http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-74897

Um espectro ronda o mundo da educação: inclusão, diferença e cosmopolíticas

Alexandre Simão de Freitas[*]

Resumo: O presente artigo aborda a questão da inclusão da diferença em chave cosmopolítica. O argumento consiste em mostrar que a centralidade do olhar epistêmico para a diferença opera como uma estratégia imunizadora que neutraliza os agenciamentos éticos, políticos e pedagógicos abertos pelo encontro de corpos que se movem por meio de cartografias ingovernáveis. A intervenção está articulada em três movimentos. No primeiro, problematiza-se a configuração antropológica e humanista da racionalidade moderna a fim de liberar, simultaneamente, o debate em torno da inclusão das constrições do princípio de subjetividade e das disjunções biopolíticas das máquinas antropológicas. Em seguida, propomos uma aproximação entre a ontologia histórica foucaultiana com algumas démarches especulativas dos chamados novos materialismos desdobrados na antropologia a partir da virada ontológica. Por fim, no terceiro movimento discutimos, desde o multinaturalismo ameríndio, a inclusão das diferenças como um modo incomum de fazer parentes. Nesse âmbito, delineamos especulativamente um outro horizonte de pensamento acerca da inclusão da diferença com vistas a recolocar em questão o debate sobre a formação humana, para além do regime identitário de constituição das subjetividades.

Palavras-chave: Inclusão; Diferença; Cosmopolíticas; Formação Humana; Subjetividade.

[*] Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFP). Professor na Universidade Federal de Pernambuco (UFP). E-mail: alexandre.freitas@ufpe.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/5989326759915260. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0982-6581.

A specter haunts the world of education: inclusion, difference and cosmopolitics

Abstract: This article addresses the issue of the inclusion of difference in a cosmopolitical key. The argument is to show that the centrality of the epistemic view of difference operates as an immunizing strategy that neutralizes the ethical, political and pedagogical agencies opened up by the encounter of bodies that move through ungovernable cartographies. The intervention is articulated in three analytical movements. The first problematizes the anthropological and humanist configuration of modern rationality to, simultaneously, liberate the debate around the inclusion of the constrictions of the subjectivity principle and the biopolitical disjunctions of anthropological machines. Next, we propose a rapprochement between Foucauldian historical ontology and some of the speculative démarches of the so-called new materialisms that have unfolded in anthropology since the ontological turn. Finally, in the third movement we discuss, from the perspective of Amerindian "multinaturalism", the inclusion of differences as an unusual way of making kin. In this context, we speculatively outline another horizon for thinking about the inclusion of difference with a view to putting the debate on human formation back into question, beyond the identity regime for the constitution of subjectivities.

Keywords: Inclusion; Difference; Cosmopolitics; Human Formation; Subjectivity.

Un espectro rodea el mundo de la educación: inclusión, diferencia y cosmopolítica

Resumen: Este artículo aborda la cuestión de incluir la diferencia en clave cosmopolítica. El argumento consiste en mostrar que la centralidad de la mirada epistémica sobre la diferencia opera como una estrategia inmunizante que neutraliza los arreglos éticos, políticos y pedagógicos abiertos por el encuentro de cuerpos que se mueven a través de cartografías ingobernables. La intervención se articula en tres movimientos. El primero problematiza la configuración antropológica y humanista de la racionalidad moderna para liberar simultáneamente el debate en torno a la inclusión de las limitaciones del principio de subjetividad y las disyunciones biopolíticas de las máquinas antropológicas. A continuación, proponemos una aproximación entre la ontología histórica de Foucault con algunas gestiones especulativas de los llamados nuevos materialismos desplegados en la antropología desde el giro ontológico. Finalmente, en el tercer movimiento discutimos, desde el "multinaturalismo" amerindio, la inclusión de las diferencias como una forma inusual de hacer parientes. En este contexto, esbozamos especulativamente otro horizonte de pensamiento sobre la inclusión de la diferencia con miras a volver a cuestionar el debate sobre la formación humana, más allá del régimen identitario de constitución de las subjetividades.

Palabras clave: Inclusión; Diferencia; Cosmopolítica; Formación Humana; Subjetividad.

Notas introdutórias

...há algo invisível que impele nossa vida
rumo ao inesperado
(Nastassja Martin, *Escute as feras*).

A conhecida análise foucaultiana das chamadas artes liberais e neoliberais de governo fez com que o paradigma da inclusão se convertesse em uma espécie de signo antinômico da biopolítica no contexto dos complexos processos de governamentalização da vida. Essa antinomia nos expõe ao fato de que apesar da centralidade do *fazer viver* e suas tecnologias, toda biopolítica parece terminar por circunscrever limites *tanato-necro-políticos* (Esposito, 2010; Mbembe, 2018). Como uma consequência, as políticas de inclusão passam a ser perspectivadas, simultaneamente, pelos saberes médicos, psicológicos e sociológicos, configurando novos dispositivos de poder-saber encarregados de assegurar a grupos populacionais específicos formas institucionalizadas de reconhecimento dentro e fora dos espaços educativos[1].

Mas ao mesmo tempo em que interferem na presentificação de corpos, anteriormente excluídos dos espaços escolares, os processos de inclusão instauram uma nova performatividade na regulamentação dos conflitos abertos pelas próprias políticas e práticas inclusivas. A título de exemplo, vale destacar a incidência das chamadas *identity politics*[2] no debate das ações afirmativas e da educação inclusiva.

Ao colocar a identidade como o principal motor do fazer político, as *pautas identitárias* contribuíram para agudizar questões cruciais como a

[1] Esse diagnóstico serviu de ancoragem para a disciplina Seminário Internacional de Pesquisa Diferença, Subjetivação e Educação, organizada pelos professores Pedro Ângelo Pagni, Divino José da Silva e Rodrigo Barbosa Mugnai Lopes da Universidade Estadual Paulista (Unesp – Campus Marília e Campus de Presidente Prudente).

[2] Expressão originariamente vinculada às demandas do *Combahee River Collective* nos anos 1970, um movimento de mulheres negras e lésbicas que não se sentiam representadas pelo movimento feminista, predominantemente branco. Mais recentemente as *pautas identitárias* adquiriram uma nova centralidade graças à repercussão de movimentos como o *Occupy Wall Street*, o *Mee Too*, e o *Black Lives Matter*.

oposição entre demandas relacionadas à diversidade e ao reconhecimento e aquelas relacionadas às dimensões materiais ou econômicas (Honneth; Fraser, 2003). Isso sem falar no tema espinhoso das relações entre a igualdade e a diferença (Pierucci, 1999), cujos tensionamentos no campo pedagógico brasileiro, vale pontuar, não foram neutralizados nem do ponto de vista analítico nem do ponto de vista normativo, mesmo com a defesa de uma agenda política interseccional (Collins, 2021) que busca reposicionar o tratamento institucional das desigualdades educacionais sob os prismas étnico-racial, sexual e de gênero, religioso, dentre outros.

Contudo, em que pese a importância desse debate, o interesse aqui não é o de retomar essa grade analítica, pois a ideia consiste, antes, em abordar a centralidade mesma do *olhar* que tem delineado o horizonte do paradigma de inclusão educacional em nosso país, a fim de problematizar o privilégio da visada epistemológica nesse contexto. A hipótese é que, talvez, nossas epistemologias, críticas ou pós-críticas (Silva, 2009), constituam-se como um vetor impeditivo de um desejado e necessário aprofundamento do paradigma da inclusão no campo educacional.

Assim, propomos pensar o paradigma da inclusão na contramão da literatura da área (Fabris; Klein, 2013; Lopes; Fabris, 2017) considerando o desgaste da força mobilizadora da própria crítica filosófica. Nesse sentido, seguimos a direção enunciada por Safatle (2008, p. 204), para quem a função urgente do pensamento é nos levar a uma espécie de "desespero conceitual", o que significa suspender a pressão oriunda de questões do tipo: "o que fazer?" ou "como fazer?". Essa posição está em sintonia com a percepção de que o que "bloqueia o pensamento é admitir implícita ou explicitamente uma forma de problematização e buscar uma solução que possa substituir-se àquela que se aceita" (Foucault, 2014, 217), comprometendo a chance de efetivarmos outros modos de pensar.

Esse é um reposicionamento importante na medida em que visa a, por um lado, tornar possível o gesto de "ficar com o problema" (Haraway, 2023) e, por outro, permite forçar o reconhecimento de que presenciamos um esgotamento dos esquemas conceituais que temos mobilizado para orientar nossas formas de ação. No limite, o que está se defendendo é que

o impulso de toda reflexão precisa se dar na confrontação com um campo de acontecimentos (Safatle, 2008). Lembrando, no entanto, que em tempos de proliferação dos dispositivos de controle é preciso perceber que "há acontecimentos que se manifestam apenas quando fechamos os olhos" (p. 204), ou seja, que se expressam tão somente quando ironicamente paramos ou deixamos de ver. Argumentos desse tipo fazem eco a um exercício especulativo de dissolução das engrenagens epistêmicas herdadas do discurso filosófico da modernidade, que ainda sustentam as principais máquinas de pensamento agenciadas pelo campo da educação.

Esse diagnóstico sustenta a decisão de "desacelerar para levar a sério" (Stengers, 2023, p. 16) a percepção cosmopolítica de que os problemas que nos fazem pensar as questões da diferença e da inclusão requerem o estabelecimento de alianças estranhas. Em nosso caso, uma aliança com a chamada *virada ontológica* (Holbraad; Pedersen, 2017). O experimento analítico consiste, portanto, em desdobrar uma fabulação filosófica que visa à composição de imaginações transgressoras, abordando a questão da inclusão da diferença em uma chave cosmopolítica.

O argumento consiste em mostrar como a centralidade do olhar epistêmico para a diferença parece atuar, justamente, como uma estratégia imunizadora aos processos de inclusão, pois obstrui uma problematização do dispositivo da pessoa que circunscreve "A inclusão dos corpos [e das vidas] a um modelo de direitos jurídicos e de espiritualidade que os exclui" (Pagni, 2023, p. 2). O efeito derivado é uma neutralização dos agenciamentos éticos-políticos-pedagógicos abertos pelo encontro de corpos que se movem por meio de cartografias não normalizáveis.

O desafio que se impõe é alterar a relação com o modo como tecemos nossas formas de conhecer, ou, em termos propriamente foucaultianos, pensar o paradigma da inclusão para além da *vontade de saber* que nos cerca e nos delimita (Foucault, 2014), ao mesmo tempo em que apaga outras formas de saber consideradas como transgressivas, tais como os saberes da memória que recolhem os enigmas, os saberes mágicos e os saberes movidos por outros desejos que não o de conhecer. Em suma,

todos os saberes que envolvem outras sensações, provocam outros tipos de prazer e são movidos por outra ordem de desejos.

Assim, o fio movente desta reflexão questiona se o conceito de inclusão nos liberaria das constrições engendradas pelo olhar antropológico-humanista que delimita o campo discursivo da educação, ou se contribuiria, ao contrário, para ativar um humanismo ainda mais profundo. Nossa aposta é a de que falar de inclusão implica pensar desde um mundo da educação em que nada está estabilizado ainda, em que os encontros e os desencontros entre os corpos contribuem para desintegrar suave ou bruscamente as fronteiras que estabelecemos entre os viventes.

Em uma perspectiva ontológica, o processo de inclusão é sempre inseparável de uma experiência radical de afetação, em que ser afetado, como ressalta Favret-Saada (1990), não se confunde com empatia, mas com ser bombardeado por intensidades singulares que abrem e expõem nosso próprio corpo para uma experimentação que se expressa para além da linguagem e para além mesmo da nossa vontade e intencionalidade. Isso porque só há inclusão de outrem fora da representação, isto é, justamente onde forças indeterminadas nos impelem rumo ao inesperado.

Para começar então… olhar a inclusão e a diferença para além do antropologismo

Pensar um outro paradigma da inclusão que leve em consideração o primado ontológico da diferença requer da reflexão filosófico-educacional algo mais que uma crítica epistemológica aos conhecimentos produzidos nesse âmbito, pois exige *ver de fora* as relações instituídas pelos dispositivos de poder-saber. Esse gesto é vital, uma vez que o olhar epistemológico se tornou indiscernível da antropologização do próprio pensamento, delimitando um espaço de saber no qual as diferenças têm apenas um sentido estabelecido a partir da perspectiva da representação.

Contudo, tudo se passa no mundo da educação, em geral, e no mundo da filosofia da educação, em particular, como se ainda

estivéssemos na dependência da episteme da modernidade e da sua dialética do esclarecimento, ou como se a "morte do homem", e sua relação com a destrancendentalização do saber, não tivesse ainda ecoado entre nós. Como resultado, os processos de reflexividade desdobrados pela filosofia da educação parecem ter ficado paralisados, como sugere Habermas (2002), entre os riscos da absolutização neohegeliana e da relativização nietzscheana. É como se, de modo tácito, assumíssemos a acusação de que se mover a partir de outros modos de racionalidade, além ou aquém do discurso filosófico da modernidade, obrigasse-nos a recair, necessariamente, em alguma forma de irracionalismo.

No entanto, nada impede pensar que a destrancendentalização do saber, ao invés de nos fazer recair em relativismo ou niilismo, pode também nos colocar em contato com formas outras de racionalidade; formas que, apesar de distintas da ciência ou da filosofia moderna, carregam consigo modos outros de apreensão do mundo e dos seres. Como bem sabem os leitores foucaultianos, essa possibilidade passa por uma desantropologização do próprio saber, subvertendo a estrutura humanista que ainda subjaz aos modos hegemônicos de teorização na filosofia da educação. Mas, não só, esse caminho permite abrir espaço para um pensamento do acontecimento e dos seus signos (Lopes, 2022).

É esse o caminho que tentaremos seguir ao defender que, embora o discurso filosófico-educacional acerca da diferença decorra diretamente do processo de destrancendentalização do saber, nas últimas décadas, esse discurso passou a se reconstituir mediante uma nova forma de transcendentalização operada através do próprio conceito de inclusão, retroalimentando o princípio regulador matricial da episteme moderna: o homem como duplo empírico-transcendental (Foucault, 1999).

Assim, do mesmo modo que o homem, na modernidade, tornou-se simultaneamente objeto e fundamento do saber, a noção de diferença, para o paradigma da inclusão, passou a operar como um objeto de análise e como um fundamento das políticas e das práticas afirmativas-inclusivas. Nessa direção, algumas das principais querelas e aporias que atravessam o campo social e educacional contemporâneo, como o debate em torno do

lugar de fala, a tensão entre políticas da identidade e políticas identitárias e mesmo as chamadas guerras culturais seriam melhor apreendidas na medida em que problematizássemos o lugar no qual o paradigma da inclusão está inserido e a dependência que tem desse lugar: a antropologia como analítica do homem. Como sabemos, a configuração dessa analítica ganhou sua expressão paradigmática mais elusiva no *dispositivo da pessoa* (Esposito, 2011), cuja operatividade visa a demarcar os modos de reconhecimento da forma sujeito mediante a cisão entre o natural e o animal, engendrando os dualismos normativos e excludentes[3].

Por essa via, a classificação em *pessoa* e *não pessoa* constitui uma linha de corte que demarca um ponto de cesura ainda mais severo: aquele que distingue o *humano* e o *não-humano*, e que serve de fundamentação para as práticas zoopolíticas, de domesticação, de escravização e de subjugação racista. A máscara da personalização funcionando como um dispositivo imunitário que bloqueia formas outras de experimentar o mundo; formas situadas fora das fronteiras da constituição pessoal dos humanos, e que remetem à corporalidade e à vitalidade prazerosa decorrente dos processos de dessubjetivação que arrancam o sujeito de si mesmo e das significações que permitem sua afirmação[4].

Nessa direção, uma desantropologização da diferença (Sibertin-Blanc, 2016) liberaria, simultaneamente, o debate em torno da inclusão das constrições do princípio de subjetividade apreendido enquanto consciência de si absolutizada nas categorias do entendimento, bem como das disjunções biopolíticas das máquinas antropológicas (Agamben, 2017).

Essa situação implicaria não apenas uma dissolução epistêmica da *forma homem*, como quer o estruturalismo, mas exigiria um alargamento

[3] A noção de pessoa é uma categorial matricial do corpo conceitual da antropologia e da filosofia política moderna (Mauss, 2003; Golman, 1999; Esposito, 2016), funcionando como uma espécie de dobradiça para a elaboração de perspectivas teóricas sobre a diversidade social e cultural.

[4] A ideia de arrancar o sujeito de si mesmo implica a confrontação de um limite para explorar o lado de fora de uma experiência possível; ideia recorrente em vários momentos do pensamento foucaultiano, especialmente quando ele trata do corpo e das heterotopias (Foucault, 2013).

ontológico-existencial da própria ideia de humanidade, além de uma crítica radical ao caráter *xenocida* da razão ocidental que aniquila humanidades altermundanas e aloespecíficas (Valentim, 2018).

Nesse cenário, não nos parece casual que o campo pedagógico brasileiro tenha acolhido mal os diagnósticos foucaultianos, principalmente sua descrição do poder disciplinar em *Vigiar e Punir*, em que Foucault (1977) deixa entrever a função domesticadora dos corpos e das vidas exercida pelas instituições escolares. Contudo, mais sintomática é a quase não recepção de suas escavações arqueológicas responsáveis por uma crítica aguda aos discursos da nossa sujeição antropológica.

Vale pontuar, é nesse âmbito que Foucault (1999) expõe suas análises mais corrosivas acerca de qualquer tipo de sujeito constitutivo, abrindo uma historicização radical do princípio da subjetividade, por meio da confluência de autores díspares como Canguilhem e Bachelard, por um lado, e Nietzsche, Bataille e Blanchot, por outro. O seu intento era mostrar uma diferença capaz de abalar o primado da identidade. Uma diferença não representacional situada e efetuada na gênese mesma do ato de pensar. O que significa apreender o pensar enquanto uma eclosão acontecimental.

> [Acontecimento que] é inseparável do devir, de um trabalho minoritário do pensamento, nômade e molecular, como linha de fuga às formas hegemônicas de representação [...] uma abertura de pensamento à vida, ao que pode instituir no pensamento o plano intensivo e conquistar para ele a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação com a qual se é possível fazer a experiência da gênese do pensar no pensamento (Lopes, 2022, p. 15).

Como contraponto ao acontecimento como signo do pensamento, o discurso filosófico dominante no campo educacional insiste em se fixar num processo de antropologização que toma o humano como sujeito dotado de uma consciência epistêmica. A forma homem, essa figura de proa da modernidade ocidental moderna, dobrada sobre si mesma,

permanece produzindo e legitimando regimes de saber e dispositivos de poder que pretendem governar os homens e todos os seres viventes.

> [...] É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude - tão ligada ao destino do pensamento moderno - vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se firmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 332).

É nesse sentido que Foucault (1999, p. 341) observa como as verdades desveladas sobre uma sondável natureza humana só podem emergir em uma articulação discursiva "segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula", na medida em que é "dado a um pensamento objetivo percorrer o homem por inteiro – com o risco de nele descobrir o que precisamente jamais podia ser dado à sua reflexão nem mesmo à sua consciência" (Foucault, 1999, p. 342). Além disso, Foucault questiona a pretensão do homem de encontrar a sua origem perdida no mundo e no tempo[5], o que também se aplicaria aos discursos que buscam a origem dos fenômenos corpóreos, sejam eles do ponto de vista da medicina, da genética, da psicanálise ou de outros saberes humanistas.

Na segunda metade do século XX, as tentativas de subverter essas metanarrativas antropológicas privilegiaram o caminho da linguagem. Contudo, o próprio Foucault (1999) parece indicar algo mais fundamental no terreno de combate aberto pela linguística moderna, uma vez que todo sentido emergiria delimitado pela materialidade mesma dos signos.

Em outras palavras, seria na fissura aberta pelo uso dos signos que a configuração antropológica-humanista moderna poderia se embater contra seus próprios limites, justamente ao ser ultrapassada a ideia de que a

[5] É esse fundamento de difícil acessibilidade que Foucault (1999, p. 346) irá implodir, quando considera que "o homem só se descobre a uma historicidade já feita: não é jamais contemporâneo dessa origem".

linguagem seria uma expressão do conhecimento e da consciência do mundo desvelada exclusivamente pelo homem[6].

Do nosso ponto de vista, esse tipo de asserção permite uma aproximação sutil entre a ontologia histórica foucaultiana, com algumas *démarches* especulativas dos chamados *novos materialismos* (Escobar, 2007; Bryant; Srnicek; Harman, 2011), desdobrados tanto nos estudos sociais da ciência (Latour, 2004; Stengers, 2002), quanto na antropologia (Ingold, 2011; Viveiros de Castro, 2015). Situados a partir da chamada *Virada Ontológica e Especulativa*, essas abordagens se opõem à tradição filosófica da modernidade e aos paradigmas da subjetividade fundamentados no correlacionismo antropocêntrico de matriz kantiana[7].

Nesse contexto, as cosmologias africanas e indígenas, por exemplo, oferecer-nos-iam uma multiplicidade de ideias outras para uma reontologização daquilo que tem sido reduzido ao estatuto de coisas no âmbito epistêmico das ciências, constituindo um materialismo de caráter experimental ou um pensamento geofilosófico que reconhece a existência de outros modos de existência, desdobrando, por sua vez, outro paradigma da inclusão, voltado à redistribuição das potências e virtualidades da vida através de uma abordagem cosmopolítica da diferença.

[6] No entanto, é comum a muitos comentadores da obra foucaultiana ignorarem que a análise presente em *A Arqueologia do Saber* não se configura como, no estruturalismo, um estudo sobre a língua. Foucault (2000, p. 24) é bastante explícito ao afirmar que a análise dos enunciados não se localiza no mesmo nível da linguística. Pois, o que se busca é "desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens", a fim de "expulsá-los da sombra onde reinam", ou seja, os projetos universalizantes em cujas margens se encontram sistemas de atribuição, designação e nomeação que operam como uma fonte poderosa de exclusões e violências de toda ordem.

[7] A virada ontológica vai de encontro à distinção kantiana entre *nôumeno* e *fenômemo* que sustenta a filosofia transcendental na qual o mundo é a medida daquilo que aparece ao pensamento, articulando a imagem do real como uma determinação exclusiva do sujeito humano (Danowski; Viveiros de Castro, 2014).

Virada ontológica e contra-antropologia: a(s) diferença(s) e seus duplos cosmopolíticos

Entre os vetores que, implícita ou explicitamente, forjam a coerência epistemológica do paradigma da inclusão em nosso presente, um dos mais importantes é aquele que afirma a existência das diferenças. O que nos termos aqui referidos significa dizer que um olhar epistêmico para as diferenças se ancora no reconhecimento dos seus marcadores socioculturais, os quais podem ser personificados de várias maneiras, através de categorias como as de classe social, etnia, raça, sexo, gênero, idade, religião, entre outras. É nessa dinâmica que as diferenças adquirem legibilidade e visibilidade por meio de marcadores das identidades performadas pelos vários sujeitos, sejam individuais ou coletivos[8].

Mas, é justo nesse ponto que a virada ontológica ao seguir as diferenças corporificadas na intrusão da figura de outrem, com seus saberes e seus mundos, talvez, possa contribuir para um descentramento radical da gramática antropológica ocidental e seus múltiplos avatares. Como buscou demostrar Balibar (2011), é preciso reconhecer a insuficiência das políticas da diferença que não conseguem negar o universalismo próprio à racionalidade ocidental a não ser multiplicando universalismos que tendem, no limite, a se excluírem mutuamente.

A contra-antropologia, implicada na virada ontológica, propõe um caminho alternativo e complementar a essa crítica, uma vez que parte de uma problematização da partilha entre o ocidente e os seus outros, por meio da qual "nós" nos vemos a "nós mesmos" como humanos enquanto os "outros" são reduzidos, em termos de humanidade, a uma "porção diminuta" (Viveiros de Castro, 2015, p. 9). Esse tipo análise busca aprofundar o movimento da inclusão das diferenças ao assentá-lo em um terreno propriamente cosmopolítico. A ideia, aqui, é fazer de cada sujeito não

[8] Michaël Foessel (2012, p. 248), dentre outros, destaca uma tese comungada por diferentes correntes filosóficas ocidentais: a determinação do real pela identificação das experiências ao Mesmo e sua forma já dada, tendo como consequência considerar a alteridade na forma da relação exclusiva.

apenas uma perspectiva marcada, social e culturalmente, sobre o mundo, mas uma perspectiva de mundo. O efeito político-pragmático da proposição cosmopolítica das diferenças passa, então, pela composição de um prodigioso pluriverso multinatural, o qual conjura um cosmos atravessado por "diferentes modos de existência" (Souriau, 2020), e por movimentos de subjetivação aberrantes (Lapoujade, 2015), que transgridem os limites das marcações socioculturais das identidades e das diferenças.

Por isso, o cosmos implicado pela proposição cosmopolítica deve ser "distinguido de qualquer cosmo ou mundo em particular", tendo em vista que "não há representante desse cosmos" e ninguém pode falar em seu nome (Stengers, 2023, p. 205). Nesse aspecto, a reflexão desenvolvida por Daniel Lambert da Silva (2016) sobre os modos cosmopolíticos de constituir mundo, seja entre coletivos humanos seja entre coletivos compostos por humanos e não-humanos, pode servir de esteio para uma problematização especulativa acerca do paradigma da inclusão.

Para tanto, é preciso apreender sua descrição da cosmopolítica da identidade e da alteridade enquanto um duplo empírico-transcendental. Nessa leitura, a cosmopolítica da identidade operaria na condição de fundamento da inclusão, enquanto a cosmopolítica da alteridade delimitaria sua fenomenalidade empírica.

Assim, afirma Lambert da Silva (2016), tanto Kant como Hegel apostavam em uma unificação totalizante da espécie humana, ao mesmo tempo em que defendiam a potência da maquinaria estatal dessa parte do mundo, a Europa, encarregada de legislar sobre todas as outras partes do mundo; e, com isso, subsumindo os espaços múltiplos onde as diversas culturas florescem, uma vez que insiste em reiterar a Europa como o espaço de consumação inegociável da história do espírito[9].

[9] Nesse diagnóstico, até mesmo a *analítica do dasein* heideggeriana terminaria por conceber a unificação da humanidade estabelecida com base em uma origem necessária e em uma forma específica de interioridade histórica, o que contribuiu para uma espécie de sacralização mítica do ocidente como a terra natal da razão. Os limites, demasiadamente restritos, dessa interioridade histórica ocidental, sabemos, é o que fez Deleuze e Guattari formularem sua crítica geofilosófica (Deleuze; Guattari, 1991, p. 91).

É sobre essa pretensa universalidade necessária que uma *cosmopolítica da identidade* foi erigida com todos os seus pressupostos cosmológicos inconfessos e inconscientes. Para essa configuração cosmopolítica, o outro torna-se, de direito e de fato, uma anomalia, um signo de contradições passiveis de serem subsumidas ou simplesmente descartadas porque consideradas desprovidas de inteligibilidade[10].

A *cosmopolítica da identidade* justifica a universalização da particularidade ocidental, articulando práticas que buscam instituir os muros e fronteiras da "cidadela transcendental da modernidade" contra o "estranho nômade" e suas potências anárquicas (Silva, 2016, p. 13). A unificação da humanidade exige a disjunção radical entre um plano da natureza e uma comunidade de seres racionais que faz com que qualquer diferença seja excluída para o campo da particularidade, do estranho e do anômalo. Não por acaso, os filosofemas ocidentais que desdobraram e justificaram os saberes, as políticas e as práticas agenciadas pela *cosmopolítica da identidade* passaram a ser duramente criticados e desconstruídos por diferentes correntes teóricas que buscaram, cada uma ao seu modo, redefinir léxicos, métodos de análise e de interrogação acerca das questões da raça e das diásporas, da diferença sexuada e de gênero, do pós-colonialismo e dos saberes subalternos e decoloniais.

Nesse contexto, segundo Mbembe (2000, p. III), por toda parte onde as problemáticas levantadas por essas correntes foram levadas a sério, o resultado foi "um aprofundamento da reflexão sobre a natureza da ordem democrática e das condições éticas do viver junto".

Essas abordagens buscam instaurar novas maneiras de entrar em relação com outrem e com o mundo, avançando no que Lambert da Silva (2016) designa como uma *cosmopolítica da alteridade*. Trata-se de uma cosmopolítica implicada com os processos de reconhecimento das diferenças tidas como desviantes em relação aos padrões majoritários (Bhabha, 1998; Said, 1978; Spivak, 2014). Assim, a *cosmopolítica da*

[10] Achille Mbembe (2018) mostrará como o signo "negro", no seio da modernidade, passou a expressar toda uma relação imaginária e uma economia ficcional que caracteriza o discurso europeu em seu modo de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes.

alteridade contribui para uma "descolonização epistemológica" (Quijano, 1992; Mignolo, 2010) do próprio cosmopolitismo coercitivo e desigual presentificado no universalismo europeu, promovendo uma desobediente "provincialização da Europa" (Chakrabarty, 2000).

A partir da questão da raça, Mbembe (2000), por exemplo, demarcou com precisão o modo como a *cosmopolítica da alteridade* passou a contestar a máquina de exclusões erigida pela modernidade-colonialidade, por meio de uma "reviravolta espetacular", na qual "[o nome negro] tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica" (Mbembe, 2000, p. 19). Mas, apesar disso, o próprio Mbembe reconhece nessa *cosmopolítica* um conjunto de ambiguidades e clivagens ainda difíceis de serem superadas analiticamente. O sinal de alerta aponta para o fato de que a *cosmopolítica da alteridade* possui uma espécie de limiar para aquém e além do qual a afirmação das diferenças corre o risco de se cristalizar e se enrijecer em torno de uma identidade fixa.

Vale a pena evocar a reflexão de Judith Butler (2018) acerca da crítica feminista que, segundo ela, deve se voltar, por um lado, contra as afirmações totalizantes da economia significante masculinista, mas que, por outro lado, não deve evitar a autocrítica em relação aos gestos totalizantes do próprio feminismo. Assim, o espectro concreto das mulheres, como qualquer outra identidade, deveria ser considerado a partir de uma multiplicidade de interseções culturais, sociais e políticas, a fim de bloquear quaisquer concepções substancializadas que possam ensejar uma universalização que nada fará senão mimetizar o universal que se gostaria de criticar. Isso significa dizer que não se deve supor, de antemão, a existência de uma categoria de sujeitos que apenas necessitasse ser validada com marcadores como raça, classe, etnia ou sexualidade.

Note-se que é justo, nesse ponto, que a *cosmopolítica da alteridade* revele suas insuficiências, uma vez que a produção de cartografias em nome das diferenças pode terminar operando apenas como uma forma de variação empírica das identidades substantivadas. Em termos foucaultianos, essa problemática aponta para o fato de que o paradigma da inclusão poderia

estar funcionando como uma espécie de duplo empírico-transcendental, em que a *cosmopolítica da identidade* e a *cosmopolítica da alteridade* articulam o próprio jogo do Mesmo com o(s) seu(s) Outro(s).

Para sair dessa dialética, seria preciso experimentar diferentemente o próprio pensamento, abrindo um comparatismo superior em nossos modos de experimentação do pensamento (Freitas, 2018). Essa experimentação envolveria mais do que promover ou reconhecer alteridades epistêmicas, uma vez que a multiplicação de outros sujeitos não é capaz, por si só, de romper com os pressupostos ontológicos da imagem antropológica que rege os nossos sistemas de pensamento.

Do ponto de vista da virada ontológica, isso se deve, dentre outros fatores, ao fato de que no centro mesmo da configuração antropológico-humanista do pensamento ocidental reside uma forma de colonialidade ainda não suficientemente questionada: o governo da *animalitas*, uma espécie de salvaguarda da morada espiritual da presença humana. O animal permanece sendo o horizonte a partir do qual os humanismos florescem[11]. Tropeçamos, aqui, na pedra de toque de todo paradigma da inclusão da diferença, qual seja, a sua capacidade de problematizar as máquinas antropológicas que fundam a suposta universalidade da condição humana.

O problema é que, nesse âmbito, nenhuma descolonização conceitual, por mais sofisticada que seja do ponto de vista analítico, vai longe antes de colocar em questão os próprios "universais culturais" (Kodjo-Grandvaux, 2013) que lhes servem de fundamento e motor da crítica. Daí porque embora admitamos que, a universalização da particularidade é um passo, política e pedagogicamente, importante ao permitir que indivíduos marcados em termos de raça, gênero, sexualidade etc. tenham seus direitos efetivamente reconhecidos, esse ainda é um passo

[11] Por isso, a pergunta fundamental de toda configuração antropológica, pergunta sempre reiterada, mesmo que de forma inarticulada, é: "o *que* é o ser humano?". Dispondo o ser humano em meio à totalidade dos entes, os humanismos reenviam suas respostas à condição do animal, ou seja, à condição de um *que* ao qual se agregaria algum tipo de qualidade específica: a inteligência, a fala, o luto etc. (Sloterdijk, 1999).

insuficiente para ultrapassar os limites ontológicos constituídos pela modernidade ocidental e os seus divisores excludentes.

Nunca é demais lembrar que a *ratio* moderna pressupõe um mundo apreendido enquanto uma natureza unificada, ou seja, como um cosmos único, de um lado, e uma pluralidade cultural com suas múltiplas representações simbólicas ou visões do mundo, de outro. Por isso mesmo, a colonialidade epistêmica constituinte da antropologização dos saberes modernos revela-se mais profunda e mais fatídica em seus efeitos e agenciamentos políticos-pragmáticos. Dessa perspectiva, para além dos marcadores sociais da diferença, é preciso aprofundar a crítica filosófico-educacional do paradigma da inclusão até aquilo que Lambert da Silva (2016) nomeia de *marcadores cosmológicos*, uma vez que a universalização da condição humana interpõe um limite antropocêntrico para a própria *cosmopolítica da alteridade*, ao fazer desta uma contraface meramente empírica (isto é, signo de uma diversidade fenomênica multicultural) da estrutura transcendental representada pela *cosmopolítica da identidade*, o que torna duvidosa a esperança em um diálogo inclusivo da pluralidade regido sob o fundo de uma mesma natureza humana.

Note-se que é a crença em uma natureza humana comum que fundamenta o *nomos* governamental do universalismo europeu agenciado pelas máquinas antropológicas, antiga e moderna, que visam a produzir o reconhecimento do humano precisamente na partilha entre animal e humano (Agamben, 2017); partilha sobre a qual se assenta todo fenômeno da racialização e da colonização (Lugones, 2014), mas, também, os discursos e as práticas do humanismo pedagógico (Sloterdijk, 1999).

Como consequência, o paradigma da inclusão precisa, para além dos marcadores sociais da diferença, pensar os modos singulares como cada coletivo instaura suas próprias relações entre natureza e cultura, entre humanos e não-humanos e, sobretudo, entre animalidade e humanidade.

Sem esse passo radical em direção aos fundamentos antropológicos que sustentam as asserções em defesa da inclusão das diferenças, corremos o risco de deixar à margem uma certa exterioridade não identificável, na qual se alojam as dimensões mais brutais da exclusão

(Mbembe, 2021). Do que resulta a necessidade de se pensar o paradigma da inclusão para além do solipsismo cósmico da metafísica ocidental (Viveiros de Castro, 2015), introduzindo nesse debate outros regimes ontológicos (Descola, 2005) capazes de redistribuir (e não só reconhecer) diferentemente os predicados associados à presença humana no mundo.

Nesse contexto, o paradigma da inclusão precisaria universalizar o *aberto*, declinando, a cada vez, segundo uma multiplicidade de casos os modos singulares de expressão da humanidade[12]. Esse gesto não significa, reiteramos, ignorar ou transcender os signos definidores de nossos modos de vida e pertencimento, mas tecer continuamente um princípio (intensivo, relacional e movente) de inclusão das diferenças não essencialista e não antropocêntrica, considerando que a condição humana se configura em formas e contextos sempre precários, contingentes e instáveis.

A inclusão das diferenças como um modo incomum de *fazer parentes*

Em um dos seus textos mais poéticos, *A Floresta de Cristal*, Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 326), aborda um "plano de imanência xamânico", onde os indígenas, os mortos, os animais, enfim, todos os seres da floresta, emergem como diferentes modulações intensivas de uma mesma "humanidade molecular" ou "povo primordial". A leitura atenta desse texto permite especular acerca de um estranho parentesco entre o paradigma da inclusão e o multinaturalismo ameríndio[13], na medida em que buscam

[12] O desafio aqui é duplo. Primeiro, porque isso não pode ser feito apenas por meio de uma crítica meramente epistêmica, mesmo que decolonial. Segundo porque exige, para além da compreensão de que o círculo de desinibição, visto como uma alteridade, implica reconhecer que a vida, ela mesma, constitui-se de uma multiplicidade de aberturas, algumas das quais, talvez, sejam inacessíveis ao mundo exclusivamente humano (Bailey, 2023).

[13] Ambos comungariam de uma mesma preocupação com o *comum* enquanto uma espécie de *inconsciente da política* referido às situações de destituição subjetiva radical, ou seja, o *comum* enquanto lugar onde se desnuda a ausência mesma de fundamento – antropológico, metafísico etc. – da própria política.

engendrar, de forma contingencial e precária, alianças entre sujeitos marcados por uma heterogeneidade radical.

Nos dois casos, trata-se sempre de construir *afinidades potenciais* resultantes de alianças improdutivas e antireprodutivas, socialmente inatualizáveis, intensivas ou perspectivistas. Nessa direção, Viveiros de Castro (2002, p. 122) pontua uma divisão entre os povos amazônicos, na qual "o parente próximo, genealógica ou espacialmente, está para o parente distante como a consanguinidade está para a afinidade", distinguindo uma afinidade efetiva ou atual (como aquela dos cunhados e genros), uma afinidade virtual cognática (aqueles que podem vir a ser afins, tais como primos cruzados) e uma afinidade potencial ou sociopolítica, essa última sendo, quase sempre, "objeto de relações jocosas" (Castro, 2002, p. 131).

A qualificação dessa afinidade potencial é vital para a análise do paradigma da inclusão da diferença que estamos propondo. Pois, ela toma forma na figura dos chamados "terceiros incluídos":

> Os ternarismos inerentes ao regime amazônico de socialidade (consanguíneos, afins efetivos ou aparentados, afins potenciais ou não-aparentados; cognatos, não-cognatos, inimigos) encontram uma manifestação clara naquilo que eu chamaria de 'terceiros incluídos'. Chama de fato a atenção, em quase todas as sociedades amazônicas, a importância de relações institucionalizadas que guardam referência complexa às atitudes de parentesco. Tais posições ou relações não se caracterizam por uma mera exterioridade ao campo de parentesco, mas se articulam a esse campo de modos variados: inversão, neutralização, generalização, metaforização, e assim por diante. Na maior parte dos casos, esses terceiros incluídos estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade (Viveiros de Castro, 2002, p. 153).

O ponto crítico do argumento defendido por Viveiros de Castro (2002) reside no fato de que, embora a afinidade potencial seja formulada a partir das regras ou da linguagem do parentesco, ela se projeta para fora

do *socius*, para o seu exterior, a fim de apreender e incluir virtualmente os estranhos, ou seja, as pessoas não ligadas por laços de parentesco.

A afinidade potencial designaria, então, o vínculo com pessoas não ligadas pelos laços de identificação social ou mesmo cosmológica, mas a quem endereçamos a intenção de demonstrar boas intenções, afeto, respeito ou cumplicidade. Assim, seja no mito e na escatologia, seja na guerra e no rito funerário, a afinidade potencial "se 'reduz' a uma pura relação que articula termos justamente não-ligados", de tal modo que o verdadeiro afim é aquele com quem se troca "mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças" (Viveiros de Castro, 2002, p. 157).

Em outras palavras, a afinidade potencial é o que daria ao *socius* o que pensar, isto é, socializar, diríamos também incluir o Outro, isto é, tudo o que está fora do Mesmo. Logo, ao regime complementar da oposição "entre consanguinidade e afinidade, submetido aos critérios do juízo formal analítico", viria se sobrepor "uma suplementaridade inerente ao caráter sintético da afinidade potencial, lugar onde 'algo acontece'" (Viveiros de Castro, 2002, p. 161), isto é, abre uma diferença real.

Por isso, a afinidade potencial é percebida como a primeira determinação da relação com a diferença, uma charneira ou dobradiça entre os domínios daqueles apreendidos como iguais e daqueles mais exteriores, apreendidos justamente como estranhos ou estrangeiros[14].

Nos mundos ameríndios, estranhos ou estrangeiros, tanto na esfera do sagrado como na guerra, figuram como os alvos privilegiados da inimizade. Uma relação de afinidade potencial produziria, entretanto, uma espécie de embaralhamento espiritual; nem biológica nem sagrada, a concepção de inclusão implicada na afinidade potencial seria uma forma de incluir o desconhecido no âmago mesmo das relações sociais.

Nos termos de nossa própria especulação, o paradigma da inclusão funcionaria de um modo análogo, uma vez que o que se busca incluir, de fato, é uma pura relação diferencial, o que se faz pragmática e

[14] Afinal, a afinidade intensiva ou potencial, um dos signos mais característicos da socialidade amazônica, toca a "rocha-mãe" das cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro, 2007, p. 123).

existencialmente transformando todo sujeito identificado como diferente em um afim potencial. A inclusão torna-se, nessa perspectiva, um modo incomum de *fazer parentes*, através de alianças que encontram seu esquematismo mais característico nas relações transespecíficas[15].

Fazer parentes significa, nesse contexto, criar conexões esquivas e esquizas de inclusão, que passam pela destituição das diferenças antropológicas que nos subjetivam social e culturalmente. A inclusão significando a instauração de sínteses disjuntivas. Segundo Viveiros de Castro (2007, p. 113), as sínteses disjuntivas configuram-se como "o regime relacional característico das multiplicidades".

> Pois as diferenças antropológicas, como significadas na linguagem da modernidade política, para adentrar as dialéticas políticas de inclusão e exclusão da universalidade cívica, só podem fazê-lo ao traduzir essas mesmas exclusões na linguagem da inaptidão à comunidade ou da inaptidão à propriedade (pela falta ou incapacidade ou pelo excesso). Essa dupla tradução "antropológica" da exclusão do campo político encontrou a sua unidade numa matriz central da antropologia europeia do século XIX, permitindo alojar num mesmo contínuo de alteridade e menoridade as crianças, os "selvagens" e os "loucos", enquanto variantes de uma única e mesma deficiência (déficit de Outro ou excesso de "autoplastia"), tanto face ao universal da comunidade e sua lei quanto face ao universal da propriedade e sua troca (Silbertin-Blanc, 2016, p. 17).

O problema vital para o paradigma da inclusão é como passar de uma ordem extensiva a um campo intensivo, ontologicamente heterogêneo, embora socialmente contínuo, que "não conhece distinção de pessoas nem de gêneros, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente a distinção entre humanos e não-humanos"

[15] Relações transespecíficas são relações que inscrevem nossas existências em mundos nos quais as vidas humanas e não humanas se interpelam e influenciam mutuamente para construírem suas historicidades (Süssekind, 2018).

(Viveiros de Castro, 2007, p. 114). O que permite pensar um contra-conceito de inclusão como devir, pois o devir seria a *diferença na prática*.

> O conceito de devir designa uma relação cuja apreensão é dificultosa dentro do quadro analítico do estruturalismo, no qual as relações funcionam como objetos lógicos molares, apreendidos essencialmente em extensão (oposições, contradições, mediações). Devir é uma relação real, molecular e intensiva que opera em um registro outro que o da relacionalidade ainda apenas epistêmica do estruturalismo [e também do pós-estruturalismo]. A síntese disjuntiva do devir não é possível segundo as regras dos jogos combinatórios das estruturas formais; ela opera nas regiões longe do equilíbrio habitadas pelas multiplicidades reais (Viveiros de Castro, 2007, p. 116).

Assim, se os marcadores sociais e culturais da diferença remetem a correlações simbólicas, estruturadas ou mediadas pela linguagem, os marcadores cosmológicos são reais, resultantes de um movimento do devir que desterritorializa os termos das relações que o próprio movimento estabelece. Os marcadores cosmológicos da diferença não são de ordem predicativa. Donde é possível afirmar que todo processo de inclusão da diferença implica uma relação *contre nature*, uma relação de captura, de contágio, de simbiose, enfim, uma relação entre corpos-mundos.

O que não significa dizer que todo gesto de inclusão da diferença opere no acontecimento do devir. Há processos de inclusão extensivos, culturais, pedagógicos, sociopolíticos, como aqueles consumados pela cosmopolítica da alteridade descrita anteriormente. Mas, parafraseando Viveiros de Castro (2007), se a inclusão extensiva distingue identidades, a inclusão intensiva confunde diferenças, ou melhor, contra-efetua, por síntese implicativa, as diferenças contínuas que são atualizadas ou corporificadas em outro sentido. Nesse caso, a inclusão, menos que um direito ou um reconhecimento, produz uma zona de indistinção, de indiscernibilidade, um avizinhamento extremo, uma afinidade potencial,

uma filiação intensiva, enfim, uma aliança contra social. A importância desse argumento não deveria ser subestimada pela filosofia da educação.

Para in-concluir então: apostar em um paradigma da inclusão disposto ao mistério

Uma primeira lição a ser extraída dessa aproximação especulativa entre o paradigma de inclusão da diferença e a virada ontológica expressa no perspectivismo ameríndio é a urgência de pensarmos os processos de inclusão na interseção entre os dispositivos de sujeição social e os de servidão maquínica, entre as semióticas significantes e simbólicas e a pragmática dos signos assignificantes que afetam os corpos e os modos de existência (Lazzarato, 2014).

Com isso, talvez, seja possível fazer entrar em cena processos de uma *formação humana sem forma*, que emergem das "lutas pretas, indígenas, feministas, ecológicas e queer" (Ruiz; Vourloumis, 2023, p. 34). O que permitiria ao paradigma de inclusão da diferença se adensar como uma nuvem carregada anunciando a tempestade, abrindo um pensamento em torno da formação humana aquém e além da *forma homem* que despotencializa os processos de constituição experimental da vida[16].

Nesse contexto, o paradigma de inclusão da diferença, mais do que produzir conhecimentos e propor diretrizes normativas, desdobrariam gestos que devolveriam o mistério aos processos de formação do humano.

Ao abrir uma escuta para as ressonâncias cosmopolíticas implicadas nos corpos que encarnam o devir-mundo da vida, o paradigma de inclusão da diferença contribuiria para alterar sensivelmente os modos como problematizamos a condição de sujeito desvinculada dos aparatos que instituem ou destituem nossa *persona*. A decisão teórico-prática que se toma aqui passa pelo engajamento ético-estético-existencial do campo filosófico-educacional em um movimento de reversão experimental do

[16] Não por acaso, Lazzarato (2014) enfatiza que as teorias críticas têm negligenciado todo um universo maquinocêntrico que não se limita às máquinas antropológicas ocidentais.

antropologismo. Engana-se, no entanto, quem acredita que esse seja um desafio estritamente epistemológico, pois a questão não é legitimar o ponto de vista da diferença contraposto a outros pontos de vista, mas pensar a diferença enquanto ponto de vista.

Uma segunda lição, mais difícil, posta pela virada ontológica ao campo filosófico-educacional, pode ser sintetizada em uma pergunta: é possível incluir os vírus e os mortos em nossos saberes, práticas e políticas de inclusão da diferença? A pergunta não é retórica e visa a evidenciar que a inclusão do não-humano se tornou uma pedra de toque, talvez, o signo mais precário do *ethos* pedagógico na atualidade (Freitas, 2020a) [17].

É diante dessa última questão que o imperativo de "ficar com o problema" (Haraway, 2023) nos cobra seu preço mais elevado, uma vez que, sim, uma multidão de espectros passou a assombrar o mundo da educação e seus dispositivos de inclusão. Uma verdadeira multidão ontológica constituída por espíritos, deuses, máquinas, *aliens*, rios-avôs, florestas que pensam (Freitas, 2019), cuja inclusão em nossos sistemas de pensamento requer um exercício radical de atentividade.

Assim, é urgente aprendermos a compor novas alianças na luta contra a hegemonia do modelo naturalista-ocidental, endossado pelos dispositivos coloniais e neoliberais que assujeitam a rede da vida.

Além disso, como sabemos, os próprios predicativos da identidade e da diferença são mediados pelo aparato de conhecimento e valores de cognição de uma estrutura antropocêntrica que replica, em escala global, um tipo de ontologia que naturaliza as múltiplas formas de violência como elemento constitutivo do controle da vida em sua multiplicidade.

A necropolítica é, também, multi e transespecífica. Logo, o sentido de inclusão que vimos discutindo passa pela subversão dos conceitos

[17] Não faz muito tempo, nossas epistemologias se viram acossadas pelo vírus de covid-19, que infectou o corpo já combalido de uma filosofia da educação ainda movida pelos vetores autoimunes de suas máquinas antropocêntricas (Freitas, 2020b). As lentes filosóficas do *anthropos* não nos permitiram ver bem o que se passava e o que permanece ainda se passando. Um vírus veio nos acordar do sono antropológico que nos cega, imobiliza e insensibiliza ao ponto de não sabermos, ainda, desde o mundo da educação, como fazer o luto pelas mais de 700 mil vidas que nos foram ceifadas.

modernos que excepcionalizam o *antropos*, a fim de retirá-lo do seu isolamento metafísico. Ora, se pensar pressupõe estar à altura do acontecimento sob cujo signo nascemos e que continua a nos atravessar, não seria esse o acontecimento secreto que, cintilando desde um passado imemorial, convoca-nos hoje a lhes dar o máximo de chance, a fim de efetuar um pensamento aberto ao pluriverso e resistir à axiomática do capital e à organização da vida em um único parque humano.

Para Achille Mbembe (2020), a difusão massiva das técnicas de fraturamento, combustão, quebra, fissuração, intoxicação, punção, demolição – todo um conjunto de procedimentos de extração – interpela material e espiritualmente os corpos e as vidas, não apenas em sua dimensão extensa, mas sobretudo em sua dimensão intensiva, vibrátil, energética, psíquica, inconsciente, química, molecular.

A finalidade do brutalismo neoliberal é reatualizar a lógica do extermínio ao identificar como matáveis de antemão certos corpos (humanos, animais, vegetais, minerais) cujas forças vivas serão expropriadas pelo capital, o que implica uma multiplicação exacerbada dos dispositivos de monitoramento dos modos de aparição e existência que, acoplados a um processo de fronteirização, em vez da abertura à diferença e à criação de vínculos, suscita os mais diversos tipos de encarceramento e confinamento dos corpos e das mentes. Situação que coaduna com a expropriação do comum, uma vez que a política deixa de ser criação de relações para se resumir à guerra, ao policiamento, à logística dos corpos.

Esse diagnóstico nos convoca à instauração de um pensamento da inclusão cuja referência não seja a Humanidade, mas a diferença exultante das humanidades. Mas, para isso, é preciso reaprender a mobilizar o "*vibranium*" da terra e suas "gigantescas jazidas animistas" (Mbembe, 2020, p. 31), a fim de impulsionar um novo devir planetário capaz de repatriar o humano ao mistério do cosmos. A perda desse mistério nos colocou nesse

> Momento crucial em que é preciso aprender a reinventar tudo: os conceitos, as abordagens, os hábitos, os métodos, as ferramentas [...]. Temos de aprender a reinventar tudo. É a possibilidade que nos

> resta para evitar o cosmocídio de nosso planeta" (Tansi, *apud* Bona, 2020, p. 9).

Esse aprendizado passa pela escuta dos coletivos que sabem sobreviver em meio às ruínas (Tsing, 2022); sonhar para intensificar a vida de animais, plantas, espíritos, cujas existências estão sendo testemunhadas por maneiras distintas de pensar, escrever, pintar, desenhar, falar, sentir, escutar; afirmar o direito de diferir que potencializa a força vital de criação que atravessa todos os viventes, devolvendo-os ao mistério.

O mistério, dimensão quase nunca tematizada pela filosofia da educação, é justamente a contraface energética da configuração antropológica-humanista dos sistemas de pensamento regidos pela racionalidade moderna: o desencantamento da natureza e o cercamento das fronteiras do espírito humano. Vale reiterar então, ao final dessa reflexão, que, para muitos coletivos, os corpos a serem incluídos no mundo da educação não obedecem às fronteiras do que delimitamos como uma vida.

Com essa premissa, concluímos defendendo a urgência de articular perspectivas nas quais os corpos em fluxo nas teias da vida, da não-vida e da entrevida possam efetivamente conquistar um lugar em nossos sistemas de pensamento, serem incluídos e contarem como sujeitos da educação.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*: o homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BAILEY, Christiane. La vie végétative des animaux: La destruction heideggérienne de l'animalité comme reduction biologique. *PhaenEx*, Phoenix, v. 2, n. 2, p. 81-123, 2007. DOI: https://doi.org/10.22329/p.v2i2.405. Disponível em: https://phaenex.uwindsor.ca/index.php/phaenex/article/view/405. Acesso em: 29 nov. 2023.

BALIBAR, Étienne. *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011. DOI: https://doi.org/10.3917/puf.balib.2011.02.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do Refúgio*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (Ee.). *The speculative turn*: continental materialism and realism. Open Source, 2011. Disponível em: http://www.repress.org/book-Files/OA_Version_Speculative_Turn_9780980668346.pdf. Acesso em: 3 mai. 2014.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*: Uma análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

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

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Le droit à la philosophie d'un point de vue cosmopolitique*. Paris: Éditions Unesco Verdier, 1997.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

DESPRET, Vinciane. *Um brinde aos mortos*: histórias daqueles que ficam. São Paulo: n-1 Edições, 2023.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ESCOBAR, Arturo. The 'ontological turn' in social theory. A Commentary on 'Human geography without scale'. *Transactions of the Institute of British Geographers*, London, v. 32, n. 1, p. 106-111, 2007. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2007.00243.x.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos*. Lisboa: Edições 70, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de persona*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016.

FABRIS, Eli Terezinha; KLEIN, Rejane Ramos (Orgs.). *Inclusão e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Être Afecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, v. 8, p. 3-9, 1990. DOI: https://doi.org/10.3406/gradh.1990.1340.

FOESSEL, Michaël. *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico*: as heterotopias. São Paulo: Edições n-1, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*: curso no Collège de France (1970-71). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

FREITAS, Alexandre Simão. Contribuições do perspectivismo ameríndio para as pesquisas em Filosofia da Educação. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 99, n. 252, p. 387-403, 2018. DOI: https://doi.org/10.24109/2176-6681.rbep.99i253.3731.

FREITAS, Alexandre Simão. Geontologia e as artes neoliberais de governo: educar os corpos para além do imaginário do carbono. *Revista Pro-Posições*, São Paulo v. 30, p. 1-21, 2019. DOI: https://doi.org/10.1590/1980-6248-2017-0136.

FREITAS, Alexandre Simão. Corpos alterados, corpos ingovernáveis: cartografias ético-estéticas para segurar o céu pelas diferenças. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, n. 68, p. 617-642, 2020a. DOI: https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v33n68a2019-51965. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/51965. Acesso em: 26 fev. 2024.

FREITAS, Alexandre Simão. No meio da ontologia havia um vírus: notas acerca de uma abertura cosmopolítica em tempos de pandemia. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 11, p. 1-15, 2020b. DOI: https://doi.org/10.5902/2179378643631.

GOLDMAN, Márcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *In*: GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 20-35.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras*: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. *Ficar com o problema*: fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: n-1 Edições, 2023.

HOLBRAAD, Morten Axel; PEDERSEN, Martin. *The ontological turn*: an anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. DOI: https://doi.org/10.1017/9781316218907.

HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. *Redistribution or recognition?* London: Verso, 2003.

INGOLD, Tim. *Being Alive*: essays on movement, knowledge and description. Londres: Routledge, 2011. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203818336.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *Philosophies Africaines*. Paris: Présence Africaine, 2013. DOI: https://doi.org/10.3917/epa.kodjo.2013.01.

LAPOUJADE, David. *Os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LATOUR, Bruno. *Politics of nature*: how to bring the sciences into democracy. Cambridge: Harvard University Press, 2004. DOI: https://doi.org/10.4159/9780674039964.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, Máquinas, Subjetividades*. São Paulo: Editora Sesc, 2014.

LOPES, Rodrigo Barbosa. *Imagem do pensamento*: do antropológico ao acontecimento na educação. Curitiba: Appris, 2022.

LOPES, Maura Corcini; FABRIS, Eli Henn. *Inclusão e educação*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013.

MARTIN, Nastassja. *Escute as feras*. São Paulo: Editora 34, 2021.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu. *In*: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 367-397.

MBEMBE, Achille. *De La Postcolonie*. Paris: Karthala, 2000.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

MIGNOLO, Walter D. Cosmopolitanism and the de-colonial option. *Studies in Philosophy and Education*, v. 29, n. 2, p. 111-127, 2010. DOI: https://doi.org/10.1007/s11217-009-9163-1.

PAGNI, Pedro Angelo. *A inclusão como um paradoxo da biopolítica*: contribuições de Roberto Esposito. São Paulo: PPGE Unesp-Marília, 2023.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.

POVINELLI, Elizabeth. *Geontologias*: um réquiem para o liberalismo tardio. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p.11-20, 1992.

RUIZ, Sandra; VOURLOUMIS, Hypatia. *Formação humana sem forma*: caminhos para o fim deste mundo. São Paulo: Sobinfluencia edições, 2023.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

SILBERTIN-BLANC, Guillaume. Psicanálise, diferenças antropológicas e formas políticas: para introduzir a diferença intensiva. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. 1, p. 10, 2016. Disponível em: https://revistalacuna.com/2016/05/22/para-introduzir-a-diferenca-intensiva. Acesso em: 31 mar. 2024.

SILVA, Cleber D. L. Uma só ou várias fontes cosmopolíticas? *Revista Territórios*, v. 3, n. 6, p. 1-25, 2016. Disponível em: https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/uma-so-ou-varias-fontes-cosmopoliticas/. Acesso em: 21 mar. 2023.

SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de identidade*: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SOURIAU, Étienne. *Diferentes modos de existência*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014.

STENGERS, Isabelle. *Penser avec Whitehead*: une libre et sauvage création de concepts. Paris: Seuil, 2002.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. *In*: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. *Making Things Public*: Atmospheres of Democracy. Cambridge: The MIT Press, 2005. p. 994-1.003.

STENGERS, Isabelle. *Uma outra ciência é possível*: manifesto por uma desaceleração das ciências. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

SÜSSEKIND, Felipe. Natureza e Cultura: Sentidos da diversidade. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 236-254, 2018. DOI: https://doi.org/10.12957/irei.2018.35915.

TSING, Anna. *O cogumelo no fim do mundo*: sobre a possibilidade de vidas nas ruínas do capitalismo. São Paulo: n-1 Edições, 2022.

VALENTIM, Marco Antonio. Amazona vittata: Notas sobre cosmopolítica e xenocídio. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 1-17, 2018. DOI: https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/37910.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120. Acesso em: 13 jul. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 77, p. 91-126, 2007. DOI: https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf. Acesso em: 26 jul. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Data de registro: 14/08/2024

Data de aceite: 18/12/2024