

Os desafios do tempo presente e a colonialidade da natureza: intersecções para pensar novas sociabilidades

Present time's challenges and coloniality of nature: intersections to think new sociabilities

Natalia Ferreira¹

Resumo

Este artigo intenciona introduzir e aprofundar discussões sobre a colonialidade e seus aspectos inseparáveis, demonstrando as sobreposições das opressões da Matriz Colonial do Poder a partir da análise de linguagens e hábitos recorrentes e naturalizados em nossa sociedade. Tal intenção dialoga com as demandas postas pelo presente, no que diz respeito especialmente às mudanças climáticas, pandemias, violências de gênero, soberania alimentar, racismo ambiental e direitos da natureza. Serão analisadas fontes jornalísticas e publicitárias de cunhos distintos, a fim de demonstrar a complexidade da intersecção entre sexismo, racismo e especismo, utilizando dos conceitos do pensamento decolonial e do ecofeminismo, propondo uma alternativa que intenciona superar os problemas verificados através da educação, sensibilizando para a alteridade e despertando uma ética de cuidado.

Palavras-chave: Colonialidade; Linguagem; Direitos da natureza.

Abstract

This article aims to introduce and deepen discussions about coloniality and its inseparable aspects, demonstrating the overlapping of the Colonial Matrix of Power's oppressions, from the analysis of recurrent and naturalized languages and habits in our society. This intention dialogues with present's demands, regarding especially climate changes, pandemics, gender violence, food sovereignty, environmental racism and nature's rights. Different subjects of journalistic and advertising sources will be analyzed, intending to demonstrate the complexity of the intersection between sexism, racism and specism, using the concepts of decolonial thinking and ecofeminism, therefore proposing an alternative that intends to overcome the verified problems through education, sensitizing for otherness and awakening a care ethics.

Keywords: Coloniality; Language; Nature's rights.

Pensando uma categoria subversiva

Quando me lancei à tarefa de analisar casos de violência de gênero algumas lacunas se impuseram, como por exemplo a ausência de uma categoria de análise que não considerasse somente o recorte “mulher” como vítima, mas também se atentasse ao grupo LGBTQIA+ e aos recortes de classe e “raça” (uso aspas pois concordo com Aníbal Quijano e Achille Mbembe quanto à ficção deste conceito e à não existência de raças humanas distintas). Encontrei no pensamento decolonial e no ecofeminismo uma vastidão de conceitos, análises e possibilidades

¹ Natalia Ferreira é licenciada em História (UCS) e mestranda em História do Tempo Presente (UDESC). E-mail para contato nferreira1@ucs.br.

que me levaram a pensar na criação da categoria “não-homem”, considerando que este seja o homem branco, cisgênero e heterossexual; por esta razão, utilizo uma linguagem de gênero neutro quando aplicável. Para pensar tal categoria, me apoio no trabalho de Jacques Derrida quando se deu aos estudos de gênero; Derrida formulou a ideia da existência de uma subjetividade carnofalocêntrica compartilhada pelos sujeitos imersos nas culturas e tradições ocidentais e ocidentalizadas. Este sujeito é masculino, “falante”, comedor de carne animal. Conforme resumiu Llored,

O carnofalocentrismo é esse conceito que nomeia o sacrifício animal pelo qual o homem é responsável quando ele dá cabo da vida dos animais por meio de uma profusão de práticas culturais triviais visando apropriar-se de suas vidas e ingeri-los. Esse conceito fundamenta-se, tal como observado pelo próprio Derrida, em outras duas noções que nele se encaixam: o logocentrismo e o falocentrismo. Ambas designam o fato de que o Ocidente concede um privilégio absoluto à palavra e à razão, sem as quais não é possível fazer parte da comunidade dos viventes, a qual sempre foi, e permanece, uma invenção do poder masculino. O poder político no Ocidente é encampado pelo ser humano do sexo masculino, que se considera racional e que expressa tal racionalidade por meio da palavra considerada como própria do homem por consequência (LLORED, 2016, p. 58).

Tal ideia é utilizada no trabalho de Carol J. Adams, ecofeminista responsável pela teoria da política sexual da carne (ADAMS, 2012); Adams reivindica o conceito de referente ausente, com o qual se torna possível perceber a intersecção entre o racismo, o sexismo e o especismo, que consiste no entendimento do humano como animal superior e separado da animalidade. Conforme Adams, os animais tornam-se ausentes através da linguagem, e o conceito tem implicações também para gênero, raça e classe. Para ela,

o referente ausente, em razão da sua ausência, geralmente impede que estabeleçamos as conexões entre grupos oprimidos. As imagens culturais de retalhamento e violência sexual são tão interpenetradas que no discurso feminista radical os animais atuam como o referente ausente. Nesse sentido, a teoria feminista radical participa do mesmo conjunto de estruturas representacionais que ela quer expor. Nós sustentamos a estrutura patriarcal de referentes ausentes, apropriando-nos da experiência dos animais para interpretar a violência cometida conosco (ADAMS, 2012, p. 85).

O contato com o pensamento de María Lugones quanto à colonialidade do gênero, que se alia intrinsecamente à colonialidade da natureza, do ser e da linguagem, especialmente, e com a noção de humano/não humano destacada em seu trabalho, também foi fundamental para começar a pensar esta categoria de “não-homem”. Segundo Lugones, “a imposição colonial do gênero atravessa questões sobre ecologia, economia, governo, relaciona-se ao mundo espiritual e ao conhecimento, bem como cruza práticas cotidianas que tanto nos habitam a cuidar do

mundo ou a destruí-lo” (LUGONES, 2014, p. 935). Lugones abriu espaço para um pensamento feminista decolonial quando chamou atenção para a ausência da atribuição de gênero na categoria não humano; segundo Heloísa de Hollanda, para Lugones,

o sistema de gênero surge quando o discurso moderno colonizador estabelece a dicotomia fundadora colonial: a classificação entre o humano e o não humano. Como humano, o colonizador. Como não humano, os nativos indígenas e, um pouco mais tarde os africanos escravizados todos vistos como animais e primitivos (HOLLANDA, 2020, p. 17).

Concordo com María Lugones quanto à inseparabilidade dos aspectos da colonialidade (LUGONES, 2014, p. 940), e entendo que a sobreposição das opressões exige uma análise igualmente complexa que seja capaz de dar conta dos distintos âmbitos da vida humana e não-humana a que tais opressões afetam, direta ou indiretamente. Esta é uma tarefa inesgotável, portanto a intenção desta análise é também provocar outros pesquisadores a observarem tais aspectos para que novas análises e estudos possam surgir. As fontes que serão utilizadas neste pequeno recorte tratam de casos de violência de gênero, violência contra animal e publicidade de utensílios de churrasco, intencionando dar conta da complexidade das imbricações entre as opressões. As linguagens utilizadas nestas fontes, sejam elas verbais ou visuais, se inserem na colonialidade da linguagem, demonstrando padrões culturais postos pela modernidade/colonialidade que permanecem dominantes, e que são verificados como a causa de problemas sociais e ambientais que têm se mostrado crescentes, carentes de análises historiográficas e ricos em possibilidades de pesquisa. Invoco a categoria de “não-homem”, dialogando com a antropóloga Ochy Curiel quando esta diz que “são necessários, além da criação de outras categorias, conceitos e teorias que deem conta da complexidade das relações sociais, conquistando assim um desengajamento epistemológico e político na maneira como produzimos conhecimento” (CURIEL, 2020, p. 130), aliando a teoria à práxis e produzindo um saber que se intenciona transgressor e revolucionário. Curiel defende que

uma posição decolonial feminista significa entender que tanto a raça quanto o gênero, a classe, a heterossexualidade etc. são constitutivos da episteme moderna colonial; elas não são simples eixos de diferenças, são *diferenciações produzidas pelas opressões, de maneira imbricada*, que produzem o sistema colonial moderno (CURIEL, 2020, p. 133, grifo meu).

O pensamento decolonial fornece ferramentas importantes para esta análise, como a proposta de uma desobediência epistêmica de Aníbal Quijano, defendida por Walter D. Mignolo (MIGNOLO, 2008, p. 288), que não consiste em recusar aquilo que vem do Norte global, mas

em desprender-se dos métodos e categorias de análise impostos pela colonialidade ao mundo colonizado, que são incompletos e deixam lacunas incapazes de serem preenchidas. Valoriza-se, portanto, uma pluriversidade de conceitos e ideias, pensamentos fronteiriços, saberes tradicionais de povos racializados e suas epistemologias marginalizadas. É também crucial anexar à análise propostas de contra-pedagogias da violência, como coloca Rita Segato (SEGATO, 2018), já que a teoria não pode (ou ao menos creio que não deva) estar separada da prática; não há transformação sem ação coletiva. Suely Messeder pontua que

articular a dimensão educativa prática no processo de descolonização nos permite seguir um percurso de aprendizagem que nos reporta às ideias expressas em Paulo Freire sobre a relação entre opressor/a e oprimido/a e perceber que a teoria feminista não deverá estar divorciada da nossa práxis (MESSEDER, 2020, p. 167)

Encontramos uma multiplicidade de propostas e alternativas ao capitalismo e à modernidade nos pensamentos dos povos originários de Abya Yala, nos povos de África e em outras culturas que subsistem apesar do avanço da modernidade/colonialidade sobre elas. Invoco aqui o conceito de Bem Viver (*Buen Vivir*, a tradução literal do Sumak Kawsay quéchua), partilhado por muitos povos de Abya Yala. Como defende Alberto Acosta (ACOSTA, 2016), o Bem Viver abarca uma pluriversidade de mundos possíveis que rompem com a noção dicotômica humano/natureza, e reforçam a necessidade do cuidado de todo ser, vivo ou não, entendendo a Terra como uma entidade viva, como também defende Ailton Krenak (KRENAK, 2020, p. 20). Acosta enfatiza que

se o desenvolvimento trata de “ocidentalizar” a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o “outro”. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência (ACOSTA, 2016, p. 82).

A naturalização da investida humana sobre a natureza considera ser possível que vivamos à parte dela, o que não se verifica na realidade; o inverso, no entanto, é gritante: para quem não vive alheio às mudanças climáticas, às queimadas, desmatamentos, mortes de animais aos milhões diariamente ao redor do mundo, ao extrativismo, ao uso da água, à distribuição do alimento produzido, dentre outros problemas, é visível que enquanto provocarmos a destruição da natureza, estaremos provocando a destruição da própria humanidade, bem como de todos os outros animais. Essa naturalização não está isolada, mas é fruto da mesma matriz que naturaliza

a cultura do estupro, o racismo e a violência de gênero, a partir da animalização de outre (de que chamo “não-homem”), do seu retalhamento, da retirada de seu significado original (humano, sujeito de direitos para o pensamento ocidental), do referente ausente invocado por Adams. A filósofa Susana de Castro coloca que

o uso das categorias “natural” e “natureza” é fundamental para a empresa moderna-colonial-capitalista-global. “Natureza” tem um duplo sentido. Por um lado, o ser humano racional, isto é, o homem europeu, possui a superioridade intelectual que lhe autoriza o domínio do âmbito natural, seja ele representado pelas mulheres europeias, naturalmente inferiores aos homens europeus, seja representado pelas comunidades e sociedades não europeias. Classificar algo como “natural” equivale nesse contexto histórico a autorizar sua exploração (CASTRO, 2020, p. 149).

Castro também ressalta que “descolonizar nosso pensamento significa justamente abandonar as categorias de análise dicotômicas típicas de um modelo de pensamento eurocêntrico, tais como ‘civilizado/não civilizado’, ‘natural/racional’, ‘homem/mulher’, ‘hetero/homo’, ‘superior/inferior’.” (CASTRO, 2020, p. 149). Estas ideias são essenciais para introduzir a discussão e a análise que segue, irrompendo um silêncio historiográfico e recusando a simplificação e separação de temas complexos e imbricados. Debates como este que proponho têm ganhado força nos últimos trinta anos, seguindo os movimentos em prol do meio ambiente e as transformações no pensamento fronteiriço que emergem do Sul global, atentando para os problemas que irrompem no presente; como defende o historiador ambiental Jó Klanovicz, a questão ambiental precisa ser entendida em sentido amplo, visto que a relação com o ambiente coloca um problema radical e inescapável para a continuidade da vida humana, não estando relacionada somente com as consequências da grande transformação urbano-industrial (ou Grande Aceleração), mas também com uma série de outros processos macro históricos (KLANOVICZ, 2019, p. 211).

Sobre esta dicotomia própria da modernidade/colonialidade que distingue homem/natureza como partes separadas, o antropólogo Bruno Latour defende que a artificialidade da distinção sociedade-natureza é uma falácia fadada a deturpar as possibilidades de interpretação das relações existentes entre os dois grupos no mesmo coletivo (KLANOVICZ, 2019, p. 212). Por essa razão, é urgente buscar meios de romper com o pensamento moderno limitante de interpretações e aliar os saberes dos povos da floresta e da ancestralidade que é tão presente em nossa sociedade (inclusive na linguagem, como defende Lélia Gonzalez sobre a existência de um “pretuguês”) às análises desenvolvidas nos espaços da academia, que são tradicionalmente espaços de privilégio e reprodução das dominações modernas/coloniais.

Assim, nesta análise valoriza-se a pluriversidade de cosmologias e interpretações de mundo próprias de povos historicamente marginalizados, entendendo que tais visões oferecem possibilidades de superação de uma cultura da violência própria da modernidade/colonialidade. A complexidade desta cultura da violência envolve o que se convencionou chamar de cultura do estupro (NIELSSON; WERMUTH, 2018), a biopolítica do poder, a necropolítica, o racismo ambiental, a predação sobre animais não-humanos e o entendimento da natureza como um “recurso” a ser explorado.

Rompendo com as fragmentações ilusórias do pensamento moderno/colonial

O conceito de interseccionalidade desenvolvido pela doutora em Direito, Kimberlé Crenshaw e disseminado no Brasil por feministas negras como Djamila Ribeiro e Carla Akotirene, chamou atenção para a sobreposição do racismo e sexismo experienciado pelas mulheres negras das sociedades colonizadas. Este conceito é operacional e não intenciona esgotar análises neste sentido, e por esta razão entendo o feminismo decolonial (que por natureza pensa raça e classe como recortes de extrema relevância para as análises de gênero) e o ecofeminismo (que dá conta do racismo ambiental) como visões complementares que possibilitam ampliações no debate que pretendo travar. A importância deste conceito em minha pesquisa reside no fato de irromper um silêncio e demonstrar que não é possível separar gênero de raça e classe; adiciono aqui as categorias de espécie e natureza como partes inseparáveis deste todo, e intenciono romper as fragmentações ilusórias que provocam o surgimento de movimentos identitários segmentados, enfraquecendo as lutas sociais pela conquista de direitos dos povos indígenas, negres, pessoas gênero-dissidentes (não cisgênero), reforma agrária (ou direito à terra e moradia), soberania alimentar, e também pelos direitos dos animais e da natureza. Para desfragmentar é necessário complexificar.

Por esta razão, entendo que pensar tais categorias como elementos interseccionais é uma forma de dar conta da complexidade que gera os problemas apontados, em primeiro lugar, e que a fragmentação deixa lacunas abertas e limita nossas percepções à cartilha eurocêntrica que parte da branquitude heterocentrada, dicotômica, liberal. Além disso, no que tange à própria militância e ao ativismo político, a eficiência das lutas segmentadas é logicamente menor do que a união entre as reivindicações, já que são pautas interligadas por diversos aspectos da colonialidade. Sendo assim, entendo que também a separação entre teoria e prática provoca uma falsa sensação de neutralidade, e que é impossível separar a identidade e subjetividade do

próprio pesquisador de seu objeto de pesquisa; neste sentido, pesquisa e ativismo podem ser complementares de grande valia, já que a pesquisa demonstra as necessidades de ativismos das mais variadas causas e pode oferecer caminhos possíveis para pensarmos novamente as utopias e a superação dos problemas apontados.

Como colocou Walter Mignolo,

Nós, estudiosos e pensadores descoloniais, podemos contribuir não ao relatar para os estudiosos, intelectuais e líderes indígenas qual é o problema, porque eles o conhecem melhor que nós, mas ao agir no domínio hegemônico da academia, onde a ideia de natureza como algo fora dos seres humanos foi consolidada e persiste. Descolonizar o conhecimento consiste exatamente nesse tipo de pesquisa (MIGNOLO, 2017, p. 6).

Na historiografia brasileira ainda não se verificam muitos estudos que seguem perspectivas decoloniais do feminismo ou ecofeminismo, portanto os rompimentos não ocorrem sem resistências; frequentemente trabalhos como este são considerados antiacadêmicos, manifestos ideológicos, entendidos como ativismo e desacreditados de seu valor científico por subverterem normas teórico-metodológicas europeias e recusarem o uso de categorias de análise que não se aplicam às particularidades dos povos racializados e colonizados. A perspectiva ecofeminista alia a teoria à prática, valoriza saberes ancestrais e a pluriversidade de mundos possíveis. Conforme Marti Kheel,

o ecofeminismo refere-se à ideia de que a desvalorização das mulheres e da natureza tem andado de mãos dadas na sociedade ocidental patriarcal. Essa desvalorização se reforça mutuamente, por exemplo, as mulheres são associadas com a natureza e por isso são desvalorizadas; e a natureza é vista como feminina e por isso também é desvalorizada. A desvalorização das mulheres é também comumente vista como conectada com outras formas de opressão, tais quais racismo, classismo [*classism*], heterossexismo e especismo (KHEEL, 2019, p. 32).

Kheel também destaca que

ecofeministas apontam para uma série de dualismos que permeiam a cultura ocidental, incluindo racional/irracional, autônomo/dependente, bom/mau, sagrado/profano, consciente/inconsciente, ativo/passivo e masculino/feminino. O lado positivo do dualismo é associado com aquele que transcende a terra e o lado negativo é associado com o mundo material mais modesto da matéria [*matter*] (palavra que deriva da mesma raiz que a palavra “mãe” [*mother*]). Nessa visão dualista, o sagrado é visto como materializado num Deus masculino situado no céu, que cria e governa sobre a Terra imaginada feminina (KHEEL, 2019, p. 33).

Marti Kheel observou que a caça e o sacrifício animal exemplificam o corte da conexão com as mulheres e os animais, afirmando que através da história a caça tem sido tanto uma

atividade predominantemente masculina quanto um ritual para entrar na idade viril. O objetivo desta iniciação é de separar o menino de seus laços de afeição, impondo um padrão externo de masculinidade focado na exibição do controle sobre os outros. A socióloga Maria Mies afirma que a primeira divisão sexual do trabalho verificada na história é que as mulheres escolhiam dedicar-se à coleta e à capinagem, enquanto os homens especializavam-se na caça; as mulheres conseguiam, assim, garantir alimento para todo o clã, enquanto os homens nem sempre tinham sorte em suas expedições de caça (MIES, 2016, p. 853). Mies relata que

“Martin e Voorhies demonstraram através de uma análise secundária de uma amostra de caçadores e coletores do Atlas etnográfico de Murdock, que 58 por cento da subsistência dessas sociedades era constituída por colheita e 25 por cento por caça, sendo o resto por colheita e caça conjuntamente (Martin e Voorhies, 1975: 181).” Estes autores acreditam que tais grupos matricêntricos coincidem com uma fase vegetariana da evolução dos homínidos (MIES, 2016, p. 849).

Mies identificou a criação de uma imagem do “homem-caçador”, uma projeção sexista cuja função ideológica consiste em “legitimar e atribuir universalidade, atemporalidade e caráter natural às relações de dominação existentes entre mulheres e homens, entre, de um lado, povos e classes subalternizadas e, de outro, seus dominadores e exploradores” (MIES, 2016, p. 855). Rita Segato afirma que a masculinidade está mais disponível para a crueldade porque a socialização e treinamento para a vida do sujeito que deverá carregar o fardo da masculinidade obriga-o a desenvolver uma afinidade entre masculinidade e guerra, masculinidade e crueldade, masculinidade e distanciamento, entre masculinidade e baixa empatia; esta é uma construção que reside em uma escala de tempo de grande profundidade histórica (SEGATO, 2018, p. 13). Segato propõe contra-pedagogias da crueldade que consistem em meios de superação do que chama de “pedagogias da crueldade”, que são todos os atos e práticas que ensinam, habitam e programam os sujeitos a transformar o vivo e sua vitalidade em coisas, o que chama de “coisificação da vida” (SEGATO, 2018, p. 11).

Segato destaca que a primeira vítima do mandato de masculinidade são os homens, obrigados a curvarem-se ao pacto corporativo e obedecer suas regras e hierarquias desde que ingressam na vida em sociedade, e que é a família que os prepara para isso; sendo a iniciação à masculinidade um trânsito violentíssimo, a autora reconhece que essa violência mais tarde reverte-se ao mundo (SEGATO, 2018, p. 16). Considerando esta proposição, invoco novamente Kheel quando esta nos leva à dimensão prática afirmando que

a construção cultural da identidade masculina representa um impedimento central para a empatia que não deve ser negligenciado. Enquanto os meninos forem criados para suprimir seus sentimentos de empatia, vamos continuar tendo práticas baseadas no domínio e controle da natureza. As normas incorporadas na construção oposicionista da

identidade masculina devem ser desafiadas nas escolas, na família e na mídia (KHEEL, 2019, p. 38).

Kheel acrescenta que feministas enfatizaram a noção de que nossas ações pessoais têm impactos sociais e políticos, e propõe uma filosofia ecofeminista holística que busca prevenir a manifestação agressiva ao invés de controlar, como ocorre na tradição ética ocidental; concordo com sua afirmação de que uma das maneiras mais diretas de prevenir a violência contra as mulheres (eu acrescentaria, contra não-homens) e à natureza é educar as crianças pequenas, os meninos, antes que o condicionamento cultural de aceitar e se engajar na violência torne-se arraigado (KHEEL, 2019, p. 39-40). Essa é a ética do cuidado ecofeminista que reivindico como meio de superação da cultura da violência típica do patriarcado ocidental, moderno/colonial. Alicia Puleo (2019, p. 55) considera o conceito de androcêntrismo como fundamental para compreender a ideologia do domínio; Puleo afirma que o viés androcêntrico da cultura provém da bipolarização histórica dos papéis sociais de mulheres e homens. Neste cenário, os animais não humanos servem de meio para a construção de uma identidade viril historicamente concebida como separação dos sentimentos de empatia e compaixão pelo *Outro*¹; esta violência tem dois objetivos fundamentais: experimentar a vontade do poder e afirmar e solicitar reconhecimento de sua identidade de gênero bipolarizada obtida pela repressão dos sentimentos de compaixão (PULEO, 2019, p. 57).

Este condicionamento que forma a subjetividade masculina ocidental parte da mesma cultura que impôs ao mundo colonizado sua hierarquia de gênero e seus conceitos dicotômicos padronizadores do mundo, que persiste subjugando e violentando seres humanos, não humanos e a Terra. Tal dominação, assim como o racismo, é estrutural e estruturante em nossa sociedade ocidentalizada, e legitima-se através de uma linguagem que naturaliza e apaga as opressões. A ecofeminista Carol J. Adams afirma que por meio da metáfora o sujeito é transformado em objeto, por meio da fragmentação o objeto é separado de seu significado ontológico, e consumido ele existe apenas por meio do que representa; o consumo do referente ausente reitera sua aniquilação como sujeito que tem importância em si mesmo, é a efetivação da opressão, a aniquilação da vontade, da identidade separada (ADAMS, 2012, p. 86-87). Adams observou as mudanças nos estágios do consumo da carne, sendo o primeiro um consumo mínimo com as próprias mãos ou galhos, o segundo, a caça, que dispõe de equipamentos e provoca uma divisão na cultura entre caçadores e não caçadores, o terceiro é a domesticação de animais, que envolve a proteína feminilizada (ovos, leite), e o quarto é o aprisionamento de animais, o atual estágio do consumo de carne (ADAMS, 2012, p. 129).

Neste sentido, Adams afirma que

as mudanças nos estágios do consumo de carne indicam a crescente dependência de uma cultura em relação à estrutura do referente ausente. Além disso, indicam a crescente inserção do racismo branco - porque se passa a não conhecer fontes alternativas de proteína - na estrutura do referente ausente. Se o “androcentrismo” por meio do racismo branco elimina modelos concorrentes para as relações entre homens e mulheres, o racismo branco sustenta um modelo de consumo que se fixa na proteína animalizada e obscurece o uso de fontes alternativas de proteína que caracterizam a maioria das culturas do segundo estágio. O racismo branco distorce as culturas que eram ou são centradas nas mulheres e não completamente dependentes da proteína animalizada (ADAMS, 2012, p. 130).

Concordo com a afirmação de Adams quando esta diz que um sinal de que as opressões do sexismo e do especismo são parte da mesma estrutura aparece quando a cultura patriarcal sente que seu controle sobre as mulheres está sendo ameaçado pela opção pela dieta sem carne; no plano doméstico, quando a violência é justificada pela ausência da carne (ADAMS, 2012, p. 245), ou quando o agressor pratica violências nos animais domesticados como forma de ameaça à vítima, e no plano social, quando as pessoas que se abstêm de carne são silenciadas, intimidadas e violentadas. Exemplo disso é a ocorrência de homens que “protestam” em festivais vegetarianos e veganos comendo pedaços de carne crua, como pode-se observar em vídeos no YouTube², reivindicando seu direito à virilidade, ao prazer de dominar a vida de outros seres em seu benefício. A relação entre a cultura moderna/colonial que produz a subjetividade carnofalocêntrica e a existência de uma cultura da violência que objetifica e animaliza a outredade/alteridade não é, portanto, mera casualidade. É precisamente por esta razão que é necessário romper o silêncio historiográfico sobre o especismo e o antropocentrismo da sociedade ocidentalizada, moderna/colonial. A análise que segue requer o entendimento destes conceitos, teorias e práticas que são ferramentas essenciais para a compreensão e superação das linguagens e representações em sua complexidade.

As linguagens da carne: o não-homem, o não-humano e o referente ausente

Para este pequeno recorte da análise selecionei uma matéria do jornal mensal A Ponta, da Associação do Bairro do Sambaqui na cidade de Florianópolis, do mês de outubro de 1993, intitulada “Apesar de tudo Farra-do-Boi continua”; uma matéria do site Jusbrasil publicada pela Agência de Notícia dos Direitos Animais intitulada “Mulher ameaça denunciar farra do boi e é espancada em Florianópolis (SC)”, de 2014; uma matéria da Revista Veja, “Quando a cantada não é um elogio, mas um crime”, de outubro de 2013; uma matéria da Istoé, “Promotoria denuncia açougueiro que matou e arrancou o coração de travesti”, de janeiro de 2019; e um

vídeo de publicidade da marca Tramontina chamado “A Bíblia do churrasco”, de 2014. Nestas fontes encontro linguagens e metáforas que exemplificam o referente ausente em situações de violência de gênero contra não-homens, contra animais não-humanos, e também na reprodução de um imaginário masculino viril e no reforço de um padrão de masculinidade que é interdependente do consumo de animais não-humanos e de mulheres, mais especificamente, já que essa estrutura impõe o gênero binário e torna subversiva toda pessoa que excede à regra, embora saibamos que há um consumo velado da sexualidade da mulher racializada, bem como da transsexual e da travesti.

A matéria³ do jornal A Ponta, de 1993, inicia sua chamada com o subtítulo: “Depois da campanha contra as *brincadeiras* com o boi o número de farristas aumentou. Até as mulheres estão se mobilizando em Sambaqui” (grifo meu). O uso da palavra *brincadeiras* coloca o boi como o *brinquedo*, objetifica-o; a afirmação de que até as mulheres estão se mobilizando informa subjetivamente que elas não costumam se mobilizar, que é um evento excepcional sua participação na farra. Sambaqui é um bairro tradicional açoriano do norte da ilha de Florianópolis, onde residem majoritariamente pessoas de classe média e alta. No começo do texto o autor da matéria, afirma que a campanha no final dos anos 80 que tentava acabar com a Farra-do-Boi não teve sucesso, e que na realidade o que se verificou foi justamente o contrário, ressaltando que até a campanha contra a Farra ocorrer não haviam tantos participantes. O autor critica o fato de jornais do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul terem afirmado que “a Farra era uma prática que consistia em torturar o animal até a morte”, que após as violências era morto para ser servido um churrasco. Lê-se em seguida que

a gota d’água que revoltou a comunidade de *origem açoriano-portuguesa*, foi um programa da apresentadora Hebe Camargo. Ali, até razões sexuais foram levantadas para “provar” que os farristas eram bárbaros, criminosos, carniceiros e outros adjetivos.

Tentaram proibir a *brincadeira*. A Justiça e a Polícia fizeram ameaças, mas o efeito foi o contrário do esperado: não só aumentou o número de farristas como o de boi solto nos pastos, nas ruas. Pessoas que já tinham *brincado na infância* com o boi, *voltaram a brincar*. Outros, que nunca tinham ouvido falar, por curiosidade, começaram a frequentar as correrias (A PONTA, 1993, p. 4, grifos meus).

Neste trecho quero chamar atenção para alguns aspectos: a comunidade “ofendida” pelos comentários contrários à Farra do Boi é *açoriano-portuguesa*, é colonizadora, patriarcal, cristã; novamente o uso da palavra *brincadeira*, e a volta nas Farras de pessoas que foram aculturadas neste meio desde a infância. É neste aspecto que identificamos a pedagogia da crueldade de que fala Rita Segato. Kheel afirma que a pesquisa mostra que um entorpecimento psíquico ocorre em face da violência genocida, invocando o estudo do psicólogo Paul Slovic

(2010), que demonstra que quanto maior o número de afetados pela violência, menos provável é que as pessoas venham em seu auxílio (KHEEL, 2019, p. 38). O apego ao padrão cultural e a negação do erro e da possibilidade de mudança está, neste sentido, ligado à falta da construção de empatia; o autor da matéria afirma que os descendentes de açorianos e portugueses foram carimbados como pessoas violentas e que a polêmica chegou a extremos, reforçando que as críticas teriam partido do desconhecimento da *brincadeira*. Não há, em nenhum momento, o reconhecimento da violência e a tentativa de reparação, somente sua defesa. A matéria segue dizendo que

o Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, atendendo consulta feita pelo então *Governador Pedro Ivo Campos*, saiu em *defesa da farra e dos farristas*. Professores, como Valmir Martins e Raphael Bastos, artistas e intelectuais, se manifestaram, publicando textos ou dando entrevistas.

Um seminário nacional de Antropologia, realizado em Florianópolis, debateu exaustivamente o assunto. Seus participantes concluíram que se tratava de uma *manifestação cultural, de uma tradição trazida e mantida desde os Açores*. Um livro reunindo diversos artigos de historiadores, sociólogos e antropólogos, teve o mérito de reestabelecer o equilíbrio na polêmica.

O livro contou com o *apoio do governo do estado e de diversas prefeituras*. Assim como o filme-documentário “Farra-do-Boi”, dirigido pelos cineastas Zeca Nunes Pires e Norberto Depizzolatti (15 milímetros), com o apoio, também, da *Universidade Federal de Santa Catarina* e da *iniciativa privada* (A PONTA, 1993, p. 4, grifos meus).

Aqui quero destacar o caráter dos apoios à Farra: governos, a Universidade e a iniciativa privada, todos eles instrumentos de dominação econômica e social da modernidade/colonialidade; o esforço na busca pela legitimidade da Farra do Boi envolveu muitos homens além dos próprios farristas, invocando argumentos de autoridade para fomentar a prática como um aspecto cultural, tratado como um *patrimônio* dos descendentes de açorianos e portugueses da região. A matéria segue dizendo que em razão da vigilância policial, os farristas preferem as madrugadas, que também evita os fotógrafos, cinegrafistas e repórteres; menciona também que em Ganchos a população resistiu à polícia, que feriu pessoas e abateu um animal no meio do asfalto. A prática do abate quando a polícia atende a denúncias de Farras do Boi é também alvo de polêmicas, já que a justificativa para o ato é a impossibilidade de rastrear a procedência do animal, visto que suas identificações costumam ser removidas, e, portanto, não seria “seguro” consumir sua carne. Lê-se na continuação:

Em Sambaqui, por exemplo, as farras estão acontecendo fora das datas tradicionais. *Até as mulheres* resolveram arregaçar as mangas e ajudar na farra. Vinte e cinco mulheres de Sambaqui, Barra e Santo Antônio de Lisboa *abriram uma poupança*, com depósitos

mensais, para *comprar um boi* nas festas de final de ano (A PONTA, 1993, p. 5, grifo meu).

O que as mulheres fizeram, no entanto, não foi exatamente participar da tal *brincadeira*, mas criar uma poupança para comprar o animal que seria *brinquedo* para os homens farristas. Nas três fotos presentes na matéria verificam-se exclusivamente homens e meninos. Ao final da matéria está presente uma pequena caixa de texto onde lê-se “como é a farra”; neste trecho, o autor do texto menciona somente que a *brincadeira* com o boi não tem hora certa para começar nem terminar, que os muros das casas viram arquibancadas e todos esperam pelo animal, impacientes, *e muitos bebem*; o boi solto gera correria, e quando é brabo ninguém chega perto, quando se enfia pelo mato é um Deus nos acuda, e pode ser perseguido durante a noite inteira. “O boi pode atravessar da Barra para o Sambaqui, da Ponta para Santo Antônio, que uma multidão persegue e é perseguida pelo animal”, enche ruas de pessoas quando está sobre a carroceria do caminhão, sendo festejado com foguetes, gritos e buzinas e acompanhado por uma caravana de carros e motos, provocando uma festa cada vez que é solto. A Farra do Boi foi proibida no ano de 1997, considerada crime ambiental; o animal não humano é entendido como sendo parte da natureza pela lei, enquanto o animal humano é entendido por essa mesma lei como separado da natureza.

Na matéria⁴ do site Jusbrasil do ano 2014, lê-se que uma mulher natural de Curitiba, residente há quatro meses em Florianópolis que não conhecia a Farra do Boi, deparou-se com um boi magro e sangrando correndo em sua direção na rodovia principal do bairro Rio Vermelho, perseguido por pelo menos trinta homens armados de paus e pedras. A mulher ameaçou fazer uma denúncia e foi espancada pelo grupo e o boi foi levado para um frigorífico onde seria morto; ninguém foi preso. Segundo informação prestada pela Polícia Militar, no ano anterior um adolescente de quinze anos “teria sido” morto por farristas e outras cinco pessoas agredidas. A matéria também afirma que a prática ocorre especialmente entre os dias da Quaresma, e que o boi é entendido como a alegoria de Judas, e por isso perseguido e torturado até a morte. Aqui evidencia-se a presença de uma mulher como sujeito dotado de empatia pelo animal não-humano, que se coloca em risco em sua defesa, além da exposição da violência que outrora havia sido negada existência como apresentado na matéria do jornal A Ponta, que afirmava ser uma *brincadeira*. Os vinte e um anos de intervalo entre uma matéria e outra demonstram a permanência dos aspectos culturais que promovem e legitimam este tipo de violência, sendo o Estado omissor apesar da proibição, visto que os animais vítimas das violências acabam mortos de um jeito ou de outro, enquanto poderiam ser encaminhados a

santuários. A *brincadeira* não só objetifica o boi, mas também torna-o inimigo *do cristão* ao entendê-lo como alegoria de Judas; a inserção das crianças nesta prática naturaliza o sofrimento do animal e insensibiliza, consistindo em uma poderosa pedagogia da crueldade.

Essa insensibilidade torna-se necessária para as pessoas que trabalham na indústria animal, que são majoritariamente homens. No site da Revista Istoé foi publicada uma matéria⁵ chamada “Promotoria denuncia açougueiro que matou e arrancou o coração de travesti”, no mês de janeiro de 2019. Este crime chocou a comunidade LGBTQIA+ por tamanha violência do assassino, que além de matar, ocultou o cadáver e arrancou partes de seu pulmão e coração. O Brasil continua a ser o país que mais mata transsexuais e travestis no mundo⁶. Lê-se:

O promotor relata que ao “atingir o resultado pretendido, qual seja, a morte de Kelly, o increpado, que trabalhou como *açougueiro*, de maneira desumana e brutal, abriu o peito da vítima e retirou parte de seu pulmão e o coração, com escopo de levar o órgão para sua casa” (ISTOÉ, 2019, grifo meu).

E segue:

“O crime de homicídio foi cometido por motivo torpe, eis que o increpado deu cabo da vida da vítima por *odiar* pessoas com orientação sexual diversa da sua, demonstrando sentimento abjeto e de repúdio por seres humanos que apresentam tais características, o que revela a torpeza do crime”, anotou (ISTOÉ, 2019, grifo meu).

As observações anotadas pelo promotor consideraram o crime um homicídio motivado por ódio ao não-homem, e a afirmação de que o assassino “trabalhou como *açougueiro*” revela a animalização da travesti vitimada, deixando inclusive a confusão sobre “açougueiro” ser a profissão do homem ou uma metáfora. Contudo, destaco que não são raras as notícias de violências domésticas e de gênero partindo de açougueiros, e entendo este fenômeno como consequência da sistemática insensibilização destes sujeitos que são condicionados ao distanciamento, à frieza e à visão do outro (o animal não-humano ou o não-homem, neste caso) como um ser inferior que serve aos seus propósitos e necessidades. Esta relação é também percebida quando vítimas de violências sexuais afirmam terem se sentido “como um pedaço de carne”. Na matéria⁷ da Revista Veja, “Quando a cantada não é um elogio, mas um crime”, de outubro de 2013, lê-se que “nos primeiros nove meses do ano, a capital paulista registrou dois casos por dia de mulheres que foram à delegacia dar queixa da abordagem ofensiva de homens na rua; denunciar ainda é algo raro, o que ajuda a perpetuar o ato”, implicitamente entregando a responsabilidade do ato para as mulheres que não denunciam.

A titular da 1º Delegacia de Defesa da Mulher (DDM), no Centro de São Paulo, Celi Paulino Carlota, trabalha há 20 anos com casos de mulheres agredidas verbal e

fisicamente. Ela alerta que a vítima não deve, de maneira nenhuma, procurar em si mesma algo que “justifique” o assédio. “*Daqui a pouco*, vão perguntar para as mulheres estupradas o que foi que elas fizeram para sofrerem a agressão”, afirma. A delegada enfatiza que a mulher é livre para escolher a roupa que quiser, sem que o homem possa usar esse “argumento” para justificar uma cantada, uma passada de mão ou um crime mais grave. O medo, *muitas vezes*, faz com que elas deixem de usar uma roupa que gostem para evitar o assédio na rua (VEJA, 2013, grifos meus).

Nesta fala evidencia-se a negação de uma existência da cultura do estupro que culpabiliza a vítima na expressão “*daqui a pouco*”, já que as mulheres foram e são repetidamente questionadas quanto às suas atitudes para identificar o que desencadeou no homem o impulso sexual. Também a afirmação de que *muitas vezes* é o medo que faz com que as mulheres deixem de usar uma roupa é uma demasiada simplificação do problema; mulheres e não-homens deixam de sair à noite, de tomar atalhos, de sair sozinhas, de expressar afetos, de frequentar lugares, etc. em razão do medo da ameaça constante da violência masculina. Lê-se no texto que

Para a advogada especializada em causas da mulher Luiza Eluf, a ausência de levantamentos oficiais impossibilita traçar um plano adequado de combate à violência contra a mulher. “Você precisa saber o tamanho do problema para saber as medidas que serão adotadas. Essa falha demonstra que *as ofensas dirigidas à mulher são vistas como algo de menor importância*.” (VEJA, 2013, grifo meu).

O caráter do Estado e da política como responsabilidades (e capacidades) masculinas ainda não foi completamente superado em nossa sociedade, não contamos com representatividade política em porcentagens realmente democráticas conforme nossa população. Aqui é preciso atentar-se à interseccionalidade das opressões, já que quanto mais politicamente minoritário é o grupo social a que a pessoa pertence, maior é a vulnerabilidade à violência do Estado (a necropolítica que vitima racializadas), além da violência de gênero a que está sujeita. Isso é explicitado na sequência da matéria onde lê-se:

Eu estava na Linha 3 – Vermelha do metrô, quando um homem se aproximou e *disse no meu ouvido que sempre quis saber como é ter relação com uma negra*. Eu o empurrei e comecei a chorar de raiva. Ele saiu do vagão rindo e passando a língua na boca (VEJA, 2013, grifo meu).

As mulheres negras são, especialmente na cultura brasileira, vistas como objetos sexuais, como fêmeas de reprodução, e foram historicamente animalizadas, estupradas, usadas como amas de leite, cuidadoras e reprodutoras de mão de obra. Assim como ainda hoje ocorre com as fêmeas não-humanas, os filhos das escravizadas muitas vezes foram roubados e vendidos, igualmente objetificados. No sentido de analisar uma linguagem, invoco brevemente um trecho da música eternizada na voz de Elza Soares, *A Carne*:

Tudo o que acontece é minha carne negra
Vamos dar um basta, está na hora de acabar com a violência
A violência a violência
Nós vivemos hoje num país de guerra e não tomamos conta
Estamos esperando o quê?
Esperando o que mulheres do meu país
As matriarcas
Vamos à luta, vamos à luta
Precisamos de liberdade, paz, paz (SOARES, 2002)

Nesta música, Elza se refere à sua carne negra como *a mais barata do mercado*, aquela que é dispensável, que pode ser encarcerada ou morta a qualquer momento. Elza se refere indiretamente à necropolítica, e essa estrutura racial do poder sobrepõe a opressão de gênero que as mulheres e não-homens negres sofrem; a imposição do heterossexismo permite um certo espaço (mesmo que limitado) do homem negro à sociedade ocidentalizada, restringindo sobremaneira as possibilidades das mulheres negras, e principalmente das pessoas LGBTQIA+. A metáfora da “carne”, neste sentido, se aplica com precisão pontual à composição cantada por Elza, também pelo fato de que os trabalhadores da indústria frigorífica são em grande parte sujeitos racializados e pobres, dado à falta de oportunidades no mercado de trabalho e à localidade periférica normalmente escolhida para o estabelecimento destas indústrias⁸, além da sobreposição das opressões no caso de não-homens negres. Esta é uma metáfora que não parece ter fim:

Quando estava saindo do trabalho, três homens que estavam fazendo manutenção dos fios da rua começaram a mexer comigo e com uma amiga *nos chamando de filé, gostosa e outros insultos. Me senti um pedaço de carne* e fiquei com nojo e muita raiva do que tinha acontecido. Achei uma grande *falta de respeito* (VEJA, 2013, grifo meu).

O relato da vítima invoca a estrutura do referente ausente, a experiência do animal morto e retalhado para o prazer de saborear o poder sobre outro ser. A vítima, no entanto, entende como uma *falta de respeito*, não verbaliza um entendimento como uma *violência*. Neste caso, a agressão limitou-se ao insulto verbal. Sendo o referente ausente qualquer coisa cujo significado original é solapado ao ser absorvido numa hierarquia de significado diferente, o uso da metáfora age como uma comparação da experiência de vítimas de estupro e violência de gênero à experiência de morte dos animais, cujo significado original de seu destino fora absorvido numa hierarquia centrada no homem (ADAMS, 2012, p. 80).

Entendendo a complexidade das imbricações entre os aspectos da colonialidade é possível observar com um outro olhar a reprodução destas violências através de linguagens sutis e naturalizações “apresentáveis”, presentes na propaganda⁹ de lançamento do livro *A Bíblia do*

Churrasco da marca Tramontina. Em um site de marketing e mídia chamado Propmark foi publicado em 2015 um anúncio¹⁰ de que a Tramontina colocaria um único exemplar deste livro à venda em uma loja na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro; a informação explica por si só o recorte de classe de quem teria acesso a um livro como este. A Tramontina raramente é uma marca que entra na casa do pobre brasileiro - levemos isso em consideração para as informações que seguem. No comercial do livro *A Bíblia do Churrasco*, a cena se inicia com três homens e uma mulher, cujo rosto não aparece e é colocada como um tipo de “anexo do homem” ao lado dela. Todos são brancos. A primeira frase do narrador, um homem, diz: “o churrasco é mais do que uma refeição, é uma paixão (...)”. As cenas mostram mais pessoas, onde há uma pessoa apenas, ao fundo, de pele não branca. Conforme a marca, o livro “ensina as pessoas a transformar carne em arte, um livro que pode ficar na prateleira ou virar um churrasco”.

As mãos que abrem e folheiam o livro são mãos masculinas, brancas. A música ao fundo remete a um faroeste norte americano. A primeira página do livro carrega a frase “claro que o *fogo* foi inventado pelo homem; até parece que os *animais* fariam isso eles mesmos” (grifos conforme destaques do livro). Aqui já é possível observar a negação do “homem” como um animal, a separação entre humano/não humano a que se refere Lugones como apontado anteriormente. A noção que esta frase intenciona transmitir é a de superioridade sobre os animais não-humanos, o especismo. Esta página é grossa, feita de carvão; por isso é removida do livro e, com o cabo de uma faca e uma bela demonstração da virilidade e força do churrasqueiro, ela é quebrada em pedaços. Os pedaços são colocados na churrasqueira. A próxima página diz “os neandertais *criaram* o fogo; nós gola rolê; alguém devia trazer os neandertais de volta” (grifo meu). Aponto aqui a noção de “criação” do fogo, e não sua descoberta e o aprendizado do seu uso, além de uma romantização da ancestralidade viril e a menção aos neandertais, que demonstra desconhecimento sobre arqueologia e escala evolutiva da raça humana. Essa página é feita para começar o fogo do churrasco, portanto é removida e acesa com um isqueiro do tipo Zippo (que diferente de isqueiros comuns, requer um certo poder aquisitivo); penso que se a intenção é romantizar a ancestralidade viril, o livro deveria acompanhar um par de rochas para o rapaz acender seu fogo. A próxima página serve para fazer vento, e nela contém a frase “churrasco não é coisa de macho até porque dizer que uma coisa é de macho não é coisa de macho”; pode-se perceber a padronização do que é “*coisa de macho*”. Para complementar esta fonte, sugiro que o leitor faça uma breve busca no YouTube e compare os resultados, “churrasco de macho” e “churrasco de mulher”; creio que não serão necessárias explicações mais detalhadas do que me refiro aqui.

A segunda parte do livro contém um avental com estampas de pedaços de carne, com a frase “não é só carne que importa para o churrasco” e abaixo o desenho de um porco com algo escrito sobre ele que não é possível ler. Na próxima página lê-se “não tenho nada contra *vegetarianos*, desde que eles não encostem no meu *chimichurri*” (grifos conforme destaques do livro). Aqui, quero chamar atenção para o vegetariano como *outro*, como *diferente*, e a condição de que não toquem em seu tempero vegetal para que, implicitamente, não despertem sua ira. Observando outra propaganda da Tramontina chamada Contos do Mestre Churrasqueiro, percebo a contradição: no episódio sobre sal fino, o Mestre Churrasqueiro repreende o rapaz por querer temperar a carne com outras coisas além de sal grosso. Essa folha é um papel alumínio onde é enrolada uma batata, aparentemente recheada e coberta com queijo, a proteína feminilizada de que fala Adams. A página seguinte traz a frase “muitas coisas separam homens de meninos mas apenas o churrasco separa homens de homens”, e esta é usada para afiar a faca. A próxima página é removida, a carne é cortada sobre a capa do livro, a frase é mostrada na cena, “a gente não pinta, não esculpe, não fotografa; a gente espeta e assa”, a página se torna sal grosso quando amassada. Essa é uma tentativa de aproximar o churrasqueiro do artista, porém não sem subentender a feminilidade de artistas.

Em outra página, lê-se “salgadinho, pipoca, ketchup sabor churrasco; quem eles estão tentando enganar?”. Na próxima vez que o leitor for ao mercado, sugiro que repare nos sabores artificiais colocados nos produtos industrializados; você não encontra “sabor abobrinha”, “sabor feijão”, “sabor alho poró”. Quase todo sabor artificial tem a finalidade de produzir o prazer que o alimento animal gera nos seres humanos que ainda pertencem (de forma aceita ou irrefletida) a esta estrutura de dominação. A página que segue diz “existe o café da manhã, o almoço e o jantar; e existe o churrasco”, reforçando a ideia do churrasco como algo além de uma refeição, separado da ideia de “nutrição” por si só. Esta é a tábua onde é servida a carne e a batata que acabaram de ser assadas. Na próxima, lê-se “o verdadeiro pecado da carne é faltar carne”, que me provoca novamente a reflexão do acesso à carne, especialmente aos cortes considerados “nobres”, e como já observou Adams (2012, p. 58), as pessoas que têm poder sempre comem carne. O desfecho do comercial informa que o livro foi lançado em março de 2014 e entregue a chefs de *grandes churrasarias*, e que uma versão *simplificada* seria vendida em *livrarias selecionadas* no Brasil. Novamente aqui se percebe o caráter restritivo deste material, com um claro recorte de classe onde não cabem seres humanos racializados. Como informado no anúncio mencionado anteriormente, a marca acabou por comercializar um único exemplar.

Para fechar sem concluir: reconstruir as teorias e a promover as práticas

A produção da subjetividade carnofalogocêntrica está na estrutura historicamente enraizada na sociedade brasileira, e é naturalizada através da reprodução de noções como estas presentes na propaganda da marca Tramontina. A disposição para a crueldade é, assim, estimulada nas crianças que *carregam o fardo da masculinidade*: “homem não chora”, “homem não é sensível”, “seja homem!”. Em 2016 realizei uma breve pesquisa sobre consumo de produtos de origem animal durante a graduação em História, onde 71 participantes preencheram formulários do Google, e as respostas¹¹ demonstravam desconhecimento dos efeitos da produção animal tanto sobre o meio ambiente quanto sobre a cultura e o corpo humano. Ao ler as razões das pessoas que as mantinham consumindo tais produtos, a grande maioria tinha relação com prazer, paladar, gosto, hábito, tendo um participante afirmado que no seu caso era “Fome! Mas não existe refeição minha sem algum tipo de carne! Também gosto de criar animais, matá-los e comê-los. *Há uma arte por detrás disso!* Muito mais arte ainda no momento de cozinhar, quando trata-se de *carne exótica*.” (grifo meu, grafia original), algumas respostas envolveram socialização, convívio familiar e o reconhecimento de um padrão cultural que nos impele a consumir tais produtos. Evidências empíricas deste padrão cultural surgem nos mais diversos suportes e de variadas formas, sendo possível elaborar questões com grande potencial de pesquisa historiográfica.

É preciso buscar compreender a complexidade destas relações com mais profundidade, de modo que a pesquisa possa realmente oferecer alternativas e propostas que rompam com a estrutura que provoca, enraíza e fomenta tais opressões. Este pequeno recorte intenciona ampliar o debate, aguçar este olhar outro sobre as fontes que analisamos, provocar reflexões sobre antropocentrismo científico e encorajar pensamentos e ativismos já existentes neste sentido nas pessoas que até aqui acompanharam. Penso que qualquer transformação social intencionada só será possível através da educação, e por isso concordo com Segato sobre a construção de contra-pedagogias da crueldade, com Lugones quanto à importância da educação comunal neste cenário, com bell hooks¹² e Paulo Freire quanto à necessidade de se ensinar a transgredir, tarefa eminentemente prática. A pesquisa já provou exaustivamente que o sistema em que vivemos é falho, capaz de provocar pandemias pela simples forma como preda os animais não humanos¹³ e a Terra; se o capitalismo é problemático, por que procurar soluções dentro dele? É disso que se trata o Bem Viver, de construir alternativas *ao* capitalismo e *ao*

desenvolvimento, de romper com as noções ocidentais que permitem, promovem e legitimam violências estruturais, institucionais, econômicas, sociais e alimentares.

Por essa razão proponho uma ética de cuidado ecofeminista, aliada às análises do pensamento decolonial e à ideia de Bem Viver, intencionando uma prática educativa voltada para a alteridade e retomada da unicidade entre o animal humano e a natureza. Acredito que o momento que vivemos no presente, em plena pandemia do coronavírus que já vitimou no dia que escrevo, mais de um milhão e meio de pessoas no mundo, irrompe uma demanda urgente que poderá definir a continuidade ou não da vida neste planeta. Já obtivemos tecnologia suficiente para aos poucos sermos capazes de recuperar o estrago que causamos no planeta, mas seguimos fazendo mau uso dela; vivemos em tamanho negacionismo da realidade que é preciso entender as razões para tal, o que causa a cegueira coletiva que nos move direto ao abismo e agir no sentido contrário em busca das utopias, das soluções. Fontes como as que foram apresentadas neste recorte demonstram que há uma estrutura a ser superada. Defendo que a pesquisa histórica, a partir da valorização dos saberes ancestrais, é capaz de fornecer novas possibilidades e sociabilidades; a historiografia ainda engatinha neste terreno decolonial que requer o diálogo constante com outras ciências e a desobediência de métodos engessados que moldam nossos olhares como historiadores. Permita que este texto sirva como uma convocação ao desafio que é subverter a modernidade/colonialidade na teoria e na prática.

Referências bibliográficas

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo, Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ADAMS, Carol J. *A política Sexual da Carne: A relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. 1. ed. bras. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. Coleção Feminismos Plurais, Pólen Livros, São Paulo, 2019. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1154/o/Interseccionalidade_%28Feminismos_Plurais%29_-_Carla_Akotirene.pdf?1599239359. Acesso em 24 de outubro de 2020.
- CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª reimpressão, 2020.
- CRENSHAW, Kimberlé W. *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. Cruzamento: raça e gênero. Brasília, Unifem, 2004. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/index.php/18redor/18redor/paper/viewFile/2041/781>. Acesso em 24 de outubro de 2020.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª reimpressão, 2020.

- KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela (org.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Editora Ape'Ku, Rio de Janeiro, 2019.
- KLANOVICZ, Jó. O antropoceno e outras novas periodizações para uma História Ambiental do Tempo Presente. In: ELÍBIO, Antônio. Et al. (org.). *Tempo Presente: uma história em debate*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Autografia. 2019.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. 1ª ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LLORED, Patrick. Carnofalogocentrismo. *Revista Diversitas*, ano 4, n. 5 (out2015/mar2016) FFLCH, USP, São Paulo. Disponível em: http://diversitas.fflch.usp.br/sites/diversitas.fflch.usp.br/files/inline-files/revista_diversitas_5_1.pdf. Acesso em 24 de outubro de 2020.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª reimpressão, 2020.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. P. 935-952.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Portugal, 2014.
- MIES, Maria. Origens sociais da divisão sexual do trabalho. A busca pelas origens sob uma perspectiva feminista. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 07, N.15, 2016, p. 838-873. Tradução de Marianna Borges Soares.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf Acesso em 24 de outubro de 2020.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade. O lado mais escuro da Modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, n. 94, junho 2017, p. 1-17.
- MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª reimpressão, 2020.
- NIELSSON, Joice G.; WERMUTH, Maiquel A. D. A "Carne Mais Barata do Mercado": uma análise biopolítica da "cultura do estupro" no Brasil. *Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, Rio de Janeiro, nº 34. Dezembro de 2018. P. 171 - 200. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/view/26835>. Acesso em 24 de outubro de 2020.
- PULEO, Alicia. Ecofeminismo: una alternativa a la globalización androantropocéntrica. In: ROSENDO, Daniela (org.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Editora Ape'Ku, Rio de Janeiro, 2019.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em 24 de outubro de 2020.
- SEGATO, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.
- SOARES, Elza. *A carne*. Maianga Discos, CD, 2002.

Recebido em 24/10/2020.

Aceito em 30/11/2020.

¹ Grifo da autora, tradução livre.

² Eating Raw Veal Heart @ Vegan Food Festival 2018 - POLICE CALLED & BANNED - Amsterdam, Netherlands. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=unnzbgghJB28>. Acesso em 20 de outubro de 2020. Na descrição do vídeo o homem afirmou que foi atacado verbalmente e fisicamente por veganos que odeiam a natureza. No canal, os vídeos são dedicados a mostrar sua alimentação com carne crua e criticar veganos.

³ A PONTA, Jornal da Associação do Bairro do Sambaqui. Apesar de tudo Farra-do-Boi continua. Ano I, n. 1, outubro de 1993. Florianópolis, p. 4-5.

⁴ JUSBRASIL. Mulher ameaça denunciar farra do boi e é espancada em Florianópolis (SC). 4 de janeiro de 2015. Disponível em <https://anda.jusbrasil.com.br/noticias/159483574/mulher-ameaca-denunciar-farra-do-boi-e-e-espancada-em-florianopolis-sc> acesso em 20 de outubro de 2020.

⁵ ISTOÉ. Promotoria denuncia açougueiro que matou e arrancou o coração de travesti. 29 de janeiro de 2019. Disponível em <https://istoe.com.br/promotoria-denuncia-acougueiro-que-matou-e-arrancou-o-coracao-de-travesti/> acesso em 20 de outubro de 2020.

⁶ UNFPA, Brasil. Brasil continua sendo o país que mais mata travestis e pessoas trans no mundo, alerta relatório da sociedade civil. 31 de janeiro de 2020. Disponível em <https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/brasil-continua-sendo-o-pa%C3%ADs-que-mais-mata-travestis-e-pessoas-trans-no-mundo-alerta-relat%C3%B3rio> acesso em 19 de outubro de 2020.

⁷ CISLINSCHI, Letícia. Quando a cantada não é um elogio, mas um crime. 14 de outubro de 2013. Disponível em <https://veja.abril.com.br/brasil/quando-a-cantada-nao-e-um-elogio-mas-um-crime/> acesso em 20 de outubro de 2020.

⁸ Não se encontram estatísticas claras sobre trabalhadores negros em frigoríficos, mas é possível observar em fotografias e entrevistas presentes em documentários como Carne, Osso da Repórter Brasil, disponível em <https://carneosso.reporterbrasil.org.br/>. Ver matéria de CAMPOS, André. A árdua tarefa de pôr o frango na caixa. 07 de julho de 2016, Repórter Brasil, Serafina Corrêa, RS. Disponível em <https://reporterbrasil.org.br/2016/07/a-ardua-tarefa-de-por-o-frango-na-caixa/> acesso em 20 de outubro de 2020.

⁹ WUNDERMAN THOMPSON BRASIL. A Bíblia do Churrasco. Tramontina, 29 de abril de 2014. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=gG9HMWN2TYU> acesso em 20 de outubro de 2020.

¹⁰ PROPMARK. Tramontina coloca exemplar único da Bíblia do Churrasco à venda. 27 de março de 2015. Disponível em <https://propmark.com.br/anunciantes/tramontina-coloca-exemplar-unico-da-biblia-do-churrasco-a-venda/> acesso em 19 de outubro de 2020.

¹¹ As respostas estão acessíveis ao público no formulário disponível em <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfm5FpGOKyTq3m3JnX7Ukc9jyrSpjyzWhcbJQIQh4IzimuQfw/vie> analytics. Observa-se que na primeira pergunta havia o campo “outro” para preenchimento de identidade de gênero, que nenhum participante usufruiu.

¹² O nome bell hooks é pseudônimo da autora Gloria Jean Watkins, inspirado em sua avó materna, Bell Blair Hooks; o uso de letras minúsculas pretende dar enfoque ao conteúdo de sua escrita e não à sua pessoa. Ver https://pt.wikipedia.org/wiki/Bell_hooks.

¹³ ONU NEWS. FAO: 70% das novas doenças em humanos tiveram origem animal. 16 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2013/12/1460081-fao-70-das-novas-doencas-em-humanos-tiveram-origem-animal>. Acesso em 20 de outubro de 2020.