódios ocorridos com sujeitos de 5º ano do ensino fundamental em florestas da rede estadual de ensino do Rio Grande do Sul situadas num território conhecido como Porto Alegre. Elas não aparecem na ordem cronológica em que ocorreram. A exceção a essa regra é a *Quadrilogia de uma Rivalidade Animal*.

#### **5.3.1 Eles são Fominhas**

Eu era o professor encarregado de um bando de 5º ano do ensino fundamental. Isto é, 5º ano de vida na floresta-escola. Como pedagogo, numa floresta estadual, tinha também a função de orientar as atividades de educação física do bando, os desejados veranicos que ocorrem duas vezes por semana – momentos de soltura parcial mais prolongada, diferentes das primaveras-ínfimas, os pequenos recreios diários. Eu não seria o carrasco a contrariar vontades. Considero-me, aliás, uma espécie de defensor dos poucos direitos dos jovens animais e acredito que tais direitos deveriam ser progressivos no decorrer do processo de florestização. Em outras palavras, na medida em que os animais vão amadurecendo na floresta e adquirem aptidões ecossistêmicas para se virarem na selva, para serem o que os humanos costumam chamar *cidadãos*, parece-me que eles deveriam ser instigados a tomar parte na moral florestal, isto é, não só reivindicar pequenos-direitos que suprem pequenas-vontades, mas contribuir na construção dos códigos e regras de conduta que orientam as práticas no interior da instituição. Voltemos agora ao enredo da cena.

Enquanto educador responsável pelo bando também no decorrer dos veranicos, e apesar da pretensa autoridade atribuída a mim pela pertença ao quadro de professores da instituição florestal, eu preferia agir apenas como o detentor dos artefatos de couro que despertam grande entusiasmo nos jovens animais, as chamadas “bolas”: uma de vôlei para as fêmeas e uma de futebol para os machos. Contra a minha vontade, eu tinha, no entanto, de

acatar uma ordem superior que impedia as fêmeas de jogarem futebol, uma vez que esta era uma atividade reservada aos indivíduos do sexo masculino. Por sorte nenhuma delas jamais demonstrou esse desejo, do contrário eu teria de fazer cara de árvore e dizer: “não posso fazer nada, são ordens superiores”. Com todo respeito às árvores, mas elas não têm muita expressão. Disto entendemos nós, os animais.

Havia um espécime curioso que não participava das atividades rotineiras dos veranicos com os outros machos de seu bando. Eximir-se de participar de uma atividade em grupo, no âmbito de uma instituição que visa a formar cidadãos numa selva democrática, é uma atitude considerada arredia pelas autoridades florestais, típica de um animal selvagem, difícil de domesticar. Isso ocorre principalmente por se tratar de um indivíduo do sexo masculino nitidamente apto para a prática em questão e esta, inclusive, poderia ser uma oportunidade de afirmação da sua masculinidade perante rivais. Ser cidadão, numa selva que se arvora democrática (ainda que esse adjetivo seja controverso), pressupõe a participação nos assuntos da *pólis*. Logo, muitas vezes as práticas coletivas na floresta têm como objetivo o traquejo para a cidadania, bem como os jogos, reconhecidamente, são eventos em que os jovens animais exercitam a experiência de conviver com regras. A floresta vislumbra formar cidadãos que sejam conscientes de seus direitos e deveres, que sejam participativos e saibam respeitar certas regras. A democracia, por seu turno, é um modo de governo do animal social. Reitero, assim, que há algo de selvagem no fato de um animal sadio se negar a participar de uma atividade coletiva na floresta. Em vez de participar da prática esportiva com os demais machos, o protagonista desta cena conversava com as fêmeas enquanto estas jogavam vôlei, fazia comentários e piadas e, sempre que tivesse a oportunidade, flertava com elas. Isso ocorria também com fêmeas de outros bandos durante as primaveras-ínfimas e na saída da floresta. O jovem animal era membro de uma espécie nativa da América do Sul e comum em nossa selva. Tratava-se de um lobo guará. Não um lobo guará qualquer, mas um Lobo Guará Flertador. Um animal esguio, solitário e discreto com pernas longas e andar desajeitado. Apesar de sua aparente serenidade, ele não deixava de ser um predador. Era um macho mais velho que a maioria dos demais indivíduos de seu bando. Ele tinha idade para estar num bando de 9º ano, mas por quatro anos não havia obtido o rendimento desejado para evoluir na hierarquia florestal, ou seja, era o que se convencionou chamar de “repetente”. Em duas dessas ocasiões em que foi retido no 5º ano, ele simplesmente desistira da floresta e acabou não obtendo sequer a frequência mínima em períodos de hibernação exigida pela instituição para que um animal possa evoluir de nível – que é de 75%. O fato de ele pertencer a uma

faixa etária de indivíduos mais velhos explicava também sua afinidade com fêmeas de bandos de níveis mais elevados que o seu na hierarquia florestal.

Numa das atividades de veranico, como de costume, distribuí as bolas e os machos foram para a quadra de futebol enquanto as fêmeas se dirigiram a uma clareira com sombra de grandes árvores para jogarem vôlei. Perto das árvores, havia uma pedra grande na qual Lobo Guará Flertador se sentou para ficar próximo das fêmeas. Era minha segunda semana com aquele bando e aos poucos estava começando a ter mais intimidade com os animais. Aproximei-me da grande pedra em que Lobo Guará Flertador estava e sentei ao seu lado. Ele me cumprimentou acenando com a cabeça e eu retribuí da mesma forma. “Tu não curte futebol?”, lhe perguntei. “Até curto, mas eu jogo de tarde com a galera do 9º ano”, foi sua resposta. E logo a seguir fez um comentário para provocar uma das fêmeas que jogava vôlei: “Bah! Cortezinho fraco esse, hein?! Tem que comer mais feijão!”. Elas fizeram algumas provocações e o jovem macho sorriu mostrando os caninos. Indaguei-lhe novamente: “E por que não joga com teus colegas?”. “Com eles é chato, são fominhas!”, declarou ele. “Joga com elas então”, insisti. “Não gosto, melhor ficar só me arriando”, respondeu. E desta vez o sorriso virou uma gargalhada.

### **5.3.2 Quadrilogia de uma Rivalidade Animal**

No segundo capítulo deste trabalho, quando fiz alusão ao método que seria utilizado, sugeri ao leitor que embarlhasse as cenas a seu bel-prazer e delas retirasse as potências que lhe fossem convenientes e que pudessem vir a lhe ajudar a repensar a educação moral. Referi-me à leitura desta parte do texto aventando a possibilidade de um processo de animalização inspirado nas cenas. A possibilidade desse embaralhamento e posterior incorporação das potências da animalidade aqui presentes tem a ver com o caráter contingente das cenas e do seu modo de apresentação. Em todo este capítulo, com exceção desta seção, não há preocupação em estabelecer coesão entre as cenas ou apresentá-las na ordem cronológica em que aconteceram. Em relação à sugestão feita ao leitor, que se converte em leitoranimal, de se deixar afetar/animalizar pelas cenas, de usá-las como matéria-prima de perspectivação, esta quadrilogia deve ser tomada como um todo – como uma sequência de cenas que encerra potências (ou que, pelo menos, dizem respeito a uma mesma história de rivalidade entre animais) de uma mesma ordem. Por essa razão, as cenas que compõe esta quadrilogia não estão numeradas, mas são apresentadas na ordem cronológica em que ocorreram.

## **A Luta pelo Domínio do Bando – Parte I**

Era um dia como qualquer outro na toca daquele 5º ano de estudantes borbulhantes. Em sua maioria, ávidos pela subversão, pelo enfrentamento mútuo, pelo riso e pelo grito.

Os dois machos mais velhos e mais fortes do grupo exalavam sua masculinidade há tempos e não faziam questão alguma de esconder sua rivalidade – escrachada no futebol, mas também patente em outras situações. Era um dia como qualquer outro também para esses dois. Eles faziam, ou fingiam fazer, a atividade mais para não serem notados do que para de fato se deixarem domesticar, não queriam ser bichos – ser bicho é para os fracos! Não obstante, enquanto animais predadores, eram ardilosos. Um meio lobo, meio lagarto, Lobogarto – cheio de astúcia e de ginga, forte e esguio, adorava a clareira e o sol. Em dias quentes, sempre fugia da toca ao longo dos invernos ávido por viver apenas de primaveras. Isso ocorria com mais frequência nos invernos-primaveris, ainda que algumas vezes ele também fosse pego pelas autoridades florestais perambulando fora da toca durante o inverno longo. O outro, Tubavali, metade tubarão, metade javali – feroz e impulsivo, provocativo e pertinaz, guinchava alto e em tom ameaçador, sempre saltando do local designado a ele na toca e, com um andar em que parecia devir uma leoa em caça, dirigindo-se a qualquer lado para lá soltar guinchos de intimidação ou pilhéria.

Naquela tarde, Lobogarto alegara não enxergar o quadro e houvera trocado de lugar para copiar a atividade. O local que provisoriamente habitava era contíguo ao de Tubavali. Este, mais do que de costume, havia adotado seu estilo provocador a tarde inteira. Não só Lobogarto, mas outros companheiros de bando também haviam sido alvos de suas provocações.

Ele estava extremamente inquieto e, em determinado momento, voltava para o seu lugar junto ao bando, após um passeio pela toca. Era uma característica de muitos indivíduos do grupo não gostarem que rivais se aproximassem. Lá estava Lobogarto, supostamente pacífico, copiando fora de seu território. Animais ferozes não costumam perdoar tal transgressão. Para um macho quase em idade adulta somente o fato de copiar o conteúdo do quadro já é uma atitude suspeita, segundo o costume selvagem da floresta. Ocupar o território de um rival, porém, é uma transgressão ainda mais grave. Dependendo do contexto, pode ser considerada uma séria afronta.

Tubavali, apressando os passos para chegar à sua área, guinchou qualquer coisa incompreensível a Lobogarto que, rapidamente se levantou com orelhas rípidas e mostrou os

dentes, rosnou, aprumou o corpo e peitou o rival que, em resposta, avançou a cabeça e roçou à fuça com ferocidade na face do seu rival enquanto o olhava fixamente nos olhos. Lobogarto, num só gingado, empurrou Tubavali com as patas dianteiras, meneou o corpo para trás e, como num devir-canguru, golpeou o inimigo com a pata traseira direita e depois com as dianteiras direita, esquerda e direita novamente. Tubavali não teve tempo de reagir. Com o impacto do último golpe, sua cabeça se chocou contra a parede e ele caiu no solo protegendo-se com as patas dianteiras. Ao primeiro sinal da minha aproximação, Lobogarto se afastou de seu oponente e desistiu da luta. Já havia provado sua superioridade. O bando em efusão já o reconhecia como vencedor. Alguns uivavam em sua homenagem, reconhecendo sua façanha. Tubavali era bastante temido e respeitado pelo grupo. Nunca havia sido derrotado em uma luta. Solicitei que Pombo-grande fosse chamar um membro do conselho da floresta (as professoras que faziam parte do conselho – direção, supervisão e coordenação pedagógica –, isto é, as autoridades florestais, eram frequentemente chamadas de “vacas” pelos animais discentes) para que providências fossem tomadas. Pombo-pequeno ficou desconsolado, queria ir junto, mas a lei da floresta estipula que somente um animal do bando pode deixar a toca de cada vez, tanto antes quanto depois da primavera-ínfima. Isso inclui as saídas para que façam as necessidades básicas. “Só um de cada vez”, reza o mandamento.

A representante do conselho florestal foi até a toca de aula e levou consigo os dois combatentes. Fui convocado a comparecer na caverna do conselho para relatar o ocorrido. Tubavali e Lobogarto estavam alvoroçados, transpareciam um misto de medo e revolta. A raiva e o ímpeto, especialmente de Tubavali, haviam se convertido num sentimento de acuo. O resultado da luta foi decretado alguns instantes mais tarde pela autoridade superior: a suspensão de ambos do convívio com o bando por três dias.

## **A Luta pelo Domínio do Bando – Parte II**

O segundo confronto entre os dois machos descritos na seção anterior foi, na verdade, um enfrentamento. Houve algum contato físico, é bem verdade, mas sem desferimento de golpes, muito menos ferimentos. Os dois animais envolvidos no combate mais rugiram, com a intenção de ameaçar ou amedrontar seu oponente, do que deram indícios de que partiriam para um contato físico mais belicoso. Eles se encararam e, muito próximos um do outro, vociferaram ruídos cujo significado, na moral selvagem e para machos daquela faixa etária, eram bastante ofensivos. Tubavali, após o veranico (a educação física) que ocorrera no último período letivo, levava para fora da quadra uma cizânia que começara no jogo de futebol

com Sapo-veneno-de-flecha, venenoso, chamativo, extrovertido, mas que evitava o enfrentamento físico. Ambos ficaram provocando um ao outro e se ameaçando. Aliás, Sapo-veneno-de-flecha era um animal cuja principal característica era ser provocador. Mesmo na toca, ele se concentrava muito mais nas provocações com os colegas do que em suas lições. Por vezes saltava para o outro lado da toca para provocar mais de perto. Quando se sentia ameaçado permanecia em seu lugar e de lá urrava, a uma distância segura, toda sorte de vitupérios animais. Quem via de longe pensava: por certo se trata de um leão. De coaxado os rugidos de Sapo-veneno-de-flecha só tinham a frequência repetitiva. No entanto, aquele dia ele havia passado dos limites e fora inconsequente na escolha do alvo de sua provocação.

Tubavali já fazia menção de querer partir para o contato físico, quando chegou Lobogarto rugindo em tom ameaçador em favor de Sapo-veneno-de-flecha. Este, sorrateiramente, foi se afastando do local onde os dois companheiros, devindo leões, rugiam ferozmente um para o outro, mas sem atacarem-se. Já um tanto distante, Sapo-veneno-de-flecha deu umas rosnadas obviamente endereçadas a Tubavali e depois mostrou a língua como se seu rival fosse uma mosca.

Nesse meio tempo eu cheguei e me coloquei entre os dois oponentes. Despertada pelos gritos enfurecidos, uma vaca também apareceu entre as árvores mugindo nitidamente descontente. Enquanto eu me pus diante de Tubavali, olhando em seus olhos e pedindo que se acalmasse, a vaca puxou Lobogarto e encetou um sermão. Lobogarto foi conduzido pela vaca até a saída da floresta e, para que ambos não voltassem a se encontrar, eu fiquei mais alguns instantes conversando com Tubavali tentando convencê-lo que eles só tinham a perder com aquela rivalidade. A intervenção surtiu o efeito esperado naquele dia, mas aquilo não significava um armistício.

### **A Luta pelo Domínio do Bando – A Batalha Final**

Ainda que não se trate de uma lei que conste no regimento do livro florestal, era um costume se deixar os animais indisciplinados de castigo nas primaveras-ínfimas. Assim, em vez de terem acesso à clareira e desfrutarem de 15min de lazer e liberdade, eles ficavam confinados em uma toca ao lado do covil dos professores sob a vigília de uma autoridade. Numa dessas ocasiões, cinco animais do bando pelo qual eu era responsável cumpriam suas penas na primavera de uma quarta-feira. Dentre eles, estavam Lobogarto e Tubavali.

No dia anterior, os cinco fugiram da toca durante o inverno-primaveril que, para eles, em virtude de sua fuga, certamente havia se tornado mais primaveril. Lobogarto foi

encontrado na clareira da floresta jogando futebol com machos de outro bando que naquele momento estavam no veranico. Ao ser abordado por uma vaca-autoridade, ele teria alegado que não era o único de seu bando que fugira. O transgressor foi levado de volta a sua toca pela vaca, que prontamente pediu que ele identificasse os demais desertores. Lobogarto, então, “dedurou” os demais colegas fúgitivos. Um deles era Tubavali, seu rival implacável.

De volta à toca, depois da primavera-ínfima em que havia cumprido sua pena, Tubavali estava inconformado, alegava que ele havia ficado de castigo por culpa de Lobogarto que lhes delatara para as “vacas” – e, na ausência de representantes florestais, ele fazia questão de frisar a espécie delas. Lobogarto rosnou qualquer coisa que tinha a intenção de ofender Tubavali. Para este aquilo foi a gota d’água. Num devir cavalo, ele troteou de peito erguido em direção a seu rival e, num devir leopardo, saltou em cima de seu oponente lhe derrubando ao mesmo tempo em que lhe desferia, tal como um urso, socos na região do abdômen e depois na cabeça. Lobogarto mal teve tempo de se defender. Aquela batalha havia sido vencida pelo seu inimigo. Logo eles foram separados e restaram apenas rosnados e movimentos corporais à maneira de botes – estes sempre contidos pelos animais que os seguravam.

Ambos foram, então, levados para caverna da representante da supervisão florestal. Ambos foram punidos com três dias de suspensão da floresta e Tubavali foi convidado a se retirar para sempre da floresta – os banimentos geralmente são muito difíceis em florestas estaduais.

### **Tubavali – O Retorno**

Após cumprir a pena de três dias de suspensão, Tubavali voltou à floresta. Naquele dia, Lobogarto, apesar de já ter cumprido também sua pena, voluntariamente não compareceu.

Há pouco mais de dez anos era divulgada uma pesquisa<sup>38</sup> realizada por biólogos que defendiam que os elefantes estavam se vingando dos seres humanos. Na época eram cada vez mais recorrentes, sobretudo em Uganda, episódios em que os elefantes invadiam casas, bloqueavam estradas e destruíam assentamentos. Os pesquisadores do *Amboseli Elephant Research Project*, no Quênia, chegaram à conclusão de que a razão pela qual os paquidermes

---

<sup>38</sup> O jornal *Folha de São Paulo* publicou a notícia no seu portal na internet no dia 16 de fevereiro de 2006. É possível acessá-la no link: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u92644.shtml>. O estudo a que se refere a notícia, segundo o jornal, foi publicado na revista *New Scientist*. Cerca de um ano antes fora publicado na revista *Nature* artigo que versava sobre tema semelhante. O texto é assinado por duas pesquisadoras da *Amboseli Elephant Research Project* em coautoria com pesquisadores do *Smithsonian National Zoological Park* e das universidades de Oregon e da Califórnia (BRADSHAW; SCHORE; BROWN; POOLE; MOSS, 2005).

praticavam esses atos era o desejo de vingança. Muitos indivíduos daquela geração rebelde de elefantes cresceram órfãos devido à caça indiscriminada de seus antepassados nas décadas de 1970 e 1980. Traumatizados com a matança de seus ancestrais e dotados da habilidade de recordar experiências que marcaram tais perdas, eles estariam se vingando da espécie humana ao cometerem esses atos.

Foi num devir elefante solitário, movido por uma fome aparentemente insaciável de vingança, que Tubavali se escondeu no recanto da floresta em que os animais fazem suas necessidades, na gruta masculina, e lá, nas rochas planas, desenhou caracteres que davam a entender que a autoridade florestal responsável pelo seu afastamento temporário, vendia favores sexuais. Se o termo “vaca”, com o qual os jovens animais se referiam às autoridades florestais, todas fêmeas adultas, já era pejorativo, a palavra utilizada por Tubavali para deliberadamente atacar a vaca que houvera sido seu algoz, foi ainda mais ofensiva. A atitude lhe rendeu nova pena de três dias de proscricção. Os progenitores de Tubavali foram contatados por uma das professoras que era membro do conselho florestal e o convite para que ele se afastasse para sempre da floresta foi reforçado. Por ora, ele havia sido penalizado com mais três dias de afastamento. Naquele dia, Tubavali deixou a floresta mais cedo e nem chegou a ir para a toca para os ensinamentos de inverno.

A fêmea bovina que foi pivô da retaliação de Tubavali se dirigiu ao órgão responsável pela disciplina dos jovens animais de todo aquele ecossistema e lá registrou uma queixa formal contra Tubavali. Ela alegava que tal ação poderia ajudar no processo de afastamento do animal infrator, além de servir como pretensa medida preventiva para a eventualidade de haver outro ato de retaliação.

Nos dias que procederam a esses fatos, Tubavali seguia faminto de vingança. Tinha fome de tudo, aliás, mas eminentemente de vingança. Seu desejo era como “um esperma por entre as pernas da violência”<sup>39</sup>. Ele queria violar. Prenhes de violência eram todos os seus atos famintos. A partir de seu segundo retorno, Tubavali vivia por um fio na floresta. As autoridades florestais, mais do que os seus colegas de bando, deixavam-lhe sedento de sangue. Com sangue nos olhos, ele devinha um lobo mais lupino que seu principal rival. Seu ódio religioso pelas vacas, num hinduísmo às avessas, finalmente lhe rendeu o aval de autoridades superiores para o seu banimento em definitivo da floresta.

---

<sup>39</sup>Referência a versos da canção *Catequeses do Medo* de Marcelo Yuka (1965-), lançada em 1994 no álbum *O Rappa* pela banda *O Rappa*.

Tubavali havia ganhado a batalha final contra Lobogarto, mas perdeu a guerra. O que parecia improvável, sua expulsão, foi consumado e Lobogarto havia finalmente se tornado o macho dominante daquele bando.

### 5.3.3 O Ritual de Acasalamento com uma Fêmea de outro Bando

Lobogarto era também um macho bastante atento às fêmeas de outros bandos. Pelear não era sua única ocupação. Aventureiro, sempre buscava burlar a autoridade professoral para vagar pela floresta quando as outras fêmeas saíam de suas tocas. “Mijar, mijar, mijar”, era o seu falso mantra. Maldita bexiga do Lobogarto, sempre cheia. Com efeito, se tratava de hormônios sedentos que atiçavam seus apetites e o deixavam com água na boca, com brilho nos olhos, com o nariz aguçado para cheirar feromônios. Ele era um animal fronteiriço, fugidio, sempre à espreita, sempre pronto para migrar. Reivindicava sempre o direito de ficar atirado junto à orla do território que o bando ocupava (a saída da toca) para, de esguelha, observar as fêmeas que apareciam na entrada da primavera (ou saída da hibernação-período-letivo). Era hora de “mijar”, ou melhor, hora de seu falso e astucioso “querer mijar”. Ele olhava para o bando ansioso. Sabia que não podia subverter o tabu da floresta: “só urinar uma vez antes e uma vez depois da primavera”. E seu verdadeiro desejo nem era esse. No fundo ele só queria sair da toca. Animais sempre querem saídas. Aquilo era duplamente contrário à ética da floresta. No ecossistema moralista em que vivemos, aquele comportamento era extremamente inadequado. Era, ao mesmo tempo, puro desejo e astúcia de esconder um desejo o substituindo por outro. Era apenas um animal querendo uma saída, querendo a soltura da égide civilizacional, querendo poder querer. Revolvia-se com aquele poder enigmático, aquele impulso incontrolável e inesgotável que não cessa de desejar a si mesmo, aquela potência dionisíaca a que chamamos *vida* (Cf. NIETZSCHE, 2003b, p. 30). “Sempre desejada por mais que esteja errada”, reza o clássico samba de Gonzaguinha<sup>40</sup>. Porque nada é mais certo que esse desejo que é “luta e prazer”, que é “um divino mistério profundo”. Ou, como na resposta de mestre carpina ao retirante Severino quando este lhe perguntara se não valeria a pena saltar “fora da ponte e da vida” (MELO NETO, 2009, p. 35).

[...]mas se responder não pude à pergunta que fazia, ela, a vida, a respondeu com sua presença viva. E não há melhor resposta que o espetáculo da vida: vê-la desfiar seu fio, que também se chama vida, ver a fábrica que ela mesma, teimosamente, se fabrica, vê-la brotar como há pouco em nova vida explodida; mesmo quando é assim

---

<sup>40</sup>Referência aos versos da canção de Luiz Gonzaga do Nascimento Júnior (1945-1991), conhecido como Gonzaguinha, lançada em 1982 e intitulada *O Que É, o Que É?*

pequena a explosão, como a ocorrida; como a de há pouco, franzina; mesmo quando é a explosão de uma vida Severina. (MELO NETO, 2009, p. 41)

Essas são as palavras finais do belo poema de João Cabral de Melo Neto, um canto à vida enquanto teimosia que resiste a tantas adversidades, vida Severina da escassez de água, mas que persiste em desfiar seus fios. Fios presentemente vivos, potências fabricantes de teceduras múltiplas, contaminantes de mais teimosia. Fios que são vetores de uma força obstinada. Força que é desejo e impulso de desfiar e de enfiar-se, imiscuir-se. Força propulsora, agenciadora, contaminante. Moto perpétuo-totalidade-orgânica originado(a) do Caos.

O fato é que o desejo de Lobogarto era de se sentir vivo na companhia de outro ser vivo. Era uma resposta da vida enquanto presença viva que ele queria. Era o mesmo desejo que nos impele à proliferação da vida da espécie, que nos conduz à explosão de novas vidas. Ao mesmo tempo era desejo de poder simplesmente ser-selvagem, seguir apenas os instintos fugindo às leis de domesticação, fugindo do protocolo da pergunta comportada em toca florestal. Ele queria viver a resposta da vida mesma. Queria retirar-se, sair da seca. Sua natureza ficava à flor da pele diante da silhueta de qualquer jovem fêmea à entrada da toca. Aquilo já era resposta suficiente para ele, mesmo que ele não tivesse feito pergunta nenhuma.

Não era novidade a fuga de Lobogarto da toca no decorrer de invernos. Seu comportamento, via de regra, era de um animal que resiste à hibernação. O ritual de acasalamento em pleno inverno, sua ginga característica e sua prontidão para gingar para longe a cada investida domadora, davam indícios dessa resistência. Lobogarto era o animal de seu bando mais sociável com indivíduos de outros bandos, mas seu carisma tinha a ver com sua ginga selvagem. Além disso, a sua moral sexual não repressiva possivelmente tinha parte nesse comportamento mais expansivo e sociável, tal como demonstraram Malinowski (1973) e Reich ([s. d.]). Diferente de alguns animais do bando que haviam sido diagnosticados com patologias diversas (os chamados animais com laudo), até onde se sabe Lobogarto gozava de boa saúde psíquica.

Apesar de já ser um velho conhecido da(o) leitoranimal, pareceu-me necessário descrever melhor o personagem no que diz respeito a certos quesitos, mas me dedicarei agora à cena propriamente dita.

Certo dia Lobogarto havia saído para urinar e não voltava mais. Alguns de seus colegas vinham até mim ansiosos querendo “mijar” também. Sabiam que eu não podia consentir com a quebra do tabu da floresta, mas a força de seu desejo superava a de qualquer

tabu. Diante da insistência eu permiti que fossem à gruta, mas um de cada vez e, caso encontrassem Lobogarto, deveriam comunicar que solicitei sua volta à toca imediatamente, do contrário eu chamaria as vacas.

Poucos minutos depois, chegou Lobogarto com um sorriso atípico e com um frenesi extra em seu rebolado. Deu uma olhada para os animais do bando e logo se aprumou no seu lugar. “Que ida demorada à gruta essa tua, hein!”, provoqueei. Ele mostrou os dentes pelo canto direito da boca esboçando algo semelhante a um sorriso e grunhiu qualquer coisa incompreensível. Um colega com aparência de grilo, mas com comportamento de bicho preguiça, apontou para Lobogarto e o delatou: “Ele estava de lambidas e carícias com uma fêmea do 7º ano ali no sopé do morro”. Lobogarto se levantou, resmungou em tom ofensivo para o colega delator e voltou a se sentar em seu canto da toca. Fingiu prestar atenção nos ensinamentos por alguns breves instantes e alguns minutos depois quando olhei na direção do canto onde ele sempre ficava, já havia posto os fones de ouvido. Fiquei imaginando e me perguntando se ele ouviria: “Viveeeeeeeer e não ter a vergonha de ser feliz. Cantaaaar e cantar e cantaaaar a beleza de ser um eterno aprendiz”.

### **5.3.4 A Face Kafkiana de Lobogarto**

Não toquei nesse assunto até agora, mas à época em que Lobogarto era meu aluno, ele manifestava interesse em ser advogado no futuro. Enquanto animal criado na pseudodemocracia de uma grande selva que se convencionou chamar Brasil, eu promovia debates pseudodemocráticos em sala de aula e, certa vez, Lobogarto, com a palavra, admitiu querer ser advogado para colocar os políticos corruptos na cadeia. O jovem réptil lupino tinha aversão, em especial, por um ex-presidente com nome de molusco marinho<sup>41</sup> a quem ele

---

<sup>41</sup>Referência a Luis Inácio “Lula” da Silva (1945-) que governou o Brasil entre 2003 e 2011, cumprindo dois mandatos. No ano de 2016 a Operação Lava-Jato teve como um dos seus principais focos a investigação do ex-presidente, membro do Partido dos Trabalhadores (PT). Os episódios que enquadravam Lula eram quase sempre sucedidos de bombardeios midiáticos enfatizando os crimes de que ele era acusado. A Lava-Jato era (e ora ainda é e não se sabe até quando será) um conjunto de investigações realizadas pela Polícia Federal do Brasil. A Operação foi deflagrada a partir de um esquema de lavagem de dinheiro em postos de combustível que envolvia diretores da Petrobrás e, por meio de delações de diversos envolvidos, passou a investigar a ligação de uma série de políticos de vários partidos com escândalos de corrupção envolvendo tanto a Petrobrás quanto recebimento de propinas e caixa dois de empreiteiras e empresas de outros ramos. Numa retrospectiva da Lava-Jato em 2016, um dos principais jornais do país resume algumas das primeiras investidas contra o petista:

Em 4 de março, a Lava Jato atinge seu ponto máximo: o alvo é o ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva. Às 6h é deflagrada a 24ª fase, batizada de Operação Aletheia. Em São Bernardo do Campo, a Polícia Federal levou o petista de sua casa para depor coercitivamente, em uma sala reservada do aeroporto de Congonhas, em São Paulo. Foram feitas buscas na sede do Instituto Lula, em endereços relacionados ao ex-presidente. Pelo País, uma onda de protestos contra e a favor da operação.

preferia chamar por um termo com conotação pejorativa entre os animais humanos: *safado*. O fato é que, se ainda não mudou de ideia, Lobogarto quer fazer Direito um dia. Embora fosse acusado pelas vacas de fazer tudo às avessas, essa era a sua pretensão: fazer direito. Desse modo, é perfeitamente plausível que suponhamos que o seu plano implique uma espécie de metamorfose. Imaginaria ele um horizonte de transvalorações lobogartianas que incidiriam sobre seu *modus operandi*?

Talvez o pendor onipotente de seu imaginário, traço relativamente comum entre os adolescentes, trabalhasse com hipóteses de forças metamórficas-transvalorativas que, no futuro, configurariam seu universo e, ao fim de sete dias, lá estaria o advogado, mas muito possivelmente não é com *A Metamorfose*<sup>42</sup> mais famosa de Kafka que seu processo de transfiguração mais se assemelhará. É num pequeno conto chamado *Um Novo Advogado* que o escritor parece prever melhor o destino de Lobogarto. Eis um trecho da narrativa kafkiana:

Temos um novo advogado, o Dr. Bucéfalo. Seu exterior lembra pouco o tempo em que ainda era o cavalo de batalha de Alexandre da Macedônia. Seja como for, quem está familiarizado com as circunstâncias percebe alguma coisa. Não obstante, faz pouco eu vi na escadaria até um oficial de justiça muito simples admirar, com o olhar perito do pequeno freqüentador habitual das corridas de cavalos, o advogado quando este, empinando as coxas, subia um a um os degraus com um passo que ressoava no mármore. (KAFKA, 1994, p. 7)

Bucéfalo era de fato o nome do cavalo de Alexandre, o Grande<sup>43</sup>, mas não posso deixar de atentar para duas analogias possíveis com essa palavra tão sonora. A primeira delas

---

[...]

Em 16 de março, a Lava Jato divulgou GRAMPOS TELEFÔNICOS feitos na Operação Aletheia que tinham Lula como alvo. No conteúdo, uma conversa com a ex-presidente Dilma Rousseff sugeria que sua nomeação como ministro da Casa Civil seria feita para que ele escapasse das ordens do juiz federal Sérgio Moro, da Lava Jato em Curitiba. (ESTADÃO, 2017)

No dia 12 de julho de 2017, Lula foi condenado em primeira instância a 9 anos e 6 meses de prisão por Sérgio Moro. A acusação é de que o ex-presidente tenha ocultado a propriedade de um imóvel que teria recebido como propina em troca de favores a uma empreiteira. Indiciado por corrupção passiva, lavagem de dinheiro e falsidade ideológica, as principais provas documentais contra o petista são dois bilhetes de pedágio de carros do Instituto Lula a caminho do litoral paulista, onde está localizado o apartamento que supostamente ganhara como propina, e um documento de adesão sem assinatura. No momento em que este texto é escrito, a última pesquisa para as eleições presidenciais de 2018, divulgada no dia 02 de dezembro de 2017, aponta Lula em primeiro lugar com 34% das intenções de voto – o dobro do segundo colocado. Dez dias depois, em tempo recorde, o julgamento em segunda instância do réu em questão foi marcado para o dia 24 de janeiro de 2018.

<sup>42</sup>Referência à novela *A Metamorfose*, de Franz Kafka, publicada em 1915.

<sup>43</sup> Também conhecido como Alexandre Magno ou Alexandre III da Macedônia (356 a.C. -323 a.C.), o discípulo de Aristóteles se tornou rei na juventude, após a morte de seu pai, Filipe II. Ao longo de seu reinado, Alexandre liderou a conquista da Pérsia e expandiu seu império até o rio Indo (Paquistão). Suas campanhas e conquistas difundiram a cultura grega e foram determinantes para o contexto histórico da fase conhecida como *período helenístico* (323 a.C. -146 a.C.).

é que o nome do cavalo remete ao nome de outro animal: búfalo. A segunda é a presença do radical *céfalo*<sup>44</sup> que significa cabeça.

Lobogarto estava acostumado a ser “o cabeça” de seu bando, o mentor dos motins, o macho alfa. Mormente após a partida de Tubavali, era ele que coordenava as ações que afirmavam a masculinidade dos machos. Como se pode notar em cenas passadas, sua hegemonia no bando foi conquistada a duras penas e, nos recorrentes conflitos com Tubavali, diversas vezes ele fora inclusive xingado de “corno” – algo ausente no cavalo, mas proeminente no búfalo, por exemplo.

Mesmo a escolha de uma palavra retumbante para o nome do novo advogado talvez não seja de todo fortuita. Como salientam Deleuze e Guattari, em obra dedicada a refletir sobre a obra de Kafka, interessa a este “uma pura matéria sonora intensa, sempre em conexão com *sua própria abolição*, som musical desterritorializado, grito que escapa à significação, à composição, ao canto, à palavra, sonoridade em ruptura para se desgarrar de uma corrente ainda demasiado significante” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 14). Os ruídos dos passos canhestros de Dr. Bucéfalo a reverberar no mármore representam uma ruptura com a imagem demasiado humana de um advogado, que, porventura, o leitor pode forjar a partir do título do texto. Cabe salientar que essa ruptura é fomentada já nas primeiras palavras do pequeno conto – cujo excerto transcrito acima consiste no primeiro parágrafo. Essa corrente demasiado significante a que se referem Deleuze e Guattari (2014) pode ser entendida, nesse caso, como a própria humanidade do humano. Kafka conduz o leitor a um deslocamento de sentido do termo “advogado”. O leitor tende a criar uma imagem de Bucéfalo que se desgarrar da impressão inicial causada pela palavra que integra o título. A autoridade é atribuída agora àquele que outrora era literalmente montado por uma grande autoridade. Quem detém o estatuto de advogado é um cavalo.

Em artigo intitulado *Mal-Estar na Cultura: corpo e animalidade em Kafka, Freud e Coetzee*, Márcio Seligmann-Silva (2010) leva a cabo uma proposta semelhante à deste capítulo. Ele desenvolve sua análise em três atos. Sua exposição sobre o aparecimento do corpo e da animalidade na obra dos três autores é feita de maneira semelhante às cenas que ora apresento. Aqui me importará apenas o primeiro ato no qual o autor reflete a obra de Franz Kafka. Nele há outra similitude com as cenas deste capítulo. No ato, quem toma a palavra é o macaco que protagoniza o conto *Um Relatório para uma Academia*, de Kafka. Ou melhor, para esclarecer em termos mais humanamente aprazíveis – e para não correr o risco

---

<sup>44</sup>Céfalo também diz respeito a um personagem mortal da mitologia grega que fora amante da deusa Eos. O mito possui diversas versões.

de ser acusado de que aqui afirmo que símios agora andam por aí a escrever artigos acadêmicos (e por certo isso ofenderia muito os humanos que sem vangloriam de serem os animais linguajeados e racionais), Seligmann-Silva (2010) assume o papel do macaco kafkiano nesse ato. Nesta cena me reservarei o direito de chamar esse simpático símio, protagonista e ora analista da obra kafkiana, de Macacadêmico.

A indagação inicial de Macacadêmico é sobre a razão pela qual Kafka, seu criador, teria dado tanto destaque aos animais em seus textos. A hipótese é apresentada logo a seguir: trata-se de uma estratégia para pensar sobre o animal humano com mais profundidade. Segundo meu interlocutor simiesco,

Ao tratar da vida animal, Kafka toca na crise da soberania e da nossa autoimagem. Essas duas crises se lhe aparecem como paralelas. Ele mostra o animal em nós, como Freud e, antes dele, Darwin o fizera. Ele mostra um poder amorfo, teoricamente o monopolizador da violência, que tenta gerir essa vida nua que lhe escapa. (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 207)

Em Kafka, não raro o domínio humano sobre o animal e sobre a animalidade se convertem numa força animal incontrollável que se apossa do humano e cujos sintomas se manifestam em seu próprio corpo o transformando. Mesmo quando a meta da metamorfose é algo próximo do humano, como no conto *Um Novo Advogado*, a força civilizacional que torna o cavalo uma autoridade “humana” não é capaz de suprimir por completo os traços do animal. Com efeito, isso parece manifestar duas crises paralelamente: não somos tão soberanos nem tão puramente humanos quanto pensamos ser. O “poder amorfo” que representa uma “violência” à vida nua do animal e à animalidade talvez seja um traço ainda mais constante na obra do autor. Seja por meio das amarras da burocracia, seja pela força da lei ou da moral, a disciplina civilizadora aparece em Kafka como uma violência que parece estancar a pulsão criativa. O trabalho do escritor nos defronta repetidas vezes com personagens aprisionados pelos impulsos civilizacionais e incapacitados de galgar à cultura.

Vejamos o que tem a acrescentar Macacadêmico sobre o recurso utilizado por Kafka para problematizar as crises. Segundo ele, o escritor

[...] trabalha com polaridades para as desconstruir. Esse é o charme de sua narrativa. Isto fica claro novamente no pequeno texto “O novo advogado”, que abre o mesmo volume [do livro *O Médico Rural*] e traz Bucéfalo, o cavalo de Alexandre o Grande, como um eminente advogado. Ele estuda e representa a lei. O animal, que foi recalçado em nós e sobre cujo sacrifício inscrevemos a cultura, é quem porta a insígnia de delegado e é representante de nosso super-eu. A literatura é essa “pesquisa” sobre o humano que se dá via mergulho no nosso ser animal. (SELIGMANN-SILVA, 2010, P. 208)

Na floresta, os traços da animalidade de Lobogarto são suas maiores armas, mas o mesmo talvez não ocorra no contexto de um foro ou de um tribunal. Para ser advogado, provavelmente Lobogarto recalcará alguns desses impulsos. Seu superego muito possivelmente se tornará mais severo e, de um modo ou de outro, atuará como contenção a atitudes animais. Consequentemente, o animal selvagem Lobogarto paulatinamente cederá ao profissional formado em Ciências Jurídicas. Isso não quer dizer que os desejos e impulsos do jovem animal não habitarão o corpo e se manifestarão nos hábitos do, quiçá, futuro jurista, e tensionarão com a pompa e o ar solene com que se dirige a juízes. Volta e meia, um trejeito demasiado animal pode escapar, pode vazar daquela indefectível postura, seja num subir de escadas, seja numa fala mais acalorada, seja ao urinar no mictório.

Por outro lado, diante desse imbróglio de Dr. Bucéfalo, é impossível não nos indagarmos: e se Lobogarto chegar deveras a ser um advogado, haverá alguém que reconheça as marcas de seu passado? Ao subir as escadas do foro, do tribunal ou ao perambular pelo seu escritório, haverá um observador testemunhando o saracotear de seu rabo e sua língua nervosa? Algum juiz estranhará seu uivo quando ele, exaltado, defender com instância seu cliente? Em outras palavras, seu passado lobogartiano será notado? E qual será sua reação se um de seus pares tentar desqualificá-lo enquanto autoridade por causa de um ou outro trejeito que denuncie sua origem rebelde? Sentir-se-ia ele caluniado?

Giorgio Agamben (2014) levanta a hipótese de que a calúnia talvez represente a chave de toda a obra de Kafka e não apenas do romance intitulado *O Processo*. A letra K no universo kafkiano estaria associada mais ao termo latino *kalumniator* (caluniador) do que à inicial do nome do autor. Josef K., em *O Processo*, é notadamente vítima de uma calúnia. Aparentemente ele não fez nada, mas é acusado. Ele é acusado por ser funcionário exemplar, burocrata perfeito, engrenagem infalível de uma máquina capitalista. O personagem é culpado justamente de sua falta de culpabilidade. Na interpretação do filósofo italiano sobre a obra de Kafka,

Cada homem intenta um processo calunioso contra si próprio. Esse é o ponto a partir do qual Kafka se move. Por isso, o seu universo não pode ser trágico, mas apenas cômico: a culpa não existe – ou, melhor, a única culpa é a autocalúnia, que consiste em acusar-se de uma culpa inexistente (ou seja, da própria inocência, e é esse o gesto cômico por excelência). (AGAMBEN, 2014, p. 39)

Aquele que se autocalunia se sabe inocente, mas ao mesmo tempo se sabe caluniador de si mesmo e, portanto, culpado de autocalúnia. Não obstante, é a acusação que caracteriza o direito. Acusar é chamar em causa e acolher uma causa é iniciar um processo. Quanto a um processo calunioso, ele tem de lidar com “uma causa na qual não há nada em causa, na qual o

que vem a ser chamado em causa é a própria chamada em causa, ou seja, a acusação como tal” (AGAMBEN, 2014, p. 42). Nesse caso, é na abertura do processo que reside a culpa e a sentença se converte no próprio processo. A culpa é do caluniador e não do réu, mas na autocalunia ambos os papéis são assumidos pelo mesmo sujeito e este não é culpado por aquilo de que se acusa, mas pela acusação em si. Não podendo suportar a inexistência da culpa, o ser humano “intenta um processo calunioso contra si próprio” e se autossentencia a uma humanidade demasiado humana. O processo enquanto sentença pode ser aqui interpretado como *civilização*, ou seja, a submissão a um processo disciplinador caracterizado por julgar a animalidade como culpável. A autocalúnia, por sua vez, é o falseamento da animalidade e do esquecimento animal, é a entrega ao processo enquanto sentença.

Desse modo, a hipótese de Lobogarto-advogado sentir-se caluniado diante da identificação por parte outrem de traços de seu comportamento pregresso, e utilização deste para desqualificá-lo como autoridade, nada mais seria do que a assunção de sua culpa por enveredar numa trilha de autocalúnia, por entregar-se a um processo de negação da animalidade. Lobogarto-advogado, nesse caso, seria Klobogarto, o autocaluniador. Esse sentimento representaria o autorreconhecimento de que de fato marcas de uma animalidade antiga pesam sobre uma autoridade falível. A autocalúnia de Klobogarto consistiria, então, em deixar de considerar uma acusação que lhe cabe (sua animalidade pregressa) como cabível, querendo negá-la. Querer essa inocência impotente, inócua, é uma ingenuidade. Melhor seria o riso do animal convertido em animal que ri (humano) que transfigura a verdade pseudocaluniadora em potência. Querer provar uma identidade ou humanidade imaculadas e desanimalizadas quando estas jamais existiram e sequer são possíveis – e, mesmo que o fossem, não se aplicariam a seu caso – é uma autocalúnia a sua face animal irreduzível.

Ainda que todo esse périplo possa ter implicado em parte um distanciamento tanto do *leitmotiv* kafkiano quanto da análise empreendida por Agamben (2014), uma vez que se trata de pensar, em primeiro lugar, o animal no que tange sua animalidade é importante levar em conta a taxonomia já realizada, isto é, as características de Lobogarto que permitem enquadrá-lo em determinada espécie. Além disso, apesar de ter respeitado a interpretação de Agamben (2014) dos conceitos jurídicos utilizados, me vali deles de maneira distópica, pois a analítica da animalidade à qual venho me dedicando parece forçar esse exercício de sair do lugar. Em outras palavras, tais conceitos só são valiosos à análise da animalidade se estiverem a serviço da afirmação do animal enquanto animal.

Na medida em que Lobogarto idealiza um futuro como o de Bucéfalo, ele parece querer uma absolvição no âmago da lógica civilizacional da qual a floresta é representante, mas esse perdão carrega o ônus da domesticação. Viver como Lobogarto em seu estado selvagem certamente tem suas vantagens e alimenta uma potência que, inclusive, cativa o bando.

### **5.3.5 Quatorze Carniceiros Cardumejantes e uma Isca**

Como mencionei na primeira cena, de tempos em tempos, mais precisamente duas vezes a cada semana, há aqueles veranicos em que os animais exercitam seus corpos na clareira da floresta. O sistema da floresta, no entanto, é claro: cada bando desfruta de seu veranico em horário distinto dos outros. Do contrário, a clareira ficaria superlotada e o risco de combates seria crescente. Além disso, animais de faixas etárias distintas ficariam misturados num momento de notável efusão de ânimos. Numa situação dessa natureza, um animal mais velho pode muito bem atacar um mais jovem e de uma espécie mais dócil, deixando este sem chances de qualquer reação. Nesses casos, quando a autoridade florestal chega ao local geralmente já é tarde demais. Por essa razão, tanto as primaveras quanto os veranicos são seriados.

Durante os veranicos os machos do bando ficavam especialmente alvoroçados para jogar futebol. Iniciada a partida, num devir sardinha, eles perseguiram a bola alucinada e desordenadamente. A cobiça pelo objeto de desejo de todo grupo e o eventual reconhecimento advindo de um gol era o impulso que movia cada um daqueles indivíduos. Assemelhava-se a uma luta de machos pelo reconhecimento do bando ou a um ritual caótico e individualista de caça. Aqueles animais tão diversos, todos correndo alucinados atrás de uma isca, eram verdadeiras espécies de difícil compreensão mesmo para o mais apto etologista.

Apesar de nesses eventos fatídicos o grande bando se dividir em dois times, cada um com sete jogadores que em tese tinham um objetivo comum, era bastante raro se notar muitos momentos de cooperação entre os indivíduos que pertenciam ao um mesmo time. Prevalencia o desejo de afirmação e de consagração individual. As reclamações de que os colegas de time eram “fominhas” eram recorrentes – a exemplo da primeira cena (5.3.1). Estratégia, tática e noção de posicionamento eram traços ausentes naquele estranho ritual de carniceiros que se digladiavam por um pedaço de couro. A ausência desses aspectos, de qualquer modo, afasta a possibilidade de que aqueles animais pertencessem à espécie humana, especialmente no que concerne a características intelectivas ou comportamentais, pois se sabe que estes animais são

exímios estrategistas e costumam orientar a maioria de seus atos pela razão, isto é, são animais racionais, morais, culturais. Pelo menos esses são alguns dos qualificativos que figuram nos argumentos de muitos indivíduos da espécie *Homo sapiens sapiens* que defendem sua supremacia sobre as outras espécies.

Evidentemente, havia alguns poucos jogadores entre aqueles machos cardumejantes que acompanhavam a disputa a distância (talvez por falta de espaço físico perto do desejado couro ou por receio de sofrer alguma espécie de agressão por parte dos mais entusiasmados) na expectativa de que a bola corresse em sua direção e pudessem a dominar por alguns instantes e atrair a atenção de todo o bando, mas a imensa maioria se lançava numa disputa puramente instintiva.

### **5.3.6 A Culpa é dos Animais**

Numa tarde de sexta-feira, por volta das 15h40min fui pego de surpresa pelos animais do bando de 5º ano para o qual lecionava. As tocas de ensinamentos ficavam numa parte mais alta da floresta, um planalto com algumas pequenas clareiras e desfiladeiros, já a grande clareira e a greta contígua, onde jovens animais eram organizados e postos em fila, eram numa planície. A primavera-ínfima, na qual todos desciam para a planície, acabava às 15h30min. Até que os animais-educandos se dirigissem às vertentes para tomarem água e as vacas organizassem os bandos em filas, geralmente acabávamos, as educadoras e eu, subindo com os bandos por volta das 15h35min.

Nesse dia foi diferente, notei a falta de quatro animais na fila de meu bando e recorri uma das vacas: “Estão faltando alguns meus! Pelo menos quatro”. “Já olhaste para ver se estão nas grutas?”, retrucou ela. Respondi que já havia olhado e não os encontrei. Ela prontamente se dirige a alguns recantos da floresta onde havia possibilidade de eles estarem, retorna e olha mais uma vez para a clareira. Nada. Pergunto para a outra vaca se por acaso não haviam brigado e foram até a caverna do conselho florestal se queixar uns dos outros, pois um deles havia se desentendido com um colega na descida para a primavera-ínfima. Ela me assegura que não e me diz para subir, pois ela os procuraria e os mandaria para a toca.

Na subida, ao passar pelo platô logo acima da planície, notei que uns animais de meu bando saíram da fila e se dirigiram a caverna das memórias selvagens (biblioteca), contígua à trilha pela qual subíamos. Um deles me diz: “eles estão aqui, ‘sor’!” Volto alguns metros na trilha e me dirijo à caverna das memórias. Para a minha surpresa, lá estão os ausentes da fila com vários outros colegas curiosos, dissidentes da fila que se dirigiam comigo para a toca de

ensinamentos. Dois deles já haviam escolhido os registros de pegadas (livros) que levariam para seus lares no fim de semana. A professora responsável pela caverna me pergunta: “eles são seus?”. Respondo: “Sim, professora. Eles não estão lhe incomodando aqui?”. A professora, tão surpresa quanto eu, pois seu local de trabalho estava quase sempre vazio e silencioso, me garante que não. Calmamente, enquanto confere as fichas dos registros selváticos, ela me explica que só os orientava sobre o procedimento de retirada e, acima de tudo, da necessidade de entregar os exemplares na data indicada na ficha.

Pensei em voz alta e sorri: “quisera eu que todas as transgressões deles fossem como esta”. Converso com eles e peço para me prometerem que pegarão os registros e subirão. Um deles replica me mostrando o que escolhera: “Claro, ‘sor’. Já até escolhi”. Subo um tanto apreensivo, mas ao mesmo tempo confiante. Aviso os demais animais que sobem comigo que “semana que vem poderão fazer o mesmo” e que marcarei com a professora de fazermos um encontro na caverna para conhecer os registros de pegadas. Já na toca, em poucos minutos os frequentadores da caverna de memórias selvagens chegam. Novamente para minha surpresa, levando em conta o caráter relapso de pelo menos dois dos animais, os registros que haviam escolhido eram bem interessantes. Como se sabe, reza a moral florestal que, acompanhado da rebeldia, vem o desinteresse.

O acontecimento relatado me fez refletir muito (sem chegar à conclusão alguma): “Eles evadiram da fila! Fugiram da autoridade do apito das vacas! São mesmo impossíveis, não obedecem! Onde foi que eu errei/acertei? Teria eu alguma culpa nesse episódio de transgressão, nesse impulso selvagem?”. Talvez não. Talvez a culpa fosse toda deles e só cabia a mim acreditar um pouco mais no potencial de suas animalidades.

### **5.3.7 Das Vacas**

Já foi mencionado que os educandos florestais, principalmente os machos, costumavam chamar as autoridades da floresta de *vacas*. Algumas professoras por vezes também se enquadravam no perfil das *vacas* e não eram poupadas dessa designação/qualificação. Não me atreverei a esboçar uma nova taxonomia para essas autoridades florestais e reses professorais. Em minha descrição de cunho etológico/zoológico utilizarei a palavra “vaca” para me referir a elas.

Primeiramente, cabe esclarecer que nas florestas em que observei os acontecimentos em que essas bestas estavam envolvidas e recebiam essa denominação por parte dos animais mais jovens, todas as vacas eram fêmeas. Parece uma afirmação óbvia, mas não posso

assegurar que, na eventualidade de haver uma autoridade florestal que fosse macho e cumprisse a mesma função fiscalizadora das vacas, ela não seria, pelos jovens animais, também chamada de *vaca*. Entretanto, posso afirmar quase com certeza que um indivíduo do sexo masculino exercendo essa função não seria chamado de *touro*. Arrisco-me a dizer, conhecendo os educandos florestais machos, que muito provavelmente uma autoridade florestal macho seria chamada de *veado*.

As vacas tinham, dentre outras incumbências, a responsabilidade de organizar os educandos florestais no interior da floresta, especialmente nos momentos que antecediam os invernos. O método? Filas. Estranho método, aliás. Agrupar animais tão distintos enfileirados. Um desafio dadaísta. O recurso metodológico? Um pequeno instrumento que as autoridades florestais utilizam junto à boca, o apito. O ensurdecido sinal de chegada dos invernos era sempre procedido pelos apitos. As vacas, confusas e perturbadas com aquele resquício de alegria primaveril, devinham cigarras inverniais.

O comportamento característico dos animais nos momentos imediatamente subsequentes ao toque de fim da primavera era bastante agitado. Uns queriam aproveitar os últimos instantes na clareira da floresta, outros se apinhavam sedentos perto da fonte esperando sua vez de se refrescar e beber água. As correrias, gritarias, empurrões, chutes e xingamentos eram bastante comuns naqueles instantes.

Peter McLaren (1992) entende que os animais-educandos adotam dois estados na floresta. Ele os denomina pelos termos: “estado de estudante” (ou “estado de sala de aula”) e o “estado de esquina de rua”. Espera-se do animal que se comporte como estudante quando estiver na floresta e, quando na toca de ensinamentos, quase como um estudante-asceta. Sabe-se, porém, que os mesmos da fauna a que chamamos estudantes não ficam o tempo todo na floresta. Em momentos que antecedem o inverno longo, por exemplo, muitos animais ficam na rua (principalmente aqueles que têm 12 anos ou mais), e, não raro, na esquina – pois geralmente é um local seguro, longe do olhar das vacas e de suas possíveis punições ou sanções. Diz-se que um animal está “na rua” quando não está na floresta e “na esquina” geralmente quer dizer um lugar seguro – onde se pode marcar a briga (ou o *fight* – o famoso “te pego na saída”) ou fumar cigarro sem que as vacas vejam. De modo que estudantes não são somente estudantes, mas sujeitos com um jeito de ser que transcende e muito a toca, a floresta e até a esquina. A despeito disso, as categorias de McLaren (1992) são pertinentes para se pensar o comportamento dos educandos na floresta e a cultura florestal, contanto que se tenha em mente que há muitas gradações e peculiaridades comportamentais que elas não

serão capazes de dar conta. Ao mesmo tempo, seria demasiado simplista apenas classificar os animais como “estudantes” ou “rueiros” e o autor está ciente disso. Trata-se de dois estados que todos os animais em algum momento adotam. A inclinação para viver mais um estado em detrimento de outro obviamente varia de indivíduo para indivíduo – e não só de espécie para espécie.

Para tentar, por assim dizer, suprir esse hiato analítico, McLaren (1992) se vale do conceito de *liminaridade*, cunhado pelo antropólogo Victor Turner (1974). O termo designa a condição de viver na tensão entre esses dois estados. Os educandos a que se pode chamar *liminares* encontram-se num grau intermediário, na passagem entre esses dois estados. Turner (1974, p. 117) esclarece que os “liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais”.

Acontece que animais não são máquinas programadas para serem de um jeito específico na esquina de rua e de outro jeito completamente diferente na floresta. Ao mesmo tempo no interior da floresta há rituais de passagem e há momentos de transição entre estados. Às vezes há sinais que indicam o início de determinados rituais – e antecedem a excruciante subida para os platôs onde ficam as tocas de ensinamentos: hora de se recolher para o inverno longo ou para o inverno-primaveril. Isso não quer dizer que nas tocas ao longo dos invernos não haja traços característicos dos dois estados no comportamento dos alunos, pois também há momentos ritualísticos em sala de aula. Muitos desses rituais são marcados pela presença mútua e equipotente dos dois estados. Se na maior parte do tempo no interior das tocas os animais se comportam como estudantes e, quando na clareira da floresta, adotam majoritariamente o estado de esquina de rua, nos momentos ritualísticos parece haver um equilíbrio entre os dois estados.

Aquele momento que sucede a primavera, portanto, pode ser considerado um ritual dessa natureza. Enquanto alguns animais cedem às ordens das vacas e se organizam em filas, outros encaram o momento ritualístico, um solstício de inverno, como os últimos instantes em que podem vivenciar aquela atmosfera primaveril. As vacas consideravam que nesses rituais era preciso redobrar a atenção e buscavam a todo custo evitar episódios em que filhotes de espécies e idades tão distintas se envolvessem em brigas e provocações, bem como orientar a disposição dos animais em filas. Para tanto, elas se valiam dos apitos e de mugir muito alto e enfurecidamente. Eram sons mais altos que os produzidos pelos outros animais. Eram murrugidos intimidadores de colocar inveja até na mais feroz das leões.

É impressionante o potencial vocal das vacas para murrugir quando se sentem contrariadas por jovens animais ou os flagram transgredindo alguma lei florestal. E elas não caçam sozinhas, ou melhor, elas não caçam. Elas arrebanham com uma astúcia de *border collies*<sup>45</sup>. Vacões? Leovacas? Segundo os animais mais jovens, embora detenham características tão múltiplas, trata-se apenas de *vacas*.

### 5.3.8 Notas Sobre os Animais que Assentem com as Regras Florestais

Seria demasiado simplista e ingênuo reduzir todos os animais que assentem com as regras florestais a ovelhas que, juntas, formariam um rebanho obediente e pacato. Em primeiro lugar, há de se frisar o assentimento, no caso dos animais em relação às instituições florestais, é sempre um assentimento em maior ou menor medida, isto é, eles assentem até certo ponto. Nessa relação, o assentimento pleno não existe. Em segundo lugar, como foi abordado, o rebanho entendido como *massa* não se caracteriza apenas pela mansidão. Pelo contrário, o comportamento da massa comumente é marcado pelo ímpeto individual de se entregar às moções de impulsos, de agir de modo por vezes violento, raivoso, selvagem. O indivíduo sozinho dificilmente teria coragem de cometer certas atitudes que fossem movidas por esses instintos, mas, no âmbito do grupo que adquire uma “alma coletiva” de massa, a influência de seus pares e a sensação de acolhimento o encorajam a adotar comportamentos que em outros contextos seriam reprimidos por seu *superego* (FREUD, 2015). O comportamento de uma massa, segundo Freud (2015, p. 66), é antes o de “uma manada de animais selvagens que o de seres humanos”. O acato ou obediência aos princípios morais não é isento de animalidade. O animal disciplinado/domesticado não é menos animal, mas um espécime que se deixa consumir como meio (NIETZSCHE, 2012), que obedece a um instinto gregário. Ademais, a massa é um caso típico de um coletivo acometido por fortes emoções. O caráter compartilhado de ideais e emoções comumente levam uma massa a estabelecer e corroborar costumes. Ainda que estes isoladamente não possam ser sempre associados a princípios morais, é possível afirmar que eles influem no comportamento dos indivíduos no âmbito do coletivo e nas relações entre eles. Em certo sentido também se pode ponderar o seguinte: a massa tende a erigir para si uma espécie de moral. Isto quer dizer que o comportamento dos indivíduos que compartilham uma paixão em comum conflui para a criação de certos princípios que orientam a interação dos membros do coletivo. Sendo assim, a moral da massa admite certos impulsos que levados a cabo isoladamente poderiam ser

---

<sup>45</sup> Raça canina utilizada para pastoreio. É considerada uma das raças de cão mais inteligentes.

tachados de violentos ou insanos. Nas palavras do sociólogo Mauro Wolf (2008, p. 7), a massa “é constituída por um agregado homogêneo de indivíduos que – enquanto seus membros – são substancialmente iguais, não distinguíveis, mesmo se provêm de ambientes diversos, heterogêneos e de todos os grupos sociais”. Essa igualdade, no argumento do autor, diz respeito justamente ao comportamento desses indivíduos.

Diante disso, o que se pode dizer dos animais que assentem com as regras florestais? Primeiramente, é preciso que fique claro que esse assentimento não é pleno ou completo. Um segundo aspecto que merece ressalva é que os animais-assentidores não constituem uma nova moral. Em terceiro lugar, esses indivíduos jamais poderão ser chamados de rebanho. Tampouco constituem uma manada, uma alcatéia, uma tropa ou uma matilha. Não comem pasto nem caçam em grupo. Não costumam rosnar, ladrar, nem rugir ou uivar. Analisando mais alguns detalhes, se chega à conclusão de que não são mamíferos. Ora, para fins taxonômicos, essa exclusão já é de algum auxílio.

#### **5.4 Cenas da Educação Selvagem: causos, notícias, digressões e outras histórias**

Na seção anterior apresentei cenas envolvendo animais que aprendem as leis básicas do ecossistema. Mais precisamente, eles fazem parte do último ano do segundo ciclo. Todos se animalizam e resistem à domesticação em florestas estaduais do estado do Rio Grande do Sul. Nesta seção, há referências a animais de faixas etárias e contextos diversificados.

Vale ainda destacar um termo que integra o subtítulo desta seção. A palavra *causo* é utilizada de maneira informal no Brasil. Proveniente do termo “caso”, ela designa uma história geralmente de origem popular que conta eventos reais ou fictícios. O *causo* pode ser considerado um gênero discursivo de tradição oral que, de maneira geral, apresenta traços da cultura regional: sotaques, jargões, gírias e costumes. As cenas desta seção não correspondem a um *causo* no tocante a esses últimos aspectos, no entanto, o termo foi escolhido em função da informalidade e de seu pertencimento à tradição oral.

Nesta parte do trabalho, além de notícias veiculadas na mídia há também relatos de episódios (históricos, oníricos, autobiográficos, perspectivadores...) que marcaram minha trajetória pessoal. Nessa senda, narro algumas histórias contadas por amigas educadoras em conversas informais e utilizo fragmentos de obras literárias que contribuem para o exercício do que chamei há pouco de *perspectivação*. Cabe, mais uma vez, enfatizar que todas as cenas a seguir, construídas a partir dessas fontes, estão impregnadas de metáforas animais e naturais.

### 5.4.1 A (In)segurança da Vida na Floresta

Uma amiga que pediu para ser identificada como Égua Alada do Oriente, professora de Literatura e Língua Portuguesa em uma floresta da rede estadual, esses tempos me contava uma história. Égua Alada do Oriente é religiosa. Ela crê em Pégaso e é bastante disciplinada no que diz respeito a práticas que visem a seu desenvolvimento espiritual. A mesma disciplina ela demonstra como professora. Nos dias de hoje é raríssimo notarmos em educadores a mesma paixão nutrida por minha amiga pela sua profissão. As florestas da rede estadual, destacadamente, reúnem condições tão precárias que desmotivam mesmo os docentes mais apaixonados. Porém, talvez nada seja mais desestimulante que a defasagem salarial e a prática que se tornou marca registrada do governo atual: o parcelamento dos salários. Apesar disso, Égua Alada do Oriente leciona em florestas estaduais há mais de 10 anos e preserva uma rara paixão pela profissão.

Nas noites de sexta-feira do ano letivo de 2016, ela ministrava aulas para um bando de predadores de 2º ano do ensino médio. A despeito de serem caçadores vorazes, seu respeito pelos educadores e seu profundo interesse pelas leis do ecossistema levou sua professora a se referir a eles como “ávidos pelo saber”. Evidentemente esse não era o único foco de sua avidez. Égua Alada do Oriente, mesmo sabendo que, fora dos limites territoriais da floresta, muitos daqueles animais eram ferozes, admite que os via como “pequenos cavalos alados com asas machucadas”; que não sabem usar suas asas de modo que elas se tornam incômodas, atrofiam-se, pesam. Ela acredita que, na verdade, eles se sentem amedrontados, ameaçados. Inseguros, eles se mostram hostis para se defender. Ostentam uma imagem ameaçadora e adquirem hábitos de animais de rapina, mas não conseguem esconder seu medo. Contudo, não posso me contentar com a classificação taxonômica pegasocentrista de Égua Alada do Oriente. Cabe a mim analisar os hábitos desses animais com rigor etológico.

A aluna mais velha do bando se mostrou durante muito tempo chocada com o fato do colega que sentava ao seu lado ir armado para a floresta. Era um predador sofisticado que não se contentava em usar as garras, os dentes, os membros, ele usava armas. A esse predador damos o nome de *ser humano*, aos machos dessa espécie chamamos *homens*. Em seu romance intitulado *Caninos Brancos*, Jack London (2001) nos conta que os cães e os lobos costumam ver esses animais como deuses<sup>46</sup>, pois somente divindades seriam capazes de fazer com que as

---

<sup>46</sup> No romance publicado em 1910, Jack London (1876-1916) tece os seguintes comentários aquilatando o ser humano e os caninos: “Ao contrário do homem – cujos deuses invisíveis e impalpáveis; brumosos, enevoados e vagos, sem forma real; entes imateriais e fugazes de apetecida bondade e poderio; intangível consubstanciação de cada um na esfera sobrenatural – o lobo e o cão que se aproximam do fogo, adoram deuses de carne, que se pode tocar, que ocupam um lugar na Terra e necessitam de tempo para realizarem os objetivos da sua vida. Não

coisas mortas lhes obedecessem: “estas criaturas estranhas conseguiam que paus e pedras voassem como coisas vivas e desferissem violentas pancadas nos cães” (LONDON, 2001, p. 73). O que os caninos não sabiam, é que aquelas criaturas estranhas também eram capazes de criar armas de fogo e utilizá-las.

Homem Armado era um animal sociável no convívio com o bando. Segundo Égua Alada do Oriente, não era mau aluno. Pelo contrário, era interessado, gentil e não fazia grandes estripulias atrapalhando os ensinamentos. Como todo ser humano, no entanto, ele suscitava certa apreensão nos demais animais a seu redor, especialmente porque aonde quer que fosse levava consigo um instrumento de caça. Com Mulher Temerosa não era diferente. A propósito, ela era uma fêmea da mesma espécie de Homem Armado e às fêmeas dessa espécie costumamos chamar “mulheres”.

Égua Alada do Oriente relatou ter ouvido numerosas queixas de Mulher Temerosa em relação a seu colega. “Aquilo não era possível! Como ela poderia estudar sabendo que o colega ao lado portava uma arma de fogo?”. Mulher Temerosa tinha também outro medo. Habitante de uma selva sem lei em que os funcionários públicos do estado (inclusive os policiais militares) recebiam seus salários em parcelas, voltar para casa à noite era uma aventura que lhe causava grande apreensão. Aliás, “Temer”<sup>47</sup> é um verbo que atualmente representa o sentimento que toma conta inclusive da classe política da grande selva Brasil. Numa época em que o imenso bando brasileiro quer justiça contra os governantes corruptos e a Polícia Federal se esmera em investigações, políticos de todas as espécies posam de animaizinhos indefesos e inocentes se borrando de possíveis desdobramentos que os venham a incriminar. A comoção é tamanha que o bando brasileiro se uniu para, a plenos pulmões, clamar: “Fora Temer!”. Ninguém quer mais Temer. Todos se deram conta que Temer é um obstáculo para a produtividade. Temerosos, tendemos a nos tornar muito ensimesmados, ariscos, não somos capazes de criar, de viver uma vida desejosa de vida. Portanto, Mulher Temerosa não está sozinha em seu sentimento.

De fato, se pode imaginar que seja difícil, para alguém que vive praticamente num estado de pânico (imersa em camadas contextuais e estímulos que inspiram o temor), ao mesmo tempo administrar outra emoção que lhe permita acolher os ensinamentos. Todavia,

---

é preciso fé para acreditar em deuses como estes; nenhum esforço da vontade pode eliminar a crença em tais divindades. Não há maneira de lhes escapar. Ali estão, eretos nas suas pernas, de pau na mão, fortes, apaixonados, coléricos e carinhosos, misto sobrenatural de mistério e força envolto em carne que sangra quando a dilaceram, e tão saborosa como qualquer outra carne que se come” (LONDON, 2001, p. 78).

<sup>47</sup> O emprego de letra maiúscula no verbo “temer” é uma referência ao sobrenome do então presidente da república Michel Temer.

enquanto os políticos continuavam apreensivos, o período de pânico naquele ano florestal de Mulher Temerosa estava prestes a acabar. Isso se deveu a um fato bastante inusitado.

Égua Alada do Oriente havia entregado as avaliações numa noite em que ministrava o último período para aquele bando. Mulher Temerosa não tivera bom rendimento e ao fim da aula se dirigiu à professora para esclarecer algumas questões da prova. Homem Armado, apesar de seu desempenho regular, contentara-se com a nota e se deteve um pouco mais na toca apenas para conversar com os colegas. Enquanto este e seus amigos foram saindo vagorosamente, Mulher Temerosa seguiu conversando com a professora. A docente foi se dirigindo à entrada da toca e conversando com a educanda. Aquela tampou a entrada com um pedaço de madeira enquanto esta agora perguntava sobre a datada recuperação. Ambas seguiram andando pelas sendas da floresta e se despediram quando chegaram à clareira. A partir deste ponto o relato de Égua Alada do Oriente se assenta no que ela ouvira de Mulher Temerosa posteriormente.

Na saída da clareira, já se dirigindo ao caminho que dava acesso à grande área selvática sem lei, Homem Armado, com um cumprimento de patas, se despedia de um amigo. Mulher Temerosa também ia em direção da saída para deixar a floresta. Ambos se encontram alguns passos adiante. Mulher Temerosa sempre andando mais rápido e Homem Armado mais vagorosamente. Homem Armado acena com a cabeça e pergunta para a colega: “Para onde tu vai?”. Um tanto apreensiva ela responde: “Vou para minha *casa*” – termo utilizado pelos animais humanos para designar suas tocas. “Mas para que lado tu vai?”, insiste Homem Armado. “Pego o *ônibus* [caixas de ferro com quatro rodas e mecanizadas que os animais humanos usam para se locomover] para lá” – ela aponta com o dedo na direção. Enquanto ambos caminham, seu colega se oferece para ir junto até o local. Mulher Temerosa ensaia um sorriso nervoso e responde: “Não precisa. Obrigada.”. Homem Armado admite que está indo na mesma direção e não se importa de acompanhá-la e complementa: “Além do mais, a essa hora é perigoso mulher andar sozinha”. A jovem cede, mas não esconde o nervosismo. Sem saber que ele próprio era o principal objeto de temor da colega, o rapaz tenta tranquilizá-la: “Fica tranquila. Tá comigo, tá com Deus.”. Os dois seguem lado a lado, ela em silêncio, ele fazendo perguntas banais para puxar assunto e sendo redarguido com palavras monossilábicas. Num de seus acessos de espontaneidade, Homem Armado a intima: “Tu não vai muito com a minha cara, né!?”. Sobressaltada, Mulher Temerosa retorque: “Não, capaz! Sou meio tímida mesmo.”. “Mas na aula tu não parece tímida conversando com as gurias.”.

Desconcertada a moça se sente impingida a dar continuidade ao assunto e emenda: “É, pois é, mas desculpa. Às vezes sou tímida. E tu, me fala de ti, então?”.

Homem Armado não hesitou em falar um pouco de si, fazendo graça e tornando sua malandragem ainda mais evidente. Já no local em que Mulher Temerosa esperaria o ônibus, ele arrancou até uns risos de sua colega com seus gracejos. O ônibus chegou e ambos se despediram: “Tchau, até amanhã”. Nos dias subsequentes, fizeram o mesmo trajeto juntos e em poucos dias eram confidentes e despediam-se com um abraço e um beijo na bochecha quando o ônibus chegava.

O fato é que a partir daquele dia fatídico em que Homem Armado *quebrou o gelo* e se ofereceu para acompanhar a colega em sua caminhada ambos estreitaram os laços. Tornaram-se amigos. Todos os dias Homem Armado esperava a colega sair da floresta para acompanhá-la até o ônibus. Caminhavam alguns metros juntos e lá ficavam conversando até que o ônibus chegasse, se despediam e ele ia a pé para casa. Mulher Temerosa nunca mais se queixou de medo à Égua Alada do Oriente. Afinal de contas, agora ela possuía inclusive escolta armada do momento em que deixava a floresta até tomar o ônibus.

#### **5.4.2 Sobre um Bando de Animais (ou A Hegemonia da Flora)**

Uma amiga que pediu para ser identificada como Águia-real da Fronteira foi professora de Ciências de uma área selvática conhecida como Canoas-RS por cerca de um ano, entre meados de 2014 e 2015. Em uma conversa informal, mas na qual a comuniquei de antemão a intenção de utilizá-la em minha pesquisa bem como os objetivos desta, ela se autodescreveu como “uma fêmea majestosa, de ampla envergadura, penas vistosas e, futuramente, peito proeminente”. Quando indagada sobre características que dizem respeito a sua professoralidade, pois, afinal, é isso que me interessava, ela respondeu: “ué, eu tentei ser algo que eu não sou... mas consegui perceber meu erro antes que ele acabasse comigo”. Esse relato deixa mais do que clara a falta de vocação, por assim dizer, de minha interlocutora para a tarefa docente.

Em sua obra *Estética da Professoralidade: um estudo crítico sobre a formação do professor*, Marcos Villela Pereira (2013) problematiza a formação docente desde um ponto de vista bastante particular. Seu intuito não é refletir a formação de professores focalizando seu percurso acadêmico ou sua procura posterior por formação continuada, mas de apostar num processo de permanentemente se interrogar pelo modo como o vir a ser professor(a) marca as subjetividades dos indivíduos. Nesse caso a subjetividade deve ser entendida como resultado

“da ordenação de condutas vividas em resposta a apelos do próprio fluxo de forças do real, ora mediatas (como cumprimento de prescrições institucionais) ora imediatas (como escolhas singulares do próprio sujeito)” (PEREIRA, 2013, p. 161). Logo, a professoralidade implica também um processo de produção de si por parte do sujeito e pensar a respeito dela, bem como sobre suas vias e potências constitutivas (professoralização), e especialmente levando em conta a realidade contemporânea, nos coloca diante de um universo formativo mais abrangente e preñado de potencialidades. As expressões “formação de professores” ou “formação docente”, ainda que tenham sua pertinência, parecem remeter a um sentido mais formal e estrito. Nas palavras de Pereira (2013, p. 35), a professoralidade é “um estado em risco de desequilíbrio permanente” e o vir a ser professor “é diferir de si mesmo” (Idem). De posse desse conceito e conhecendo Águia-real da Fronteira, encaro sua confissão de que “não serve para ser professora” como algo previsível. Minha amiga é uma ave disciplinada, austera, que não reage bem a riscos de desequilíbrio permanente. Ela é um animal de rapina que mira de longe tanto suas presas quanto seus objetivos, e geralmente os alcança. O seu fracasso na gestão de bandos de jovens animais instáveis e pouco interessados, decerto representou uma frustração muito grande que ela costuma referir como “trauma”.

Na ocasião em que conversávamos, Águia-real da Fronteira me contava uma situação que vivenciou. Seu intuito era retratar atitudes que a “traumatizavam” inviabilizando a constituição de sua professoralidade. O contexto por ela narrado é bastante recorrente em tocas de aula: o burburinho incontrolável e a “falta de educação” de um bando do chamado 6º ano. Angustitada, admitiu enfaticamente repetidas vezes enquanto contava sua história que os animais-educandos daquele grupo eram um “bando de animais”. Ela continuou o seu relato repleto de queixas e eu fiquei divagando enquanto balançava a cabeça em sinal afirmativo e proferia, de quando em quando, algumas interjeições, com o objetivo de passar a impressão de que ainda prestava atenção.

Que seus educandos faziam parte do Reino Animal era uma obviedade, eu pensava. Até onde se sabe, entes de outra ordem não passam por um processo educativo. Plantas, por exemplo, já como que nascem tendo em sua essência incrustadas as leis do ecossistema. Elas, antes, são objeto de grande parte dos ensinamentos da educação animal. Ademais, é evidente que o bando sob responsabilidade de Águia-real não tinha educação, pois este é o propósito da floresta: educar. Eles estavam lá para isso, para serem educados e, se mesmo depois de cinco anos de florestização não haviam sido domesticados/animalizados o suficiente é porque, ou precisavam de mais tempo, ou a floresta não havia cumprido o seu papel satisfatoriamente, ou

de fato aquela aversão às leis da floresta era um aspecto filogenético, um hábito de suas espécies. Sabe-se que comumente em nosso ecossistema se diz: “educação vem da toca”. A queixa indignada de Águia-real da Fronteira, na ocasião detentora de certa autoridade florestal, pois ocupando um cargo de educadora, partia desse pressuposto do senso comum: há que se trazer educação da toca familiar.

Essa educação da toca pressupõe que na floresta se tenha comportamentos como: “enquanto alguém fala se deve escutar”; “deve-se manter a toca organizada”; “deve-se respeitar os animais mais velhos” (e isso, evidentemente, inclui as autoridades florestais); “lugar de lixo é no lixo”; etc. Fiquei imaginando animais que não cumprissem com essas regras.

É possível associar esses comportamentos ao que Bourdieu e Passeron (1996) chamaram de *habitus* em sua célebre obra *A Reprodução*. Há animais que não trazem da toca essa educação e, via de regra, são prejudicados na floresta por deterem um *habitus* por ela indesejado, ou seja, sua educação da toca que não condiz com o ideal de educação que se espera na floresta. A floresta e suas autoridades, assim, atestam tal obviedade: se trata de animais que se comportam como animais – animais que não respeitam as leis da floresta. Na floresta não há juristas, mas ela está impregnada por leis mais ou menos explícitas em que, não raro, o emergir de animalidades tem pouca aceitação e é julgado como inapropriado, punível, condenável. A floresta é floresta, mas estranhamente rejeita a animalidade.

Aquele bando de Águia-real da Fronteira obviamente era um “bando” e era um truísmo insistir no fato daqueles indivíduos serem “animais”, mas a potência de suas animalidades parece ser sempre um problema para as florestas. As bestas, a propósito, vivem com a floresta a pulsar dentro de si. A história da totalidade orgânica pulsa no animal (Cf. LEMM, 2015), mas a floresta quer apenas sua vegetalidade, sua potência mais despotenciada, mais inerme. Aliás, potência é geralmente um problema ela. A instituição florestal lida melhor com ausência de potência. Ela quer sempre a calma do farfalhar de suas árvores. A floresta gosta mesmo é do vegetal: orgulha-se de seu solo fértil para poder *reproduzir*. Seu nome, aliás, não nega. Se ela preferisse os animais, seu nome talvez fosse faunesta, mas não, nitidamente é o local do primado das plantas. Em meio à flora sufocante, a fauna é uma força minoritária e seus membros são meros animais e devem ser mantidos sob controle para que os vegetais sigam florescendo. Mas não se enganem os adoradores da flora, a floresta calma é um obstáculo para ela mesma. Sua quietude e solidão vegetal, pelo menos no que concerne a potências, tendem a autossufocá-la. Ela não se dá conta que as plantas precisam dos animais

para florescerem. No âmago desse local de primado da flora, todos os animais agem (ou deveriam agir) como abelhas a zumbizar e polinizar – e nem poderia ser diferente. No entanto, paradoxalmente, ela não quer zumbidos. Todos aqueles animais, tão diversos uns dos outros, são reduzidos a moscas que pousaram na sua sopa. Malucos beleza<sup>48</sup>? Não, animais mesmo. Vivos em sua insanidade animal, bestiais. Preferem sobrevoar a merda, zoando, à quieta assepsia da virtude. Bestas inarredavelmente amalucadas, que fogem às regras e padrões porque só essa fuga condiz com sua animalidade. Ser-arisco é uma faceta da sua bestialidade indomável. A animalidade é fugidia. Esses animais são também tachados de loucos, marginais, delinquentes, mas no fundo são oriundos de áreas selváticas geralmente urbanas e impingidos a aprender as leis da floresta, da selva e do ecossistema. O fato é que eles fazem as autoridades florestais perderem o apetite de educar. A sopa de cada dia da floresta, o manjar único de seu cardápio, há séculos é praticamente a mesma sopa. Com ou sem moscas, há tempos ela não apetece mais. Ela ensopa toda a vegetabilidade e a alaga e a sufoca, tornando a vida difícil para a maioria das espécies animais. Ela enfara quase todos os tipos de sujeitos florestais. Ela é vegetal demais, estritamente vegetal, sem tempero ou carne. Todos já enjoaram dela: e ela está sempre imersa na mesma sopa, sempre fria e rala, sempre insossa.

O animal quer animalização e toda sorte de alimentos florestais. As bestas querem se tornar alimentos de si próprias e próprias para terem autonomia alimentar. Internutrir-se! Eis o lema da cadeia alimentar em todos os níveis tróficos. Elas querem o direito à floresta, direito de fazer parte dela, e não o afogo de suas leis. “Mas leis são necessárias”, defenderão as autoridades da selva. Claro, disso jamais me atreverei a discordar. Entretanto, tal como a história, leis devem estar a serviço da vida em movimento (NIETZSCHE, 2003b). Do contrário, o lugar do primado dos vegetais, afogado em sua mesmidade, não fará história, mas se cristalizará em sua forma ultrapassada. A natureza é caótica e a floresta é uma de suas entidades – paradoxalmente, em ambas, e a todo tempo, esse caos devém combinações ordenadas. Entidade mestiça, misto de caos e de cosmos, a floresta quer a calma de um cosmos forçado, um cosmos que não respeita as (des)ordens do caos, ela quer o animal-robô. Caos é a “multiplicidade do ente em sua totalidade que insta a uma ordem de poder” (HEIDEGGER, 2001b, p. 234, tradução nossa). Não um poder entendido como autoridade vertical, mas um poder que é poder ter poderio, isto é, poder empoderar-se; poder exercer

---

<sup>48</sup>*Mosca na Sopa* (1973) e *Maluco Beleza* (1977) são duas canções compostas pelo músico brasileiro Raul Seixas (1945-1989). “Maluco beleza” era também o apelido do compositor. A interpretação mais recorrente da primeira canção é de que ela seria uma obra que manifesta a resistência do seu autor à ditadura militar. A intenção de Seixas de se opor ao regime estaria presente em versos como: “eu sou a mosca que pousou em sua sopa” e; “eu sou a mosca que perturba o seu sono”.

poder aumentando seu poder, poder que se espraia multidirecionalmente. A floresta contraria a natureza. Quererá ela a morte? Pois a ausência de zumbido seria uma espécie de desastre natural. É preciso haver certa margem para que se baile sua própria dança ao som desse zumbir. No campo da Educação se repete o termo autonomia tal como um mantra, porém, na floresta, a ordem do dia é sempre a heteronomia. A arrogância de uma certa espécie reverbera na floresta e a fronteira entre categorias de animais (educandos e autoridades florestais) é sistematicamente demarcada.

Vale recordar aqui a menção de Freud ao comportamento de jovens animais. “Sem hesitação”, escreve o autor, “a criança vê o animal como seu igual, no franco reconhecimento de suas necessidades sente-se talvez mais próxima do animal que da pessoa adulta, que provavelmente parece um enigma” (FREUD, 2013, p. 131). Trata-se de necessidade! Trata-se do franco reconhecimento de que sentir-se vivo é preciso e o animal está ali vivo em seu esquecimento, atento ao presente, inapropriado para o automatismo.

Não há que se zelar obstinadamente por uma aparência de ordem, mas deixar a aparência mesma aparecer, a viva realidade que foge ao “dever-ser”, ao comportamento do ser moral que, ao suprimir a animalidade, trai a humanidade (NIETZSCHE, 2011). O conhecimento precisa dessa viva realidade, dessa natureza. Tal como o corpo ele vive em movimento, ele é aparência que se transfigura a cada instante. Escreve Nietzsche em *A Gaia Ciência*:

Que maravilhosa e nova, e por sua vez que horrível e irônica é a postura que me faz adotar meu conhecimento frente à existência! Por mim mesmo descobri que a antiga animalidade do homem, incluindo a totalidade da época originária e do passado de todo ser sensível, continuava dentro de mim poetizando, amando, odiando, extraindo conclusões. Despertei de imediato no meio do meu sonho, mas só para tomar consciência de que estava sonhando e de que necessitava seguir o fazendo para não morrer, da mesma forma que o sonâmbulo precisa seguir sonhando para não cair. Quê é para mim a aparência? Por certo nada distinto de qualquer ser; então, quê posso dizer de qualquer ser exceto enunciar os atributos de sua aparência? Esta não é, certamente, uma máscara inerte que se possa por e também tirar de qualquer desconhecido! Para mim, a aparência é a viva realidade mesma atuando, realidade que, irônica consigo mesma, havia chegado a fazer-me crer que aqui não há mais que aparência, fogos fátuos, danças de duendes e nada mais, assim como que entre todos esses sonhadores, também eu, atravessando um “transe de conhecer”, bailo minha própria dança (NIETZSCHE, 2007a, p. 63-64, tradução nossa)

Para que se possa entrar num “transe de conhecer” conhecimentos que bailam, é preciso estar apto e livre para bailar. Ademais, dizer algo de um ente cujo modo de ser é devir permanente (eterno retorno) e que se constitui (aparece/apresenta-se/presentifica-se/é-presença) de vontade de poder (desejo de afirmar-se, querer território/reconhecimento/poder, querer viver num corpo que se sente vivo e quer mais vida...) é enunciar características desses

devires (e deixá-los vir a ser), buscar compreender como por meio deles o ser conhece, acessa o (auto)conhecimento, torna o seu entorno seu meio, faz da floresta seu lugar. Conhecer(-se) de fato, no “franco reconhecimento de suas necessidades” (inclusive sua necessidade de conhecimento), requer essa relativa liberdade para bailar. Como aprender sobre conhecimentos que são sempre pontos de vista e, mais do que isso, sobre o exercício de conhecer em si, se a cultura de ensino-aprendizagem vem associada a um pendor coercitivo-reprodutivo? Coage-se a baila e o zumbido, age-se para que a vegetação sufocante vigore numa floresta de animais comportados e, no silêncio imobilizante, tolhe-se a proliferação de perspectivas que, ao dizerem algo de como o ente se mostra, se torna presente em sua vontade de poder, atuam no desocultamento do ser mesmo. Essa espécie particular que pensa a essência, o humano, é em sua relação com o ser (HEIDEGGER, 2001b). Isto é, somos uma espécie que nos tornamos o que somos na trajetória histórica em que nos perguntamos pelo que somos, pelo *ser* de nós mesmos, pela essência desse verbo primordial. Na metafísica moderna, desde seu princípio, ser é vontade e vontade “alberga em si uma essência múltipla” (HEIDEGGER, 2001b, p. 368, tradução nossa). Vontade de razão, de saber, de amor, de poder, enfim, a possibilidade de direcionamento múltiplo da pergunta pelo ser diz algo desse ser que é perspectivação: perguntar é sempre um querer (querer é sempre um querer-se) e é sempre uma busca pelo *ser* de algo. O ser enquanto vontade é “o retornar consistente da consistência que, não obstante, segue sendo um devir” (Idem). Aliás, ser este que é perspectivado (e sujeito à influência de múltiplas potências de perspectivação) em devires; é eterno retorno de seus instantes de desocultamento (“retornar consistente da consistência”); desvela a existência que é na medida em que atua livremente nesse círculo caótico que, uma vez forçosamente estancado e submetido a uma perspectiva única e uniformizadora, deixa de revelar algo do ser-mesmo para forjar uma ilusão essencial que se assemelha a um ponto descontextualizado de algo que já foi – uma historiografia reducionista como desserviço para a *vida*. Erro de eleição da constante, pois a realidade efetiva enquanto constância é o ser na medida em que constantemente torna a devir. O ser entendido como real efetivo é a realidade sob esse efeito. O erro está em *querer acertar*. Querer como uma vontade que não quer a si mesma, mas como um não-querer mais querer. Querer que quer o fim, a resolução, a morte de si mesmo. Querer inútil, portanto, à *vida*. Nesse sentido, não é a perspectiva que deve ser tomada como constante, mas a perspectivação. Uma perspectiva tornada constante é o congelamento do querer-perspectivar, da perspectiva enquanto *ser*. Corazza e Tadeu (2003, p. 40) escrevem: “Só existem perspectivas – múltiplas, divergentes, refratárias à totalização e à

integração. As perspectivas são avessas à síntese, à assimilação e à incorporação”. Influenciados por Nietzsche, os autores concluem: “Não há nada mais por detrás das perspectivas, para além delas. A verdade é isso: perspectivismo” (Idem). Tornar absoluta uma única perspectiva, portanto, é trair a verdade rompendo com o perspectivismo, negando o movimento de perspectivação e no caso particular da floresta adormecendo o animal, aprisionando-lhe. Como aconselha Nietzsche (2000, p. 38), não devemos “dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres”. Esse “ar livre” é a permissividade para perspectivar, a instância em que é possível mover-se e poder mais por meio das moções, é a atmosfera do ser-animal.

Do ser-animal se pode dizer, assim, que ele se desoculta (diz de seu ser mesmo) proporcionalmente a sua liberdade de perspectivação (HEIDEGGER, 2001b). Não há ser-nomundo, ser-aí, ser que é pre-sença, isto é, ser que é na linguagem e na mundanidade e se pergunta pela essência de sua existência, sem esse ser-animal (Cf. HEIDEGGER, 2004, 2005) que lhe subjaz e lhe move. Esta é a base do sistema (multiperspectivo) do ser que não pode ser reduzido a uma única perspectiva, sob pena de se desessencializar, se é que se pode colocar nesses termos. Os agenciamentos interanimais e entre animais, meio e tempo no devir do ser-animal enquanto vontade ajudam a reproduzir potencialidades de apreensão de perspectivas que são sempre aberturas a um *re*-conhecer, a um conhecer-se, a uma dança que celebra um pacto com o “transe de conhecer” e com o impulso criativo da cultura. Se, como argumenta Heidegger (2009, p. 72-73), o “ser se manifesta como fenômeno com o cunho do *logos* no sentido do fundamento, no sentido do deixar-estar-aí”, é necessário deixar-o-ser-animal-estar-aí. O animal *é*. Não há nenhuma noção ou impressão de fundamento sem a pre-sença de um ser que é, antes de tudo, animal, sem a vida enquanto presença viva que no animal pulsa por meio de sua animalidade. Esta é o estofa fundamental para a pergunta pelo ser. Ela é base fundacional do próprio fundamento da pergunta pelo ser, pois é a mobilidade típica do animal que conduz o humano a tais inquietações indagadoras. Corpo, emoções e pensamentos se movem juntos. O pensamento é tão animal quanto o uivo. Ainda que em Heidegger a pergunta pelo ser seja tomada como atributo exclusivo do humano, pensemos aqui na busca pelo ser como uma empresa que requer o deixar-o-ser-animal-estar-aí. Um deixar-estar-aí que não necessariamente precisa de perguntas, mas, ao invés, tal como a atitude de Lobogarto na cena de seu ritual de acasalamento (5.3.3), requer a entrega à resposta mesma, à vida. Do contrário, as aproximações de perspectivas que dizem sobre o ser que somos careceriam de potências animais que nos são inerentes e nosso recurso aproximativo, essas palavras severinas,

“exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”, como assinala Nietzsche (2008b, p. 27), serão sempre turbas de retirantes que escaparão da seca e se perderão no mundo e as perderemos de vista. E nosso próprio mundo sempre baterá em retirada, pois é a aproximação deste ser-animal – que é-no-mundo e que só singra a mundanidade animalmente – que nos propicia a tecitura de fios de mundo a partir de fios de vida.

De qualquer modo, a perspectiva vegetal, que influi mais pesadamente nos intentos de estabelecimento de uma perspectiva uniforme por parte da floresta, parece muito menos afeita à perspectivação do que a perspectiva animal. Quando utilizei a expressão “cara de árvore” já declarei não ter nada contra as plantas, mas temos de reconhecer que elas não têm expressão como nós. Sua inexpressividade parece ter relação com sua falta de poder de perspectivação. Demorando-se como animal, este logra se expressar animalmente. Nessa demora, ele nutre seu *ser* da animalidade que lhe é imanente e produz possibilidades de leitura, de criação de perspectivas, que dizem sobre seu *ser* – que continua se nutrindo e devindo num eterno retorno perspectivo. O animal se comporta: anda, cheira, corre, come, dorme, copula... É por intermédio de meios mais múltiplos que a besta acontece enquanto fenômeno. A planta apenas cresce, viceja e, de maneira geral, reproduz um mesmo ciclo. O local de seu primado tem uma espécie de fetiche por essa reprodução. O que fazer diante dessa carência perspectiva nas florestas?

Há que se apostar também na animalização para que a humanização exacerbada não penda para o embotamento, para o automatismo. Por outro lado, a completa ausência de estímulos humanizadores muito provavelmente geraria um vácuo formativo causando uma sensação de desnoriteio, um estado de anomia embrutecedor. Apostar na animalização, portanto, não pressupõe desistir da humanização, mas enriquecê-la com a animalidade humana. Antes, há de se humanizar a partir da animalidade. Esta deve acompanhar o processo de humanização no seu todo.

A pergunta pelo *ser* do humano há de dar margem à resposta do animal que nele pulsa e é. Não se trata apenas de “dar voz ao animal”, deixá-lo falar ou aparecer, mas de direcionar a pergunta à face múltipla do animal que ali existe e deixá-lo dizer de si em seu *viver* e agregar ao *ser* do humano as perspectivas variáveis (e as potências de perspectivação) do animal que ele é. O que deve ser constante, novamente, é esse tornar a direcionar a pergunta ao animal que ali vive; é esse eterno perguntar-se pelo animal que não deixa e nem pode deixar de existir. A animalidade não pode ser uma completa estranha na floresta. Esta não pode viver só de vegetais. O animal tornado dócil pela domesticação educativa, inerme,

acanhado, já não é um animal, mas um bicho adestrado que pouco tem a dizer acerca de sua espécie e de sua animalidade.

Águia-real da Fronteira, em tom queixoso, seguia gritapando<sup>49</sup> barbaridades sobre seu bando. Eu havia como que entrado num transe, num sonho – seria um transe de conhecimento? Teria eu entrado num estado hipnótico desejoso de conhecer as bestas como elas são (devendo animalidades) e, com isso, saber um pouco mais de mim? Havia voado para longe dali, embora o animal alado fosse minha amiga. Há muito eu já não decifrava sua lamuria. Eram apenas ganidos de vez em quando entrecortados por rosnados e que na maior parte do tempo pareciam apenas ululações. Seria ela um cão que queria ou pensava ser águia-real? Ou pior, uma hiena? Despertei de um sonho como que sonhando com uma besta feérica. Um transe do desconhecido? Já não sabia que som era aquele nem que animal o proferia. Teria ela se metamorfoseado em vaca (pois o tom queixoso e a irritação com os animais discentes eram características dos membros dessa espécie)? Seria no fundo Águia-real da Fronteira uma autoridade florestal como qualquer outra, geralmente animais de difícil classificação mesmo para o mais qualificado dos zoólogos? Pensando bem, no entanto, posso afirmar que Águia Real da Fronteira não é uma vaca. Já me ative à descrição das vacas e, conhecendo bem minha amiga, há muitas características que não coincidem.

Esfrego os olhos e, mais desperto, noto que Águia-real da Fronteira mudou de assunto e, sorrindo, conta um belo causo, como os animais fronteiriços da área selvática conhecida como Rio Grande do Sul gostam de contar. Definitivamente, aquele sorriso não era de hiena. Tive certeza de que ela era uma águia-real e me dei conta que minhas hipóteses anteriores sobre as potências de sua animalidade não passavam de devires-docentes, devires-animais perturbados de um pássaro fora do ninho, ou melhor, de um pássaro livre<sup>50</sup> confinado a um estranho ninho com características prisionais.

### 5.4.3 O Devir Bando Humano

Um dia desses sonhei que era humano. No sonho, eu era o professor de um bando de animais humanos. Em determinado momento em que lia um texto com os educandos e os interpelava sobre palavras que possivelmente eles pudessem não conhecer e aspectos que

---

<sup>49</sup>O *gritapo* é o som característico emitido pela águia.

<sup>50</sup>*Fade out* na imagem e se ouve a voz da intérprete argentina Mercedes Sosa (1935-2009) cantando: “Como un pájaro libre de libre vuelo/ Como un pájaro libre así te quiero”. *Como un Pájaro Libre* foi composta pelas uruguaias Adela Gleijer (1933-) e Diana Roches Mehler (1947-) e lançada em 1983 no álbum de Sosa que recebeu o nome da canção.

apareciam no texto, em meio à celeuma daqueles animais inquietos os indaguei: “Que outros seres além dos animais e das plantas são seres vivos?”. De imediato um estudante (parecia ser o mais velho da turma) me respondeu: “Nós!”. Eu lhe retruquei: “Mas nós somos animais.”. Houve um espanto no bando e um silêncio inopinado, algo quase contrário à natureza daquelas crianças inquietas e ansiosas. Um aluno lá do fundo retorquiu em tom um tanto indignado: “Eu não sou animal, não, sor!”. Eu reforcei: “Sim, tu és um animal, eu sou um animal, o colega do teu lado é um animal, etc. Todos somos”. O espanto pareceu ser ainda maior ao elencar sujeitos um a um como sendo animais. Prossegui e fiz a pergunta novamente. Outro aluno emendou: “o ser humano”. “Acabei de dizer que nós somos animais. Ser humano é o que somos, não é?”, falei. O espanto permaneceu. Vi-me obrigado a fazer uma breve alusão bastante vulgar e simplória à teoria da evolução e perguntar se nunca tinham ouvido falar que o ser humano havia evoluído do macaco. Eles responderam que sim. Naquele momento senti não ter muito tempo para me aprofundar nesse assunto, a sensação que eu tinha no sonho é de que eu estava atrasado não sei com o quê – talvez o conteúdo – e, ademais, não parecia ser uma aula de Ciências. Se não me falha o sonho, tratava-se de um exercício de interpretação de texto. Em função disso, mencionei que, além de animais e plantas, há bactérias, algas, protozoários e fungos que também são considerados seres vivos e acentuei que até hoje não se chegou a um consenso no campo científico sobre a categoria em que devem ser enquadrados os vírus, isto é, se estes são ou não seres vivos. Tampouco sei exatamente o porquê de aqueles dados terem me parecido ser relevantes: ampliar a noção deles do que é um ser vivo e fazer essa ressalva a respeito dos vírus.

Após ter acordado, o aspecto que despertou minha reflexão é que não era possível que ainda chocasse tanto que professor humano diga aos educandos humanos “nós, os animais”. Parece-me até um tanto constrangedor – o que, é claro, não é culpa do estudante – ser tão hábil no manuseio de tantos *gadgets* e não saber que é um animal e que, no fim das contas, a “importância” ou utilidade que ele tem para o ecossistema é a mesma ou até menor que a de muitas outras espécies. Com efeito, aquele choque era, para mim, chocante. Logo me dei conta que já estava a sonhar acordado e que aquela preocupação humana não me cabia e pensei: “Que bom que era apenas um sonho!”.

#### 5.4.4 E se um Burro Fosse à Escola

Reproduzo aqui uma tergiversação do protagonista/narrador (o próprio autor) do romance *Platero e Eu*, publicado em 1914 e escrito pelo escritor espanhol Juan Ramón Jiménez (1987, p. 19-20):

##### *A Escolinha*

Se frequentasses a escolinha, Platero, com os outros menininhos, aprenderias o ABC, e traçarias pauzinhos. Saberias tanto quanto o burrico de louça – o amigo da Sereiazinha do Mar, que aparece coroadado de flores aquáticas através do mesmo cristal por onde também ela surge, toda rosa, carne e ouro, em seu reino verde. E mais ainda do que o médico e o vigário de Palos, Platero.

Mas, embora não tenhas mais que quatro anos, como és crescido e rude! Em que banco irias sentar-te, em que carteira irias escrever, que cartilha e que lápis te dariam, em que lugar da ciranda irias brincar?

Não. D. Domitila – hábito de nazareno, todo roxo, e mais o cordão amarelo, igualzinho ao Reyes, o peixeiro –, D. Domitila te poria de castigo, ajoelhado, duas horas pelo menos, no meio do pátio dos plátanos, ou te daria bolos com a régua, ou comeria tua merenda, ou te pespegaria um tição na cola ou te deixaria as orelhas em fogo e sangue como as do filho do correiro quando se põe a reinar...

Não, Platero, não. Vem comigo. Eu te ensinarei coisas sobre as flores e as estrelas. E ninguém rirá de ti, como um menino bobalhão, nem te enfiarão, como se fosses o que eles chamam de burro, a carapuça com duas órbitas circundadas de azul e vermelho, como as vigias das barcas do rio, e mais duas orelhas que são o dobro das tuas.

Antes de me ater propriamente ao texto de Jiménez, cabe fazer algumas considerações sobre o livro como um todo. Em primeiro lugar, é preciso pontuar uma semelhança com este trabalho: a aparente visão autorreferencial, certo tom autobiográfico que narra a relação entre um homem e um burro a partir da perspectiva do homem-narrador. Quando me ative a refletir a proposta metodológica deste trabalho e fiz menção à memória como gênero textual autorreferencial, busquei enfatizar, valendo-me de uma citação de Viñao Frago (1999), que ela está longe de refletir a imagem do narrador. Ela antes funciona como um filtro que produz sentidos sobre a exterioridade. O tom memorial da narrativa do escritor espanhol filtra a imagem de Platero. Funciona, assim, exatamente como um prisma que esmiúça a burriedade de um burro especial, que lhe atribui nuances inimagináveis.

O título do livro de Juan Ramón Jiménez já prenuncia a história de uma relação e o pronome *eu*, a narrativa em primeira pessoa. Mas esse narrador que protagoniza a história é o próprio Jiménez de forma que, ao lermos a obra, nos perguntamos se realmente teria existido Platero e se o autor vivera os acontecimentos que narrou. Outro aspecto que intensifica essa impressão autobiográfica é o fato da história se passar na cidade natal do autor: a pequena cidade de Moguer, província de Huelva, situada na comunidade autônoma espanhola de

Andaluzia. Para responder à pergunta sobre a existência de Platero me valerei de uma matéria publicada no *site* do jornal espanhol ABC no ano do centenário da publicação do livro. Vejamos:

Existiu na realidade Platero? Sim, nos conta Juan Ramón, mas não um, senão muitos, já que “platero” é o nome comum com que se conhece na Andaluzia a um asno de pelagem cinza. “Eu tive quando menino e jovem vários – nos conta o poeta. Todos eram plateros. A soma de todas minhas recordações com eles me deu o ente e o livro”. (IBÁÑEZ, 2014, tradução nossa)

Diante da explicação de Jiménez sobre a origem do personagem, a dimensão que se tem do quão autobiográfica é a obra fica mais clara. Ademais, nela provavelmente há muita ficção e notadamente muita poesia. Platero é um burro múltiplo, um burro que é muitos burros.

Por outro lado, a paridade entre o excerto da obra de Juan Ramón Jiménez transcrito acima e este trabalho não diz respeito apenas ao fato de nela haver uma digressão sobre a escola e nesta uma referência a um animal – cuja dessemelhança é ser uma referência não metafórica. *Platero e Eu* é composto de pequenos capítulos que se parecem muito com cenas – acima transcrevi o capítulo 6 na íntegra. *A Escolinha*, o capítulo 6 do livro, será, portanto, interpretado como uma cena – mais uma cena como as que vêm sendo apresentadas neste capítulo.

Platero, o burro do protagonista, é um animal sensível e inteligente. Em dado momento, o autor admite que o trata como um menininho. A certa altura da narrativa, Jiménez leva Platero para passear no parque e o porteiro o adverte que o burro não pode entrar. Ele retruca surpreso: “O burro? Que burro? – pergunto-lhe eu olhando-o por cima de Platero e esquecido de que Platero é um animal”. (JIMÉNEZ, 1987, p. 151). Para seu dono, o burro é dotado de humanidade e tem uma sensibilidade que se assemelha muito a sua. O poeta parece muito mais próximo de Platero que dos demais humanos. Outra prova da humanidade de Platero é o fato de ele não ter veterinário, mas médico.

Talvez seja a sensibilidade do animal que leva o protagonista a ter um sentimento fraternal por ele e a lhe atribuir humanidade. Motivos que parecem também tê-lo levado a imaginar Platero na escola. Sua experiência com o animal lhe faz ter os burros em alta conta. Para o protagonista são animais sagazes, reflexivos, pacientes. Não admite que subestimem o animal e considera que “ao homem, que fosse bom, dever-se-ia chamar de asno! Ao asno, que fosse mau, dever-se-ia chamar de homem!” (JIMÉNEZ, 1987, p. 110).

Ainda que cheia de aspectos escolares um tanto ultrapassados (a ciranda, o chapéu de burro, a cartilha, etc.) a cena parece ser pertinente para que se pense a relação entre animalidade e educação. Há, ao mesmo tempo, um processo de humanização do burro e de barbarização do humano no excerto reproduzido acima. Tomando como parâmetro as definições apresentadas no fim da seção 3.3, não se pode afirmar que haja *animalização* do humano, mas um processo de *domesticação educativa* (a hipótese do alijamento do burro e de tudo que ele representa) que supostamente poderia suscitar em *embotamento* (desanimalização insensibilizadora por repressão e castigo), *embrutecimento* (desanimalização insensibilizadora pelo afastamento do convívio) e/ou *bestialização* (revolta desmedida do animal que se tenta desanimalizar). *Bárbaro*, como vimos, é considerado por nós aquele que não fala a *nossa língua*, mas também aquele que não respeita a humanidade do outro (TODOROV, 2010). Na divagação de J. R. Jiménez (1987) a barbarização do humano só é possível porque há a humanização do burro. A tentativa de barbarizar o burro torna o humano, representado pela escola e pela responsabilidade do processo de humanização que lhe é imputado, um bárbaro. O *Homo sapiens sapiens* não admite nem compreende a humanidade do burro, não reconhece sua sensibilidade nem respeita sua diferença. Mesmo que para seu dono ele seja um menininho, para a escola ele seria um aluno incômodo. Ora, Platero é inegavelmente um bom burro, portanto burro. O humano, um mau humano, portanto humano. Depreende-se que a escola é uma péssima instituição, pois humana demais. A humanização do burro, ironicamente, coloca em evidência a barbárie do homem e ajuda a comprovar o quão perverso ele é: ri do menino bobalhão e estigmatiza aquele que é considerado néscio. Mas o humano é tão humano (mau) que quer negar a necessidade de sua espécie e ao néscio chama de burro. Mal sabe o mau humano que, no argumento de Jiménez, ao querer atribuir burriedade a um sujeito de sua espécie (ou a um burro humanizado), lhe purifica da maldade. Deveria a escola/floresta inventar um chapéu de humano? Sobre esse ponto Jiménez não divaga.

Não obstante, há ainda uma ironia sutil no primeiro parágrafo: se o burro frequentasse a escola saberia tanto quanto um burro de louça. O burro escolar é, portanto, um burro reificado, um burro uniformizado que serve de enfeite. Um menininho há de ser uma *coisa* bonitinha e bem-comportada, uma menininha uma *coisa* ainda mais linda, praticamente impecável, e ainda mais bem-comportada. A escola é o local onde se fabricam animais de louça – ornamentos pueris que enfeitam a vida dos adultos servirão à sociedade.

Não, a escola definitivamente não é lugar para Platero. Platero é humano (agora não mais no sentido em que Jiménez atribui ao termo) demais e cultivar sua humanidade requer aprender sobre as flores e estrelas, longe da humanidade, tal como o *Emílio* de Rousseau (2004). Se humanidade em uma de suas acepções é entendida como benevolência, compaixão, não resta dúvida de que, segundo o relato de seu dono, Platero é muito humano. Quando “os homens – os míseros homens! – vão à missa aos domingos e trancam as portas” e os pardais voam “em um alegre e generoso exemplo de amor sem rituais” (JIMÉNEZ, 1987, 126) para os jardins das casas fechadas, Platero manifesta sua humanidade os recebendo fraternalmente num amor aparentemente também sem rituais. Naquele encontro parece haver mais humanidade (e amor) que no ritual dos “míseros homens”. Na visão de Jiménez (Idem), os pardais “amam o amor sem nome, o universal amor”, e essa afirmação se afigura adequada também para Platero. Os pardais voam “alegres, sem compromissos obrigatórios, sem esses paraísos ou esses infernos que deslumbram e apavoram os pobres escravos, sem outra moral senão a sua, nem outro Deus senão o Azul” (JIMÉNEZ, 1987, p. 125) e esse amoralismo irreligioso, na expressão do poeta, parece igualmente inspirar mais humanidade que a humanidade dos homens.

Outro ponto que pode ser destacado é que os pardais do escritor espanhol amam como os cães amam a terra na referência feita por Godard (ADEUS à Linguagem, 2014). Serão esses animais não humanos dotados de tanta humanidade, em sua não-linguagem, os que verdadeiramente veem, os que verdadeiramente amam (se é que o *verdadeiro* existe)? Serão os verbos amar e ver, humanamente inventados, uma utopia para o animal linguajeado e uma realidade para outras espécies? Godard admite que os humanos se encontram enceguecidos pela consciência – tese que já havia sido sugerida em *Ensaio sobre a Cegueira*, de José Saramago (1995) – e que somente os animais são capazes de ver o fora. Saramago, aliás, exacerba a barbarização do humano levada a cabo também por Jiménez que, por sua vez, afirma o grandioso amor dos pardais. Nietzsche (2012, p. 31), no que lhe concerne, denuncia a falibilidade da consciência: “A degeneração da vida”, ratifica o filósofo, “é condicionada pela extraordinária capacidade de errar da consciência: ela é a que menos se deixa frear pelos instintos e que, por isso, *se engana* por mais tempo e de maneira mais fundamental”. A consciência, nessa óptica, é obstinação que ofusca a visão e degenera a vida.

Entretanto, é possível traçar ainda outro paralelo entre Godard e Jiménez. Ambos tomam o papel de narradores de suas obras. Será essa obsessão pela primeira pessoa uma mera coincidência? Talvez ela sugira certo desejo de desnudamento, um intento de se

aproximar desses animais que verdadeiramente veem, que verdadeiramente amam e cuja obstinação é pela vida.

Os artistas, de qualquer modo, também parecem ter outra obsessão: a não-linguagem (o adeus à linguagem humana). Outra estratégia para se aproximar da animalidade? Tanto o cineasta quanto o poeta, em dado momento de suas obras, colocam em evidência esses animais sem nome, o cão e os pardais (Platero, o burro, tem nome porque é “humano”, é diferente), esses que amam um amor sem nome, universal. Os rebuscos e relinchos de Platero, o olhar do cão, são as “linguagens” com que os autores “dialogam”. Nietzsche (2007b, p. 55) mesmo já houvera opinado: “toda palavra é um prejuízo”. Apesar das expressões de Jiménez e Godard se direcionarem a um público, alguém que está fora da obra, há traços de animalidade (nudez, não-linguagem e outros aspectos do *ethos* animal) que são próprios do interior de suas obras e que parecem convidar o fruidor a interiorizá-los.

O cão vê o fora. Enxerga a realidade do mundo a seu redor sem os preconceitos da linguagem. Apesar disso, ele não vê o espectador que está fora da obra e que, por sua vez, o vê. Esse aparente paradoxo, por exemplo, se assemelha a um convite a um universo interior (da animalidade), a produção do fora no interior da obra (que o espectador vê), um convite a simplesmente *ver* com a visão-animal, um lapso fílmico que é como um transe de anulação da consciência. Aquele olhar do cão, que não vê quem o está vendo, é convidativo a um estado de relativa inocência, de uma pureza que nem a linguagem nem consciência podem ou devem macular. Isso pode ser interpretado como uma espécie de interpelação por um devir fora da linguagem (um devir-visão?), um alvitre para uma diferenciação/animalização que se aproxima da visão pura. Como Jiménez em *Platero e Eu* talvez Godard esteja insinuando que, nesta cena de sua obra, ao bom espectador se deva chamar cão, e ao mau espectador humano.

Ao mesmo tempo, em dado momento o espectador do filme de Godard parece ser levado a imaginar o que o cão está vendo. Ainda que nesse caso não se trate de *simplesmente ver*, o exercício de imaginar o que o animal vê corresponde a colocar-se no seu lugar. Apesar de não ser um devir-visão, esse devir-cão é uma diferenciação/animalização que projeta o espectador numa atmosfera de caninidade. Jiménez (1987) utiliza outro recurso. Como se pode notar na cena *A Escolinha*, é a Platero que ele dirige suas palavras – e isso é uma constante ao longo da obra. O que o leitor lê em *Platero e Eu* recorrentemente é o monólogo do protagonista endereçado a Platero. Se a fala de Godard (ADEUS à Linguagem, 2014) se dirige ao espectador, mas, ao mostrar o olhar do cão, ele convida seu público a devir-cão (experienciando a atmosfera do interior da obra), Jiménez (1987), ao tornar sua obra um

grande fora (deixando o leitor de fora) em que a preocupação nítida do narrador é ter Platero como interlocutor, concomitantemente obriga a ler/ver o fora tal como os animais e desperta um querer devir-burro. O interlocutor de Godard é seu público e o de Jiménez seu burro, mas ambos parecem ter como meta o deslocamento do lugar de animal humano daqueles que fruem suas obras.

#### **5.4.5 Da Animalização dos Cães**

Certa vez tive a oportunidade de observar, durante um período de aproximadamente seis meses, bandos de cães de diversas idades e raças em seus momentos florestais. Cabe deixar claro que essa diversidade de idades e raças é bastante comum dentro de um mesmo grupo de cachorros e cadelas em processo de animalização. Os melhores amigos do homem, como os humanos chamam os membros da espécie, são animais quase sempre simpáticos, curiosos e sociáveis. Os humanos também costumam chamar um conjunto de cães de matilha, mas objetivando manter uma linguagem padrão para aquilo que diz respeito ao sistema da floresta venho utilizando o termo “bando” para me referir a qualquer grupo de animais reunidos pela organização florestal para fins de animalização.

Em meu período junto aos bandos de cães eu tinha particular predileção por observá-los ao longo das primaveras-ínfimas. Eles eram o grupo mais lúdico e afeito a fazer novas amizades. Eram mais efusivos e excitados que os outros bandos em suas brincadeiras. O fato de estarem livres dos limites da toca parecia significar muito para eles. Às vezes havia alguma desavença, mas esta rapidamente era contornada e tudo voltava ao normal. Os cães são animais que não guardam rancor ou mágoa.

Entretanto, nos períodos de hibernação alguns de seus hábitos causavam diversos inconvenientes aos docentes responsáveis pela animalização dos bandos. Os humanos costumam chamar os(as) docentes de cães de adestradores(as), mas aqui seguirei utilizando “docente”. Os(as) adestradores(as) são humanamente chamados aqueles indivíduos humanos que treinam cães para servirem a interesses humanos. Aqui não se trata disso, mas de profissionais de espécies diversas e múltiplas, filiados a instituições florestais, e que buscam propiciar condições para que os cães se animalizem na floresta levando em conta as potências de suas animalidades caninas. Feita essa ressalva, voltemos a aspectos observados. Um dos problemas comuns notados em bandos de cães em períodos de hibernação, é que os machos, como se sabe, têm o costume de marcar território. Durante os invernos o fato de eles ficarem

circulando pela toca e rosnando uns para os outros, bem como cheirando as fêmeas, por vezes tornava o ambiente dos ensinamentos um lugar de desordem generalizada.

Outro traço característico dos cães que os torna animais de difícil animalização é o fato de que, diferente dos macacos (Cf. DE WAAL, 2010), eles não respeitam a posse. Isso quer dizer que eles têm o costume de roubar coisas de seus colegas mesmo quando não pretendem utilizá-las. Os recorrentes eventos desse tipo geram queixas por parte daquele que teve seu objeto roubado. A vítima, no entanto, muitas vezes sequer sabe quem foi o autor do furto. Alguns cães são mais reconhecidos que outros como autores de furtos. Geralmente, quando algo some em bandos de cães, já se tem uma hipótese de quem pode ter sido o culpado. Essa formulação de hipótese alicerçada meramente no histórico dos cães também gera rosnados por parte daquele a quem é imputada a culpa pelo delito. Com efeito, a toca de aula acaba se tornando um local de disputa de latidos, uivos e rosnados mais que de ensinamentos.

Há ainda outros aspectos que despertam apreensão nos educadores e educadoras de caninos. Ao longo de minha estadia como observador de bandos de cães, em conversas com os(as) docentes, notei a prevalência da preocupação com o fato de haver, num mesmo bando, indivíduos de idades e tamanhos distintos.

Em uma dessas conversas uma professora me relatou, por exemplo, que tentava sempre manter um *rottweiler* de aproximadamente 2 anos e meio no extremo oposto da toca em que ficavam três cadelinhas *yorkshire* de pouco mais de 1 ano. O rosnado do cão mais velho era carregado de conotações despidoradas e ofensivas. Além disso, seu jeito truculento de andar e farejar também poderiam ser encarados como ofensivos e assustar as pequenas *yorkshires*. O fato de ele ficar obstinadamente marcando território, sobretudo nas partes da toca ocupadas pelas fêmeas, era apenas um agravante.

Além disso, há mais um problema decorrente da presença de cães de idades variadas num mesmo bando: o comportamento do coletivo nos episódios em que as fêmeas entram no cio. Em alguns casos esse fenômeno ocasiona disputas generalizadas por parte dos machos. Estas ocorrem mesmo durante os invernos e influem negativamente na organização do ambiente de animalização, além de estressar as próprias fêmeas. Ademais, no mesmo bando de fêmeas que estão no cio, comumente há fêmeas mais jovens que ainda não passaram por essa experiência. Nesses casos o comportamento concupiscente dos machos é considerado péssima influência para o processo de animalização destas.

A diferença de tamanho entre os animais, decorrente da variedade de raças e de idades, como relatei há pouco, também é um motivo de preocupação por parte dos(as) docentes. Além disso, notadamente há, num mesmo bando, raças mais hostis e outras mais mansas. Deve-se estar atento, assim, para a possibilidade de um cão maior e de uma raça mais feroz atacar um menor e mais dócil, pois dependendo do contexto, e dos envolvidos na disputa, as consequências podem ser bastante graves. Geralmente, a atenção é maior para com os machos, mas também são comuns ocorrências de acontecimentos desse tipo com fêmeas.

Outro aspecto que é importante ressaltar sobre a espécie de canídeo em discussão é que, especialmente desde o último século, houve uma mudança de comportamento marcante entre as cadelas. Em sua fase de maturação sexual, elas recorrentemente têm perseguido os machos (e eventualmente outras fêmeas) para satisfazer seus impulsos sexuais. Essa conjuntura torna o desafio ainda maior para os(as) docentes. Relativamente a esse aspecto, a atenção que antes era voltada apenas para os machos, agora deve se voltar para o grupo como um todo.

A despeito de todos esses potenciais entraves em seu processo de animalização, os melhores amigos do homem são animais encantadores. Mesmo os mais ariscos e raivosos, salvo raras exceções, uma vez cativados se tornam companheiros e afáveis. Ademais, os cães são animais inteligentes e fáceis de adestrar. Quiçá a possibilidade de trabalhar com eles no dia a dia seja uma das principais razões da motivação de muitos(as) professores, posto que estes chegam a relevar péssimas condições de trabalho e remunerações miseráveis para permanecer na docência.

#### **5.4.6 Tentativa de Fuga Frustrada**

Eu era um filhote. Ainda não tinha ideia alguma de que animal eu era. Era pequeno, gordo, agitado e sempre vermelho. Animalizavam-me numa florestinha perto de minha toca familiar. Essas instituições para pequenos animais costumam ser chamadas de florestas de animalização infantil. A organização da florestinha em que eu era animalizado tinha um projeto que visava a maximizar seus lucros e consistia na produção de vídeos que eram vendidos para os pais com o assentimento prévio destes. Cada dia um animalzinho era filmado e posteriormente a gravação era editada e gravada num fóssil cassete<sup>51</sup>.

Aquele dia, ainda que eu não soubesse disso, o protagonista da gravação era eu. Após atividades na toca de ensinamentos, lá pelo meio da tarde, a professora resolveu nos levar para

---

<sup>51</sup>Referência às antigas fitas cassete bastante utilizadas nos anos 1980 e 1990. Nos anos 2000 foram substituídas pelos DVDs e BDs (*Blu-ray Discs*).

a clareira para promover um exercício mais primaveril. Ordenou que nosso bando ficasse disposto em formato de círculo e todos nós permanecêssemos sentados. Estávamos já sentados há alguns instantes e a professora-papagaia falava, falava, falava... E pediu que continuássemos sentados, sentados, sentados... E lembro que eu só pensava em correr, correr, correr... Brincar, brincar, brincar... Parecíamos, a docente e eu, estar unidos em nossa obstinação. O que nos diferenciava, eram nossas metas antagônicas. Ela devinha papagaio, eu, pelo menos em desejos, um filhote de jaguar com peso de elefantinho e cor de bunda de babuíno.

A professora-papagaia continuou falando e notei que um colega do meu lado se pôs de pé. Notei também que ela se dirigia para o lado oposto do círculo e não havia visto o colega que subvertera a ordem de ficar sentado, sentado, sentado... Num átimo (mesmo gordo eu não podia ser considerado lento), me levantei e corri, corri, corri... Dirigia-me para a outra clareira onde, pensei eu, não poderia ser visto pela professora. O colega que estava de pé e outro que se sentira seduzido pela ideia correram atrás de mim. Uma detratora do outro lado nos delatou e a docente que, hoje me dou conta, de qualquer modo teria nos visto, praguejou, praguejou, praguejou... E ordenou a nossa volta imediata à “rodinha”.

De volta ao círculo sentei no lugar que eu ocupara antes da tentativa de fuga. Meus comparsas fizeram o mesmo. A professora mudou sua expressão facial e pediu que dois animaizinhos abrissem um espaço no círculo para ela se sentar. Uma vez sentada disse: “Tenho um assunto muito sério para falar com vocês”. Continuou: “Quando eu estou fazendo uma atividade e peço que vocês me escutem e permaneçam sentados vocês têm que obedecer, ouviram?”. Com uma ênfase ainda maior, ela emendou: “Ouviram senhor Rodrigo?”. Eu não sabia direito que animal eu era, mas sabia que aquele era meu nome. Certa vez minha mãe me explicou que eu devia, em sinal de respeito, chamar os animais mais velhos de senhor e senhora. Nunca antes alguém tivera me chamado de “senhor” e eu suspeitava que o motivo fosse minha tenra idade. No entanto, aquele modo de tratamento por parte da professora-papagaia não parecia ser um sinal de respeito. Em suas próximas palavras, pude notar que de fato não era. Ela encetou um longo sermão olhando principalmente para mim e mencionando meu nome em diversas oportunidades. Talvez porque não fosse a primeira vez que eu fazia algo inadequado enquanto ela explicava a atividade que havia planejado. Em alguns breves instantes ela também fez menção aos meus parceiros de fuga, porém, eu parecia ser o foco de sua atenção, afinal eu era o mentor daquela subversão, o chefe daquela gangue diminuta de pequenos animais. Enquanto ouvia o sermão eu olhava para o chão contorcendo a cabeça e,

encabuladamente, mexia com minhas patas dianteiras na terra formando uma espécie de semicírculo. Ao fim de uma frase em tom de admoestação ela repetiu a pergunta: “Ouviu senhor Rodrigo?”. Permaneci olhando para o chão e mexendo na terra e ela voltou a perguntar com uma entonação bastante irritada. Fui obrigado a erguer a cabeça e sacudi-la em sinal afirmativo mirando para ela, mas logo voltei os olhos para o chão novamente com medo de ser fulminado pelo seu olhar de repreensão.

O pior é que estava tudo gravado e eu nem sabia. Tudo registrado no fóssil cassete. Todas as melhores cenas devidamente selecionadas. Óbvio que essa estava entre elas. A edição canalha, provavelmente com o *dedo* da autoridade florestal – que, por mais que parecesse papagaia, era humana –, mantivera as perguntas em que me tratava por “senhor” e que mais tarde entendi serem carregadas de ironia e a filmagem traiçoeira me pegara num plano fechado em que aparecia somente meu rosto e meus olhos cabisbaixos. “Ouviu senhor Rodrigo?” e aquele rosto jovem e culpado olhando para a terra. Não havia como lutar contra a astúcia das autoridades florestais daquela pequena floresta. Aquela imagem me incriminava. Pior ainda era o fato de que meus pais veriam tudo aquilo e poderiam pensar que minha curta trajetória florestal já dava indícios de quem eu seria. Minha mãe enlouqueceria com a hipótese de eu ser, no futuro, um daqueles animais que são proscritos do ecossistema, os ditos marginais ou delinquentes. Os porcos, quase sempre os responsáveis pela captura desses animais, em geral os chamam de “elementos”, “meliantes” ou “vagabundos”, mas todas essas designações nada mais são do que tentativas grosseiras de agrupar animais de espécies bastante variadas numa mesma categoria.

De qualquer modo, meu filme, como diz a expressão popular, *queimava meu filme*. Eu era um insubordinado que no fim das contas me subordinava apenas ao desejo. Eu era aquilo que os humanos, animais afeitos a obviedades, chamam de “animal”. Minha breve e incipiente biografia já havia sido manchada. E tudo que fiz em minha defesa foi permanecer cabisbaixo e mexer com as patas na terra. Eu era culpado, culpado, culpado... Não havia o que discutir. Eu já não tinha meios para lutar contra isso.

#### **5.4.7 Sobre Aprender a Pescar**

Sonhei que pescava traíras. O detalhe é que as pescava com a boca. As mordida e as tirava do rio as depositando em local relativamente distante da água para que não pudessem, se debatendo, até ela retornar. Não sei que animal eu era. Um mestre multiforme e mais sábio, que parecia ser muitos animais concomitantemente, me ensinava e elogiava minha destreza na

captura dos peixes. Já havia muitas traíras a meu redor. Ou seriam piranhas? Piraíras? Trapiranhas? Aparentemente, eu era um ótimo pescador de trapiranhas. Sim, eram trapiranhas. Eram estranhas traíras com alguma coisa de piranhas. Mais gordas e ovais, com olhos arregalados e com um grau de agressividade maior, mas ainda assim se assemelhavam mais a traíras, portanto me parece adequado denominá-las “trapiranhas”, pois a força do hábito faz com que a sílaba “tra” sempre saia primeiro (traíras me são mais familiares) e, nesse átimo em que profiro a sílaba, lembro da piranhacidade das trapiranhas e ainda dá tempo de emendar “piranhas”. Logo, nada mais justo (e prático) do que chamá-las de “trapiranhas”.

Mas provavelmente antes que desse tempo de pensar tudo isso no sonho, uma delas saltou e mordeu minha pata. O sonho começava a se tornar um pesadelo. Eu a abocanhei e a parti no meio com uma mordida feroz. Outras vieram. Pareciam conscientes. Meu mestre se limitava a observar e dar algumas dicas que eu já não conseguia ouvir e se ouvia não assimilava, tamanha era minha angústia. Estava acuado por trapiranhas raivosas e elas saltavam e se prendiam com os dentes por todo meu corpo. Meu descalbro e atabalhoamento eram tamanhos que já não sabia se eram mais traíras ou mais piranhas. Trapiranhas ou piraíras? A cada instante a voz de meu mestre parecia mais distante até que se tornou inaudível. Senti-me sozinho. Naquele momento, esse me pareceu um sentimento demasiado humano e um índio que habitava em mim, que era um pouco do animal mestiço que eu era, confuso e desolado, começou a cantar baixinho, como uma reza: “Dourado, arraia, grumatá/ Piracará, pira-andirá/ Jatuarana, taiabucu/ Piracanjuba, peixe-mulher/ Avá-canoeiro<sup>52</sup> quer viver/ Avá-canoeiro só quer pescar”<sup>53</sup>.

Havia dentadas por todo meu corpo e eu não parava de sangrar. Após mais alguns instantes, estava cansado de lutar e, como se não bastassem as trapiranhas e piraíras – pois a essa altura eu já acreditava haver mais de uma espécie – que eu havia capturado e largado na terra, agora outros peixes-bestas (aparentemente qualquer coisa que nadasse no rio tinha adquirido presas e raiva) pulavam da água diretamente no meu corpo e me cravavam os dentes. Uma vez presos a mim, meu sangue parecia tornar todos eles trapiranhas/piraíras. Eram feiticeiras mutantes que traíam meus sentidos. Eram criaturas kamikazes, pensei em um

---

<sup>52</sup>Povo indígena brasileiro que habita a região do Parque Nacional do Araguaia em Tocantins. Há também uma pequena comunidade no município de Minaçu, no norte de Goiás. A língua falada pelos Avá-canoeiros é do tronco linguístico Tupi e da família Tupi-Guarani.

<sup>53</sup> Versos da canção *Canoa, Canoa* composta por Fernando Rocha Bant (1946-2015) e Nelson Angelo Cavalcanti Martins (1949-) lançada em 1978 e interpretada por Milton Nascimento (1942-) em seu álbum *Clube da Esquina 2*.

lapso de lucidez. O que eu não sabia é que elas eram capazes de voar e pulsavam vivas no ar tanto quanto na água. Bestas anfíbias flutuantes que da água se atiravam ao ar para, em seguida, se agarrarem a mim com os dentes e derramar mais e mais sangue. Algumas desferiam rasantes ao redor de meu peito e de minha cabeça nitidamente com o intuito de me intimidar, outras mudavam repentinamente sua rota para se atracar em meu dorso ou na minha cauda, onde era mais difícil de alcançá-las. Sim, elas tinham estratégias de ataque! Elas pareciam se comunicar e pedir ajuda umas às outras e todas queriam vingança, todas queriam mais sangue. Um cardume migrando para minha carne, batendo as nadadeiras no ar, voando para me comer vivo. Aqueles movimentos não podiam mais ser saltos (eu já me encontrava longe da orla), elas estavam voando. Eu continuava, já com bastante dificuldade, tentando destroçar algumas dessas criaturas, mas sem devorá-las. Minha única preocupação era me livrar delas. Meus esforços eram vão. Quanto mais eu as arrancava da minha carne (e, com elas, um pouco de mim mesmo), mais eu identificava novos peixes-bestas raivosamente presos a mim. Inconsequentemente, mas, ao mesmo tempo aparentando serem movidas por certa consciência, elas pulavam do rio, resolutas, para me atacar e me cercavam por todos os lados. Eram inapreensíveis, impossíveis de pescar, pensei. Num primeiro momento, elas pareciam vulneráveis, mas logo “mostravam os dentes” e, com eles, me marcavam e deixavam cicatrizes e vácuos de carne levando pedaços de mim<sup>54</sup>. A única saída era fugir para longe do rio e tentar encontrar um local seguro e seco da floresta onde eu pudesse aos poucos vencer aqueles pequenos animais que estavam, literalmente, me comendo vivo. Foi o que fiz. Extenuado e perdendo muito sangue, entre um ataque e outro àqueles seres carnívoros lisos e lépidos, me arrastei como pude até uma mata densa relativamente distante do rio. Lá, depois de alguns instantes, consegui, não sem muito esforço, vencer as trapirinhas e as pirairas que me atacavam. Havia sangue por toda parte. Sangue delas em mim. Sangue meu nelas. Carne delas em mim. Carne minha nelas. As espécies de plantas forrageiras e a terra sob elas estavam tingidas de vermelho. Eu não conseguia me levantar e receava morrer ali mesmo. Havia perdido muito sangue e carne. Estava sozinho e longe de tudo e de todos. Era impossível pedir socorro. Estava tonto e com a visão turva. Não sabia se era um sintoma de

---

<sup>54</sup> A trilha é de Chico Buarque (1944-): “Oh, pedaço de mim/ Oh, metade afastada de mim/ Leva o teu olhar/ Que a saudade é o pior tormento/ É pior do que o esquecimento/ É pior do que se entrevar/ [...] Oh, metade arrancada de mim/ Leva o vulto teu/ Que a saudade é o revés de um parto/ A saudade é arrumar o quarto/ Do filho que já morreu/ [...] Oh, metade amputada de mim/ Leva o que há de ti/ Que a saudade dói latejada/ É assim como uma fisgada/ No membro que já perdi”. O nome da canção é *Pedaço de Mim* e seu ano de lançamento 1978.

fadiga ou de franqueza – ou se era o extremo de ambas vencendo a vida em mim. Não tive tempo de saber se desmaiaria ou morreria, pois acordei sobressaltado.

Os humanos possuem um dito popular que diz que não se deve dar o peixe, mas ensinar a pescar. Não obstante, pescar também não parecia ser uma atividade nada segura. Eu ficara desconcertado naquela pescaria onírica. Deixara literalmente pedaços de mim pelo caminho. Aquela sensação de ser comido vivo equivalia a um sentimento de vulnerabilidade sem precedentes. Era a própria morte em vida. O não-ser sentido em plena existência ainda que esta já titubeasse. Mal sentia, mas me senti... Um nada... Senti-me como o avesso do ser... A ausência de potência... E, mesmo desperto, mal pude pensar... Não senti nada... Parecia entorpecido... Como se meu corpo tivesse se desvanecido... Como se aquele pesadelo fosse um limbo... Restava-me a opção de lambar minhas carnes ausentes, minhas vertentes de sangue abertas... Desmaiei exausto... Acordei ainda no sonho rodeado de cadáveres daqueles peixes e me pareceu que os comendo poderia recuperar um pouco as minhas forças... “E com o bucho mais cheio comecei a pensar/ Que eu me organizando posso desorganizar/ Que eu desorganizando posso me organizar/ Que eu me organizando posso desorganizar...”<sup>55</sup>.

Seria eu um humano? Estaria morto? Teria me tornado apenas espírito? Ainda não era momento de obter nenhuma resposta, não cabia a mim nenhuma certeza. Eu não passava de um aprendiz que havia sido abandonado pelo mestre. Uma vítima da minha própria sanha. Aquele instante era de recomposição. Foi como numa epifania que entendi minha condição e um enunciado ficou reverberando em minha cabeça: “nunca pescar mais criaturas do que eu seja capaz de comer”.

Caí num sono profundo e acordei naquele mesmo sonho. Era uma ressurreição onírica. Embora cansado, minha visão havia melhorado e me sentia mais vivo do que morto. Arrastei-me com dificuldade até uma greta por onde escorria a água da chuva e a bebi. Com os membros despedaçados, coberto de barro e sangue, rastejei de modo que meu corpo ficasse imerso na água corrente e minha cabeça fora dela. Lá fiquei escondido, com a água correndo sobre mim. Meus ferimentos agora ardiam e meu corpo-canoa todo pulsava um mantra: “Avá-canoeiro quer viver/ Avá-canoeiro só quer pescar”.

---

<sup>55</sup> Versos da canção *Da Lama ao Caos* do compositor Francisco de Assis França Caldas Brandão (1966-1997) conhecido popularmente como Chico Science. A canção foi lançada em álbum homônimo no ano de 1994 por Chico Science & Nação Zumbi.

#### 5.4.8 Cenas de uma Mídia Humana, Demasiado Humana (ou nem tão humana assim?)

Para melhor dirigir o fragmento de roteiro em que consiste esta seção – um digressivo empreendimento problematizador inspirado em cenas reais – é importante ter em mente o contexto histórico<sup>56</sup> em que ocorreram as cenas.

---

<sup>56</sup> Nesta seção as duas notícias que servem como disparadores (e as respectivas filmagens que aqui são consideradas cenas) para a reflexão foram veiculadas em 2015 em *sites* da *web* de dois dos maiores conglomerados midiáticos do Brasil: *Grupo Folha* e *Rede Globo*. O ano de 2015 no Brasil foi marcado por sucessivos protestos populares contra o governo da então presidenta Dilma Rousseff, filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT). As reivindicações pelo afastamento da presidenta (com o pretexto da crise econômica e alegações de que integrantes de seu governo estariam envolvidos em escândalos de corrupção) culminaram no seu pedido de *impeachment* (acusando Rousseff de ter ferido a Lei de Responsabilidade Fiscal (Lei Complementar n.º 101 de 04/05/2000) com as chamadas pedaladas fiscais – prática largamente utilizada por governos estaduais no Brasil e que já haviam ocorrido em governos federais anteriores ao dela). O pedido foi aceito em 02 de dezembro de 2015 pelo então presidente da câmara dos deputados Eduardo Cunha, filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB-RJ) e preso em 19 de outubro de 2016 – em 30 de março de 2017, o ex-parlamentar foi condenado a 15 anos e quatro meses de prisão por corrupção passiva, lavagem de dinheiro e evasão de divisas. Em 17 de abril de 2016, a câmara votou de forma favorável para a continuidade do processo que foi, então, enviado ao Senado. Este, por sua vez, aprovou a abertura do processo em 12 de maio de 2016 chancelando, assim, o afastamento temporário (pelo período de aproximadamente três meses) da então presidenta. No dia 23 de maio de 2016, o jornal *Folha de São Paulo* divulgou uma gravação da conversa entre o então ministro do Planejamento e senador licenciado, Romero Jucá (PMDB), e o ex-presidente da Transpetro, Sérgio Machado. Na conversa, Jucá defendia barrar a Operação Lava-Jato por meio de um pacto nacional (“com Supremo, com tudo”) para “estancar a sangria”, colocando Michel Temer na presidência. A conversa ocorreu em março do mesmo ano, pouco antes da câmara dos deputados votar a admissão do processo de *impeachment*. Na noite de 05 de agosto de 2016, no Estádio do Maracanã, sob calorosas vaias, Michel Temer declarou abertos os Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro. Em 31 de agosto de 2016, o Senado finalmente decidiu pelo afastamento definitivo da presidenta Dilma Rousseff. No dia 19 de janeiro de 2017, o ministro do Supremo Tribunal Federal e relator da Operação Lava-Jato, Teori Zavascki, morreu em um acidente de avião na região do litoral de Paraty - RJ. Em 31 de maio de 2017, o delegado Adriano Antônio Soares, titular da delegacia da Polícia Federal em Angra dos Reis – RJ foi morto a tiros numa casa noturna em Florianópolis – SC. Soares atuara na investigação do acidente de Zavascki. Pouco antes, na noite do dia 17 de maio de 2017 foram reveladas gravações de conversas do então presidente Michel Temer (PMDB) com Joesley Batista, um dos donos da JBS, uma das mais importantes empresas de agronegócios do país, em que o sucessor de Rousseff (PT) dava indícios de consentir com o pagamento de propina a Eduardo Cunha (PMDB) e ao operador Lúcio Funaro – ambos presos no âmbito da operação Lava-Jato que investiga. A mesma gravação também levantava fortes suspeitas de que Temer tinha conhecimento da prática de atos ilícitos por parte do empresário que visavam à obstrução da Justiça. Batista, em delação à Lava-Jato, apresentou também gravações de suas conversas com o senador Aécio Neves – principal rival de Dilma Rousseff nas eleições presidenciais de 2014 e então presidente do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), que até aquele momento era a principal base de apoio ao governo Temer – nas quais este pedia propina no valor de 2 milhões de reais para o empresário. Dados os indícios comprometedores contra seu caráter, o senador foi afastado do cargo no dia posterior à divulgação das gravações pelo ministro Edson Fachin, do Superior Tribunal Federal (STF). Porém, no dia 30 do mês seguinte, o também ministro do STF Marco Aurélio Mello decidiu pela anulação do afastamento do parlamentar. No dia 26 de junho de 2017, o procurador-geral da República Rodrigo Janot, denunciou Michel Temer por corrupção passiva com base nas gravações entregues por Joesley Batista e na delação dos acionistas e executivos do grupo J&F Participações – controlador da JBS. Dois dias depois, o ministro do Supremo Tribunal Federal, Edson Fachin enviou a denúncia para a Câmara dos Deputados. Pela primeira vez na história brasileira um presidente em exercício era denunciado. Na data de 25 de julho de 2017, foi divulgada uma pesquisa do Instituto Ipsos que apontou que 94% dos brasileiros desaprovam o governo Temer, um recorde histórico. Em 02 de agosto de 2017, a Câmara dos Deputados aprovou pelo placar de 263 a 227 votos (com duas abstenções e 19 deputados ausentes) o parecer do deputado Paulo Abi-Ackel (PSDB-MG) que recomendava a rejeição da denúncia contra o presidente. Para que a denúncia fosse aceita, duas terças partes do número total de deputados federais (342 dos 513 deputados) teriam de ter votado contra o parecer. No dia 14 de setembro de 2017, a segunda denúncia contra Michel Temer chegou ao STF e uma semana mais tarde foi enviada à Câmara dos Deputados. Desta vez pesava sobre Temer a acusação pelos crimes de obstrução de Justiça e organização criminosa. Nesta última acusação, figuravam ainda os nomes de seus correligionários e ministros de seu governo Eliseu Padilha e Moreira Franco. Em 18 de outubro de 2017, a

Refletirei sobre os títulos de dois boatos selváticos<sup>57</sup> que pairaram no ar do Meio<sup>58</sup>. Antes, porém, é pertinente esclarecer que, talvez, esta seção careça de tratamento e ingredientes cenográficos. Explico: eles não são necessários. As cenas se encontram em *hiperlinks* (nas Referências é possível ter acesso a eles). Em outras palavras, elas já foram filmadas e estão disponíveis para acesso. É tarefa nossa agora pensar como chegam até nós e recriá-las atribuindo-lhes animalidades que nos aprouverem. Ademais, ater-me-ei apenas às chamadas dos boatos inspirados por essas cenas. As *manchetes* dos boatos, para utilizar um termo demasiado humano, servirão como disparadores para pensar sobre aspectos referentes à escola-floresta, à sociedade-ecossistema e às versões dos fatos postas a pairar no Meio. De qualquer maneira, a meta é sempre problematizar a formação animal.

O primeiro boato foi propagado com a seguinte chamada: “Funcionários filmam aluno quebrando escola; especialistas comentam” (SOUZA, YAMAMOTO, 2015). Os agentes escolares/florestais são chamados de funcionários. Aqui, por enquanto, fico nesse limbo entre a linguagem humana e natural (escolares/florestais, sociedade-ecossistema, etc.) porque a mídia demasiado humana é muito semelhante a um limbo. Ela promove: a (des)informação, o (não-)saber, o (des)conhecimento, bem como trata uma escola/floresta, por vezes, como uma organização qualquer. O fato é que nesse boato por ela espalhado um empregado de uma instituição escolar/florestal é reduzido a funcionário como em qualquer outra instituição. Ele funciona para ajudar a instituição a funcionar. Trata-se de uma instituição educativa/florestal, mas o funcionário não é educador. Aquele ou aquela que educa é a quem chamamos professor(a) ou educador(a). O funcionário, por seu lado, é simplesmente o encarregado de uma função escolar/florestal. Abandonemos agora esse limbo midiático e busquemos viver (e nos comunicarmos) numa atmosfera que condiga com estes animais que somos.

Um funcionário também não é uma autoridade florestal. Os cargos de autoridades florestais são reservados a professores eleitos ou nomeados. A floresta, desde que a hierarquia das espécies permaneça indissolúvel, é democrática. Trata-se, no entanto, de uma democracia parcial: nem todas as espécies têm direito de voto. As resoluções florestais, na maioria dos

---

Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Câmara aprovou o relatório de Bonifácio de Andrada (PSDB-MG) que novamente propunha a rejeição da denúncia. O relatório foi a plenário no dia 25 de outubro de 2017, obtendo 251 votos favoráveis e 233 contrários. Mais uma vez a Câmara de Deputados livrava o presidente de ser investigado votando a favor do arquivamento do processo.

<sup>57</sup> As notícias aqui são chamadas de “boatos” a fim de aproximá-las do universo da fábula – em que os animais têm voz e comunicam acontecimentos. Elas foram veiculadas nos dias 29 de abril de 2015, na seção de Educação do site *UOL*, e 28 de outubro de 2015, no site *G1* da *Rede Globo*.

<sup>58</sup> A palavra “meio” é utilizada com letra maiúscula como recurso do estilo aqui empreendido para se referir ao termo “meio ambiente”. “Pairar no ar do Meio” no contexto desta seção se refere à divulgação midiática de acontecimentos.

casos, são obras de divindades político-burocráticas que, salvo exceções, jamais pisam em florestas. Esses Grandes Espíritos da Selva jamais são vistos, mas muito se ouve falar sobre eles e seus nomes pairam amiúde no ar do Meio. Imagino que às vezes os educandos, tal como outrora o faziam os índios amazônicos em relação aos europeus (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2013), perguntam-se se tais divindades têm corpos, uma vez que nos raros casos em que as conhecem, tudo que sabem a respeito delas são informações dispersas e transmitidas de maneira espetaculosa pelo Todo Poderoso Vento Seletivo<sup>59</sup> – algo como a Santa Sé da Informação – que historicamente espalha, não sem antes fazer grande alarde, mais sementes de erva daninha do que de plantas úteis aos animais. O Todo Poderoso Vento Seletivo atua como ventanias em temporais de verão: preza pela rapidez, assobia grandiloquentemente e às vezes assusta os animais.

Ao mesmo tempo, cabe dizer que a qualquer animal ávido por informação e boataria é sempre tão reconfortante ficar a par da opinião dos especialistas (espíritos menores da selva, mas igualmente invisíveis aos animais da floresta). Eles são os novos magos, os feiticeiros, os sumos sacerdotes de nosso tempo. E graças aos fiéis animais-aventadores (aqueles que apuram, lapidam e divulgam os boatos), suas palavras chegam até nós e acalmam nossa inquietação animal e nos ajudam a nutrir uma razão tão humana, tão pretensamente mansa, tão típica do rebanho. E, assim, inebriados com essa ilusão de lucidez, com essa múltipla iluminação/ventilação divina, animais midiáticos, pensamos não precisar de escolas/florestas, imaginamos não ser necessário dar atenção ou valor a elas, e por vezes as imaginamos como o próprio limbo, organizações como quaisquer outras, mas ainda mais desorganizadas. Essas *coisas públicas* cheias de animais de toda sorte, uma miscelânea confusa de tantas selvagerias. E há quem pense serem ainda piores porque *coisas públicas* e a expressão se torna como que um vitupério, como um rosnado de cão raivoso. E diante de discussões de como aperfeiçoar o público, esses indivíduos fogem mugindo e balindo. Saem voando com a rapidez de um falcão-peregrino<sup>60</sup>, mas não sem antes rosnar qualquer coisa que deixe clara sua desaprovação.

Somos, cada um de nós, muitos animais e, em nossas fugas, essas bestialidades se tornam patentes. Animais de animalidades múltiplas, e que devêm uma multiplicidade de aspectos e modos fugidios de outras animalidades estranhas para si. E todos, quase bradando, poderíamos parafrasear Alice: “Como todas essas mudanças desorientam! Nunca sei ao certo o que vou ser de um minuto para o outro!” (CARROLL, 2009b, p. 65). E seguiríamos

---

<sup>59</sup> Referência à grande mídia e aos grandes conglomerados midiáticos.

<sup>60</sup> Uma das aves mais rápidas do Planeta. Seu voo chega a atingir velocidades próximas dos 160km/h.

encolhendo ou espichando e nos deparando com animais e bestas diversas e deixando e recebendo um tanto pela lei natural desses encontros<sup>61</sup>. Somos vidas que pulsamos com animalices, com potências de ordem movente, animalidades múltiplas numa selva de incontáveis maravilhas e disparates.

O fato é que, em nossa minoridade de animais de rebanho, delegamos esse encargo de aperfeiçoamento do público a alguns eleitos divinos. Somos, afinal, como Nietzsche (2012, p. 15, grifo do autor) expressa num excerto já citado neste texto: “um tipo que não *se* estabelece a partir de fins”. Incapazes de estabelecer fins para nós mesmos (NIETZSCHE, 2012), somos animais gregários. Constituímos um séquito desejoso de um mestre. Animais de bando que, não raro, devimos uma turba de fanáticos. Membros de uma espécie que se autointitulou *Homo sapiens sapiens*, mas jamais deixou de ser também *Homo sectatores*. Somos, na expressão deste filósofo, *crentes*. Somos o esperançoso *povo* de uma selva a que chamamos Brasil. Cremos na possibilidade de um grande líder nos salvar. Cremos na imparcialidade do Todo Poderoso Vento Seletivo, numa salvação a partir dos feitos dos Grandes Espíritos da Selva, na expertise dos espíritos menores, nas estatísticas e indicadores econômicos e sociais, na verossimilhança de toda sorte de boatos, no *mundo verdade*, “na comunhão dos Santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna. Amém!”<sup>62</sup>. Somos, inegavelmente, animais crentes. Rebanho em busca de pastores. Seres erráticos à procura de quem nos indique caminhos corretos, pois, afinal, acreditamos piamente que existem coisas certas e erradas. Em termos kantianos, somos animais na minoridade que delegamos decisões e depositamos esperanças naqueles que pensamos terem atingido a maioria.

Somos o povo, a massa de animais gregários. E, mesmo quando revoltados com algo em que deixamos de crer (e o que não é mais crível já pode ser odiado) ou com um animal ou divindade que pensamos ter traído nossa confiança, quase sempre nem sabemos a fundo sobre os estopins que geram nossa revolta – tampouco sabemos bem os porquês dos nossos desejos de insurgência. Cremos no bem e no mal e, movidos pelo amor ou pelo ódio (sentimentos que, em massas fundamentalistas, geralmente coexistem), como uma manada des governada, temos essa vã ilusão de que nos insurgimos por nós mesmos e reivindicamos pelas alcunhas de cidadãos, de sujeitos conscientes e politizados. Multidões boiadas caminhando a esmo<sup>63</sup>?

---

<sup>61</sup> Referência a versos da canção *Mistério do Planeta* de Luis Galvão (1937-) e Moraes Moreira (1947-). A música foi lançada em 1972 no álbum *Acabou Chorare* da banda *Novos Baianos*.

<sup>62</sup> Referência aos últimos artigos da profissão de fé cristã conhecida como “Creio em Deus Pai” (ou “Credo dos Apóstolos”).

<sup>63</sup> Alusão a verso da canção *Lamento Sertanejo*, de Gilberto Gil (1942-) e Dominginhos (1941-2013), lançada em 1975.

Lamentos urbanos e raivosos de animais cuja animalidade se converteu na mais pura *bestialização*?

O fato é que por vezes o Todo Poderoso Vento Seletivo atende ao apelo do “povo” e admite que “o povo” acordou de seu sono profundo. E é um “povo” tão acordado e “consciente” de que acordar é preciso que se vê na obrigação de acordar aqueles que ainda dormem. E, de repente, a insurgência “consciente” de alguns se torna, aos olhos dos produtores de vento, o descontentamento de todo um povo – porque é isso que se quer fazer acreditar. Há que se notar a astúcia por meio da qual o Todo Poderoso Vento Seletivo transforma a reivindicação de um “povo” selecionado no levante do povo de toda a selva.

E em seu afã de fazer o outro despertar, esses animais de uma espécie fantástica que descobriu o fogo e que usa ferramentas, e que utiliza estas inclusive para preparar seu próprio alimento – e que evolução fascinante cozinhar representa! (certamente um dos maiores passos em direção ao que chamamos de *civilização*) –, agora, numa genialidade politizada, um númen que só esse *pathos* que faz as vezes de consciência poderia conceber, esses animais políticos reinventaram a utilidade dos utensílios de cozinha – será outro grandioso passo em direção, quiçá, ao super-homem? Um “povo”-banda-marcial vai para as janelas de suas gaiolas (pois, como já veremos, trata-se de um bando de pássaros domésticos) bater panelas. Afinal, é preciso que os outros acordem e parem de cozinhar – pois já se aproximava da hora que instituímos ser a “hora da janta”.

Tenho a impressão que já digressei demais. Distanciei-me da discussão sobre a escola/floresta. Mal toquei no assunto do animal-educando que a quebrou – como se ela já não estivesse quebrada. E divaguei em torno de algumas minúcias trazendo à tona minhas elucubrações sobre os ventos e depois sobre o povo da selva e sobre sua insurgência. Mas o clima de revolta na floresta e o quebra-quebra que é objeto do boato ocorrem num contexto em que o clima de insatisfação fora das florestas não era muito distinto. Não nas zonas marginais dos ecossistemas, em época de paz entre as facções geralmente mantidas em ordem pelos padrões do tráfico, mas na senda principal (chamada Paulista) da maior das áreas selvagens brasileiras<sup>64</sup> e em tantas outras clareiras de importantes núcleos selvagens do país. Aqueles papagaios exibiam belas e caras plumagens verde-amarelas (e coabitavam com pavões e tucanos aquelas clareiras) de grife. Esses pássaros eram como o reflexo de seus ostentosos ninhos e dos produtos dos grandiosos recôncavos cavernosos de compra-e-venda das gretas pelas quais passavam as suas ditas manifestações. Ainda que os seus quebra-

---

<sup>64</sup>Referência à Av. Paulista em São Paulo – SP.

quebras fossem bastante diferentes e na maioria dos casos não implicassem quebrar no sentido literal, o clima de amor/ódio, e argumentos pouco ou nada substanciais, que os moviam eram bastante semelhantes. Andavam obcecados por encontrar um herói/vilão como se vivêssemos numa realidade da *Marvel*<sup>65</sup>. Em suas andanças, demonstravam esse amor/ódio a cada encruzilhada. Eram almas à venda para quem promettesse salvá-las. Empunhavam dizeres exaltando heróis e vilipendiando vilões. Alguns heróis andavam juntos com os populares, com quem posavam para fotos, abraçados, sorrindo, comemorando a vitória antecipadamente, a desgraça anunciada, a cegueira compartilhada de muitos e o oportunismo visionário de poucos.

Um forte traço adolescente ressurge na alma do animal brasileiro adulto. Ele agora quer ídolos, urge por rebeldia e grita a plenos pulmões ter “consciência”. E esses papagaios-pseudocoruja que galgaram à “consciência”, animais diurnos e cegos de uma cegueira branca, a essa altura se sentiam orgulhosos e tranquilos por estarem salvando a selva Brasil. Selva que ainda é tão colônia que até o profeta daquele tempo de desespero nascera em sua outrora poderosa metrópole. Seu nome: José Saramago (1995). O grande ensaísta da cegueira pelo excesso de luz.

Em sua ilusão de estarem despertos e quererem acordar os outros, os papagaios-pseudocoruja com suas almas adolescentes atingiram sua meta e muitos animais acordaram e se travestiram de canarinhos e outros vestiram camisetas dizendo que não eram culpados, pois teriam votado em tucanos. Aves tão diversas e multicoloridas que possuíam hábitos diurnos e estranhamente pareciam ter uma profunda dificuldade de ver, mas, mesmo assim, sempre admitiam ter visão de coruja. Nelas, havia algo de ainda mais curioso. Ao se defrontarem com qualquer animal vermelho, num devir-touro, partiam para cima enfurecidas com patas e asas e chifres e cascos em riste sem qualquer outro motivo aparente a não ser a rubescência em si. Imerso em minha pesquisa e comprometido com o rigor científico consultei zoólogos, etólogos e ornitólogos qualificados e nenhum deles relatou ter ficado sabendo de um comportamento tão peculiar entre as aves. Jamais haviam presenciado em sua trajetória de pesquisadores uma atitude semelhante de animais dessa classe. Esgotadas as alternativas recorri à Égua Alada do Oriente, minha cara amiga que, além de professora, é astróloga e conhecedora da mitologia. Ela tampouco soube elencar um mamífero de grande porte,

---

<sup>65</sup> Referência à *Marvel Comics*, linha editorial de história em quadrinhos da *Marvel Entertainment*, atualmente pertencente à *Walt Disney Company*. A *Marvel* é responsável pela criação de famosos super-heróis como: Homem-Aranha, O Incrível Hulk, Capitão América, Motoqueiro Fantasma, Doutor Estranho, Homem de Ferro, os X-Men, etc.– e, evidentemente, de seus respectivos vilões.

excetuando Pégaso, que tivesse asas. Tive de me contentar em considerar que os pássaros paneleiros devinham touros em determinados momentos.

Todo esse aparente desvio do tema abordado pelo primeiro boato não é algo completamente fortuito. Vejamos a manchete do segundo boato divulgado pela rede do Todo Poderoso Vento Seletivo mais proeminente de nossa selva: “Alunos protestam contra direção e destroem escola em GO; veja vídeo” (G1 GO, 2015). Agora os manifestantes são adolescentes de corpo e alma. Além disso, desta vez a instância governamental que é alvo do protesto administra um território bem mais restrito, trata-se apenas da direção de uma floresta, e não do governo de toda a selva (como nas manifestações citadas há pouco). Se no primeiro boato o quebra-quebra era algo aparentemente sem motivo (ou talvez o motivo não tenha sido apurado devidamente pelos animais-aventadores) e por isso se utilizou o verbo “quebrar”, agora se trata de um quebra-quebra organizado e motivado politicamente, portanto um protesto. Esse protesto, é bem verdade, gerou a “destruição” da escola, segundo a manchete. Difere dos protestos dos adolescentes apenas de alma, aqueles que na mesma época se manifestavam nas sendas das áreas selvagens, por ser mais visceral, por aniquilar aquilo que representa a opressão, enfim, por ser mais corpóreo, imbuído de uma atitude mais ligada ao movimento, a essa coisa demoníaca que chamamos *corpo*.

E tudo que é relacionado à destruição e a essa matéria em que as bestas se manifestam, na conjuntura maniqueísta e idólatra em que vivemos, é tratado como sendo o Mal. E quem responde por tal tratamento geralmente são os animais-aventadores, as autoridades, os especialistas aos quais o vento recorre, os Grandes Espíritos da Selva e seus intuitos ilibados, etc. Na maioria das vezes, não se comunica explícita e abertamente que o mal tem de ser eliminado, nem se utiliza a palavra “mal”, mas tudo que se fala, os modos como se diz aquilo que é dito, o ardor popular pelo qual se clama em favor de certos argumentos, incita ao combate.

E quanto ao quebra-quebra em tom alegórico que representou a reivindicação por uma verdadeira *quebra* (do estado democrático, da legitimidade do voto popular)? Ele culminou numa destruição simbólica, mas nem por isso sem violência, como rompimento forçoso dos liames de uma democracia de fraldas (e que provou ser ainda mais ingênua do que se pensava) através de meios considerados [descarada e canalhamente] legítimos e pretensamente pacíficos (mesmo que na base da truculência, da intimidação; num clima imbecil e patético de babar ovo da polícia, de pedir intervenção do exército...). A simbologia

desses eventos parece ser transvalorada no âmbito do Vento Seletivo e eles acabam recebendo um tratamento semelhante a atos de heroísmo.

Os animais adolescentes, por seu lado, mesmo quando organizados pouco são ouvidos. Pensa-se saber de antemão o que é melhor para eles. Mesmo quando articulados em torno de pautas consistentes e com argumentos substanciais, eles são reduzidos a rebeldes sem causa, desordeiros. Eles são a sempiterna *juventude transviada*<sup>66</sup> para aqueles que vivem num mundo de mais 60 anos atrás e num universo *hollywoodiano*. De fato, são animais nômades em processo de afirmação, dados a aventuras e propensos a paixões, mas em eventos recentes o pendor para a desordem parece ser exclusividade daquele bando de pássaros adultos desta estranha selva, adolescentes de alma.

Para a moral dominante e conservadora, tudo aquilo que os corpos adolescentes representam é um incômodo, um trânsito que assusta, um animal meio criança meio adulto, insanos confessos num mundo de loucos que teimam em defender seu estatuto de sãos, aqueles em vias de descobrir (e o pior: de experimentar sem grandes pudores) algo ainda mais demoníaco que o corpo: o sexo. Aqueles recém-saídos de uma estranha fase a que chamamos puberdade. Eles afirmam a vida de maneira inconsequente, porque, na sua óptica, não é necessariamente uma dinâmica de causas e efeitos que está em jogo, mas a fruição do desejo, a descoberta do corpo que cresce, se metamorfoseia, e a todo tempo faz lembrar que está ali, que existe. “A interpretação da causalidade é uma ilusão...” (NIETZSCHE, 2012, p. 249) e, quando se pensa que falta causa a esses jovens animais, é porque talvez eles estejam aí para nos lembrar dessa qualidade ilusória e impedir que essa interpretação de crenças incuráveis refunde uma divindade, a Causalidade, sem, pelo menos, alguma resistência.

Ora, quando animais adultos cegos de consciência (que se fantasiam de tantos pássaros, mas que só aparecem de dia e em devires-pseudocoruja) querem causar algo, golpeiam e, eles sim, se iludem e insistem em viver num mundo quimérico de ídolos e de salvadores. Os animais adolescentes talvez não precisem mesmo de causas, eles sabem que elas são ilusões. Eles ocupam<sup>67</sup> e têm pautas. Eles parecem estar mais preparados para discutir

---

<sup>66</sup>Referência ao filme estadunidense *Rebel Without a Cause* de 1955 – que no Brasil recebeu o título de *Juventude Transviada* – protagonizado por James Dean e com direção de Nicholas Ray.

<sup>67</sup>Aqui é feita uma referência ao contexto histórico. No final do ano de 2015 (no estado de São Paulo) e no ano de 2016 (em todo Brasil), houveram mobilizações estudantis que ficaram conhecidas como “ocupações”. Os estudantes paralisaram as aulas e realizaram atividades e discussões nas instituições para refletir sobre medidas governamentais e protestos contra elas. No primeiro caso, o governo de São Paulo lançou um projeto que visava à reestruturação da rede pública do estado e que implicaria na necessidade de mais de 300mil alunos serem transferidos de suas escolas. No início do mês de novembro, os estudantes secundaristas ocuparam as escolas e em dezembro realizaram manifestações também nas ruas. No dia 04 de dezembro de 2015, o governador Geraldo Alckmin anunciou a suspensão do projeto e o então secretário da Educação Herman Voorwald renunciou ao

do que para *causar*. Eles não querem heróis, querem o exercício da democracia. São como vespas que moldam pacientemente o barro para forjar seus pequenos lares dentro de abrigos florestais insulares, pequenos territórios ilhados na própria sopa curricular de sua cultura. É um substantivo epiceno e do gênero feminino que designa esses laboriosos animais: adolestras. Tanto as adolestras machos quanto as fêmeas querem se autorizar a tomar parte naquele lugar em que, historicamente, é exercida sobre elas uma autoridade vertical. Aquele lugar que não se quer que vire lar de ninguém, pois é público. Elas, porém, tornam aquele quase não-lugar florestal, ilhado e alagadiço, um lugar vivo e prenhe de mais vida. São insetos robustos e incansáveis ainda em fase de crescimento que resistem com suas casas de barro, que são artistas laboriosos. Querem ser atores da História, e de suas próprias histórias, e não esperar que um salvador atue por elas. Insetos proativos, as adolestras não querem intervenção de outrem, querem intervir, não apelam para salvadores e não acreditam no heroísmo de quem não está perto, mas se mobilizam para se aproximar umas das outras. Em suas ocupações não havia quebra-quebra. Tratava-se mais de um “momento de reflexão”, de uma abertura da floresta ao diálogo. Sem batucada de utensílios de cozinha, sem rugidos frenéticos contra vilões, sem gritos histéricos de gatas no cio, sem discursos que idolatravam heróis. Sem aquelas paixões enfurecidas da manada adulta des governada que passava por cima de tudo e de todos, estranho bando de aves que migrava para não se sabe onde, que repentinamente desceu do alto do seu céu para marchar em meio a selva como num exercício militar bovino. Adolestras, em contrapartida, não devinham touros e tampouco tinham qualquer problema com a cor vermelha. Adolestras preferem voar mais baixo e devir bestas sociais.

Como, então, aqueles bandos multicoloridos de pássaros<sup>68</sup> – papagaios, canarinhos, pavões, tucanos e outros pardaizinhos (que nada têm a ver com os pardais de Jiménez) de cor

---

cargo. No segundo caso, as mobilizações ocorreram em todo o Brasil, abrangendo também universidades. Os motivos pelos quais os jovens protestaram foram bastante diversos, mas se pode elencar pelo menos três projetos de lei que à época tramitavam que geraram contestação. Estes, de maneira geral, eram pautas comuns a todas as instituições, a saber: a proposta de emenda constitucional n.º 55 (no Senado), conhecida também como PEC 241, de 2016 – que congelava os gastos públicos em Educação por 20 anos (admitindo apenas a correção pela inflação do ano anterior); a medida provisória 746/2016, conhecida como a *Reforma do ensino médio*; e o PL (projeto de lei) n.º 193, de 2016, conhecido como *Programa Escola sem Partido*. A PEC 241 foi aprovada em 13 de dezembro de 2016, no Senado, e promulgada dois dias depois. A MP (medida provisória) 746/2016 foi aprovada no Senado, no dia 8 de fevereiro de 2017, e sancionada pelo presidente Michel Temer (sucessor de Dilma Rousseff e responsável pelo governo que propôs tanto a PEC quanto a MP) em 16 de fevereiro de 2017. O PL 193/2016, enquanto este trabalho é escrito, segue em tramitação.

<sup>68</sup>Explico alguns aspectos que inspiram a associação dos manifestantes que pediam o *impeachment* de Dilma Rousseff aos pássaros referidos a seguir. Era predominante, por exemplo, o uso de roupas verdes e amarelas. Muitos utilizavam a camiseta da seleção brasileira de futebol (amarela com detalhes em verde), conhecida popularmente como seleção canarinho. O “papagaio”, por sua vez, além de ser verde e amarelo, é um animal conhecido por repetir aquilo que outrem diz – era comum a repetição por parte dos manifestantes de acusações contra políticos do partido da situação (PT) e muitas delas faziam ecoar a opinião que a grande mídia propagava.

indefinida, sempre adotando as cores da moda (que à época eram o verde e o amarelo), e que só sabiam piar esganiçadamente (cagando pela boca<sup>69</sup>) – poderiam desqualificar essas jovens bestas que devinham insetos sociais, organizados e laboriosos, que não promovem quebra-quebra? Ah, sim: “esses vagabundos”, “malandros”, é o que diziam. Àquela altura já tinham debandado das clareiras das áreas selváticas e já voavam bem alto e sempre voando e, temerosas da selva, só conheciam aquela realidade de muito, mas muito longe, de modo que é custoso identificar aqui de baixo o motivo da dificuldade de *ver* desses animais tão diversos dos cães de Godard. Papagaios-pseudocoruja que devêm tantas outras aves, mas que em qualquer caso são animais diurnos e com visão de proteus<sup>70</sup>. Curiosamente, apesar de terem hábitos diurnos, eles alegam terem visão de coruja e estão sempre lá em cima, bem no alto, sempre distantes. Serão cegados pela consciência ou pela luz? Ou será a tamanha distância em que se encontram (praticamente num outro mundo) que lhes impossibilita a visão? Para eles, a articulação de animais democráticos era baderna, pois não tinha nada a ver com a sua *ofegante epidemia que imitava um carnaval*<sup>71</sup>. Provavelmente esse grandioso grupo de aves alheias ao mundo animal como um todo pensava que para voar era necessário ter penas e se fantasiar e cantar, piar, gorjear. Sentiram-se, decerto, afrontadas ao saber que insetos, como as adolespas, também podiam voar.

E se há aqueles animais adolescentes que ainda promovem quebra-quebra isso não é uma exclusividade do adolescente. Aliás, em instituições semelhantes – e que abrigam animais adultos – ao longo do ano de 2016 e no início de 2017, houve rebeliões ainda piores e com consequências muito mais graves<sup>72</sup>.

---

“Pavão”, no sentido figurado, é um sujeito impostor ou um indivíduo cheio de soberba, altivo, vaidoso, que, como se diz popularmente, quer “aparecer demais”. “Tucano” diz respeito a um dos principais partidos articuladores dos manifestos (PSDB) que utiliza o animal no seu logotipo.

<sup>69</sup> “Cagar pela boca” é uma expressão popular pejorativa utilizada no Brasil para designar os atos de fala de pessoas que dizem tolices. Sua variante “falar merda” (à qual também correspondem: “falar asneira/abobrinha/bobagem”) é ainda mais conhecida. Para um aprofundamento filosófico nesse tema cabe conferir a obra *Sobre Falar Merda*, de Harry Frankfurt (2005). Apesar de sua aparente vulgaridade, a expressão é tratada de maneira particularmente interessante pelo autor que considera o ato de “falar merda” como mais danoso que a própria mentira, uma vez que revela uma completa despreocupação com a verdade ou com a plausibilidade daquilo que é dito. O mentiroso sabe que mente e a noção de verdade existe em seu discurso e possui relevo. Quem fala merda não sabe o que diz e sequer demonstra preocupação com a veracidade.

<sup>70</sup> O *Proteus anguinus* é um anfíbio de cor rosada que habita as águas de cavernas subterrâneas do sul da Europa. O animal é cego e seu corpo é semelhante ao de uma cobra. Diversamente das cobras, entretanto, possui duas pequenas patas dianteiras e duas traseiras.

<sup>71</sup> Palavras inspiradas em versos da canção *Vai Passar*, de Chico Buarque (1944-) e Francis Hime (1939-), lançada em 1984.

<sup>72</sup> O ano de 2016, no Brasil, foi marcado por uma série de rebeliões prisionais e pelo início de um conflito entre duas organizações criminosas: o Primeiro Comando da Capital (PCC) e o Comando Vermelho (CV). Em 01 de janeiro de 2017, no Complexo Penitenciário Anísio Jobim (Compaj), em Manaus-AM, uma rebelião ocasionou a morte de aproximadamente 60 detentos (as fontes são divergentes). Duas semanas depois, na Penitenciária de Alcaçuz em Natal-RN, uma rebelião deixou 26 mortos. A intensificação do combate entre as facções nas ruas

O que está em jogo aqui é o teor dos protestos. De um lado, a “solução” abrupta e inconsequente proposta pelas aves, de outro, a luta para assegurar direitos e o estímulo ao debate levados a cabo pelos jovens insetos. Agora evidentemente não me refiro mais aos protestos dos jovens dos dois boatos em que houve quebra-quebra, mas às ocupações posteriores das adolespas. Aliás, foi por isso que designei os boatos como *disparadores*. Neles havia apenas uma muniçãozinha para que se pudesse discutir contextos mais abrangentes.

O exercício desta seção foi, em certa medida, cenográfico, ou melhor, cinematográfico. Cenográfico no que diz respeito à caracterização de cada cena, mas também cinematográfico porque elementos de duas cenas ajudaram a compor outra. Ao longo desta sequência, composta de mais de uma cena, gradativamente fui dispensando o *tratamento* dado pelo Todo Poderoso Vento Seletivo e busquei viver um pouco nesta *doença*, desta *doença*, sofrer um pouco desta vida que sofro, neste corpo de animal incomodado numa selva estranha à qual chamamos Brasil – selva não menos enferma e cujos sintomas (pelo menos alguns deles) aqui constam em notas de rodapé.

Viver esta doença é também um exercício de perspectivação. Em Nietzsche, a doença nada mais é do que um ponto de vista. Deleuze (2000, p. 14, tradução nossa) interpreta a enfermidade na visão nietzschiana, não como um móvel para o sujeito pensante, tampouco como um mero “objeto para o pensamento: constitui antes uma intersubjetividade secreta no interior de um indivíduo”. A doença, assim, é uma espécie de manifestação de outros “eus” em permanentes diálogos com este pretense eu são e, portanto, é uma força que abre caminho para outras perspectivas, um poder de perspectivação. Ela não deixa de ser um movimento de perspectivação do próprio indivíduo, oriunda dessa íntima intersubjetividade, mas é um fenômeno sintomático, por assim dizer, menos domesticado, indomado, uma palpitação da animalidade. O processo de assimilação-proliferação dessa propriedade criativa da enfermidade, por sua vez, pode ser associado àquilo que venho chamando de *perspectivação*. Somos animais que devimos outros tantos e, às vezes, a doença (a anormalidade, a demasia, a loucura, o extravasamento...) propulsiona esses devires que nos reanimalizam, nos redimem da estratificação dura de uma identidade puramente humana (uma impossível, mas obstinadamente perseguida meta). A partir deste momento, perdoem-me leitores e leitoras, não mais procurarei amainar os sintomas de minha doença, tampouco mantereí meus animais acorrentados. Estes eus-animais que fazem parte de mim querem liberdade. Só me sinto capaz

---

deixou Natal sem transporte público e com as ruas vazias. Homens do Exército, da Marinha e da Aeronáutica chegaram à cidade, em 20 de janeiro, para combater a onda de ataques. Ao todo o conflito entre as duas facções já matou mais de 130 pessoas.

de encerrar este assunto com uma dose de loucura, com um paroxismo que é próprio de minha doença e, portanto, uma particular potência de perspectivação, manifestações de rebeldia que fazem extravasar o lado selvagem destes animais.

É bem verdade que me vali de diversos elementos por vezes aparentemente desconexos, sintomas psicossomáticos de uma crise de neurose coletiva. Uma miscelânea de adereços de um estranho carnaval. Tenho de reconhecer que havia algo de onírico naquelas confusas cenas que se passaram numa ainda mais confusa selva. Enredos e alegorias de um pesadelo terrível. Tratar-se-ia mesmo de um sonho? Acordava todos os dias naquele mesmo sonho e, no delírio daquela doença, tal como o protagonista do filme *Waking Life*<sup>73</sup>, buscava respostas, sinais de alento, centelhas de esperança. Todos meus esforços oníricos eram vãos.

Buscava uma faísca de lucidez que acendesse uma guerra e tornasse cada floresta um quartel general. Existe sonho sem doença? Existe alguma doença que não seja em certa medida um delírio? Queria um pouco da droga que me fizesse acordar e apenas ser o animal doente que sou. Mas parecia estar condenado àquele sonho, ele era a minha pena. Investi alguns trocados numa droga qualquer que me ajudasse a resistir àquele sonho dos são. Era preciso acreditar na razão dos loucos. Queria o submundo dos insubordinados, as casas de barro, a espingarda de pressão que afronta as aves, a falência dos ornitólogos. Não aguentava mais penas.

Saí à procura de rastros de animais predadores e até os encontrei, mas nenhum deles comia pássaros. Eles também não gostavam de penas. Não lhes apeteciam aqueles piados descontentes. Ouvi suas lamúrias e eles as minhas, e consentimos que a ilusão de consciência dos pássaros já havia passado dos limites. Já tínhamos olhar para o céu e nos tornarmos cegos. Não queríamos que eles regurgitassem sobras de consciência em nossos olhos. Sofremos da nossa doença sem olhar para o céu. Sonhamos esse pesadelo sem fim. Muitos de nós, éramos (e ainda somos) animais-educadores, e eram tempos difíceis para educar. Aliás, lidar com extremos é sempre difícil. É uma brutalidade ignorar as gradações, os gradientes, as camadas contextuais. A educação dos extremos sempre esteve em voga (o bem e o mal, o certo e o errado, a teoria e a prática, o útil e o inútil...), mas justamente quando parecia que aos poucos venceríamos essas dicotomias se insurge espontaneamente uma espécie de *apartheid* pós-moderno.

Eis que, para a minha surpresa, animal terrestre e ignorante que sou, um belo dia as aves sumiram. Um animal mais sábio me explicou que elas migraram. O Todo Poderoso

---

<sup>73</sup> Produção estadunidense de 2001 protagonizada por Ethan Hawke e com roteiro e direção de Richard Linklater.

Vento Coletivo agora só falava em “Temer”<sup>74</sup>. E, deveras, continuamos temendo. E queríamos uma dose de qualquer droga que nos ajudasse a temer menos.

Pouco tempo depois do sumiço dos pássaros, o Grande Espírito da Selva conhecido como Temer, num devir leãozinho medroso, era empossado rei da selva Brasil. À época muitos conjecturavam que Temer era um vampiro<sup>75</sup>, isto é, na terminologia zoológica, um morcego hematófago. Apesar dessa hipótese e de seu olhar inexpressivo dar ares de peixe morto (e ao que tudo indica também fora d’água), seu acanhamento e jeito assustadiço não deixavam dúvidas: tratava-se de um avestruz. Ademais, isso também faria sentido levando em conta que os manifestos dos adolescentes de alma foram protagonizados por aves e, como se sabe, apesar de não ser capaz de voar, o avestruz também é uma ave. Essa insurgência do dito “povo”, [pretensamente] representado por um bando recém-aterrissado na selva, defendia a deposição de uma rainha de espécie não identificada e a inevitável coroação de seu sucessor, o Rei Avestruz – à época vice-rei.

De qualquer modo, após ter me deparado diversas vezes com a associação da figura do Rei Avestruz a um vampiro, um dia tive uma espécie de epifania: seriam morcegos hematófagos aqueles animais que eu acreditava serem pássaros? Isso talvez explicasse sua atração enfurecida pela cor vermelha. Quiçá aqueles pobres animais, famintos, pensassem poder encontrar onde quer que houvesse nuances da cor vermelha uma refeição. Mas a despeito dessa alcunha que “promovia” o temerário rei a um animal da classe dos mamíferos e desse *insight* momentâneo, a meu ver, ele sempre pareceu mais um avestruz e aqueles animais que a todo custo defenderam a deposição da rainha, aves de aviários que só sabiam do ecossistema e das florestas e, em particular, da nossa selva, aquilo que era oportunamente selecionado e aventado pelos ventos mais poderosos e afeitos a espalhar ervas daninhas.

De qualquer maneira, passou-se mais algum tempo e o Rei Avestruz lançou uma proposta de emenda constitucional conhecida como PEC 241. Esta limitava (e ainda limita e por muito tempo limitará) os gastos da União (o governo de um conjunto de territórios desunidos de animais mais desunidos ainda) em Educação e Saúde para os próximos 20 anos – os investimentos nesse período devem ser mantidos estáveis e serão corrigidos somente pela inflação. A proposta foi aprovada e virou emenda. Pior que qualquer soneto! Rei Avestruz<sup>76</sup>,

---

<sup>74</sup> Novamente, trata-se de uma alusão ao nome do então presidente Michel Temer.

<sup>75</sup> Os morcegos hematófagos (que se alimentam de sangue de outros animais) também são conhecidos como *vampiros*. A alcunha de Michel Temer, no entanto, se deve a sua semelhança com as representações do personagem *Drácula* (um vampiro humano), protagonista do romance homônimo do escritor inglês Abraham "Bram" Stoker (1847-1912).

<sup>76</sup> A esta altura a trilha sonora é da intérprete Elis Regina (1945-1982), cantando uma canção de Milton Nascimento (1942-) e Fernando Brant (1946-2015) chamada *Caxangá*. A música é a primeira faixa do álbum da

aliás, publicou diversas poesias. Estas, por sinal, são bastante medíocres, mas nada era pior que sua emenda para duas décadas. Ora, há uma miríade de animais que nem vivem tanto tempo, logo teremos gerações criogenizadas. Espécies inteiras congeladas n’*O País das Neves*<sup>77</sup>.

Penso nos pobres efemerópteros<sup>78</sup> que terão de amargurar a escassez de investimentos em educação por mais de 7mil gerações. Não obstante, insetos nunca foram importantes mesmo para a selva. Nunca se deu bola para eles. Haja vista o pouco caso que se fez das manifestações das adolespas. Que importância teriam os efemerópteros, essas coisinhas voadoras, pequenas e insignificantes, que comumente são comidas pelos peixes antes que consigam completar seu curtíssimo ciclo vital? E, quanto mais estúpidos forem esses insetos, melhor para os peixes. O problema é que provavelmente os peixes também serão mais estúpidos, mas, é bem verdade, que menos gerações serão afetadas por essa moléstia. E já vimos que, apesar do olhar de peixe morto do Rei Avestruz e de sua alcunha de mamífero voador, ele nada mais é senão um avestruz. Quiçá tendamos a viver nos próximos anos uma nova doença coletiva em que todos os animais desta grande selva serão em parte afetados (ainda que nem todos se deem conta disso): um processo de imbecilização.

Na visão nietzschiana, como salientei, a doença é uma potência que conduz à perspectivação. Diferente da enfermidade na doutrina do filósofo, o problema dessa *febre da selva*<sup>79</sup> aqui augurada é o fato dela muito possivelmente vir a forçar um processo de uniformização perspectiva. O que venho tentando promover neste trabalho e, em particular, neste último capítulo, é dar vazão a minha doença/loucura/rebeldia e me valer de suas potências, seus sintomas, para buscar potenciar a perspectivação e a proliferação de perspectivas múltiplas. Nestas últimas linhas talvez alguns sintomas tenham se tornado mais patentes. Este paroxismo que por vezes subverte o tratamento acadêmico do texto é em parte

---

cantora lançado em 1977 e intitulado *Elis*. Reproduzo aqui sua segunda estrofe: “Luto para viver/ Vivo para morrer/ Enquanto minha morte não vem/ Eu vivo de brigar contra o rei”.

<sup>77</sup> Referência ao livro homônimo do escritor japonês Yasunari Kawabata (1899-1972) publicado em 1937 – seu título original é *Yukiguni*. O romance aborda um triângulo amoroso com uma atmosfera um tanto platônica entre Shimamura, um pai de família de Tóquio que possui certas posses, uma jovem provinciana chamada Yoko e Komako, a gueixa mais requisitada do vilarejo em que a história é ambientada. Todo ano na estação fria Shimamura viaja para lá para descansar e reencontra as duas mulheres. As convicções por parte das personagens de que vivem amores sem futuro, as paixões contidas e o ambiente gelado conferem a história um tom melancólico em que qualquer lapso de esperança é volúvel.

<sup>78</sup>Ordem de artrópodes (da classe dos insetos) que abriga cerca de 4mil espécies. Esses animais vivem aproximadamente 24h.

<sup>79</sup> No filme estadunidense *Jungle Fever*, lançado em 1991 e com roteiro e direção de Spike Lee, um arquiteto negro se envolve num relacionamento extraconjugal com uma mulher branca de ascendência italiana. Ao tomarem conhecimento do relacionamento dos amantes que protagonizam a história, vem à tona o preconceito de ambas as famílias.

uma estratégia de se aproximar da animalidade, a qual está sendo tratada aqui como esfera de potenciação da busca que venho empreendendo.

#### **5.4.9 Sobre um Rumor de Evasão Florestal**

A evasão florestal geralmente é tratada como um grave problema tanto pelo Todo Poderoso Vento Seletivo quanto pelos estudiosos da Animalização (Educação). Há uma extensa literatura que versa sobre o assunto. Esta comumente também recorre à palavra “fracasso” para fazer referência ao insucesso dos jovens animais na floresta. Por vezes é justamente o “fracasso” o motivo que os leva à desistência de continuar se animalizando/domesticando nas instituições florestais.

No dia 20 de julho de 2017, foi publicado um rumor (um boato relativamente atemporal e mais detalhado), na seção Estilo (subseção Comportamento), do *site* de um dos grupos mais importantes do Todo Poderoso Vento Seletivo de nossa selva. Diferente dos boatos da seção anterior, este rumor não divulgava um episódio de destruição, mas de evasão florestal.

Geralmente os rumores desse tipo vêm acompanhados de uma série de dados estatísticos e de diagnósticos dos principais motivos que levam os animais a abandonarem as florestas. Este rumor, contudo, é bastante distinto. Sua chamada já dá indícios de uma abordagem mais qualitativa e de um enfoque mais estrito: “Esta educadora deixou o filho abandonar a escola, e se orgulha disso...” (CORTÊZ, 2017). Obviamente os termos “filho” e “escola” dão mostras de um tratamento aventador demasiado humano. No contexto deste trabalho devemos substituí-los, respectivamente, por “filhote” e “floresta”.

O rumor conta a história da educadora Tilaciparda. Animal bastante exótico que une o jeito solitário e lépido do leopardo e algumas características do tilacino, também conhecido como lobo-da-tasmânia ou tigre-da-tasmânia. Acredita-se que o animal tenha sido extinto no século XX (possivelmente em meados da década de 1930), mas a sabedoria natural fez com que seus traços aparecessem na constituição de outras espécies.

Endêmicos da ilha da Tasmânia – estado insular australiano situado a sudeste –, pode-se dizer que os tilacinos eram animais geográfica e conotativamente ilhados. Durante o dia, permaneciam escondidos em pequenas cavernas e, somente no crepúsculo, saíam para caçar. Apesar desse caráter insular do tilacino, há relatos de casos em que eles foram vistos em grandes grupos de maneira que se pode supor que seu círculo de relações não se restringia à

família. Todavia, a caça humana<sup>80</sup> aos tilacinos teria extinguido sua “sociedade” ainda na primeira metade do século XX. Fisicamente, esses marsupiais lembravam um cão de porte médio a grande, com algumas características de seu parente mais próximo, o canguru, como, por exemplo, a presença de marsúpio nas fêmeas. Tinham um rabo firme que se estendia até o solo e sua pelagem marrom-amarelada apresentava listras escuras do meio do dorso até a base do rabo.

Tilaciparda parece ter herdado ao mesmo tempo alguns caracteres sociais e físicos dos tilacinos. Ela é um animal solitário e agregador e possui um marsúpio. Solitária em seu ideal “transgressivo” e agregadora em seu instinto acolhedor e promotor da autorreconciliação. Aparentemente, há algo de dionisíaco nesse animal. Atualmente a protagonista desta cena é professora da Técnica Alexander, tendo realizado mestrado no *Alexander Technique Studio*, em Londres. A técnica desenvolvida pelo ator australiano Frederick Matthias Alexander (1869-1955) tem como objetivo o desenvolvimento de bons hábitos posturais e a eliminação de dores e desconfortos decorrentes de má postura. A ênfase no corpo e os reconhecidos benefícios que o método oferece aos artistas (primordialmente a cantores, músicos e atores) evidenciam o caráter divergente da escolha de Tilaciparda em relação aos saberes dominantes na floresta. Paradoxalmente, os seus descendentes marsupiais eram conhecidos por sua postura incomum para um quadrúpede (que lembrava o jeito desengonçado da hiena). Além disso, a preocupação da protagonista desta cena com esse aspecto está na contramão de um processo de animalização que prioriza as esferas morais e intelectivas. Poder-se-ia dizer que essa é mais uma evidência de sua “solidão”.

Animal com hábito de acasalamento noturno, durante um período fértil, Tilaciparda teria copulado com um marsupial desconhecido e, meses depois, deu à luz um estranho animal que ela admite ser um tilacino e que aqui será tratado como Tilacinóide. Quando Tilacinóide atingiu a idade florestal, Tilaciparda escolheu a floresta que mais condizia com seu ideal de animalização, já àquela época bastante “solitário”, para matricular seu rebento. Após sete anos recebendo os ensinamentos da floresta, Tilacinóide pediu a permissão de sua mãe para se tornar um evadido florestal.

Passados 10 anos desde que seu filhote abandonou a floresta, Tilaciparda declara: “Entendi que se fosse tirá-lo da *floresta*, precisava tirar a *floresta* de dentro de mim. Só então ficou claro que eu precisava olhar verdadeiramente para ele, e não para o que eu achava que

---

<sup>80</sup> Desde a década de 1820 colonizadores europeus introduziram criações de ovelhas e galinhas na Tasmânia. Uma vez que o tilacino (cujo nome científico é *Thylacinus cynocephalus*) era um marsupial carnívoro rapidamente se espalhou a notícias de que os indivíduos dessa espécie eram devoradores de rebanhos. O governo local, com apoio dos criadores, por muitos anos chegou a oferecer recompensa por cabeças de tilacinos.

ele precisava” (apud CORTÊZ, 2017, os grifos são adaptação nossa), pois seus receios eram muitos quanto à mudança brusca no processo de animalização de seu filhote – a marginalização na selva, a perda das relações com indivíduos da mesma idade e da oportunidade de ele, futuramente, frequentar florestas de ensino superior eram alguns deles. Entretanto, Tilaciparda considera que tais receios de 10 anos atrás, à medida que Tilacinóide ia aprendendo a andar com suas próprias patas, passavam a fazer pouco ou nenhum sentido. No entendimento de sua mãe, hoje seu primogênito é “um ser cheio de experimentações – passou pela mágica, pela capoeira e pela música – e que não se acomoda em lugar algum” (Idem). Tilaciparda teve dois filhotes fêmeas depois de Tilacinóide. Com ambas, o processo de animalização foi distinto, uma vez que elas nunca frequentaram a floresta.

Sobre sua visão das instituições florestais, a mãe do jovem desertor relatou não acreditar que haja “maldade” nas práticas de animalização levadas a cabo por elas, e que tampouco os problemas que surgem sejam decorrentes de descuidos por parte dos pais. Apesar de comumente se querer encontrar um culpado (a floresta, os filhotes, seus pais, o sistema de animalização, etc.) para a crise do processo de animalização, Tilaciparda (apud CORTÊZ, 2017, os grifos são adaptação nossa) vê a floresta como um ambiente onde há “amorosidade”, mas, segundo a educadora, se trata de

[...] uma amorosidade cheia de crenças, estagnações e medos. A pergunta é: para que *animalizar um filhote* nos moldes que fazemos hoje? A função primordial da *floresta* é a desconexão, é a de fazer *o filhote* sair de uma construção singular para entrar em uma perseguição por buscar fins. Na *floresta* como conhecemos, *o filhote* tem um deslocamento do presente para ambicionar o futuro.

Tilaciparda (apud CORTÊZ, 2017, os grifos são adaptação nossa) segue seu raciocínio afirmando que, uma vez habituado à atmosfera da floresta, um jovem filhote

Vai aprender que existem respostas certas e erradas. Vai começar a ter medo de errar e vontade de acertar. Mas espera! Erro é caminho do acerto. É processo. Acerto também é processo. Além do mais, na *floresta* há uma desconexão entre pensar e agir. O corpo *do filhote* fica parado enquanto a mente elabora. A *floresta* desconecta o *animal-educando* de si mesmo. Tira ele do presente, da sua singularidade, dos seus desejos.

Apesar disso, Tilaciparda não defende a extinção das florestas. Para ela, antes de se pensar nessa hipótese, seria preciso criar relações de aprendizagem na selva. O que a educadora faz questão de frisar é que a animalização não deveria ser “baseada no adestramento através da ameaça, na punição e [na] recompensa” (apud CORTÊZ, 2017) e que as florestas deveriam apostar mais nas relações em vez de promover ensinamentos que fomentam a competição e o julgamento. Ela obviamente é uma exceção e a imensa maioria

dos progenitores descartaria veementemente a hipótese de permitir que seus filhotes abandonassem a floresta.

As palavras da protagonista cessam. Foco em seus olhos. Ela se volta de costas para o olho que a vê e caminha. *Fade in* no áudio: “A tristeza é senhora/Desde que o samba é samba é assim/A lágrima clara sobre a pele escura/ A noite e a chuva que cai lá fora/ Solidão apavora/ Tudo demorando em ser tão ruim...”<sup>81</sup>. Corta. Plano aberto. A canção continua tocando. Tilaciparda, de costas para o olho, olha em direção a este e abana com a pata, vira-se novamente e se dirige solitária para a toca rústica em que reside em meio à mata, distante 90km da maior área selvática da grande selva Brasil. Foco na toca distante e seu corpo, desfocado, calmamente se distancia e, como que através de um espelho, encolhe como Alice. Um lento *fade out* na imagem. Tudo agora é escuridão. *Fade out* também no áudio. A incontida lembrança obscura da floresta vem à tona.

#### 5.4.10 O Fama e o Micróbio ou A Contaminação da Selva e seus Reflexos Florestais

Ainda que o termo virtude esteja um pouco em desuso na floresta, não há dúvida de que o conceito grego de virtude, presente tanto em Platão quanto em Aristóteles, continua vigorando como um valor florestal. A moralidade da floresta quer que os animais-educandos sejam indivíduos virtuosos.

Reproduzo aqui uma espécie de fábula de Julio Cortázar (1977) que aborda o tema:

Um fama descobriu que a virtude era um micróbio redondo e cheio de patas. Instantaneamente deu [...] a sua sogra uma grande colherada de virtude. O resultado foi horrível: esta senhora renunciou a seus comentários mordazes, fundou um clube para a proteção de alpinistas perdidos e em menos de dois meses se comportou de maneira tão exemplar que os defeitos de sua filha, inadvertidos até então, passaram ao primeiro plano para grande sobressalto e assombro da fama. Não teve outro remédio senão dar uma colherada de virtude a sua mulher, que o abandonou nessa mesma noite por achá-lo grosseiro, insignificante e completamente diferente dos padrões morais que flutuavam rutilando perante seus olhos. O fama refletiu largamente e afinal tomou ele próprio um frasco de virtude. Mas continuou da mesma maneira vivendo só e triste. Quando cruza na rua com a sogra ou a mulher, ambos se cumprimentam respeitosamente e de longe. Não ousam sequer se falar, tamanha é a sua perfeição respectiva e o medo que têm de contaminar-se. (CORTÁZAR, 1977, p. 133-134)

Ao fama, que aqui chamarei de Famumano devido a sua familiaridade com o ser humano (pelo menos no que diz respeito a sua obsessão pela virtude), pareceu uma grande ideia remediar a falta de virtude. Vitaminar a sogra com virtude, no seu entendimento, curaria seu caráter “doente”. Contudo, esse caráter “doente” é próprio do animal. O animal são é são de uma sanidade sempre relativa. A pretensão de sanidade absoluta deveria ser encarada como

---

<sup>81</sup> Versos da canção *Desde Que o Samba É Samba* de Caetano Veloso (1942-) lançada em 1993.

uma exceção à regra e uma exceção em certa medida doentia, uma ilusão moralista, um objetivo demasiado pretensioso.

As colheradas de virtude que curam as personagens as tornam distantes umas das outras. Seus defeitos, é que possibilitavam seu convívio. Um caráter indefectível representa um superego que só pode formar misantropos. Não contente com uma colherada, Famumano tomou um frasco inteiro de virtude. Quiçá ele acreditasse que sendo “melhor” (pois curado com uma dose maior de virtude) que sua ex-mulher, ela quererá reatar a relação, mas ainda havia o terrível medo de se contaminar. Uma vez demasiado virtuoso o próprio Famumano muito provavelmente não quis mais saber de ninguém, pois mulher alguma possuía a correção almejada, pessoa alguma seria suficientemente inócua ao seu caráter. A assepsia promovida pelo micróbio conduz a uma moralidade mórbida, completamente neurótica. Famumano, com sua inclinação para a ciência, desconhecia a advertência de Jankélévitch (2008, p. 6): “a virtude não é, de forma alguma, um hábito, porque à medida que se torna habitual, a maneira de ser moral se resseca e se esvazia de toda intencionalidade; ela se torna cacoete, automatismo e repetição de um papagaio virtuoso”. A virtude como hábito perene é doentia. O animal completamente são ou idôneo já não é mais um animal, mas um autômato.

Uma epidemia do micróbio da virtude tornaria os animais ensimesmados, antissociais. *Selva* se converteria num conceito vazio. O admirável mundo novo da probidade pressuporia elevadas doses de virtude e a verdadeira doença surgiria em grau incontrolável com paroxismos insuportáveis. Animais autômatos nada selvagens se cumprimentariam de longe e veriam perecer uma selva de solidão. A floresta novíssima aplicaria injeções de virtude e enfileiraria animais utilizando à exaustão apitos e códigos de honra. Qualquer semelhança com a velha floresta seria mera coincidência? Um admirável bestiário novo, agora, há de contemplar essa besta enfermamente virtuosa: Famumano, o descobridor da virtude.

A próxima cena dá ares de uma fábula sem signo. A protagonista da cena também foi insirada numa narrativa de Julio Cortázar. “Mas que dor é homem?” É *Casa Tomada!*

#### **5.4.11 O Mito de Bescola**

Bescola é uma fera de incontáveis braços, uma boca enorme sem dentes e asas de dragão. Apesar das asas, Bescola é incapaz de voar. Comporta-se de modo semelhante a um urso panda: a despeito do seu fenótipo e gestos dóceis e serenos, pode ser bastante agressiva. Possui ainda outras similaridades com esse animal: a exclusividade das cores preto e branco e

a pelagem espessa em meio a qual, acredita-se, muitos animais já se perderam e jamais foram encontrados.

A criatura que ora descrevo, embora seja conhecida como besta onipresente, não apareceu ao longo das cenas anteriores. Não fiz menção a ela em nenhum momento porque ela não figurava em nenhum dos acontecimentos de forma, por assim dizer, corpórea. Para ser franco, jamais a vi em parte alguma. Aliás, Bescola é uma fera mitológica de modo que, talvez, nunca alguém a tenha realmente visto “com seus próprios olhos”. Acredita-se, porém, que seu poder vige em todos os processos de animalização e bestialização. Segundo a lenda, toda floresta é habitada por uma Bescola. As autoridades florestais costumam contar aos animais mais jovens que elas são guardiãs da lei da selva e costumam punir os animais infratores os engolindo. O curioso é que o estômago de Bescola não digere os animais, mas lança sobre eles uma pepsina inócua de cor verde musgo que, ao invés de dissolvê-los em uma espécie de bolo alimentar, se gruda aos seus corpos e, aos poucos, forma ao redor de cada um deles um casulo. Os animais passam a viver como prisioneiros no interior de Bescola.

O livro de contos *Bestiário* de Julio Cortázar (1986) é iniciado por um conto intitulado *Casa Tomada*. Neste o narrador-protagonista descreve minuciosamente a mansão antiga em que reside com sua irmã. Faço menção ao conto de Cortázar porque há uma semelhança entre os habitantes da casa e aqueles que são engolidos por Bescola. Em *Casa Tomada* os dois moradores são obrigados a utilizar apenas metade da casa, pois a outra metade fora sitiada por não-se-sabe-o-quê. De acordo com o relato do protagonista, após esse episódio: “passávamos bem, e pouco a pouco começávamos a não pensar. Pode-se viver sem pensar” (CORTÁZAR, 1986, p. 16). A lenda de Bescola conta que o mesmo ocorre com os jovens animais por ela engolidos. Eles são condenados a viver para sempre encasulados em seu estômago e se acostumam a não pensar. Apesar de habitarem o mesmo local, o estômago gigante de Bescola, os casulos forjados hermeticamente com a pepsina grudenta impedem que os animais vejam uns aos outros e que se comuniquem. Rapidamente, eles criam um *eu* universo para si em que só eles mesmos existem e aos poucos se acostumam a não pensar, a não sentir e a não perceber. Assim eles vivem até sua morte – quando finalmente os casulos se dissolvem e o organismo de Bescola rejeita os cadáveres que são prontamente excretados. Bescola representa a hegemonia da civilização sobre a cultura (Cf. LEMM, 2010).

Como salientei, Bescola é uma criatura mítica. Temida por muitos e em certos casos até reverenciada como deidade justiceira. Suas potências bescolar figuram no imaginário

popular, bem como em artefatos culturais de toda ordem. O conto de Cortázar (1986) está longe de ser uma exceção.

No filme *Mãe!*<sup>82</sup>, Jennifer Lawrence faz o papel de uma jovem casada com um famoso poeta de meia idade interpretado por Javier Bardem. O casal reside numa casa de campo antes abandonada. Ela se ocupa em reconstruí-la e decorá-la, ele procura por um ambiente que lhe dê inspiração para uma nova obra. Tudo leva a crer que não faz muito tempo que vivem naquele local. O escritor, nitidamente apático e um tanto impaciente, dá pouca atenção à esposa que, em contraparte, dedica-se asceticamente ao marido e ao lar. A vida de ambos se transforma com a chegada de um velho médico a quem o personagem interpretado por Bardem oferece hospedagem. O visitante, que mais tarde confessa ter pouco tempo de vida e estar lá para conhecer o poeta, do qual é um grande admirador, se mostra invasivo e desleixado para com a casa, mas sua presença envaidece seu anfitrião e dá a este novo ânimo. A personagem interpretada por Lawrence, no entanto, mostra-se bastante incomodada com a estadia do estranho. A chegada da esposa do médico e, mais tarde, dos dois filhos do casal de visitantes, agrava ainda mais a situação. A mulher é ainda mais invasiva e indiscreta que o marido. Quanto aos dois jovens, vêm à procura do pai. Assim que estes chegam à residência, há uma briga familiar entre pais e filhos. Um dos filhos acusa o pai, outro o defende. Este acaba assassinado pelo irmão, que foge após o crime. O poeta, comovido, oferece a casa para a realização do velório e muitos familiares e amigos do médico comparecem. Os convidados demonstram ainda mais descuido com o local que o casal que àquela altura velava o filho. A anfitriã, contrafeita, pede inúmeras vezes que tomem cuidado, mas é provocada e até hostilizada pelos convidados. Seu marido, ao contrário dela, é um anfitrião completamente despreocupado com a casa e condescendente com as atitudes invasivas e descuidadas dos visitantes. Apesar de ter tido um lavabo destruído, a casa sobrevive ao velório. O tempo passa, os protagonistas esperam seu primogênito, que nascerá em seguida. O poeta finalmente conclui sua obra-prima. A primeira edição esgota em um só dia. Fãs de todas as partes vêm ao encontro do autor em sua residência. A cada instante, o fanatismo daqueles e o orgulho deste se tornam mais patentes. Se, no início, um autógrafo bastava, com o tempo querem *souvenirs* e passam a furtar os pertences do casal e se digladiar pelos objetos mais desejados. A protagonista, grávida e desesperada com o caos que havia se instaurado, tenta a todo custo contornar a situação, enquanto seu marido, vaidoso ao extremo, é conivente. A situação sai de controle e a jovem musa do poeta dará à luz em condições precárias e escondida da turba que

---

<sup>82</sup>*Mother!* é uma produção estadunidense lançada em 2017 com roteiro e direção de Darren Aronofsky.

ocupara sua casa. Enquanto isso, a preocupação do pai da criança é mostrar o filho/oferenda ao seu séquito. O criador da obra, o cineasta Darren Aronofsky, não nomeia nenhum dos personagens, mas no fundo todos são Bescola.

Bescola é mãe, pai e filho. Mãe-disciplina cujo cuidado é inútil. Pai- vaidade cuja criação ocasiona um fanatismo de massa. Filho-oferenda cuja existência é ínfima. Mãe invisível que ama pai ausente. Pai proeminente que ignora mãe presente. Filho que mal nasceu e se ausentou. Mãe da pre-sença (ser-no-mundo) do pai ausente. Pai da ausência de mãe e de filho. Filho da turba que o deglutiou. Bescola é matriarca-pai que acolhe/engole, é patriarca-mãe que disciplina/instiga, é infante-objeto (con)sumido. Bescola é potência que quer ser potente, mas se despotencia por muito querer. Bescola é a crença de que tudo tem de estar em seu lugar e a descrença manifesta na impressão de que não há lugar para nada. Em nome do pai sem nome, do filho sem nome e da mãe sem nome, Bescola é a trindade que ora excita a turba (sem nome), ora a embota, seja para o bem, seja para o mal.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um objetivo enunciado no princípio deste trabalho era o de contribuir com o campo de estudos sobre a educação moral promovendo uma tensão (não uma oposição) entre moralidade e animalidade. A aposta no desenvolvimento permanente dessa tensão, a princípio, me parecia ser passível de propiciar a identificação de movimentos de (in)disciplina e (in)subordinação à moral que se valeriam de aspectos da animalidade e por vezes dar vazão, em outros contextos menos repressivos ou disciplinares, à criatividade, por exemplo.

A proposição do exercício da criatividade na Educação a partir da vazão de aspectos da animalidade, no entanto, não foi o foco do texto e pode ser uma boa investida para trabalhos futuros. Limitei-me aqui a contextualizar o problema estabelecendo vínculos com o campo da Educação. Além disso, levei a cabo o exercício de pensar situações correntes na escola (cenas autorreferenciais ou de cunho autobiográfico) a partir de metáforas que estabelecessem um paralelo entre aspectos da animalidade humana e da animalidade de outros animais. Isso me pareceu ser pertinente na medida em que a aproximação entre essas animalidades variegadas contribui para a desconstrução do arraigado preconceito humano em relação à animalidade e, quiçá, para o arrefecimento de seu elã de autodistinção tantas vezes mencionado ao longo do texto. O humano não é só mais um animal como inúmeros outros, sobretudo para nós humanos obcecados pelo melhoramento de nossas condições de vida. Possuímos muitas aptidões singulares que nos diferenciam de outras espécies (e que aqui em muitos momentos foram tratadas como sendo oriundas de potências de nossa animalidade), mas também nos comportamos de maneira análoga a outros animais em diversas circunstâncias. Deixar de reconhecer tais semelhanças ou direcionar estímulos educativos exclusivamente para suprimi-las não só parecem intentos ingênuos como também contraproducentes. Antes, no argumento aqui defendido, dever-se-ia partir desses traços, por assim dizer, de natureza animal, para usar sua potencialidade a serviço da formação humana (que deve ser a formação do animal humano não de uma espécie de humano-deus que quer negar sua animalidade). Neste texto talvez essas semelhanças tenham merecido mais atenção que as diferenças, mas outra pergunta que pode ser lançada é: como características comportamentais exclusivamente humanas se agenciam com aspectos de sua animalidade? Isto é, como a animalidade humana ajuda a produzir as diferenças do humano em relação a outras espécies? Como fazer com que todas essas bestas que vieram à tona e outras tantas com características diversas convivam numa mesma toca? A convivência entre os animais na floresta, como se sabe, não é nada pacífica. Existem predadores e presas. Mesmo entre

animais da mesma espécie e do mesmo bando há disputas e estas não se restringem somente à competição entre machos pela liderança do bando ou a lutas de machos motivadas pelo desejo de conquistar fêmeas.

Neste momento, meus interlocutores e minhas interlocutoras, que já dirigiram as cenas e agora se empenham na leitura destas últimas tergiversações, talvez estranhem a presença de tantas indagações – e minha despreocupação em encontrar respostas. Quiçá, a esta altura, não fosse o momento apropriado para abusar de novas questões, mas para tecer ponderações com teor conclusivo, apresentar esboços que remetam a resultados, inventar soluções. Acontece que nada disso é mais condizente com a animalização do que continuar perguntando. O animal que ora escreve não quer viver numa espécie de caixa que o encerre, quer continuar se movendo. Como o macaco-narrador do conto de Kafka (1994), este animal sempre quer ter saída. Em outras palavras, a animalidade condiz com a possibilidade de ter/dar vazão. Esta é estancada pela resposta. Dar respostas seria algo humanamente traiçoeiro. Seria como tentar impedir o(a) leitor(a) de criar suas próprias saídas, de bailar ao ritmo dos trejeitos animais que possui – mesclando-os com outros tantos que devem –, de trilhar e deixar suas próprias pegadas, de amar caninamente, de ver animalmente, de se animalizar a seu modo, de usar como bem entender as potências que aqui vicejam. Feito esse *mea culpa*, as perguntas seguem e seguirão enquanto houver vida. Enquanto a morte não der fim ao animal indagador, páginas e mais páginas não bastarão para encerrá-las. Perguntar-se é mover em direção a saídas. Por ora, espero que essas perguntas atribuam alguma vida a estas páginas e instiguem animais a darem vida a florestas múltiplas e práticas de animalização multiplicadoras.

Aliás, há algo em comum entre as cenas apresentadas e que, de certa forma, permeia este trabalho como um todo: a escola (aqui chamada de *floresta*) como ambiente cenográfico e condicionante ontológico, isto é, o conjunto de potências que abrange seu sistema, sua estrutura, sua arquitetura, sua moral, sua disciplina, seus valores, etc., determina em parte aquilo que os animais que a frequentam *são*. Determina como os animais-educandos se tornam o que são seja resistindo a ela, seja se subordinando as suas potências. Ao mesmo tempo, a floresta *é*. Ela possui um modo de ser próprio e sua existência é condicionada pela nossa maneira de vê-la. As florestas também são os animais que lá vivem e as perspectivas que lhes guiam, são toda sorte de entes naturais aos quais servem de guarida e a maneira como estes ajudam a torná-la acolhedora ou repelente de animalidades. Por outras palavras, os animais ajudam a construir os potenciais de perspectivação que vigoram na floresta, bem

como têm sua parcela de culpa quando há ausência de potências de animalidade e de perspectivação em seu habitat.

Como esfarrapar o tecido florestal e puxar fios que iniciem a tecedura de outros modelos de florestas? Temos de ser como bichos-da-seda, ou melhor, como aranhas: despencar de galhos rijos como Tarzans, nos segurarmos onde pudermos com nossas muitas patas e tecer teias maleáveis; fazer lares abertos dentro de florestas, lares-teias; marcá-las com um pouco de nós com os nós que quisermos; ocupar esses desertos verdes com instintos moventes. Cabe a cada um pensar na potência animal que lhe convier e nas marcas que será capaz de deixar.

O desafio é se imaginar como conciliar o intuito de se pensar um horizonte de sensibilização para animalidade e, concomitantemente, tornar a convivência possível na floresta. Serão tantos animais deixando marcas tão diversas, florestas com tantas faunas e floras, pegadas e rastros tão multiformes, tantos matizes de animalidades talvez jamais vistos, pois jamais se quis vê-los verdadeiramente, vendo sob os prismas delas mesmas, as animalidades, isto é, dando adeus à linguagem, à consciência, e simplesmente vendo (Cf. ADEUS à Linguagem, 2014) para se poder enxergar. Teremos de recorrer a uma moralidade insubordinada (quase um oxímoro), a uma moralidade imoral? Este trabalho buscou pensar algumas potências a partir dessas animalidades, mas, e agora? Como se valer dessa estratégia de pensamentos que procuraram pensar costumes que saibam se desacostumar? Como subverter essa realidade à qual nos acostumamos e pensar o (ir)real como algo produtivo? Eis uma sugestão nietzschiana: “Só podemos aniquilar sendo criadores!” (NIETZSCHE, 2007b, p. 68, tradução nossa). A proposição não constitui uma resposta, mas ajuda a continuar bailando num outro compasso diverso da interrogação.

Pois bem, tentarei também ser, pelo menos em parte, sugestivo. Para tanto, inevitavelmente, esboçarei um quadro antropomórfico, mas que, quem sabe, seja capaz de apresentar sintomas de insanidades que me cabem, de traços de animalidades que não posso conter, condensando potências com que me deparei ao longo da pesquisa e no decorrer de experiências que mexeram com algo de selvagem em mim.

O esboço a seguir contém espécies de imperativos de perspectivação de perspectivas que, ao que me parece, urgem por imperar. Não são perspectivas quaisquer, mas olhares desejosos de “verdadeiramente ver”, reflexos oriundos de potências animais. Há duas colunas e potências embaralhadas. Há lacunas potencializantes e com intuítos agregadores/sintetizadores/multiplicadores. Elas são um convite ao esboço compartilhado, um

espaço de coautoria que guarda potências latentes e quer atrair desejos de perseguir saídas. Elas são iscas que podem ou não ser fisgadas, são um recurso utilizado por um animal que se desgarrou do rebanho e quer atrair pistas de animalidades que o ajudem a caçar. Apresento esse esboço no formato de um quadro. Meu desejo era ser capaz de pintá-lo. Imagino algo como uma tela dadaímpressionista, mas minha falta de talento tornaria o produto constrangedor. Efetivamente, trago recortes com contornos imperfeitos, fragmentos que carecem de retoques. São notas de um diário de bordo que registra uma aventura que segue, uma caçada sempre orientada para o futuro. Novamente, o leitor e a leitora deixarão ou não seus rastros e participarão do esboço que segue como lhes aprouver. Isso, é claro, dependerá do desejo de cada leitoranimal, dos instintos que nele(a) serão despertados, das manhas próprias de sua(s) animalidade(s). Ao mesmo tempo, o quadro a seguir pode ser tomado como o *storyboard* de um filme que não pode acabar de outro modo a não ser com deixas para sequências. Eu dispensaria até os créditos e, no lugar deles, colocaria reticências.

#### Quadro 2 - Notas e Itinerário para um Caos Selvagem

	A <b>floresta</b> há de propiciar elementos, locais e momentos de destruição/aniquilação.
Os <b>animais</b> não de ser (deixados ser) aniquiladores.	
	Na floresta, todos os <b>sujeitos florestais</b> não de reconhecer a face aniquiladora da <b>formação</b> .
<b>Aniquilar</b> é rejeitar modelos prontos. Aniquilar implica assumir o <b>processo criativo</b> como finalidade e saber <b>esquecer</b> , desapegar-se.	
	A <b>promoção de aniquilação</b> há de desconstruir a noção ingênua de que aniquilar inviabiliza a construção.
Estagnar os processos com vistas a produtos finais é corromper o caráter da própria existência que atua como eterno retorno e que vigora como vontade de potência.	
	Reduzir a ordem florestal a <b>nada</b> . Propiciar meios para que se vivencie uma <b>amnésia coletiva</b> na floresta. Saber esquecer as velhas tradições que inundam a floresta e projetar reflorestamentos são tarefas inalienáveis.
É preciso fazer a ressalva de que a floresta há de persistir e seguir vicejando. O problema da	

<p>floresta não é a floresta, mas sua disciplina, sua ordem, sua racionalidade. Logo, é o modo de ser da floresta, a floresticidade de que se embebeu historicamente, que deve ser corrompido e aniquilado. Em geral os animais até gostam da floresta. Lá eles se lambem e se excitam, se engalfinham e se acarinham, se exibem e se escondem num eterno jogo de se animalizar. A floresta é o ambiente em que eles logram o sentimento de suas animalidades, as emoções próprias dos animais que são. É legal para o animal estar na floresta, chata é a insistente cobrança para que se adote um comportamento vegetal.</p>	
	<p>O mesmo não se pode afirmar a respeito das tocas. Quase sempre os jovens animais têm aversão a elas. Geralmente, é com certo pesar que eles se dirigem às tocas para hibernarem. A ação de entocar, por exemplo, precedida por sistemáticos rituais de arrebanhamentos (com vacas, filas, apitos, etc.), pode ser alvo de corrupção com maior frequência, bem como a organização das tocas. A aniquilação começa por corromper cânones florestais e costumes historicamente instituídos, tidos como naturais, e com pouca efetividade na formação animal.</p>
<p>Urge <b>reordenar</b> a floresta deixando as <b>animalidades</b> vigorarem.</p>	
	<p><b>Possibilitar</b> renasceres que atraíam <b>devires</b>.</p>
<p>Vislumbrar <b>florestas</b> em que a <b>vida</b> viceje.</p>	
	<p><b>Permitir</b> a entrada de <b>bestas</b>.</p>
<p>Ou melhor, dar <b>vazão</b> a suas <b>bestialidades</b>.</p>	
	<p><b>Contestar</b> a hegemonia dos <b>vegetais</b>.</p>
<p>Tomar <b>cuidado</b> para <b>não sedimentar</b> ordens.</p>	
	<p>“Por que é proibido pisar na grama?”<sup>83</sup></p>
<p>A <b>floresta</b> tem de se converter num sistema vivo em que a vida se multiplique e transforme o próprio sistema. A floresta não é área de conservação, mas lugar aonde vem à tona tudo aquilo que é selvagem.</p>	
	<p>Os <b>animais</b> não de reconhecer a floresta como habitat e se alimentar daquilo que ela oferece para vigorar.</p>
<p><b>Vida</b> há de ser o termo sintetizador e o</p>	

<sup>83</sup> Referência à canção homônima de Jorge Duílio Lima Meneses, conhecido como Jorge Ben Jor (1945-), lançada em 1971 no álbum *Negro é Lindo*.

parâmetro valorativo primordial na <b>formação</b> .	
	Os <b>animais</b> hão de exercer <b>poder</b> .
A <b>floresta</b> há de ser instância de <b>empoderamento</b> .	
	Os <b>animais</b> hão de participar dos processos de decisão e devem atuar na <b>animalização</b> de seus pares. A <b>animalidade</b> quer poder e precisa de <b>poder</b> .
Os <b>animais</b> aniquiladores são também criadores e desejosos de coisas que estão muito além do costume.	
	Não cabe a <b>floresta</b> almejar um costume uniforme, mas deixar-os-seres-animais-estarem-ali com toda animalidade que lhes cabe.
Suingues de Lobogarto, fomes de Tubavali, solidões de Tilaciparda, sutilezas de Lobo Guará Flertador, ousadias de Sapo-veneno-de-flecha, perspicácias de Águia-real da Fronteira, temperanças de Platero, esperanças de Égua Alada do Oriente, ameaças de Homem Armado, virtuosidades de Famumano, medos de Mulher Temerosa, autonomias de Adolespa, visões de Cão de Godard, rigidezes de vacas... Traços de animalidades inapagáveis, potências para criar e recriar a floresta, trilhas para se conceber florestas no plural...	
	Os intuitos de estabelecer um insustentável <b>costume</b> uniforme hão de ceder a um costume que saiba se <b>desacostumar</b> .
<b>Desacostumar-se</b> e <b>saber esquecer</b> são palavras de ordem. São <b>virtudes</b> que se elevam acima da busca da virtude.	
	Desmoralizar a floresta, ousar ser imoral como a natureza, transvalorar...
O suposto <b>caos</b> é a manifestação da diferença e o produto da criação selvagem, a aparência do costume criativo (que sabe se desacostumar).	
	A <b>floresta alagadiça</b> desmoralizada e caótica que teve seus intuitos conservacionistas rejeitados, que frustrou suas expectativas de se tornar área de preservação, tenta ainda, desesperadamente, ser zoológico e confinar a selvageria.
Aos poucos a água evapora e os animais,	

antes ilhados, estabelecem <b>relações</b> uns com os outros.	
	A sopa perene florestal adquire texturas e sabores diversos, torna-se uma poção plena de nutrientes vivificadores, transforma-se em papas transitórias, rações metamorfoseantes, novos manjares num <b>banquete de caos...</b>
Não há mais moscas na sopa, mas todo um <b>bestiário</b> num entrevero florestal que urge por novos temperos.	
	O caldo a ferver no caldeirão florestal prolifera novas bestas. <b>Criaturas autocriadoras</b> pululam em metamorfoses borbulhantes...
Floresce uma <b>diversidade de formas de vida</b> que outrora não florescia devido à inundação.	
	Anuncia-se o acordo de paz com Trapiranhas e Pirairas. Pardais de Jiménez são nomeados para representar as aves numa convenção para estipular as cláusulas do acordo. Muitas vacas também participarão. Convencidas por corujas, elas abandonaram os apitos. Égua Alada do Oriente está otimista e recorda: “vacas são sagradas para os hinduístas”. Aqueles animais que queriam as vacas mortas, parecem agora ter sido convertidos a uma espécie de hinduísmo animal. Eles até gostam de seus mugidos ponderados, mas não suportavam o sibilar de seus apitos. Lobogarto ainda não é advogado, mas se tornou algo semelhante a um representante discente.
Acabada a convenção, deliberou-se o seguinte: <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Nenhum animal poderá mais capturar Trapiranhas e Pirairas;</li> <li>2. É terminantemente proibida a prisão de Trapiranhas e Pirairas e a relação com elas deve ser de cooperação. Elas deixam de ter um valor abstrato de troca ou <i>status</i> para adquirirem importância na relação ecossistêmica;</li> <li>3. Trapiranhas e Pirairas poderão habitar as águas e até flutuar pelas florestas desde que não desfirmem rasantes e nem ataquem outros animais;</li> <li>4. A fim de prevenir neuroses e</li> </ol>	

<p>transtornos obsessivos nos animais e de evitar o estresse das Trapiranhas e Pirairas, os primeiros deverão passar de tempos em tempos por terapias do esquecimento;</p> <p>5. As vacas ficam proibidas de utilizar apitos e de organizar filas;</p> <p>6. As florestas deverão se reunir em conselhos com a participação de representantes de pelo menos 70% dos bandos juntamente com as autoridades florestais e organizarem planos de ação animalizantes. Essa prática deverá se repetir semestralmente a fim de garantir a afinação do plano de ação com a realidade da floresta.</p> <p>[...]</p>	
	<p>Nem tudo é mais tão antropomórfico ou antropocêntrico e há <b>potências animais</b> a pulular em todos os ditos <b>conhecimentos/saberes florestais</b>. Estes mesmos, sob as alcunhas de Trapiranhas e Pirairas, começam a pulular com relativa liberdade e com o vigor de bestas hercúleas. Não são mais alvos fáceis para animais acumuladores, mas forças facilitadoras do estabelecimento de relações que dão potência e coerência às animalidades. “E [agora] o esquecer [...] [é] tão normal que o tempo para[...]” – “sede de viver tudo”<sup>84</sup>.</p>
<p>*. O mito de Bescola ganha <b>novas versões</b>. Surgem animais que relatam ter escapado de seu estômago. Outros admitem ter visto Bescola, acuada, agonizar em terras distantes até a morte. Antes, no entanto, ela teria procriado por partenogênese e dado à luz a uma miríade de <b>bestas inimagináveis de tão diversas e polimorfas</b>. Estas teriam se alimentado do sangue de sua progenitora e, órfãs, vagado pelos arredores de florestas distintas em busca de animais que as adorassem. Conta-se que muitas tiveram êxito e se tornaram <b>entidades florestais</b> que contribuíram para que as florestas, vivamente, pulsassem. Dentre outros valores florestais, elas pregavam a comunhão entre Trapiranhas, Pirairas e as demais bestas. Outras continuaram vagando até a morte, seguindo a mesma sina de sua mãe, a não ser pelo fato de que não foram tão longevas, visto que quase não encontraram presas, pois a essa altura os banimentos de animais das florestas eram muito raros e, mesmo em períodos não florestais, os jovens animais já não se deixavam atrair por mantras e parlendas que fizessem reverberar os princípios morais das antigas florestas. Reza a lenda que essa estratégia fora usada com sucesso por Bescola e que ela engolira tantos animais que, apesar do tamanho descomunal de seu estômago, começou a sofrer terríveis pontadas e os regurgitar. Desconcertada, ela</p>	

<sup>84</sup> Versos da canção *Fazenda* adaptados ao contexto. Trata-se de uma composição de Nelson Angelo Cavalcanti Martins (1949-) lançada em 1976 e interpretada por Milton Nascimento (1942-) em seu álbum *Geraes*.

migrou para regiões ermas na busca de convalescença. No caminho, começaram a surgir nódulos intumescentes em seu dorso e seguiu expelindo, pela boca, às vezes zoológicos inteiros numa só golfada. Fraca e cansada, ela desabou, gemeu, e deu seus últimos arquejos ao mesmo tempo em que, daqueles nódulos, brotavam inúmeras bestas polimorfas. Dos filhotes bestas e semi-bestas dessas últimas, se é que os tiveram, nada se sabe ainda.

Que minhas interlocutoras e meus interlocutores me perdoem se algumas das sugestões acima, sob o título de *Notas e Itinerário para um Caos Selvagem*, soaram demasiado pretensiosas. Aliás, seu principal intuito era pôr certas forças em tensão, colocar em jogo potências de multiplicação da diferença.

Trocando em miúdos, essas notas não passam de um rascunho confuso, o itinerário é apenas um dentre tantos caminhos possíveis, um descaminho oriundo de minha desorientação, das alucinações da minha doença, um diário de bordo com minhas investidas frustradas na caça ao Turpente. Na medida em que percorria esse caminho recém-trilhado, eu pensava: “com uns galhos arrancados de árvores de florestas passadas, devo apagar minhas pegadas, mas seguir trilhando”. O mais interessante do esboço foi a tarefa de esboçar, foi trilhar o caminho e não conhecer o ponto de chegada, saber que o único destino é a morte e assumir a tragédia da vida, viver essa angústia. O teor sugestivo não deve ser tomado como peremptório. Lancei-me num exercício de perspectivação que, antes de sugerir o que sugere, sugere o exercício em si; antes de propor um novo costume, insinua a premência de aprender a se desacostumar; antes de querer estabelecer imperativos que imperem sobre outros imperativos, quer que impere o querer imperar.

Por outro lado, cabe esclarecer que a crítica a uma moral dominante e vertical levada a cabo neste trabalho, não teve como objetivo sugerir um processo de amoralização na Educação. A desconfiança lançada sobre o caráter prescritivo e universalizante dos preceitos da educação moral tampouco sustentou a negação da necessidade da moral. O tempo todo tive em meu horizonte três elementos que apresentei na introdução, a saber: *potências da animalidade*, *educação(moral)<sup>x</sup>* e *convívio*. Analisando-os, eles possuem cinco variáveis e, como salientei, são influenciados por vetores vindos de todas as partes. Minhas investidas buscaram despotenciar a variável “x”, multiplicar a variável *potências da animalidade* e enfraquecer os vetores que se desprendem da variável *moral*. Esta não deixa de existir, mas tem seu poder de determinação diminuído. Ora, um costume que saiba se desacostumar precisa de uma moral mais influenciável que influenciadora.

Uma moralidade que fuja às tendências universalizante e prescritiva deve ser uma *moralidade da fuga*: que abrigue possibilidades de diferenciação, que aceite o devir (e seu próprio devir), que esteja aberta a diferenciar-se, que queira as forças que a tensionam, que deixe-os-animais-estarem-aí e suas animalidades vigorarem, que vise mais a formar culturalmente do que a civilizar. Quanto a certa qualidade horizontal que torne a convivência possível, recorramos à análise de Vanessa Lemm (2010) sobre a visão de Nietzsche da cultura como superação da égide domesticadora da civilização. Segundo a autora,

Enquanto a igualdade baseada no reconhecimento da universalidade (civilização) impede a possibilidade de luta e, conseqüentemente, a liberdade como responsabilidade, a igualdade estabelecida a partir do reconhecimento da diferença (cultura) torna possível o devir da liberdade como responsabilidade. (LEMM, 2010, p. 104, tradução nossa)

Note-se que, no argumento de Lemm (2010), a igualdade que se baseia na universalidade é um obstáculo à cultura entendida como potência criadora. Esta conduz à liberdade assumida como responsabilidade. Em contrapartida, o recurso civilizacional a que chamamos moral, tomada neste trabalho em sua face disciplinar, visa à uniformização, age como uma força que se opõe à vida e à liberdade de nos tornarmos aquilo que somos ou queremos ser, de nos entregarmos à torrente de devires diversos. A igualdade de uma *moralidade da fuga*, portanto, deve pressupor a responsabilidade partilhada de ser livre. Impossível, pois a liberdade de alguém termina onde começa a liberdade do outro, não é o que se diz? De fato, talvez seja impossível. Um imbróglio sem saída? Um impasse? Talvez, mas o animal quer ter saída, nos ensinou Macacadêmico. Logo, buscar saídas parece ser uma saída plausível. A saída é a própria busca. Isso parece condizer com os animais que somos. Quando um animal está preso é de seu instinto buscar fugir – buscar a liberdade é uma responsabilidade. Deixar-se domar ou desistir da fuga é uma irresponsabilidade, um comodismo imperdoável. Mesmo que vivamos numa luta até a morte pela liberdade, lutar é a única saída e é imprescindível à criação, à vida. Não por acaso Deleuze (1999) afirma que a obra de arte é um ato de resistência. Ela resiste à própria morte do artista, pois é capaz de fazer com que nos sintamos vivos instigados por aquela vida (potência desejante) que instilara outrora seu autor.

O fato é que, em se tratando da educação moral de animais humanos, considero indispensável que as demandas animais sejam discutidas e contempladas durante todo o processo de moralização. Ademais, é importante que os valores dessas demandas sejam mantidos em permanente tensão com os valores morais. A possibilidade de luta (aniquilação)

e de liberdade (criação) que encontram guarida na noção nietzschiana de *cultura*, representam a potencialidade animal que se insurge contra a domesticação. O ser-animal não é estabilizável. Justamente por *ser*, ele existe no movimento de busca, ele é vontade de poder que se manifesta num eterno retorno de seu devir.

Não quero com isso defender uma visão essencialista (remetendo à noção de “natureza humana”) de que a educação do “humano como ele é” deve incorporar esses aspectos, mas sugerir que o *ser* do humano em sua animalidade é um ser em trânsito e essa transitoriedade parece ser própria de seu modo de ser. Se há algo semelhante a uma essência no humano, ou se há uma natureza deste animal que somos, essa essência/natureza deve estar em consonância com esses pendores para a transição e para a criação que, em última instância, são uma inclinação para a busca, um mapeamento até a morte, uma *Caça ao Turpente*. Os sempre desconhecidos seres que somos não podem se submeter a uma moral estagnante. Assim, qualquer costume deve abrigar a vontade criativa e seu modo de ser há de promover movimentos autocriativos. É importante que se compreenda que não é a hipótese de uma essência que está em jogo aqui, mas os próprios pendores dos animais que somos entendidos como potências da animalidade humana e sua ponderação nos processos de estabelecimento de moralidades florestais.

Não obstante, se a responsabilidade partilhada de ser livres nos leva a um impasse do qual a única saída é sempre buscar sair, como será possível nos aproximarmos, em termos morais, de uma moral desse cunho? Essa moral, como a verdade, é sempre somente um horizonte: algo que sempre se vislumbra, mas ao qual nunca se chega. Primeiramente, essa moralidade não pode ser constituída de princípios ou valores estanques. Decorre disso que seus preceitos devem ser objeto de permanente discussão e que eles só devem existir em luta. Essa moral alternativa, portanto, se assemelha muito mais à acepção do termo *ética*. Em segundo lugar, é preciso ressaltar que, justamente em função desse caráter maleável e aberto à negociação, a tendência seria o surgimento de demandas diversas a serem consideradas de modo que, ainda que se tivesse de vislumbrar certo horizonte comum, se trataria sempre de *moralidades/eticidades* – no plural. Em outras palavras, muito provavelmente aquilo que se poderia chamar de *moralidade ou eticidade* e os princípios que as integrariam, seriam mais diversos e variariam em maior medida de uma instituição para outra. Um terceiro aspecto a ser frisado é a necessidade de que os animais mais jovens contribuam no processo de “perseguição” dessas moralidades/eticidades. Faz-se mister que eles participem da permanente discussão recém-destacada e forcem a sua renovação. Uma moral/ética da

animalidade, afinal, é um horizonte provisório, uma qualidade contingente do costume que, em qualquer caso, sempre sabe se desacostumar. Um costume, rigorosamente analisando, indomesticável e que muitas vezes cederá aos impulsos e desejos. Um costume que esteja em sintonia com o conceito nietzschiano de *vida*, que seja potência inesgotável de reacostumar-se, que impulse a sua própria transformação. Em suma, tratar-se-ia de um costume sempre provisório de um animal poderoso acostumado a querer mais poder.

Ao introduzir este trabalho, deixei implícito que perseguiria um costume que soubesse se desacostumar. Num momento subsequente, ao abordar a agonística entre as forças da civilização e da cultura na filosofia nietzschiana, expus a importância do esquecimento animal para a vida e de sua assunção como premissa para a superação da égide domesticadora da civilização. Desde essa perspectiva, sugiro agora que a faculdade do esquecimento, entendida como potência animal, é essencial a um costume que se saiba e se queira transitório, um costume que não somente seja formado pela aculturação e orientado por princípios civilizadores, mas que ouse fazer cultura. Um costume não contumaz, mas acostumado a desacomodar-se e a transcender a si próprio. É preciso esquecer o hábito de tudo querer lembrar e se lançar à torrente de instintos de vida que conduz à experiência da animalidade. A moral demasiado humana é imobilizante e a vida é uma potência movente, um impulso inesgotável. A vida é ação e, como assinala Nietzsche (2003b, p. 9), "a todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade". Logo, temos de ouvir nossas bestas, ou melhor, nos permitirmos apenas sê-las, esquecendo a pujança das forças domesticadoras, deixando de negar ingenuamente obscuridades ineludíveis.

Há um poema de Fernando Pessoa (1988) que amalgama o esquecimento e a visão-pura do animal – esta veio à baila quando apresentei o Cão de Godard, aquele é um aspecto central na filosofia nietzschiana e vem sendo objeto de análise das pesquisas de Vanessa Lemm (2006; 2010) citadas há pouco. Na expressão do poeta, a ave, tal como o super-homem (que supera a política da civilização), representa o ser orientado para o futuro justamente porque adquire a capacidade de esquecer e não se apegar àquilo que passou.

Antes o voo da ave, que passa e não deixa rasto,  
Que a passagem do animal, que fica lembrada no chão.  
A ave passa e esquece, e assim deve ser.  
O animal, onde já não está e por isso de nada serve,  
Mostra que já esteve, o que não serve para nada.

A recordação é uma traição à Natureza,  
Porque a natureza de ontem não é Natureza.

O que foi não é nada, e lembrar é não ver.

Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!  
(PESSOA, 1988, p. 116)

No poema, o animal que deixa pegadas remete a um ser aculturado, a um indivíduo submetido às forças da civilização, a ave, em contrapartida, é produtora de cultura. Trair a Natureza é esquecer a importância do esquecimento animal e se aferrar ao passado deixando com que este oriente a vida. “Lembrar é não ver” admite o poeta. Lembrar é tornar o olhar viciado e condicionar a potência criativa a esse vício. Para “verdadeiramente ver” devemos nos livrar dos vícios da consciência e da linguagem, pendores demasiado humanos e embotadores de moções para o aumento de vida. Temos de olhar com os olhos de animal e prescindir da memória da vontade, amando a vida como os cães de Godard amam a terra (ADEUS à Linguagem, 2014). A própria memória humana é insustentável sem o esquecimento animal (LEMM, 2010).

A ausência da linguagem como premissa para “verdadeiramente ver” – alcançar a “visão da verdade” – e a associação desta faculdade ao animal podem ser percebidas na obra de Nietzsche. “Em contraposição à larga tradição do humanismo na filosofia”, explica Vanessa Lemm (2010, p. 271, tradução nossa), “Nietzsche leva a cabo uma separação entre verdade e linguagem e associa a primeira com os animais ao situá-la na mesma linha que o silêncio”. Em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, o filósofo deixa clara essa posição ao destacar que “a ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) [...] é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se” (NIETZSCHE, 2008b, p. 31). Por outro lado, admite também que “a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos e, portanto, quaisquer gêneros” (NIETZSCHE, 2008b, p. 36).

É graças a esse desconhecimento em relação a categorias forjadas para a lembrança que a natureza viceja diante e por meio de todos os seus entes, como se estes fossem algo imemorable e, portanto, sempre inédito e inopinado. Ela representa um movimento de eterna (re)criação, a expressão da vida enquanto desejo inesgotável que é vontade de poder. A natureza, em outras palavras, é Vida que se autodeseja, “Vida” com letra maiúscula que deve ser entendida como totalidade orgânica pulsante, como uma potência que também é feita de morte e aniquilação; que é a um só tempo presa e predador, habitante e habitat; que potencia múltiplas disposições de hábitos e devires de animalidades. A natureza é a negação do costume uniformizante, a expressão de seu esquecimento, a comunhão das rivalidades num

único termo: *vida*. Ela representa a eterna lembrança de que, humanamente entendido, o costume enquanto tal, a moral, não existe naturalmente. Este é algo imaterial, não-natural, produto de um animal cultural que é afeito a invenções. Recriar, portanto, é ousar ser imoral, saber entregar-se ao esquecimento, “verdadeiramente ver” sem se apoiar em categorias prontas de antemão. Como expressa a epígrafe deste trabalho, a longa luta em busca da natureza humana não representa um retorno à natureza, “pois jamais houve uma humanidade natural” (NIETZSCHE, 2011, p. 480). Se há algo que tangencie aquilo que se costumou chamar de “natureza humana”, isto deve se nutrir de um potencial criador e instigar a coragem de “ousar ser imoral como a natureza” (Idem).

Embora talvez fosse mais apropriado considerar a natureza amoral, ou seja, carente da noção de moralidade, desconhedora da moral, em um contexto impregnado de humanidade e, portanto, de moralidade, ser amoral em alguma medida significa ser imoral. Toda essa busca pela “natureza humana” é repleta de investidas antropomórficas. É sempre por meio de metáforas que buscamos “traduzir” toda e qualquer “natureza” e a natureza mesma (Cf. NIETZSCHE, 2008b). A natureza, apesar de ser amoral, a todo tempo “imoralmente” nos lembra de nossa natureza imoral/amoral, de nossa origem natural, de nossos instintos mais básicos que jamais serão completamente suprimidos ou dominados. Com isso, ela parece se contrapor a nosso costume acostumado a valorizar a virtude. Para um ser que fez de si a medida de todas as coisas, o esquecimento animal/amoral ou a lembrança natural de uma origem imoral, para fins pragmáticos, representam uma diferença muito tênue. A tendência maniqueísta é interpretar tanto imoralidade quanto amoralidade como negações, como males a serem curados. A ausência que o termo “amoralidade” expressa, afinal, nada mais é do que a *não* existência da moral. De qualquer maneira, o fato é que negar a moral, ser imoral, é negar sua pretensão universal; é alfinetar sua mania de grandeza; é buscar enfraquecer seus intuitos demasiado humanizadores. Ousar ser imoral como a natureza também é saber se conduzir a um estado de amoralidade como um animal que se esquece, que sabe que esquecer representa a abertura a um contingente de (auto)criação que se opõe à moral porque se liberta dela, que se recria sem se apegar à lembrança de dicotomias estagnantes e de padrões de existências pré-existentes, pois o inexistente também há de existir em nosso horizonte de possibilidades. Basta uma palavra-valise, uma existência-valise, uma escola-valise e bestas-valise diversas. Basta menos educação disciplinar e mais perspectivação, dar voz e vez a animalices. Basta libertar as bestas e sermos bestas. Deixar as bestas em cada um de nós apenas serem. E, se nada disso bastar, buscar caminhos para se bestializar, para que a animalidade aflore. Buscar

vias de busca que potenciem devires, que admitam transvalorações. Imperativamente, buscar ser-busca.

Alguns poderão alegar que as potências aqui trazidas à tona são incongruentes com a educação e que o potencial criativo dessas animalidades que, na maioria dos casos, se opõem à moralidade institucional não foi devidamente aprofundado. Talvez essas críticas aqui antevistas sejam justas, mas me lançar em grandes aprofundamentos poderia ser arriscado. Com isso, eu correria o risco de ser um animal muito analítico, um quase humano que submeteria uma matéria-prima animal a uma única perspectiva. Mesmo essas animalidades aqui oferecidas devem ser tomadas como meras fixações, como *frames* cenográficos. A cada educando-educador deve caber a tarefa de insuflar metamorfoses ao mesmo tempo em que se metamorfoseia, lançar-se em perspectivação permanente. E o que isso tem a ver com moral? Tem a ver com costumes um tanto imoralista a serem (re)inventados de acordo com a disposição de cada perspectivador. Ora, mas se cada um se (re)criar e se permitir (re)inventar costumes a seu bel-prazer, o convívio não se tornará impossível? Inclusive os tipos de convívios não de ser reinventados. Essa reinvenção mesma deve partir da disposição de se (des)acostumar dos próprios convivas. Aliás, talvez só os convivas que reinventam seu convívio, reinventado também a si próprios, tornam esse convívio perene. Haja vista, por exemplo, o fracasso dos relacionamentos amorosos que “caem na rotina” – queixa recorrente entre cônjuges e alegação comum para separações. A rotina, bem como a pretensão universalizante da moral, não pode ser compreendida como disposição determinante do *convívio*. Considerada como “itinerário habitual” a ser seguido e tomada no âmbito das relações humanas, a rotina possui ressonâncias com a moralidade. Ambas focalizam a administração dos hábitos tendo em vista o estabelecimento de organizações/ordens/instituições subsidiárias da vida social.

A moderação ou a justa medida foram tradicionalmente associadas pelo senso comum à virtude. Muito se defendeu um relativo poder de autocontrole dos sentimentos e impulsos com a finalidade de se chegar a um meio termo entre querer e dever, vícios e virtudes; entre a vida material e espiritual. O equilíbrio entre esses fatores conduziria o homem à felicidade, mas, para atingir esse estado, seria necessário ter uma conduta virtuosa. Quanto à virtude, comumente se considera virtuoso aquele que é capaz de ser senhor de seus próprios atos, aquele que sabe dosar suas atitudes orientado pela razão. Mesmo em contextos com relativa independência dos dogmas cristãos, a busca da justa medida figurava na moral dominante como qualidade ideal do modelo de ser humano que se desejava.

Nesse viés, o conceito de virtude comumente foi associado à aptidão moral dos indivíduos e, logo, a sua capacidade de conviver em sociedade. Depreende-se disso que aquilo que se entende por convívio engloba deveras uma série de hábitos e comportamentos que se tornam rotineiros. Por outro lado, como adverte Jankélévitch (2008, p. 41, grifo do autor): “A vida média embotada e obtusa em sua rotina se desfia assim na ponta fina do *justo* meio”. É desde um ponto de vista antropocêntrico que os extremos “ainda fazem parte do aquém e, reciprocamente, o meio pode ser à sua maneira um apogeu bastante relativo” (Idem). Em termos étlicos, isso quer dizer que uma justa dose só pode ser justa relativamente e não condiz com um estado perfeito, mas consiste numa tentativa de entorpecimento uniforme que inebria mais pelo intuito uniformizante do que pela própria justeza da dose. Ou seja, a justa medida só pode ser uma eterna e, em muitos casos, talvez, inútil busca. A ilusão de justeza é tão ou mais inebriante que doses extremas de vida. Subjaz a ela um duplo equívoco: a crença de que existe uma justa medida que possui um valor em si por ser justa e passível de ser universalizada; e a pretensão de uniformizar a diferença como se, uma vez pretensamente uniformes, os diferentes sejam capazes de conviver mesmo que no sentido medíocre da palavra (ter uma vida média). Em se tratando da vida de seres viventes, são duas valorações um tanto ingênuas: a sobrevalorização da justeza e da vida média, ora como meios, ora como fins em si mesmos. Assim, a obsessão por sobriedade, em última instância, é também entorpecedora, é refém de uma ilusividade que valora, simultaneamente, os padrões ilusionistas que estabelece (justeza e vida média) e os fins a que se destina com a preconização desses padrões (uniformização e universalização).

Mais importante do que estabelecer justas medidas de entorpecimentos é meditar sobre o aumento (ou diminuição) de vida que estes ensejam. Ora, é o aumento (ou diminuição) de vida que deve ser o parâmetro valorativo primordial. Nesse contexto, a principal variável de mensuração da potência das existências há de ser a capacidade criativa que estas encerram e proliferam. Lembrando que a palavra *vida* é aqui utilizada no sentido nietzschiano: impulso desejoso de si mesmo, poder que quer seu autoempoderamento. Nessa perspectiva, a vida média e quase sóbria tende a formar tipos médios e modos de ser relativamente uniformes e inclinados à rotina. Em tese, acredita-se que, uma vez que uma maneira moderada de agir se torna rotina, ela possa auxiliar o convívio. Uma das acepções da palavra convívio, no entanto, conota o excesso e a excepcionalidade. Convívio significa *banquete*. Trata-se, portanto, de uma festividade, um desejo de vida compartilhado, uma celebração com nuances dionisíacas, uma refeição comemorativa com opções diversificadas em que é comum que os convivas se

excedam, um rito que alude ao ímpeto dionisíaco de afirmação da unidade com a natureza. *Conviver*, portanto, é participar dessa celebração e é no âmbito desta que faz sentido pensar a convivência – que não necessariamente deve ser pensada sob o prisma da rotina ou da moderação.

Lançar-se em perspectivação não pressupõe a omissão de se negociar transvalorações que estejam a serviço da vida, mas é, em vez disso, um ato de afirmação desta que deve assumir tal negociação como compromisso. *Conviver* (auto)criativamente requer transvalorações. Estas, por vezes, devem ser oriundas de negociações coletivas. Instamos por experiências de convívio transvalorantes a serem pensadas como processos (auto)criativos. “Negociar” há de ser um verbo que denota fluxos de forças, que invoca ímpetos de se jogar, que *convida* a um *viver* imoral como a natureza, ousadamente transvalorante. *Conviver* também é colocar forças em jogo e se forçar a jogar. *Envidar* a *vida* a vingar há de ser o objetivo principal de quem *vive* para educar(-se).

\*\*\*\*\*

**CONTINUAR LENDO  
DEPOIS DAS REFERÊNCIAS**

\*\*\*\*\*

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADEUS à Linguagem. Direção de Jean-Luc Godard. Produção de Brahim Chioua, Vincent Maraval e Alain Sarde. Suíça/França: Wild Bunch; Canal+; Centre National de la Cinématographie (CNC), 2014 (70min). Disponível em: <<http://megafilmeshd21.net/2015/04/assistir-adeus-a-linguagem-legendado-online-2014.html>>. Acesso em 31 de março de 2017.

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia**. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teoria Estética**. Lisboa: Edições 70, 1993.

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

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

ALBANO, Sergio. Estudio Preliminar. In: NIETZSCHE, Friedrich W. **La Genealogia de la Moral**. Buenos Aires: Gradifco, 2007.

ANTUNES, Alvaro A. Aventuras no País dos Turpentes ou Através do Turpente e o que Encontrei Lá. In: CARROLL, Lewis. **A Caça ao Turpente**. Além Paraíba, MG: Interior Edições, 1984.

AQUINO, Júlio Groppa (Org). **Autoridade e Autoritarismo na Escola: alternativas teóricas e práticas**. São Paulo: Summus, 1999.

\_\_\_\_\_. **Indisciplina na Escola: alternativas teóricas e práticas**. São Paulo: Summus, 1996.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

\_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARFUCH, Leonor. **El Espacio Biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Villatuerta (Navarra): Folio, 1999.

\_\_\_\_\_. **Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c1985.

BARBOSA, Ana Mae. **Arte-Educação: conflitos/acertos**. São Paulo: Max Limonad, 1984.

BATESON, Gregory. **Natureza e Espírito: uma unidade necessária**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. **A Sociedade Individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAZIN, André. A Alma do Cinema. In: XAVIER, Ismail (org). **A Experiência do Cinema**. Rio de Janeiro: Edições Graal; Embrafilme, 1983.

BENJAMIN, Walter. **A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica**. Porto Alegre: Zouk, 2012.

\_\_\_\_\_. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERMAN, Marshall. **Tudo que É Sólido Desmancha no Ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Editora Schwarcz, 1992.

BERNSTEIN, Basil. **A Estruturação do Discurso Pedagógico**: classe, códigos e controle. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BÍBLIA. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamento. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Companhia Brasileira de Impressão e Propaganda, 1959.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOTO, Carlota; MENEZES, Edmilson. Algumas Notas sobre Educação e Ética à Luz do Pensamento de Kant. **Educação**, PUCRS, Porto Alegre, v.37, n.3, p. 441-453, set.-dez. 2014.

BOTO, Carlota. Aprender a Ler entre Cartilhas: civilidade, civilização e civismo pelas lentes do livro didático. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.30, n.3, p. 493-511, set./dez. 2004.

\_\_\_\_\_. A Racionalidade Escolar como Processo Civilizador: a moral que captura almas. **Revista Portuguesa de Educação**, Minho, v.23, n.2, p. 35-72, 2010.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **La Reproducción**: elementos para una teoría del sistema de enseñanza. México, D.F: Distribuciones Fontamara, 1996.

BRADSHAW, G. A.; SCHORE, Allan N.; BROWN, Janine L.; POOLE, Joyce H.; MOSS, Cynthia J. Social Trauma: early disruption of attachment can affect the physiology, behaviour and culture of animals and humans over generations. **Nature**, 433, 807 (24 February 2005). Disponível em: <<http://www.nature.com/nature/journal/v433/n7028/full/433807a.html>> Acesso em 18 de maio de 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica** / Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente**: Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990, Lei n. 8.242, de 12 de outubro de 1991. 3 ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2001.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: introdução aos parâmetros curriculares nacionais / Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. **Plano Nacional de Educação – PNE**: Lei n. 13.005, de 25 de junho de 2014. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2014/lei-13005-25-junho-2014-778970-publicacaooriginal-144468-pl.html>>. Acesso em 02 de outubro de 2017.

BRASIL. **Portal Brasil – Cidadania e Justiça**: acesso à educação. Publicado em 31 de outubro de 2009. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2009/11/acesso-a-educacao>>. Acesso em 07 de agosto de 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Resolução nº4, de 13 de junho de 2010**. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=5916-rceb004-10&category\\_slug=julho-2010-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=5916-rceb004-10&category_slug=julho-2010-pdf&Itemid=30192)>. Acesso em 22 de setembro de 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Resolução nº5, de 17 de dezembro de 2009**. Fixa as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil. Disponível em: <[https://www.mprs.mp.br/media/areas/gapp/arquivos/resolucao\\_05\\_2009\\_cne.pdf](https://www.mprs.mp.br/media/areas/gapp/arquivos/resolucao_05_2009_cne.pdf)>. Acesso em 22 de setembro de 2017.

CARROLL, Lewis. **A Caça ao Turpente**. Além Paraíba, MG: Interior Edições, 1984.

\_\_\_\_\_. Através do Espelho e o que Alice Encontrou por Lá. In: CARROLL, Lewis. **Alice**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. Aventuras de Alice no País das Maravilhas. In: CARROLL, Lewis. **Alice**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

CÉSAR, Chico. **Cantáteis**: cantos elegíacos de amozade. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

COLLA, Rodrigo Avila. **Ecologização e Convivialidade**: aproximações entre a educação ambiental e o cinema. 2014. 103f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5698/1/000455704-Texto%2BCompleto-0.pdf>> Acesso em 09 de setembro de 2015.

CORAZZA, Sandra Mara. **Uma Vida de Professora**. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.

CORAZZA, Sandra; TADEU, Tomaz. **Composições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

CORTÁZAR, Julio. **Bestiário**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

\_\_\_\_\_. **Histórias de Cronópios e de Famas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

CORTÊZ, Natacha. Esta educadora deixou o filho abandonar a escola, e se orgulha disso..., 2017. Disponível em:  
<<https://estilo.uol.com.br/comportamento/noticias/redacao/2017/07/20/esta-educadora-deixou-o-filho-abandonar-a-escola-e-se-orgulha-disso.htm>> Acesso em 01 de agosto de 2017.

DARWIN, Charles. **A Origem do Homem e a Seleção Sexual**. Rio de Janeiro: Hemus Editora, 2002.

DAYRELL, Juarez T. O Jovem como Sujeito Social. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, set /out /nov /dez 2003, nº 24, p. 40-52, 2003.

DELEUZE, Gilles. Instintos e Instituições. In: DELEUZE, Gilles. **A Ilha Deserta e Outros Textos: textos e entrevistas (1953-1974)**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Madrid: Arena Libros, 2000.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. **O Ato de Criação** [Palestra de 1987, tradução José Marcos Macedo]. São Paulo: Folha de São Paulo, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005.

DELORS, Jacques. et al. **Educação: um tesouro a descobrir**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: MEC: UNESCO, 2003.

DE WAAL, Frans B. M. **A Era da Empatia: lições da natureza para uma sociedade mais gentil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DEWEY, John. **Democracia e Educação: introdução à filosofia da educação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

- DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1975.
- EAGLETON, Terry. **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- \_\_\_\_\_. **La Idea de Cultura**: una mirada política sobre los conflictos culturales. Barcelona: Paidós, 2001.
- ELIAS, Norbert. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- \_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- ERASMO. **A Cividade Pueril**. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.
- ESTADÃO. Retrospectiva Lava Jato 2016: dos grampos de Lula à delação da Odebrecht. Publicada em 01 de janeiro de 2017. Disponível em:  
<<http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/65486-2/>>. Acesso em 07 de janeiro de 2018.
- ESTRELA, Maria Teresa. **Relação Pedagógica, Disciplina e Indisciplina na Aula**. Porto: Porto Editora, 2002.
- FIELD, Syd. **Manual do Roteiro**: os fundamentos do texto cinematográfico. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- FOUCAULT, Michel. La Escena de La Filosofía. In: FOUCAULT, Michel. **Estética, Ética y Hermenéutica (Obras Esenciales Volumen III)**. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento** (Coleção Ditos e Escritos, v. II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 335-351, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FRANKFURT, Harry. **Sobre Falar Merda**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2005.
- FREUD, Sigmund. **Além do Princípio de Prazer**: psicologia de grupo e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- \_\_\_\_\_. Lo Inconciente. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas: Volumen 14 (1914-16)** – Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O Futuro de uma Ilusão**. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- \_\_\_\_\_. **O Mal-estar da Civilização**. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Psicologia das Massas e Análise do Eu**. Porto Alegre: L&PM, 2015.

\_\_\_\_\_. Pulsiones y Destinos de Pulsión. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas: Volumen 14 (1914-16)** – Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.

\_\_\_\_\_. **Totem e Tabu**: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2013.

G1 GO. Alunos protestam contra direção e destroem escola em GO; veja vídeo, 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/goias/noticia/2015/04/alunos-protestam-contradirecao-e-destroem-escola-em-go-veja-video.html>>; Acesso em 01 de abril de 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Metodo**. Salamanca: Sígueme, 1999.

GHIGGI, Gomercindo; OLIVEIRA, Avelino da Rosa. **O Conceito de Disciplina em John Locke**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

GIDE, André. **O Imoralista**. Porto Alegre: Editora Globo, 1958.

GOELLNER, Silvana V. A Produção Cultural do Corpo. In: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana V. (orgs.). **Corpo, Gênero e Sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2013.

GOERGEN, Pedro. Educação Moral Hoje: cenários, perspectivas e perplexidades. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 28, n. 100 - Especial, p. 737-762, out. 2007.

GRAY, John. **Cachorros de Palha**: reflexões sobre humanos e outros animais. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GUIDA, Angela. Para uma Política da Animalidade. **Darandina Revisteletrônica**. Anais do Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura V: Literatura e Política, realizado entre 24 e 26 de maio de 2011 pelo PPG Letras: Estudos Literários, na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em <http://www.ufjf.br/darandina/>. Acesso em 10 de abril de 2014.

GULLAR, Ferreira. Lygia Clark: uma experiência radical (1954-1958). In: CLARK, Lygia. **Lygia Clark**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1980.

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HARE, R. M. **A Linguagem da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Barcelona: Destino, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche II**. Barcelona: Destino, 2001.

\_\_\_\_\_. **Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Parte II. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HERMANN, Nadja. Leitura e Escrita no Campo Filosófico-educacional. **Revista Trama Interdisciplinar**, v.1, n.1, p. 65-82, 2010.

\_\_\_\_\_. **Pluralidade e Ética em Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HOFFMAN, Jussara. **Avaliar para Promover**: as setas do caminho. Porto Alegre: Mediação, 2009.

HUME, David. Da Dignidade ou Fraqueza da Natureza Humana. In: HUME, David. **Ensaio Morais, Políticos e Literários**. p.751-758. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HUSSERL, Edmund. **Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica**. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.

HUXLEY, Aldous. **O Macaco e a Essência**. Rio de Janeiro: Globo, 1987.

IBÁÑEZ, Andrés. Platero, Sin Prejuicios en su Centenario, 2014. Disponível em: <<http://www.abc.es/cultura/cultural/20140203/abci-cultural-m125-libros-platero-201402031310.html>>. Acesso em 03 de abril de 2017.

INSTITUTO PAULO MONTENEGRO e AÇÃO EDUCATIVA. **Indicador de Analfabetismo Funcional – INAF**: Estudo especial sobre alfabetismo e mundo do trabalho. São Paulo: Ação Educativa; Instituto Paulo Montenegro (IPM), 2016. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/0B5WoZxXFQTCRRWFyakMxOTNyblk/view>>. Acesso em 14 de setembro de 2017.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **O Paradoxo da Moral**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

JIMÉNEZ, Juan Ramón. **Platero e Eu**. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1987.

KAFKA, Franz. **Um Médico Rural** – pequenas narrativas. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **Heidegger e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008

KAMII, Constance. **A Criança e o Número**: implicações educacionais da teoria de Piaget para atuação junto a escolares de 4 a 6 anos. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua**. Porto Alegre: L&PM, 1989.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Pedagogia**. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1999.

\_\_\_\_\_. **Textos Seletos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

LARROSA, Jorge. **Nietzsche e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LE BRETON, David. **Adeus ao Corpo**: antropologia e sociedade. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

LEMM, Vanessa. **La Filosofía Animal de Nietzsche**: cultura, política y animalidad del ser humano. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.

\_\_\_\_\_. Memory and Promise in Arendt and Nietzsche. **Revista de Ciencia Política**, Santiago, v.26 n.2, p. 161-173, 2006.

\_\_\_\_\_. Nietzsche y la Biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 64, nº 158, ago. 2015, p. 223 - 248, 2015.

\_\_\_\_\_. The Overhuman Animal. In: ACAMPORA, Christa D.; ACAMPORA, Ralph R. **A Nietzschean Bestiary**: becoming animal beyond the docile and brutal. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

LESSING, Doris. **Roteiro para um Passeio ao Inferno**. São Paulo: Círculo do Livro, c1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da Escola Pública**: a pedagogia crítico-social dos conteúdos. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia e Pedagogos, Para Quê?** São Paulo: Cortez, 2000.

LINS, Daniel. A Metafísica da Carne: que pode o corpo In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze**: que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

LOBROT, Michel. **Os Efeitos da Educação**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LOCKE, John. **Alguns Pensamentos sobre a Educação**. Coimbra: Edições Almedina, 2012.

LONDON, Jack. **Caninos Brancos**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

- LOPARIC, Zeljko. **Sobre a Responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Eros e a Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MATURANA, Humberto R. Conversações Matrísticas e Patriarcais. In: MATURANA, Humberto R.; VERDEN-ZÖLLER, Gerda. **Amar e Brincar: fundamentos esquecidos do humano do patriarcado à democracia**. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- McLAREN, Peter. **Rituais na Escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- MITTLER, Peter. **Educação Inclusiva: contextos sociais**. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- MOREY, Miguel. **Friedrich Nietzsche: uma biografia**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e Vida Severina**. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2009. Disponível em:  
<<http://cdnbi.tv escola.org.br/resources/VMSResources/contents/document/publications/1402921167454.pdf>>. Acesso em 07 de setembro de 2017.
- MELUCCI, Alberto. **O Jogo do Eu: a mudança de si em uma sociedade global**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **O Olho e o Espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MONTAIGNE, Michel de. **A Educação das Crianças**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.
- MORRIS, Desmond. **O Macaco Nu**. Rio de Janeiro: Record, 1967.

MUJICA, José “Pepe”: depoimento [maio 2017]. Entrevistador Pedro Bial. Rio de Janeiro: Rede Globo de Televisão, 2017. Entrevista concedida ao programa de televisão Conversa com Bial [transmitido em 05 de maio de 2017]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Hhs982WCHdo>>. Acesso em 26 de julho de 2017.

NABAIS, Catarina Pombo. Homem/animal – arte como anti-humanismo. In: KOHAN, Walter Omar; XAVIER, Ingrid Müller (Orgs.). **Abecedário de Criação Filosófica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Filosofia na Era Trágica dos Gregos**. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Así Habló Zaratustra**. Buenos Aires: Libertador, 2009.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Visão Dionisíaca do Mundo** – e outros textos de juventude. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **El Caminante y Su Sombra**. Buenos Aires: Gradifco, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos (1887-1889)** – Volume VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **La Gaya Ciencia**. Buenos Aires: Gradifco, 2007.

\_\_\_\_\_. **La Genealogia de la Moral**. Buenos Aires: Gradifco, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo e Ditirambos Dionisíacos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. O Caso Wagner. In: NIETZSCHE, Friedrich W. **O Caso Wagner e Nietzsche Contra Wagner**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer como Educador**: terceira consideración intempestiva (1874). Madrid: Valdemar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Segunda Consideração Intempestiva, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobre Verdade e Mentira**. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vontade de Potência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

OCDE. Teaching and Learning Internacional Survey (TALIS), 2013. Disponível em: <<http://www.oecd.org/edu/school/talis-excel-figures-and-tables.htm>>. Acesso em 30 de março de 2017.

OLIVEIRA, Maria Izete de. **Indisciplina Escolar**: determinações, consequências e ações Brasília: Líber Livro, 2005.

ORTEGA, Pedro; MÍNGUEZ, Ramón. **La Educación Moral del Ciudadano de Hoy**. Barcelona: Paidós, 2001.

OSTETTO, Luciana Esmeralda. Observação, Registro, Documentação: nomear e significar as experiências. In: OSTETTO, Luciana Esmeralda (Org.). **Educação Infantil**: saberes e fazeres da formação de professores. Capinas: Papirus, 2012.

PARRAT-DAYAN, Silvia. **Como Enfrentar a Indisciplina na Escola**. São Paulo: Contexto, 2008.

PEREA ACEVEDO, Adrián José. **Michel Foucault**: vocabulario de nociones espaciales. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas: CLACSO: Editorial Magisterio, 2016.

PEREIRA, Marcos Villela. **Estética da Professoralidade**: um estudo crítico sobre a formação do professor. Santa Maria, RS: Editora da UFSM, 2013.

PESSOA, Fernando. **O Guardador de Rebanhos e Outros Poemas**. São Paulo: Cultrix, 1988.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. **Teoria das Ideias**. São Paulo: Hunter Books, 2013.

PUIG, Josep Maria. **Práticas Morais**: uma abordagem sociocultural da educação moral. São Paulo: Moderna, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. **O Mestre Ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

READ, Herbert. **A Redenção do Robô**: meu encontro com a educação através da arte. São Paulo: Summus, 1986.

\_\_\_\_\_. **Imagen e Idea**. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, 1993.

REICH, Wilhelm. **Escuta, Zé Ninguém**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

\_\_\_\_\_. **Irrupção da Moral Sexual Repressiva**. São Paulo: Martins Fontes, [s. d.].

\_\_\_\_\_. **Psicologia de Massas do Fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. Entre Saberes e Crenças: o mundo animal na Idade Média. **História Revista**, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 135-150, 2013.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um Jovem Poeta**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Contrato Social**. São Paulo: Hunterbooks, 2014.

RUIZ PAZ, Mercedes. **La Secta Pedagógica**. Madrid: Grupo Unión, 2003.

SAVAGE, Thomas S. Notice of the External Characters and Habits of Troglodytes Gorilla, a new species of Orang from the Gaboon River. **Boston Journal of Natural History**, vol. V, n.ºIV (1845-1847). Disponível em: <<http://www.biodiversitylibrary.org/item/100572#page/474/mode/1up>>. Acesso em 22 de agosto de 2015.

SARAMAGO, José. **Ensaio Sobre a Cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHILLER, Friedrich. **A Educação Estética do Homem**: numa série de cartas. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. **El Mundo como Voluntad y Representación**. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísica do Amor – Metafísica da Morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Mal-Estar na Cultura: corpo e animalidade em Kafka, Freud e Coetzee. **Alea**, Rio de Janeiro, vol.12 n.2, jul./dez., p. 205-222, 2010.

SENNETT, Richard. **A Corrosão do Caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SERRES, Michel. **O Incandescente**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

SOLOMON, Robert C. Introduction: Reading Nietzsche. In: SOLOMON, Robert C., HIGGINS, Kathleen. M. (eds.). **Reading Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

SOUZA, Marcelle; YAMAMOTO, Karina. Funcionários filmam aluno quebrando escola; especialistas comentam, 2015. Disponível em:

<<http://educacao.uol.com.br/noticias/2015/10/28/professores-filmam-aluno-quebrando-escola-especialistas-comentam.htm>>; Acesso em 01 de abril de 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

STEINER, George. **Lições dos Mestres**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TODOROV, Tzvetan. **O Medo dos Bárbaros**: para além do choque das civilizações. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche** – ensaios 1961-2000. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VIÑAO FRAGO, Antonio. Las Autobiografías, Memorias y Diarios como Fuente Histórico-Educativa: tipología y usos. **Sarmiento**, n.3, p. 223-253, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WERLE, Marco Aurélio. A Angústia, o Nada e a Morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.26 n.1, p. 97-113, 2003.

WILLIAMS, Bernard. **Moral**: uma introdução à ética. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WILLIS, Paul. **Aprendendo a Ser Trabalhador**: escola, resistência e reprodução social. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

WOLF, Mauro. **Teoria das Comunicações de Massa**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

XAVIER, Ismail. **O Discurso Cinematográfico**: a opacidade e a transparência. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

## APÊNDICE A: DAS BESTAS

*Porque não viver?  
Não viver esse mundo  
Porque não viver?  
Se não há outro mundo  
Porque não viver?  
Não viver outro mundo...*

*Besta é tu! Besta é tu!  
Besta é tu! Besta é tu!*

(Besta é Tu!, 1972, Moraes Moreira, Pepeu Gomes e Luis Galvão)

Ancorado nas cenas narradas no capítulo quinto, esboço agora uma espécie de bestiário. Muito comuns na Idade Média, os bestiários (também conhecidos como Livros das Bestas) eram elaborados por monges católicos e correspondiam a um gênero literário que tinha como objetivo descrever características do mundo animal. Os manuscritos contemplavam tanto espécies reais quanto animais fantásticos e geralmente vinham acompanhados de mensagens moralizadoras.

Maria Eurydice de Barros Ribeiro (2013) explica que o bestiário teve origem a partir do Fisiólogo. Este consistia num gênero de livro que trazia “um repertório de animais, plantas e pedras, interpretados de forma simbólica fornecendo elementos para a doutrina e a moral cristãs” (RIBEIRO, 2013, p. 136). Na Idade Média surge o bestiário, um gênero semelhante dedicado apenas aos animais quadrúpedes, a alguns animais marinhos e às serpentes. O termo *bestiário*, aliás, provém da designação pela qual eram conhecidos os animais de quatro patas: *bestas*. É digno de nota o fato de que o termo “besta” também é comumente utilizado como sinônimo de demônio. Por conseguinte, não é de se estranhar que historicamente a animalidade tenha sido associada ao mal.

Ribeiro (2013) destaca ainda o crescimento das pesquisas relacionadas aos bestiários do Medievo na atualidade. No que concerne aos estudos na área de História, seu campo de atuação, o interesse pelo tema se intensificou a partir da publicação da obra intitulada *Les Animaux ont une Histoire* de Robert Delort em meados da década de 1980. Segundo a autora, “à crença da criação bíblica dos animais, somaram-se outras questões: Os animais seriam dotados de alma, inteligência, sensibilidade, emoções? Para os homens daquela época parece que sim, segundo testemunham os bestiários” (Idem). Acerca das pretensões moralizadoras dos bestiários, Ribeiro (2013, p. 137) considera que elas revelam o “espírito que norteia o saber medieval ao promover a imbricação da descrição com a explicação simbólica”.

Obviamente que a crença na criação bíblica dos animais não é compartilhada por mim, mas as outras características dos bestiários medievais são aqui preservadas. Cabe esclarecer, porém, um último ponto. Utilizarei o termo *besta* não apenas para me referir a animais com quatro patas. Bestas aqui são todas as criaturas que extravasam suas animalidades e tornam possível pensá-las enquanto potências destoantes, criativas. Bestas são todos os animais que tomam parte em eventos extraordinários, que atuam como exceções à regra moral, como desviantes da ordem estritamente vegetal da floresta.

A elaboração deste bestiário, no fundo, é um exercício que tem como meta responder à seguinte indagação: Que potências e traços de animalidade vêm à tona em situações escolares em que há (in)subordinação a princípios morais tácitos ou explícitos? Ao mesmo tempo, dedicar-me agora a esse breve bestiário, não consistirá numa empresa que se distanciará de todo do cunho autobiográfico do trabalho. Dada a autorreferencialidade das cenas narradas, também é pertinente pensar o bestiário como um mapeamento que dá lastro para perseguir respostas a outras perguntas: afinal de contas, enquanto educador na convivência com esses tipos de bestas que animal terei me tornado? É possível identificar algumas potências e traços de uma animalidade docente? Que potencialidades dessas bestas podem ser usadas a serviço da prática docente? Elas potenciam a animalidade ou dão vazão a esta por despotenciarem a moral, por hachurarem as normas institucionais, por transgredirem os apelos disciplinares? Responder a essas questões talvez não nos leve a lugar algum, pois parecem sugerir perseguições “até que a morte nos separe”. Elas valem enquanto potências de questionamento, ou seja, perguntas moventes, ventos que nos aproximam de Turpentes.

Mesmo que este bestiário não sirva para responder tais indagações, tratar-se-á do testemunho de uma besta. É melhor que fique claro de antemão, como uma advertência ao leitor: eu não perseguirei respostas em minhas bestializações. Esse intuito provavelmente me levaria a trair demais a natureza das bestas. Ainda que a esta altura do trabalho a tendência é de que os leitores esperem por algumas respostas, nem por isso considero que perguntas e provocações não sigam sendo pertinentes em alguns casos. As “respostas” que posso dar são as incontáveis e insistentes investidas na perseguição ao Turpente. São respostas no sentido *behaviorista*; respostas ao inevitável sempre-estímulo de perseguir. O que é um Turpente? Dane-se a resposta! Quem muito pergunta não persegue! A *resposta* é: perseguição a tudo aquilo que instiga!

Aqui há um esforço bestial de perspectivação por parte de uma besta ora dedicada à descrição de bestas. Besta que não responde, mas obstinadamente persegue porque o animal

quer sempre uma saída (Cf. KAFKA, 1994) e, uma vez preso, tende a perseguir saídas – desde que sua animalidade não tenha sido embotada demais a ponto de ter virado um bichinho. Este bestiário nasce do ímpeto de uma besta desejosa de outro mundo – um mundo com saídas. Há que ser um besta mesmo para insistir nessa neurose. Bailando a canção dos *Novos Baianos* e querendo pensamentos dançantes que tragam saídas à baila: “Por que não viver?/ Se não há outro mundo/ Por que não viver?/ Não viver outro mundo”. Trazendo tudo isso à baila sem saber onde vai dar. Por que não, afinal? Bestas somos todos. De *bestassomos* compostos. Espirais vertiginosas com seus alelos gentes-bestas. Herdeiros do sexo e de incontáveis mundos.

Não caberia a nós rejeitar o intento de querer coisas com pouco cabimento e assumir a bestialidade descabida que transborda? Quer dizer, estarmos abertos a outros mundos mesmo que não haja outro mundo? Besta é quem? Tu que vive este mundo? Tu quem? Que mundo? Besta sou-somos eu-nós, bestas múltiplas metamorfoseantes. E cada uma é todo esse bestiário que segue e incontáveis outras bestas não identificadas. Besta-múltipla duplamente besta, besta abestalhada que quase sempre quer negar as bestas que é. Será uma mostra de lucidez assumir tantas bestialidades? Não se haverá de ser mais besta ainda para querer ou fingir lucidez? Que lucidez? Quais lucidezes? O lúcido-natural talvez afirmasse que não há um mundo, que tudo é cósmico-planetário. Em contrapartida, o lúcido-mundano diria que não há mundo porque sempre haverá mundos. Lúcido é assumir a insensatez. Insensato é crer convictamente que mundos inexistentes são mundos impossíveis e bestas domesticadas são bestas previsíveis, inócuas e comportadas. Só bestas loucas poderiam se tornar tão mundanizadas e mundanizantes, mas loucas de uma loucura bestial nunca antes vista entre as bestas. Infestadas pelo micróbio da virtude, famas-humanos com fama de civilizados, famumanos.

Bestifiquemo-las (a seguir constam, em ordem alfabética, os nomes das bestas com suas respectivas descrições)!

### *Adolescente*

Diz-se do animal que se encontra na *puberdade*– termo humano para designar a idade em que é adquirida a maturidade sexual. Os indivíduos nessa fase (a *adolescência*) se tornam capazes de procriar e passam por grandes mudanças principalmente graças à produção de hormônios. Trata-se de um período de maneira geral marcado por descobertas e experimentações sexuais bem como por uma grande efusão de paixões.

### *Adolespa*

Besta em metamorfose que tem como características mais marcantes a capacidade de mobilização, a proatividade e o uso de desejos e paixões como potências criativas atuantes em sua própria formação e na de seus pares. Animais semelhantes a insetos sociais e conscientes de sua pequenez, mas que, em seu incansável trabalho de forjar lares de barro, em seu afã de serem artesãos e, portanto, artistas de si e de seu tempo, representam a insubordinação legítima a projetos inescrupulosos e temerários de Grandes Espíritos da Selva com intenções espúrias e caracteres duvidosos. São legítimas moscas na sopa de quem quer uma floresta de bestas passivas.

### *Águia-real da Fronteira*

Pássaro perspicaz e meticuloso que encontra grandes dificuldades para sobreviver à floresta. Enquanto autoridade florestal ou exercendo cargo de docência geralmente adoece. É um animal inventivo e disciplinado, mas tende a encontrar resistência na floresta para colocar seus planos em prática.

Como se sabe, as águias-reais são aves de rapina que habitam grande parte do hemisfério norte do planeta. Eis, portanto, um agravante: *Águia-real da Fronteira* é uma besta de grande porte descendente de bandos que, por motivos ainda sem explicação, migraram para o hemisfério sul. Ela foi chocada e deu suas primeiras adejadas na região da fronteira entre duas selvas conhecidas como Brasil e Argentina. Em seu registro selvático, no entanto, consta que ela é brasileira.

Águias-reais são animais sonhadores e sensíveis que muitas vezes acreditam na floresta como uma instituição de mudança selvagem. Em face disso, não raro acabam optando por atuar profissionalmente como autoridades florestais ou professores(as). Porém, dadas as péssimas condições de trabalho, muitas veem seus sonhos frustrados e adoecem, abandonando a carreira.

### *Animal-aventador*

Besta de maneira geral com comportamento intrometido, ela é considerada “formadora de opinião”. Costuma se arvorar comprometida com a verdade dos fatos e com a imparcialidade. Os animais dessa espécie são os responsáveis pela invenção e divulgação de boatos e rumores. Frequentemente passam a impressão de que são oniscientes, mas não se precisa ser muito perspicaz para notar que seus saberes geralmente são bastante superficiais.

Na realidade, são pouquíssimos indivíduos dessa espécie que podem ser considerados expertises em determinado assunto.

#### *Aves de Aviário*

Aves em estranhas metamorfoses. Neste subgrupo de bestas de difícil classificação se incluem animais que foram identificados ao longo das cenas da seção 5.4.8, a saber: papagaios, canarinhos, pavões, tucanos e pardais. Em qualquer caso, entretanto, trata-se de bestas que assumem aparência desses animais, que devêm potências semelhantes a eles. O que é possível afirmar, com certeza, é que elas nasceram e viveram sua vida toda em aviários. Aviários, como se sabe, são recintos onde se confinam as aves. Estas jamais têm a chance de crescer em seu habitat e, quando chegam à vida adulta e recebem o aval de seus progenitores para deixarem seus aviários, ainda que o façam muito raramente, adquirem um medo patológico de pousar. Longe dos aviários, elas vivem voando e só conhecem a selva e as florestas lá de cima. Criadas em aviários, elas tampouco têm uma noção clara do que representa o ecossistema.

Note-se que estas são as únicas bestas que estão sendo apresentadas com o nome da espécie no plural. Essa exclusividade não é fortuita, pois as *Aves de Aviário* são animais que só puderam ser classificados devido a um estranho fenômeno: uma migração em massa que fez com que deixassem os aviários e enchessem as áreas selváticas. A descrição dos hábitos desses pássaros, portanto, foi feita com base nas atitudes que os indivíduos tomavam no âmbito de um coletivo relativamente homogêneo caracterizado por um comportamento de massa.

#### *Bescola*

Esta besta foi descrita à exaustão na seção 5.4.11. Seu mito sintetiza sentimentos contraditórios, angústias existenciais, tensões entre desejos e deveres. Bescola habita dentro e fora de toda besta. Bescola é caos da ordem e ordem do caos. Bescola é o organismo que nos deglute, mas é nosso estômago que a sente. Ela é como uma áurea que move e imobiliza as bestas.

#### *Cão de Godard*

Segundo Godard (ADEUS à Linguagem, 2014), Buffon opinava “que o cão é o único ente na terra que a ama mais que a si mesmo”. Portanto, seria justo considerar que o *Cão de*

*Godard* é também um tanto buffoniano. A abordagem de Godard, no entanto, atribui a ele outros aspectos: o caráter de entrega e a visão-verdadeira. Amar a terra também quer dizer amar a vida, entregar-se a ela. A visão do animal, nesse viés argumentativo, é descompromissada com a verdade e, por isso, verdadeira, reveladora de certa transparência. O *Cão de Godard* compreende a natureza porque prescinde da linguagem (e do conceito de verdade) para compreendê-la. Compreender a natureza, nesse sentido, é saber entregar-se a seu fluxo sem linguagem, mas desejoso de vida. Aliás, em se tratando da disposição existencial dessa espécie, não seria um completo disparate utilizarmos o termo *vida* como sinônimo de natureza. Jack London (2001) já houvera insinuado que os cães possuem certo pendor religioso em sua devoção ao Deus Homem. Poder-se-ia dizer que essa hipótese é confirmada por Godard ainda que este tenha averiguado outra forma de experiência espiritual entre os cães, o amor à terra.

### *Égua Alada do Oriente*

O “deus” mitológico e antepassado remoto de *Égua Alada do Oriente*, Pégaso, diz muito sobre este animal: simboliza a imortalidade. Se ela não é uma criatura literalmente imortal, o vigor de sua esperança e otimismo na animalização de animais mais jovens é contagioso e, sem dúvida, resistirá ao término de seu ciclo vital. *Égua Alada do Oriente* é uma docente de muitos projetos de animalização. Assídua e pontual na floresta, ela não só os concebe, mas os executa ao longo de todo ano letivo. Não bastasse essa dedicação na floresta, participou intensamente da mobilização de professores e professoras da rede de florestas estaduais do Rio Grande do Sul pelo recebimento de seus salários em dia e integralmente<sup>85</sup>.

*Égua Alada* é uma espécie curiosa por haver uma grande predominância de fêmeas que atuam principalmente como professoras e ocasionalmente como autoridades florestais. *Cavalos Alados* são encontrados mais raramente e quase sempre atuando junto a bandos de animais mais velhos, isto é, animais que estão nos últimos anos de ensinamentos florestais (os humanos costumam chamar essa etapa da animalização de Ensino Médio).

---

<sup>85</sup> O governador José Ivo Sartori (PMDB), desde que assumiu o comando do Rio Grande do Sul em janeiro de 2015, alega que o estado não tem dinheiro em caixa para pagar os salários dos servidores em dia. Em 01 de setembro de 2017, os professores estaduais entraram oficialmente em greve pela segunda vez no ano (a primeira, em março, durara 16 dias) após pelo menos 18 meses de atrasos e parcelamentos em seus salários. No dia 08 de dezembro de 2017, após 94 dias de greve, os professores e funcionários de escolas estaduais anunciaram que retomariam as atividades.

### *Famumano*

Em *Histórias de Cronópios e de Famas*, Julio Cortázar (1977) descreve os famas como criaturas metódicas. O ascetismo do comportamento dos famas aparentemente só é quebrado pelo seu costume de sair por aí a cantar e dançar seu monótono ritmo-mantra: “Catala trégua trégua espera/ Catala trégua espera trégua”. De qualquer modo, também parece haver algo de ascético nesse hábito. Sem falar no fato de que a dança-canto remete a uma espécie de marcha militar. Para conservar suas lembranças, escreve o autor, os famas “tratam de embalsamá-las da seguinte forma: após fixarem a lembrança com cabelos e sinais embrulham-na da cabeça aos pés num lençol preto e a colocam contra a parede da sala” (CORTÁZAR, 1977, p. 119). Para termos uma ideia do perfeccionismo dos famas, um fama que tinha um relógio de parede, por exemplo, “dava-lhe corda todas as semanas COM GRANDE CUIDADO” (CORTÁZAR, 1977, p. 121, grifos do autor). Além disso, os famas “são capazes de gestos de grande generosidade” (Cf. CORTÁZAR, 1977, p. 128) acolhendo esperanças em suas casas e as alimentando. Mas, sem dúvida, Famumano, o fama apresentado na última cena do capítulo anterior, supera todos os outros em sua compulsão pela retidão. Demasiado humano, ele quer a cura pela virtude. Ele é o descobridor do micróbio da virtude, uma criatura da ciência e da moral.

### *Homem Armado*

Macho da espécie que se autodenominou *Homo sapiens sapiens*. Os seres humanos, como são conhecidos esses animais, com o tempo adquiriram o costume de classificar e nomear grupos e subgrupos de outros seres. Na nomenclatura desses seres, empregaram palavras de uma língua humana hoje considerada “morta”, o latim. Em latim, *Homo sapiens sapiens* significa “homem que se sabe sábio”.

Além disso, os seres humanos são animais conhecidos por utilizarem ferramentas e acessórios à exaustão. Seus corpos não parecem lhes bastar. Quanto ao uso de ferramentas bélicas (armas), ele é muito mais frequente por parte dos machos. Embora, sobretudo desde o século passado, as fêmeas da espécie venham adquirindo vários hábitos que antes eram exclusivos dos machos, na maioria dos casos o uso de armas segue sendo muito mais comum entre estes. Alguns etólogos acreditam, inclusive, que essa característica tenha correlação com a expectativa de vida mais baixa entre os machos da espécie, visto que a utilização de ferramentas bélicas é um hábito arriscado.

### *Lobogarto*

Besta esguia e de grande envergadura que possui características encontradas principalmente em espécies de lobos e de lagartos. Apesar de nutrir o costume de uivar para a lua, quando o assunto é a escolha de uma fêmea, tem predileção pelas que têm hábitos de répteis, a saber: aquelas que gostam ao mesmo tempo da água e do sol, saem para caçar em dias de calor, trocam de pele assiduamente e adoram a (quase) nudez e, habitualmente, quando é o caso de procriarem mesmo estando em idade tenra, não costumam cuidar dos filhotes.

Lobogarto é um animal que convive com animais de várias idades na floresta, mas que pertence a um bando de animais mais jovens que ele. É um macho-alfa, líder de seu bando e influenciador dos machos mais jovens. Além disso, outras características dessa besta são sua celeridade e concupiscência.

### *Lobo Guará Flertador*

Como defini ao apresentar *Lobo Guará Flertador* na cena por ele protagonizada, trata-se de “um animal esguio, solitário e discreto com pernas longas e andar desajeitado. Apesar de sua aparente serenidade, ele não deixava de ser um predador”. Seu passado é marcado por ataques sucessivos a animais menores. Com o tempo esse hábito foi se tornando cada vez menos assíduo e dando lugar ao interesse pelas fêmeas. *Lobo Guará Flertador* não participa das atividades de veranico com os demais machos de seu bando. Ao invés disso, como explicitarei na cena intitulada *Eles são Fominhas* (5.3.1), fica ao redor das fêmeas flertando. A alegação dele para sua ausência na atividade é o fato deles serem “fominhas” – em termos humanos, jargão futebolístico que designa os jogadores que não passam a bola (pedaço de couro que é alvo da cobiça dos jovens animais).

### *Macacadêmico*

Ainda que esta besta não tenha aparecido como protagonista das cenas, não posso deixar de fazer referência a ela. *Macacadêmico* é o protagonista do conto *Um Relatório para uma Academia* de Franz Kafka (1994) já mencionado ao longo deste trabalho. Vale frisar que quem está dando esse nome ao personagem sou eu e não Kafka. Essa criatura foi minha interlocutora na cena intitulada *A Face Kafkiana de Lobogarto* (5.3.4) por intermédio do artigo de Márcio Seligmann-Silva (2010). Reitero que, no primeiro ato de seu artigo, Seligmann-Silva (2010), devém *Macacadêmico*, ou melhor, se deixa possuir por ele.

Poderíamos, por exemplo, fazer uma analogia com experiências espirituais vivenciadas em algumas religiões e supor que a entidade *Macacadêmico* é que escreve o primeiro ato do artigo psicografado por Seligmann-Silva (2010). Há que ficar claro, entretanto, que não se trata propriamente de um macaco, mas de um macaco que muito rapidamente se acostumou a agir igualzinho aos humanos se tornando um deles. Quando *Macacadêmico* se refere a seu passado de macaco, admite que no início só queria uma saída da caixa que o confinava, mas logo se deu conta que imitando os humanos, algo que se tornaria bastante trivial para ele, conseguia quase tudo que queria. Esta besta de origem simiesca representa, por assim dizer, uma prova material da obsessão humana por qualquer traço humanóide, por qualquer possibilidade de correlação entre algo ou alguém não humano com a humanidade.

#### *Mulher Temerosa*

Fêmea da espécie que se autodenominou *Homo sapiens sapiens*. Besta de porte médio e rendimento escolar mediano. É educanda de floresta pública no turno da noite e bastante influenciada pelos boatos de violência propagados pelo Todo Poderoso Vento Seletivo. Jovem solteira, sem filhos, trabalha no turno diurno e à noite conclui o chamado Ensino Médio – termo humano para denominar os três últimos anos de animalização. Reside numa área periférica de um grande centro selvático chamado Porto Alegre. Têm três irmãos mais novos, filhotes, e é responsável por ajudar sua progenitora a sustentá-los.

#### *Pardal de Jiménez*

É uma espécie de pardal distinta daquela que este bestiário incluiu na categoria das *Aves de Aviário*. Enquanto os pardais de aviários não possuem cor definida e costumam adotar as cores da moda, os Pardais de Jiménez assumem sobriamente suas cores: branco, preto, marrom e cinza. Estes voam “em um alegre e generoso exemplo de amor sem rituais” (JIMÉNEZ, 1987, 126) sem eleger áreas selváticas específicas para habitar, livres e fiéis apenas ao Deus Azul, enquanto aqueles preferem as grandes áreas selváticas e os alvitres do Todo Poderoso Vento Seletivo. São animais de pequeno porte e, apesar de piarem com certa frequência e de terem um voo relativamente rápido, podem ser considerados animais discretos, pois são avessos a exibicionismos e eventos difundidos pelo Todo Poderoso Vento Seletivo. Quando atingem a idade adulta, de maneira geral se tornam aves laboriosas e dedicadas aos filhotes.

Há relatos de que na época em que os pardais de aviário criaram asas, poucos dias antes de serem flagrados cagando pela boca pela primeira vez, eles faziam ecoar os versos da canção de Noel Rosa indagando obstinadamente a tucanos e papagaios: “Eu já corri de vento em popa/ Mas agora com que roupa?/ Com que roupa que eu vou/ Pro samba que você me convidou?/ Com que roupa que eu vou/ Pro samba que você me convidou?”. Enquanto isso os Pardais de Jiménez, contrariados, piavam Cazuzza: “Não me convidaram/ Pra esta festa pobre/ Que os homens armaram/ Pra me convencer/ A apagar sem ver/ Toda essa droga/ Que já vem malhada/ Antes de eu nascer...”<sup>86</sup>.

O detalhe é que os pardais de aviário, apesar de cantarem sua canção, não conheciam Noel Rosa e, ao ouvirem um *Pardal de Jiménez* mencionar o nome do compositor, pensaram que a moda daquele Natal seria roupas de Papai Noel na cor rosa, já que uma característica comum entre as *Aves de Aviário* (grupo em que estão incluídos pardais – exceto os de Jiménez –, tucanos, pavões e papagaios) era o horror pela cor vermelha. A tarefa de compreender a estranha obsessão desses animais pelas cores é certamente tema que carece de estudos etológicos aprofundados.

#### *Papagaio-pseudocoruja*

As *Aves de Aviário*, como mencionei há pouco, são animais em estranhas metamorfoses. O que há em comum entre elas, entretanto, é o fato de todas possuírem hábitos diurnos e terem o costume de repetir como papagaios os rumores e boatos propagados pelo Todo Poderoso Vento Seletivo. Saídas de suas águas cavernosas, essas estranhas bestas com visão de proteus, admitiam enxergar como corujas e querer despertar a consciência de seus concidadãos selváticos, os fazendo ver.

Por esses motivos, em diversos momentos pareceu pertinente fixar a existência das *Aves de Aviários*, para fins taxonômicos, como bestas que encerram uma potência de Papagaios-pseudocoruja. Além disso, a exemplo da plumagem do papagaio, era comum entre as *Aves de Aviário* a prevalência das cores verde e amarelo.

Há que ser feita uma ressalva ainda ao devir pseudocoruja das *Aves de Aviário*. Poder-se-ia dizer, aliás, que é um pseudodevir coruja, mas optei pelo termo pseudocoruja porque há um movimento desejoso de ser. Há uma legítima potência de autocriação que configura um ilegítimo modo de ser coruja. Ou, dito de outro modo, há uma potência desejosa de ser coruja,

---

<sup>86</sup> Neste parágrafo são feitas referências respectivamente: à quarta estrofe da canção de Noel de Medeiros Rosa (1910-1937) intitulada *Com que Roupa?*; e a estrofe inicial da canção *Brasil*, de Agenor de Miranda Araújo Neto, conhecido popularmente como Cazuzza (1958-1990).

mas que fomenta um modo de ser diverso de seres que, no entanto, acreditam possuir certa corujidade. Essa crença não parece ser procedente.

Sabe-se que a coruja simboliza a sabedoria, a reflexão, a perspicácia, o conhecimento, etc. Na mitologia, o animal aparece amiúde ao lado das representações de Atena (Minerva), deusa grega (romana) da sabedoria. Do ponto de vista zoológico, as corujas são animais com uma visão privilegiada. O prefixo *pseudo* evidentemente denuncia a mendacidade dos argumentos das *Aves de Aviário*. Sua alegação de que possuíam uma acurada capacidade de visão tem se mostrado a cada dia mais improcedente. O mesmo se pode dizer em relação à consciência que elas reivindicavam: trata-se de uma consciência de caráter duvidoso e que parece fomentar atitudes um tanto inconsequentes. É importante salientar também que, ao contrário das corujas, esse grupo de aves tão peculiar tem hábitos diurnos e, em termos comportamentais, se assemelha mais a papagaios.

Um último ponto que merece destaque é que o fato dos pardais de aviário – sendo também animais que encerram essa potência de Papagaios-pseudocoruja – associarem o nome do compositor da canção que entoavam com uma suposta cor da moda do Natal poderia consistir num atavismo, isto é, eles poderiam estar adotando a coloração rosada característica do proteus como legitimamente sua e, com isso, quiçá assumindo outro aspecto comum a seus antepassados anfíbios: a cegueira.

#### *Piraíras*

Ver *Trapirinhas*.

#### *Platero*

Besta conhecida por sua sensibilidade acurada. Possui cores discretas que variam entre o marrom claro e o cinza. Quanto a seu tamanho, de maneira geral é um animal de porte médio a pequeno.

Apesar de tímido, trata-se de um animal solícito, intuitivo e dedicado as suas relações. Plateros costumam respeitar bestas de todos os tipos e não causar problemas de ordem disciplinar para os(as) docentes. Graças a seu comportamento sereno e caráter aparentemente “sem maldade”, por vezes associado à ingenuidade e fraqueza, são animais que sofrem muitas

provocações no ambiente florestal e raramente revidam. Em alguns casos é atribuída a eles uma inépcia quase sempre impecável. Basta conhecer melhor um Platero para notar sua esperteza e perspicácia.

### *Pombos*

São animais que, salvo raras exceções, respeitam as autoridades florestais e não se contrapõem à maioria das regras institucionais. Nas cenas apresentadas no capítulo 5 apareceram dois animais dessa espécie: Pombo-grande e Pombo-pequeno. Apesar de seu acato à moral da floresta, arrulham assiduamente em momentos considerados indevidos. Como se sabe, os pombos vivem em pequenos sub-bandos e às vezes podem ser presas fáceis para predadores que, com certa frequência, exercem os papéis de liderança nos bandos florestais. Outro aspecto comportamental comum entre os pombos é que eles são inclinados a atuar como mensageiros (ajudantes) dos docentes responsáveis pelos seus bandos.

### *Tilacinóide*

Besta fruto da procriação de *Tilaciparda* com um marsupial desconhecido. Aparentemente, *Tilacinóide* não herdou características comportamentais típicas do leopardo, como sua progenitora. Em vez disso, seus movimentos mais bruscos e sua tendência a mudanças abruptas de direção lembram mais as ações de um marsupial bastante popular, o canguru. Fenotipicamente, por outro lado, o primogênito de *Tilaciparda* é mais parecido com o tilacino do que a mãe. Além de ser um animal delgado e de olhar profundo, possui listas pretas no dorso muito semelhantes às do tilacino – que renderam a este a alcunha de tigre-da-tasmânia.

A exemplo de sua progenitora, *Tilacionóide* é um animal solitário. Avesso à florestização desde idade tenra e afeito, por assim dizer, a um processo artístico de autocriação. Este descendente de tilacinos é um marginal por excelência, um indivíduo de expressão minoritária, que faz de sua vida uma fábula de uma literatura menor (Cf. DELEUZE; GUATTARI, 2014).

### *Tilaciparda*

Besta de porte mediano que mescla características do tilacino, animal extinto em meados da década de 1930, e do leopardo. O único espécime encontrado desse tipo de besta foi uma fêmea. Se, de um lado, seu fenótipo esguio lembra mais o tilacino, seus movimentos

leves acompanhados de reflexos acurados, sua grande destreza para praticar saltos com precisão e sua agilidade para correr, remetem aos trejeitos de um leopardo. Outro aspecto em comum com o leopardo parece ser o senso de responsabilidade para com os filhotes, posto que nessa espécie de felinos os cuidados para com os filhotes são exclusivamente das fêmeas.

Na cena protagonizada por *Tilaciparda* a defini nos seguintes termos: “ela é um animal solitário e agregador e possui um marsúpio. Solitária em seu ideal ‘transgressivo’ e agregadora em seu instinto acolhedor e promotor da autorreconciliação”. *Tilaciparda* é uma educadora dedicada a práticas voltadas para a corporeidade e para a expressão. Numa selva em que os currículos florestais são marcados, predominantemente, por conhecimentos abstratos e as chamadas ciências naturais ocupam a imensa maioria do tempo de ensinamentos, *Tilaciparda* pode ser considerada uma exceção. A protagonista da cena, a propósito, sequer atua em uma floresta, ela leciona nos arredores de sua própria toca.

### *Trapiranha*

É uma besta arisca e por vezes bastante agressiva que vive em rios que cortam as florestas. As *Trapiranhas* são alvo de cobiça de muitos animais, ou seja, possuem predadores de várias espécies. Anatomicamente são animais longilíneos e lisos que possuem nadadeiras e dentes afiados. Conhecidas por serem difíceis de capturar, muitos predadores que logram pescá-las sequer as comem. Optam, ao invés disso, por destrinchá-las na expectativa de entender os segredos dessas misteriosas bestas e, quem sabe, num futuro próximo, se tornarem exímios pescadores e auferirem reconhecimento florestal e ecossistêmico.

Todo animal, em algum momento, se aproxima das *Trapiranhas*, mas nem todos ousam persegui-las ou, quando o fazem, muitas vezes não são suficientemente persistentes para capturá-las. Contrafeitos, eles costumam dizer que *Trapiranhas* não servem para nada.

Etimologicamente, o termo *Trapiranha* é uma palavra-valise que provém de dois nomes utilizados pelos humanos para designar espécies de peixes de água doce: traíra e piranha. Portanto, *grosso modo*, *Trapiranhas* podem ser consideradas bestas metade traíra, metade piranha. Traíras-piranhas? Piranhas-traíras? Mais piranhas ou mais traíras? Há mais caracteres de uma ou de outra? São também *Piraíras* dependendo do caso ou da potência despendida. Conhecê-las a fundo, em qualquer caso, também é sempre uma questão de perspectiva. Nomeá-las é sempre um risco. Para alguns animais pouco importa seu nome e suas qualidades, já outros são movidos por dilemas como esse e fazem deles sua obstinação florestal. Estes, uma vez que completam seus ensinamentos florestais, querem plantar

contradições no ecossistema, e se valem de muitas histórias de caças a *Trapiranhas* como argumentos em seu favor, e se arvoram detentores de *Trapiranhas* múltiplas, e tornam a captura dessas bestas, física e terminologicamente escorregadias, sua principal ocupação. Os animais humanos, de maneira geral, as têm em alta conta e as chamam solenemente: “conhecimentos” ou “saberes”. E complementam: “elas são a única coisa que uma vez obtida jamais poderá ser tirada de alguém”. Fiéis *Trapiranhas* e *Piraíras*. *Coisas* únicas!

Mal sabem esses animais com sede de saber que a ilusão de conhecimento é um transe. Mal sabem os que não querem saber que vivem no mesmo transe. Mal sabem todos que sua busca é um imperativo: “sê” – itinerário perspectivante em direção ao Turpente. Mal sabem que *Trapiranhas* são personagens oníricos, que a verdade sobre elas é que não são nada além de um “exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos” (NIETZSCHE, 2008b, p. 27). Mal sabemos todos que nós próprios somos invenções de zoólogos humanos. Mal sabemos que vivemos dentro de um sonho humano e mesmo quando, num impulso animal, acordamos, na verdade persistimos sonhando, somos presos-sonhantes. Mal sabemos saber autonomamente, temos de criar *Trapiranhas* e persegui-las. Mal sabemos ser sem caçar Turpentes.

Animais que pensamos ser predadores e somos todos presas. Animais iludidos por humanidades, severas humanices que nos humanizam impertinente. Animais inventores de nossos próprios algozes glutões. *Trapiranhas*-metamorfoses-ambulantes. *Piraíras* voadoras. Peixes-bestas genocidas. Vampiros anfíbios. Turpentes jamais caçados. Babas antropofágicas<sup>87</sup> evaporantes. Pesadelos de Kurosawa<sup>88</sup>. Baratas de Kafka<sup>89</sup>. Kalúnias! Animalices que devêm puramente humanices e se tornam irreconhecíveis às faces mais animais de nossa animalidade, às muitas bestas que não querem parar de se revolver dentro de nós. Todas elas devoradas em parte por *Trapiranhas* traiçoeiras.

Não é de se estranhar tantas bestas amputadas. Por toda parte, *Trapiranhas* saltam para fora da água e a água as persegue e as florestas se tornam sopas florestais. Peixes-bestas de estranhos poderes. Deusas-águas. A floresta vegetal, vegetativa, ensopada, é palco ideal para sua proliferação. Ali os animais são presas fáceis e essas *Trapiranhas* virais fazem deles

---

<sup>87</sup> Proposição artística (*happening*) datada de 1973 da artista (ou “não-artista”, como ela se autodenominava) brasileira Lygia Clark (1920-1988).

<sup>88</sup> Referência aos segmentos do filme *Sonhos* do cineasta japonês Akira Kurosawa (1910-1998). Trata-se de uma coprodução nipônico-estadunidense lançada em 1990 com aproximadamente 120min de duração em que cada um dos oito segmentos corresponde a um sonho/pesadelo. Excetuando o último sonho, todos os outros segmentos exploram sentimentos de aflição de seus protagonistas.

<sup>89</sup> Menção à novela *A Metamorfose*, de Franz Kafka (1883-1924). Publicada em 1915, a história gira em torno do drama pessoal de Gregor Samsa que um dia acorda transformado numa barata. Trancado em seu quarto, o personagem reflete sua vida, seus sentimentos e suas frustrações.

zumbis. A caça às *Trapiranhas* já embotou as potências de suas animalidades, mas eles mal sabem (e mal tiveram tempo de caçar Turpentes que lhes dessem pistas).

### *Tubavali*

Besta de grande porte que possui características do tubarão e do javali. Trata-se de um animal feroz, bronco, glutão, ansioso e impulsivo. Não obstante, essa grande quantidade de adjetivos isoladamente não consegue dar conta das idiossincrasias de Tubavali. Tentemos descrevê-lo mais detalhadamente.

Tubavali tem o costume de guinchar alto e geralmente em tom ameaçador, intimidando os animais a seu redor. Seu andar é desajeitado, truculento, mas ao mesmo tempo imponente. É afeito a disputas com outros machos, mas poucos destes se arriscam a entrar num combate com ele devido a sua força física e tamanho avantajado. Sua história pregressa é marcada por inúmeros episódios de insubordinação a autoridades florestais. Comumente essa criatura se envolve em “brincadeiras de mau gosto” em que desfere golpes em outros animais menores ou os encurrala.

Um aspecto interessante dessa criatura é que vive seu período de maturação sexual junto com animais mais jovens, e talvez precisamente em virtude disso não tenha sido possível observar comportamentos mais sexualizados da sua parte, embora estes sejam bastante comuns em sua faixa etária. Com efeito, em relação à sexualidade, Tubavali parece ser ingênuo para sua idade. Apesar disso, é patente sua preocupação em se afirmar enquanto macho e sua obstinação pela liderança do bando.

### *Sapo-veneno-de-flecha*

Animal de pequeno porte conhecido pelo seu veneno extremamente poderoso. É considerado pelas autoridades florestais e pelas professoras um envenenador do bando com seus péssimos exemplos. Trata-se de uma besta chamativa e extrovertida com coaxados altos e estridentes. Muito impaciente e irritadiço, costuma provocar os colegas de bando com frequência e seus coaxados, ainda que num tom bem mais agudo, em momentos de cólera se assemelham muito mais a rugidos.

A despeito de seu veneno violento, *Sapo-veneno-de-flecha* se sente amedrontado diante de animais maiores e evita o enfrentamento físico. Fisicamente, este anfíbio possui o

peito e o dorso mais esbeltos que os demais sapos, bem como um pescoço mais comprido. Em comparação com outras espécies de sapo, ele também é bastante ágil.

### *Vaca*

Besta que comumente exerce a função de autoridade florestal e, com menos frequência, de professora. Embora haja relatos de que existem, ao longo da pesquisa não foram encontrados machos entre as criaturas desse tipo, de sorte que não se pode descartar completamente a hipótese delas se reproduzirem por partenogênese. Já o fato de em nenhum momento eu ter me deparado com filhotes dessa espécie e nem ter ouvido relatos acerca deles, leva a crer que o processo de maturação desses animais é muitíssimo célere e que esse período pode ser marcado por confinamento em tocas (acadêmicas) distantes das florestas. Outra hipótese plausível é a de que as vacas sejam oriundas de um processo de mutação desconhecido, mas muito provavelmente com múltiplas influências.

As vacas, a exemplo dos humanos, são capazes de utilizar ferramentas. Para ser mais preciso, notei o uso de apenas uma ferramenta por parte dessas criaturas: o apito. Cabe, entretanto, levantar a hipótese de que, em culturas diversas e em outros contextos, elas possam utilizar instrumentos de outra ordem. Na floresta em que o uso do apito foi observado, as vacas o utilizavam para organizar bandos de animais em filas e coibir correrias, discussões e brigas.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)