

CARTOGRAFIAS DA VIOLÊNCIA CORPÓREA: PATRIARCADO, ESPECISMO E ESCÁRNIO INTERSECCIONAL

*Cartographies of corporeal violence:
patriarchy, speciesism and intersectional oppression*

Aldair Marins da Silva ¹

Resumo: Este artigo propõe abrir meditações sobre as formas de escárnio e controle exercidos sobre os corpos femininos. A partir de uma perspectiva interseccional e decolonial, traça-se uma cartografia das violências estruturais que moldam essas corporalidades, articulando gênero, raça e classe. Diante dessa perspectiva compreende-se o corpo como território de disputa, memória e resistência. Concomitantemente, traz-se à baila a persistência dessas violências na exploração de corpos de animais não humanos, evidenciando um paradigma de dominação sustentado por lógicas supremacistas, androcêntricas e antropocêntricas. A análise propõe uma leitura sobre as opressões, incorporando a crítica ecofeminista como mecanismo possível para o romper dos processos hierárquicos, categorizadores e extinguidores entre espécies. Valoriza-se, assim, as resistências oriundas dos movimentos feministas latino-americanos, que reivindicam o corpo humano e não humano para fins de reexistência, cuidado e transformação.

Palavras-chave: Ética Animal; Feminismo Latinoamericano; Ecofeminismo.

Abstract: This article seeks to open reflections on the forms of derision and control exercised over female bodies. Drawing on an intersectional and decolonial perspective, it maps the structural forms of violence that shape these corporealities through the articulation of gender, race and class. Within this framework, the body is understood as a territory of dispute, memory and resistance. Simultaneously, the article brings to light the persistence of such forms of violence in the exploitation of non-human animal bodies, highlighting a paradigm of domination sustained by supremacist, androcentric and anthropocentric logics. The analysis proposes a critical reading of these systems of oppression, incorporating ecofeminist critique as a possible means of disrupting hierarchical, classificatory and annihilatory processes between species. In doing so, it foregrounds the forms of resistance emerging from Latin American feminist movements, which reclaim both human and non-human bodies as sites of re-existence, care and transformation.

Key words: Animal Ethics; Latin American Feminism; Ecofeminism.

1 Introdução

¹ Graduado em Filosofia (Bacharelado) pela Universidade de Passo Fundo e mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atua como pesquisador nas áreas de Ética Animal e Bioética. Membro do Núcleo de Pesquisa em Direito Animal ZOOPOLIS, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, e do Grupo de Pesquisa em Direito dos Animais (GPDA), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Email: contact@aldairmarins.com. Orcid: <http://orcid.org/0009-0000-9550-5826>.

Os movimentos interseccionais entre o feminismo e a teoria crítica animal evidenciam o ato da descostura da corporeidade, alma e espírito de mulheres e animais não humanos como uma manifestação histórica e simbólica sustentada por estruturas de subjugação, cisão da humanização e desumanização, assim como da animalização e desanimalização. Tais processos operam por meio de matrizes patriarcais, androcêntricas, antropocêntricas, faciespecistas e ecozoocidas que, na prática, reduzem ontológica e epistemologicamente a especificidade e a complexidade intrínsecas a cada potência vital desses seres vivos.

A partir desse reducionismo, são submetidos a um processo contínuo de colonização, no qual a projeção do que se convencionou denominar como humano soberano se manifesta por meio da manipulação, do domínio e, por vezes, da extinção, negando-lhes agência e sensibilidade enquanto sujeitos de uma vida digna, ressoando ecos ensurdecedores emergidos da espacialidade da própria descostura e um escárnio que, em tom vermelho e visceral, inscreve a grafia de um projeto fracassado de civilização.

Dessas manchas, entre os processos históricos, esgarçam-se as tramas da existência. Aos corpos femininos, uma cartografia da violência traz à baila um escárnio que persiste por si só. Logo, diante dessa violação, irrompe um riso medonho de quem assiste à dor como espetáculo; essa emissão sonora ritualística de quem goza de uma posição superior frente ao esfacelamento do outro demarca um poder que se alimenta das constantes exposições de vulnerabilidade.

Nesta perspectiva, os corpos dos animais não humanos também são vítimas desse gesto violento; foram privados de alteridade, do reconhecimento de linguagem e alma. O especista, ancorado ao patriarcal, dá continuidade a esse espetáculo de dominação, transformando vidas sencientes em commodities, revelando o mundo moderno como um campo aberto de rasgos sobrepostos.

Sob essa cena simbólica, histórica e ontológica, propomos uma reconstituição sensível das vidas silenciadas, elucidando a maneira que as estruturas dos sistemas reagem diante do sofrimento, transformando-o em espetacularização da dor. Interromper essa tessitura violenta trata-se de cosmoposicionamento ético, ontopolítico, restabelecendo e reposicionando os seres vivos, garantindo uma reaproximação da complexidade à existência, da agência aos

corpos deslegitimados, da dignidade às subjetividades, direcionando-se a um etho-reflorestamento radical, sensível e interdependente. Um convite a uma hospitalidade legítima.

Neste contexto, usamos como base o feminismo do Sul Global, especialmente o feminismo latino-americano e o feminismo negro e indígena, que vêm produzindo deslocamentos epistêmicos essenciais para a construção de uma nova ótica política corpórea. Ao reivindicar uma epistemologia situada, enraizada nas experiências de dor, resistência e reexistência, esses feminismos nos convocam a repensar o corpo como território.

Um corpo que, mesmo vilipendiado, hospeda tanto as memórias quanto as cicatrizes que refletem suas resistências, gerando um território de potência política e espiritual. Este artigo propõe uma cartografia crítica das práticas de escárnio corporal e dos mecanismos de dominação patriarcal, atravessando os eixos interseccionais de gênero, raça, território e espécie.

A partir de uma abordagem teórico-crítica, apresenta uma análise discursiva e decolonial para compreender como essas violências atravessam historicamente. O texto, estruturado em três movimentos, contextualiza o escárnio como mecanismo de poder sobre corpos feminizados e animalizados, perpassando para o mapeamento desses atravessamentos, identificando as resultantes e, por fim, lança luz sobre a possibilidade de estabelecer eco-práticas visando à reexistência enquanto uma convocação, um chamado de responsabilidade frente a um horizonte ético-político de hospitalidade radical, interespécie e anticolonial.

2 Escarnecer corpóreo: o riso cruel do patriarcado

No decorrer dos processos históricos, são notórias as demarcações de controle, manipulação e escárnio às corporalidades femininas. Tais atos de violências emergem das estruturas patriarcais, coloniais e racistas, operando por meio da domesticação simbólica e material dos corpos considerados subalternos. Como pontua Pinto (2022)

Desde que a tradição matriarcal foi destruída, e passou-se a enaltecer os “valores civilizatórios” da modernidade com base nas experiências do patriarcado eurocristão, houve um desequilíbrio entre as forças femininas e masculinas, que são complementares e fundamentais para a preservação da espécie e do meio ambiente climático, social e econômico. A desordem social foi inaugurada e o uso da força masculina sobre a feminina tornou-se um comportamento padrão, utilizado pelo sistema capitalista e patriarcal em construção desde o início da Idade Moderna. A consequência foi a deformação do conceito de família que, a partir de então, passou a ser constituída pelo uso da força e do poder patriarcal, e não mais do amor e do

respeito. Não demoramos muito a perceber e sentir o efeito colateral no comportamento social, que foi se tornando cada vez mais violento e destrutivo. Filhos(as) gerados(as) pela opressão reproduzem comportamentos igualmente desrespeitosos e violentos, pois deixam de aprender, em casa, o que é liberdade e harmonia familiar. (Pinto, 2022, p. 27).

Sobretudo, considerando a transição do período feudalista para uma expansão mercantilista durante o século XV e as resultantes invasões territoriais do Império Europeu, que perduraram por quatro séculos, somaram-se às dominações corpóreas tanto de homens quanto de mulheres. Esse processo resultou na escravização, tortura e morte de inúmeras potências vitais.

No caso específico das mulheres, o estupro era uma forma moral de dominação, uma vez que, pelo uso da força durante o ato, os homens demonstravam que as mulheres daquela tribo, aldeia, ou comunidade não pertenciam mais à aquela família tradicional e que os invasores tinham acesso e posse de seus corpos, pelo tempo que bem entendessem. A desmoralização e a violação das fêmeas da comunidade tribal eram utilizadas como armas de dominação e exercício de poder. (Pinto, 2022, p.29).

Nesse ato violento, a gravidez compulsória também foi utilizada como um ato de violência e dominação. Assim, as mulheres passavam a gerar filhos dos invasores, tornando seus filhos herdeiros dos territórios os quais eram invadidos. Nessa mesma perspectiva, podemos pontuar a maneira como essa prática violenta desestruturou as formas de organização tribal que eram alicerçadas pela estrutura matrilinear.

Pinto (2022) pontua que essa estrutura não tinha como significado um domínio das mulheres sobre os homens, mas representava um igualitarismo no que tange os direitos e a importância dos gêneros para uma harmonia da comunidade. “Abusar sexualmente de uma mulher, muitas vezes na frente de seus familiares, era uma forma de envergonhá-las e torná-las impuras para seus grupos sociais” (Pinto, 2022, p. 30).

O matriarcado não era unanimidade social,

No entanto, percebe-se que o comportamento de violência e violação contra o corpo feminino e de desqualificação da importância e dos direitos das mulheres é adotado como prática social e como função estruturante do novo sistema econômico em crescimento a partir desse período da História. (Pinto, 2022, p. 30).

Logo, tornou-se uma forma de demonstração de poder masculino e econômico sobre o corpo e a vida das mulheres. Paralelamente, toda a estrutura que visava uma igualdade, harmonia entre o ser humano e natureza em sua relação, passou a ser cessada gradualmente, impondo uma reorganização dos papéis sociais correspondentes a cada um. Ou seja, a

instauração patriarcal fixou a ideia de uma mulher tribal como “suja” e “bruxa”. Consequentemente, todo seu conhecimento ancestral passou a ser reduzido até seu apagamento completo; isto é, o que possuía-se como garantia de domínio das mulheres passou a ser destruído. Como pontua Pinto (2022), ocorreu uma perda corpórea, vital e titular da terra.

Nessa perspectiva, o tratamento passou a evidenciar uma objetificação sexual e reprodutiva para que o momento capitalista se expandisse, as gestações em larga escala para que os homens enriquecessem, e também assegurava que as mulheres ficariam em casa cuidando de seus herdeiros. Dessa maneira, a liberdade passou a ser apenas para o macho, enquanto, para as fêmeas, tudo tornou-se restritivo, demarcando a transformação onde,

O corpo, o prazer, o conhecimento (estudo) e o sentimento da mulher passam a ser dominados pelo macho. Dessa forma, ele decide tudo sobre ela e permanece livre para acumular capital, ter liberdade sexual e assegurar a transferência dos bens para os herdeiros, mantidos em casa pela esposa, uma refém do sistema patriarcal. (Pinto, 2022, p. 31).

Como esse processo fixou-se um conceito familiar mundial, nitidamente influenciado pelas estruturas cristãs e os movimentos que passaram a atribuir a escolha e superioridade de alguns para justificar os enriquecimentos e a própria expansão territorial que ocorria na época. Da mesma maneira, como poderiam atribuir a alguns a inferioridade, considerando-os como bárbaros e sem alma. Sobretudo, havendo a autorização eclesial, podiam ser estuprados, torturados e mortos dentro das concepções cristãs.

Obviamente, esse fortalecimento deu-se na medida em que um único Deus passou a ser reconhecido e, consequentemente, tornando-o a única vertente fidedigna de absolutividade para uma humanidade que possui como interesse a salvação. Nesse ponto, houve o processo forçado de convertimento ao cristianismo. Obviamente, o colonizador-invasor tinha em mente que os povos resistiriam com força se não fosse por imposição a conversão religiosa e a linguagem patriarcal, sobretudo em tribos onde o matriarcado era a estrutura dominante.

Para tanto, os homens precisaram destituir o poder espiritual, religioso e sagrado das mulheres tribais, passando a cunhar uma figura religiosa masculina que sustentasse a autoridade patriarcal como mantenedora da ordem e dos bons costumes morais. Criaram o papado e uma hierarquia sacerdotal masculina, concedendo toda autoridade aos homens permitindo - na verdade, impondo - apenas papéis e funções consideradas menores às mulheres. (Pinto, 2022, p. 33).

Um modelo que foi seguido posteriormente por várias religiões. Homens, padres e eclesiásticos firmaram-se enquanto conselheiros e tiveram sua importância nas alianças econômicas que evidenciaram os privilégios de interesses de um grupo seletivo, formado, em sua grande maioria, por homens, brancos, cristãos e europeus. Na mesma estrutura do casamento, que ocasionava na dominação dos corpos e dos direitos das mulheres, negando opinião e sentimentos, visto o fechamento subalterno a essas mulheres.

No Brasil - e em muitos países que foram invadidos por eles -, esse grupo de clérigos inaugurou um sistema de educação oficial. Naturalmente, eles também escolheram de que forma a história do mundo e de nosso país nos seria contada, valorizando e enaltecendo suas ações e atos e truculência sordida, substituindo o horror que provocaram por um falso romantismo: “colonização” em vez de “invasão”; “tráfico de seres humano” por “escravidão”; “submissão dos desalmados aos caprichos dos homens cristãos” em vez de “estupro”, “pedofilia” e “tortura”; “exploração das riquezas das terras ameríndias e africanas” por “incentivo ao desenvolvimento econômico europeu”. (Pinto, 2022, p. 34).

Seguindo essa lógica perversa, às mulheres brancas deveriam ter uma espécie de agradecimento eterno por terem sido aceitas por um marido, já que eram vistas como impuras. Enquanto as mulheres negras e indígenas eram obrigadas a servir e parir filhos, visando aumentar a mão de obra escrava para fomento das estruturas do sistema capitalista.

Toda a sabedoria e a força milenar intrínseca às mulheres, com a ascensão no período moderno, passou a ser completamente vítima da misoginia. Nesse contexto, insere-se a caça às bruxas, uma caça às mulheres que buscavam praticar sua ancestralidade, ensinando outras mulheres como não engravidar, combater o infanticídio, assim como usar a medicina tradicional, como folhas, ervas e raízes.

Posteriormente, ao longo do processo de exploração escravocrata na África e nas Américas, no que diz respeito às mulheres, a europeia branca e pobre passou a ocupar seu papel como mãe e esposa, mas não de trabalhadora servil. Pinto (2022) complementa:

Atribuindo-nos essa nova função, criam a imagem da mulher branca, casada na igreja, como mãe perfeita e a mulher escolhida. Passam a enaltecer a habilidade feminina maternal como algo inato, natural, como um pseudopoder que deve ser encaixado na função social familiar, designado a esse universo feminino o dever e a obrigatoriedade de cuidar da casa e dos filhos. A partir daí, a capacidade produtiva e muitas mulheres passa a ser coibida e a violência doméstica se instaura como prática naturalizada na sociedade patriarcal. A casa se torna o ambiente privado onde a mulher é a rainha silenciada, com proibições e limitações de uso do espaço público e onde o homem é rei, juiz, político, governante e empresário, além de ocupar a maior parte das carreiras profissionais até os dias de hoje. À mulher, restou a função de cuidadora do lar, dona de casa e, muitas vezes, de prostituta doméstica. (Pinto, 2022, p. 39).

Esses atravessamentos passaram a ser naturalizados historicamente, ao ponto de inúmeras mulheres, até os dias de hoje, sujeitarem-se à marginalização e subalternidade de suas existências. Trata-se de um sistema danoso à saúde emocional, física, psicológica, intelectual e energética. Nessa ótica da quase ausência por completa na história evolutiva humana, que estima o masculino enquanto superior e benevolente quando comparado ao feminino, é necessário que ocorra uma identificação para que se possam ser desconstruídos, demonstrando o papel fundamental das mulheres no processo evolutivo, sua fundamental importância para a vida e partilha ecossistêmica, rompendo com esse ciclo de retalhamento.

Adams (2018) pontua que o processo de domínio emergido através do patriarcado possui uma dupla ótica de opressão; isto é, as estruturas das quais recaem sobre as mulheres também recaem em corpos de animais não humanos, denominados como “outros”. Logo, os “outros” também são atravessados pela consumição, exploração e apagamento. Nessa ótica, o conceito de “referente ausente” retrata o ciclo de retalhamento corpóreo por animais não humanos e pelas mulheres. Por exemplo, as mulheres tornam-se úteros, vaginas, esposas, e os animais não humanos tornam-se carne, couro, leite.

Esse apagamento de agência, complexidade e integridade como sujeito é uma demonstração de que o processo de violência está interligado. Adams (2018) fixa a opressão das mulheres e dos animais de modo que ambos estão interligados; são vítimas do mesmo sistema patriarcal que naturaliza o controle sobre corpos considerados subalternos. Nesse sentido, o que está em jogo é o desmantelamento de uma cultura que legitima o riso cruel, o escárnio e a destruição dos corpos e saberes femininos, humanos e não humanos. Segundo a pensadora, a estrutura dos valores patriarcais institucionaliza-se no que ela denomina como parte da estruturação do referente ausente: uma lógica do consumo voraz, predatório e sexista que permeia nossas relações com a terra, os corpos e a vida.

Quando uso o termo “estupro de animais”, a experiência das mulheres torna-se um veículo para explicar a opressão de outro ser. Isso é certo? Alguns termos são tão eloquentemente específicos da opressão de um grupo que sua apropriação para outros é potencialmente exploradora: Por exemplo, o uso de “Holocausto” exclusivamente para o genocídio nazista dos judeus na Europa e de outros locais. O contexto social do estupro das mulheres é diferente daquele que se verifica entre os outros animais. O mesmo ocorre com relação ao retalhamento dos animais. Mas as feministas, entre outros, apropriam-se da metáfora do retalhamento sem reconhecer a opressão original dos animais e que gera a força da metáfora. Por meio da função do referente ausente, a cultura ocidental constantemente converte a realidade da violência em metáforas controladas e controláveis. (Adams, 2018, p. 81).

Ambas violências mencionadas demonstram, apesar de suas especificidades, uma intersecção. Adams (2018) traz à baila mencionando a pornografia, onde todo o comportamento violento direcionado às mulheres lembra o modo como os animais são tratados quando estão sendo vítimas da exploração violenta e exterminatória, assim como é notório o processo de restrição, um afastamento na relação entre humanos e animais. Sobretudo no início do período moderno.

O historiador Thomas (2010) pontua o lugar de submissão em que a esfera animal foi colocada, sobretudo com a ascensão e respaldo bíblico, especialmente na leitura do Antigo Pensamento. Segundo menciona o historiador, não apenas eram aceitáveis os atos de violência e consumo de animais não humanos, mas eram necessários. “Doravante, os homens seriam carnívoros e os animais poderiam ser abatidos e comidos legitimamente, guardando-se apenas as restrições de dietas vigentes” (Thomas, 2010, p. 22).

Em perspectiva, por exemplo, os animais selvagens eram vistos como instrumentos da ira divina, enquanto espécies como macacos, papagaios e aves canoras existiriam para o prazer humano. O gado, as ovelhas e até mesmo as lagostas eram percebidos como entidades criadas para alimentar o homem. Em suma, “Todo animal estava, pois, destinado a servir algum propósito humano, se não pelo menos moral ou estético” (Thomas, 2010, p. 24).

Durante esse percurso dos séculos XVII e XVIII, obras como os Tratados de Bridgewater reforçaram a ideia de que todas as criaturas existiam para a utilidade humana: os cavalos para o trabalho, os cães para a companhia, as galinhas para o confinamento pacífico e até os piolhos para estimular hábitos de higiene. A natureza, em sua totalidade, era compreendida como um grande arsenal a serviço do ser humano. O intervencionismo humano não estava apenas direcionado aos animais não humanos, mas também ao reino vegetal e mineral.

A partir do século XVII, também ocorreu a domesticação dos animais, que passou a ser defendida como um ato civilizatório e, paradoxalmente, benéfico para os próprios bichos. No entanto, tratava-se de justificativas racionais que sustentavam que abater gado, por exemplo, era uma forma de poupar os animais de sofrimentos naturais. Segundo Robinson (1709) e William Wollaston, essa relativização do sofrimento animal tratava-se de uma espécie de “gentileza”, visto que não possuíam consciência futura, de modo que os animais não perderiam nada ao morrerem. Dessa maneira,

As vacas e ovelhas passavam melhor sob os cuidados do homem que deixadas à mercê de predadores ferozes. Abatê-las para alimento podia parecer cruel, dizia Thomas Robinson em 1709, mas, “quando se examina o assunto mais de perto”, isso se mostrava “uma gentileza, em vez de crueldade”; o seu fim era mais rápido e se lhes poupava os sofrimentos de idade. Não havia injustiça quanto a matar o gado para fornecer alimento para “um animal mais nobre”, pensava o arcebispo King; foi apenas por essa razão que as bestas foram criadas antes de nós. (Thomas, 2010, p. 26).

No contexto europeu, essa visão contrastava fortemente com as tradições orientais, como as de jainistas, budistas e hindus, que defendiam o respeito até mesmo por seres mínimos como os mosquitos. No Ocidente, no entanto, práticas como a vivissecção eram tratadas com normalidade. Para Isaac Barrow, ela era uma forma de “crueldade inocente”.

Com a chegada dos primeiros cientistas modernos, viam o domínio sobre a natureza como uma missão moralmente neutra, legitimada por séculos de doutrina cristã. Francis Bacon e Abraham Cowley, por exemplo, viam a caça ou a agricultura como atividades justas e naturais, livres de culpa. Isso se apoiava em tradições filosóficas antigas, como a de Aristóteles, que hierarquizava as almas, colocando a razão — exclusiva do homem — acima de todas as outras formas de vida.

Esse pensamento foi retomado pelos escolásticos e reforçado pela ideia cristã de que o homem fora criado à imagem de Deus. Descrições sobre o homem como “animal racional”, “animal que ri” ou “animal que cozinha” serviam para distingui-lo claramente das demais espécies. Até mesmo traços físicos, como a fala e o nariz, eram utilizados como prova de superioridade.

É nesse cenário que se insere René Descartes, cuja teoria mecanicista dos animais os reduzia a autômatos, isto é, seres desprovidos de mente, razão e sensação. Para Descartes, somente o homem, dotado de linguagem e consciência, possuía uma alma imortal. Essa visão justificava não apenas a objetificação dos animais, mas também práticas cruéis em nome da ciência, como os experimentos vivisseccionistas.

A influência cartesiana perdurou por séculos. Ainda no século XVIII, pensadores como Philip Doddridge argumentavam que, por experimentarem níveis limitados de felicidade, os interesses dos animais deveriam sempre ceder aos dos humanos. Essa ideia sustentava a indústria da carne como símbolo de status e virilidade. Nesse prisma, há um encaixe com a maneira que Adams (2018) expunha, conectando as opressões sofridas pelas mulheres e pelos

animais ao retalhamento corpóreo. Afinal, segundo constatou Thomas (2010), a perspectiva girava em torno de que,

[o] ideal de qualquer pessoa era uma dieta rica em carne, pois esta, particularmente a de vaca, constituía, segundo os médicos, “de todos os alimentos [...] o mais conveniente à natureza do homem e aquele que produz a nutrição mais abundante para o corpo”; supunha-se que a carne tornava os homens viris e agressivos. (Thomas, 2010, p. 34).

Ou seja,

Sem ter seu referente no animal morto, sangrento, retalhado, a carne se torna uma imagem flutuante. É vista como um veículo de significado, e não como tendo um significado inerente, o referente “animal” foi consumido. “Carne” se torna uma palavra para expressar a opressão das mulheres, usada igualmente pelo patriarcado e pelas feministas, segundo as quais as mulheres são “pedaços de carne”. (Adams, 2018, p. 88).

Adams (2018) segue;

A essência do retalhamento é fragmentar o animal em pedaços suficientemente pequenos para poderem ser comidos. Os equipamentos são os arremedos de dentes que saem e de garras que rasgam. Ao mesmo tempo eles fazem desaparecer o referente, graças a eles ocorrer “o desaparecimento completo de criaturas inofensivas”. (Adams, 2018, p. 91).

É apenas pela brutalidade que é manifestada através dos equipamentos que os seres humanos conseguem seus feitos. Ao buscar interseccionar as violências entre os animais não humanos e as mulheres cita-se,

O estupro também é uma violência com equipamento, porque o pênis é o equipamento da violência sexual. A mulher é derrubada por um corpo masculino, assim como o garfo segura um pedaço de carne para que a faca o possa cortar. Além disso, do mesmo modo que o matadouro trata os animais e seus trabalhadores como objetos inertes, que não pensam e não sentem, no estupro as mulheres são tratadas como objetos inertes, sem que se dê a menor atenção aos seus sentimentos ou necessidades. (Adams, 2019, p. 96).

Diante do cenário amplamente dominado por justificativas androcêntricas, essa “esteira de estupro”, como fixa Adams, está em paralelo ao consumismo tanto da imagem das mulheres quanto da carne dos animais não humanos. Essa relutância humana em manter ambos nessas condições subalternas sustentou um legado que perdura até os dias atuais.

A concepção de que os animais são inferiores por não possuírem linguagem e razão influenciou profundamente tanto a ciência quanto a moralidade ocidental. Mesmo em tempos contemporâneos, muitos dos argumentos que legitimam o uso de animais em experiências

dolorosas derivam, direta ou indiretamente, das ideias de Descartes. Assim, a história da relação entre humanos e animais é também a história de uma justificativa moral para sua instrumentalização.

Essa lógica instrumentalista, que alicerça o animal como meio e nunca como fim, encontra suas raízes na ruptura moderna entre natureza e cultura, entre corpo e mente, entre humano e não humano. A construção antropocêntrica sobre o mundo natural chocou-se com as ortodoxias teológicas da época medieval, sendo fomentada entre teólogos e filósofos ingleses no início da modernidade. Dessa maneira, consolidou-se uma distorção nas experiências entre a espécie humana e as demais espécies animais.

Como exemplificação dessa distorção ancorada na experiência, está a criação utilitária de certos animais. “[N]ão há qualquer dúvida de que bois, porcos, cavalos, ovelhas e aves domésticas não eram criados por razões sentimentais. Eles existiam para trabalhar ou servir de alimento, quando não eram para ambas as coisas” (Thomas, 2010, p. 130). As práticas como a castração de animais machos, visando justificar o controle sexual, tinham como objetivo, segundo as concepções em curso, uma carne mais gorda e saborosa. Porcos, galos, coelhos e novilhos eram reféns de práticas violentas, como o confinamento, a cegueira induzida ou mesmo mutilações justificadas por propósitos estéticos ou gastronômicos.

Embora a domesticação possuísse uma ideia de proximidade e afetuosidade, tratava-se de uma lógica de controle. Em algumas regiões da Inglaterra, humanos e animais chegaram a dividir o mesmo teto dentro do conceito de “casa ampla” (long-house). Contudo, progressivamente foi-se abandonando essa prática, dando lugar à separação simbólica e física entre homem e animal. Mesmo nas cidades, onde as autoridades tentavam conter os animais soltos pelas ruas, tornou-se comum que comerciantes criassem aves nos porões e sótãos, e que nobres possuíssem currais particulares em seus quintais.

A aproximação entre homem e animal doméstico, que incluía apelidos, enfeites e até comunicação cotidiana, desafiava a ideia cartesiana de que os animais eram autômatos. Ainda assim, tal relação não excluía a dominação: instaurou-se um sistema de recompensas e punições, em que os animais eram julgados por padrões humanos. Até mesmo as metáforas cotidianas refletiam a animalização simbólica do outro, como no caso da rainha Isabel, que dava apelidos animais aos cortesãos.

Animais como cavalos e cães pastores podiam ter algum “privilégio” pela utilidade, mas ainda assim sofriam com abusos severos, abandono ou morte quando já não serviam aos propósitos humanos. Os gatos, por sua vez, tiveram reconhecimento gradual. Embora na Idade Média fossem perseguidos, queimados e torturados em festas populares ou cerimônias religiosas, começaram a ser considerados por sua utilidade no controle de roedores e, mais tarde, por sua companhia. O surgimento dos “animais de estimação”, mesmo proibido por lei, expandiu-se. Macacos, lontras, tartarugas, lebres e outras espécies passaram a ser adquiridas com certo sentimentalismo.

A humanização parcial dos animais pode ser vista em práticas como dar nomes humanos aos de estimação ou excluí-los do cardápio alimentar. Mas a linha entre afeto e função era tênue: mesmo gatos e cavalos, em períodos de escassez, foram consumidos como alimento. A domesticação passou a fornecer compensações emocionais, especialmente àqueles sem filhos. Os animais ganharam enfeites, foram fotografados com as famílias e tratados como símbolo de fidelidade e moralidade, atributos idealizados e projetados pelo humano.

Ao traçarem uma sólida linha divisória entre o homem e os animais, os pensadores do início da modernidade buscavam justificar não apenas a dominação animal, mas também formas de exclusão social. Grupos como a “Família do Amor” viam os não pertencentes à sua seita como seres sem alma, ou seja, como animais. Povos indígenas, negros, mulheres e até mesmo os loucos eram descritos em termos animais, justificando a escravidão, o silenciamento, a punição e o controle. A ética da dominação humana removia os animais da esfera de preocupação moral e estendia tal lógica aos humanos considerados “menos humanos”.

Nas colônias, a crueldade contra animais foi espelhada em práticas como o trabalho forçado, as punições corporais e as marcas com ferro em brasa. Mulheres vendidas em mercados recebiam freios e correntes; a educação passou a ser comparada à doma de cavalos. O controle do corpo animal e do corpo humano fundiam-se sob um mesmo paradigma de domesticação.

No fim das contas, o debate filosófico e moral do período oscilava entre duas posições: a de que todo ser humano tinha domínio sobre as criaturas inferiores, e a de que esse domínio deveria pertencer apenas a uma elite. Ainda que a maioria da população, sobretudo nas zonas

rurais, aceitasse a ideia de superioridade humana sobre as outras espécies, havia vozes dissonantes. “Nem todas as pessoas achavam que o mundo fora feito exclusivamente para o homem [...] ou que as diferenças entre homem e animal eram intransponíveis” (Thomas, 2010, p. 69).

Por entre essa névoa moral, emergem traços de culpa e desconforto em relação ao modo como os animais eram tratados. Com a ascensão da história natural e da observação empírica, vislumbrou-se a possibilidade de repensar o lugar dos animais no mundo. A diferença entre homem e animal passou a ser vista por alguns como uma questão de grau, não de essência. Um comentarista de 1679 já reconhecia: “Que existem alguns vestígios de razão [...] nas ações de certos seres brutos, é coisa vulgarmente sabida e demasiado certa para ser questionada” (Thomas, 2010, p. 176).

Portanto, mesmo com a consolidação da dominação como estrutura relacional entre homem e animal, observa-se a lenta construção de um olhar ético mais amplo, que questiona a indiferença e reivindica formas de coexistência. Sobretudo no reconhecimento da personalidade, da inteligência e da capacidade de sofrimento dos animais e das mulheres. Sob essa intersecção, onde as marcas das opressões entrelaçam-se, lança-se luz sobre as tensões entre os *daítas*, os *ethos* e os *oikos* no mundo natural. Um mundo sufocado pela ausência de um pathos aberto, pulsante e crítico, ausência emergida de uma perspectiva soberana humana, marcada pelo antropocentrismo, androcentrismo, especicismo e pela lógica ecozoocida que ainda rege nossas relações com o outro, humano ou não humano.

3 Cartografias da dor: violência de gênero e memória corporal

Para pensar essas estruturas e seus efeitos, é necessário entender os conceitos básicos feministas. Isso inclui, segundo Pinto (2022), compreender os grupos sociais marginalizados pelo patriarcado e que somam à causa feminista, ou seja, as crianças, os adolescentes e as pessoas LGBTQIA+. Porquanto desse contexto, emergem questões relacionadas a gênero: “Por isso é importante enfatizar que o conceito de gênero diz respeito aos aspectos socialmente construídos e atribuídos ao sexo. Ou seja, o gênero está vinculado a construções sociais, e não a características físicas de nascimento” (Pinto, 2022, p. 61), a misoginia, o sexismo, o machismo, o patriarcado que: “Trata-se de um sistema estruturado em uma organização social na qual o homem exerce o pátrio poder sobre as mulheres e é, literalmente, dono do corpo, dos desejos, dos sentimentos e dos direitos de todas as fêmeas que estão sob sua tutela legal,

social e cultural” (Pinto, 2022, p. 63), o adultério, a violência no lar, o estupro, a violência psicológica, a violência patrimonial e marital, a orientação afetiva e sexual e o relacionamento abusivo.

São comportamentos que, em sua grande maioria, estão se manifestando cotidianamente, por vezes de maneira sutil, na vida das mulheres, crianças, adolescentes e pessoas homoafetivas. Sobretudo, considerando que esse emaranhado de nós faz parte da estrutura patriarcal, que engloba a cultura androcêntrica, reforçando a negação dos direitos das mulheres.

Em decorrência desse intercâmbio estrutural e cultural, mantém-se o entendimento de que o universo doméstico é “patrimônio feminino”, cabendo a essa mulher “protegida” a função de cuidar de todas as pessoas e desse espaço privado, sendo reservado ao macho o espaço público, onde ele se define como superior e mantém estabelecida a inferiorização da mulher. (Pinto, 2022, p. 85).

Tendo em vista uma categoria de disciplinaridade comportamental, os atos micromachistas e macromachistas são atos perversos que provocam um ampliamiento e reformam as microviolências e macroviolências a um nível em que a supremacia androcêntrica se reforça cotidianamente. Ainda que, como menciona Patou-Mathis (2022): “Nem todos os homens são misóginos, mas é forçoso constatar que, até o início do século XX, o reconhecimento da alteridade feminina se chocou com suas recusas quase generalizadas e ainda hoje as resistências seguem atuantes.” (Patou-Mathis, 2022, p. 13).

Portanto, ao galgar na direção dos caminhos promovidos pelo feminismo, é importante termos claramente todos os processos de desqualificação e apagamento das mulheres ao longo da história, compreendendo o movimento feminista como uma organização interseccional. Mesmo que se defronte com, por exemplo, o feminismo branco de classe média, que não abraçava a luta das feministas negras por muito tempo. O que demonstra que o recorte de raça e gênero se interligam, demonstrando como são entraves para os avanços do movimento.

Essa interseccionalidade potencializava ainda mais o genocídio provocado pelo sistema econômico patriarcal europeu, que visava à acumulação de capital, como Pinto (2022) menciona,

Se apossaram de nossas terras ancestrais, nos expulsaram, escravizaram, estupraram e engravidaram compulsoriamente, destruíram as nossas famílias e nos traficavam em navios cujas viagens desumanas chegavam a durar três meses sem um mínimo

de higiene, acomodação ou dignidade. Os que sobreviveram foram arremessados ao mar e não tiveram sequer a dignidade de um enterro junto aos seus familiares. (Pinto, 2022, p. 181).

A pensadora segue,

Finda a viagem, éramos colocadas(os) em isolamento por quarenta dias para garantir que não transmitiríamos uma doença ou que iríamos morrer ao chegar aqui. Muitos de nós sofreram de banzo, um tipo de depressão por termos sido arrancadas(os) da terra-mãe e por termos perdido o contato definitivo com a família, a cultura e a religião. Muitos morriam dessa tristeza e as(os) sobreviventes eram vendidas(os) na condição de escravizadas(os). (Pinto, 2022, p. 181).

Na perspectiva do Brasil, a escravidão perdurou quase quatrocentos anos. O povo preto foi atravessado por uma violência brutal que ocasionou a abertura de múltiplas estratégias para assegurar suas sobrevivências. Como conclui Pinto (2022):

Todas essas especificidades sobre nós mulheres negras brasileiras, chamam atenção para as especificidades das mulheres indígenas, africanas, árabes, asiáticas, ciganas, islâmicas, afroreligiosas e cristãs, pois sabemos que todas temos questões éticas, históricas e religiosas que devem ser observadas nas lutas feministas em cada região do planeta. (Pinto, 2022, p. 187).

Afinal, ao elucidar essa conscientização, emerge uma convocação radical: o atender ancestral do matriarcado, reorganizando os processos de barbárie que oprimem as mulheres. Como Albernazi (2022) crava, a fundamental importância na identificação e reconhecimento dos atos de violência que recaíram nas mulheres para a interrupção do patriarcado e suas imposições.

Desnaturalizar as violências cotidianas, aquelas que nos acometem desde a infância e que nos ensinam a aceitar como condição inata da existência feminina é tarefa obrigatória de todas as pessoas que se preocupam com a construção de novas relações justas e igualitárias e com o destino da humanidade. (Pinto, 2022, p. 214).

Essa reconstituição, projetando uma equitatividade, remexe nos vestígios arqueológicos que Patou-Mathis (2022) escreve em sua obra, tratando da invisibilidade das mulheres na pré-história. Fazendo menção ao nascimento dessa disciplina, chama atenção para a maneira como são postos os papéis de ambos os sexos, visto a interferência do período em curso. Ou seja, como constatamos, o lado masculino em completa evidência, enquanto a mulher é apagada, vítima das práticas soberanas androcêntricas patriarcais.

A título de exemplificação, a pesquisadora apresenta as teorias médicas que se ancoravam nas óticas religiosas, atribuindo a inferioridade por natureza, fraqueza física,

psicológica e intelectual. O papel era meramente biológico, como pontuamos anteriormente. São visões genderistas que perpassam de geração em geração.

Nos anos de 1960 as mulheres se reapropriam, nesses campos de estudo, de seu lugar por tanto tempo usurpado. O modelo do “caçador” é contestado, sobretudo por antropólogas feministas estadunidenses, que preferem o modelo de mulher “coletora”, também provedora de alimentos essenciais para à sobrevivência do clã. A década seguinte vê o surgimento da tese da existência de sociedades matrilineares e de cultos a divindades femininas ou à deusa-mãe. Nos anos 1980, várias pesquisadoras apontam para o persistente androcentrismo do pensamento antropológico e o criticam. Elas contestam a legitimidade da dominação masculina baseada na concepção naturalista e se dedicam a definir as condições para o surgimento das desigualdades entre os sexos segundo os contextos sócio-históricos. (Patou-Mathis, 2022, p. 16).

A pesquisadora menciona que o rapto das mulheres aparece pela primeira vez em 1865, em *Primitive Marriage*, em que homens pré-históricos teriam praticado o infanticídio feminino, o incesto, o estupro e o rapto. Essas mulheres, posteriormente ao rapto, passaram a ser commodities, isto é, foram precificadas como mercadorias; quando não eram trocadas, eram vendidas. Segundo suas investigações, essa visão de valoração foi se agravando na medida em que ocorria a ascensão da agricultura, da criação de animais não humanos e da união conjugal.

Outra menção feita por Patou-Mathis (2022) foi,

No livro “*When God Was a Woman*”, publicado em 1976, a professora estadunidense de arte e história Merlin Stone (1931-2011) mostra como a invenção do mito de Adão e Eva determinou, no Ocidente, na sociedade e no inconsciente coletivo, a submissão das mulheres aos homens. (Patou-Mathis, 2022, p. 35).

Do mesmo modo, como “Por muitos séculos, a mulher também foi considerada um homem imperfeito pelos cientistas, que acreditavam que ela tivesse as mesmas partes genitais que o homem, porém dentro do corpo.” (Patou-Mathis, 2022, p. 39). Nessa linha,

Ao final do século XIX, os italianos Cesare Lombroso (1835-1909) e Guglielmo Ferreto (1871-1942) vão ainda mais longe, decretando que a mulher é “um homem interrompido em seu desenvolvimento”, mais próxima do ancestral “pitecomorfo”, e que, ao contrário dos homens, ao crescer ela não pode chegar ao estágio “superior”, pois a ontogenia repete a filogenia. (Patou-Mathis, 2022, p. 39).

Essa culpabilidade desde sua origem é repetidamente trazia a tona ao longo da historicidade,

Em 1885, no artigo intitulado “Sobre a interpretação da quantidade de encéfalo e de cérebro em particular”, Léonce Manouvrier defende um ponto de vista que hoje

chamaríamos de feministas: “Os autores que relacionaram a inferioridade do peso cerebral feminino a uma inferioridade intelectual sem dúvida não prestaram atenção no imenso número de imbecis do sexo masculino, bárbaros ou civilizados, que pelo peso de seus encéfalos estariam acima de nossas inúmeras mulheres inteligentes, mulheres cujo espírito natural, cujas faculdades psíquicas [...] se manifestam a todo instante aos homens não cegados pelo orgulho do macho, um orgulho galináceo, ou por nosso pedantismo inveterado.” (Patou-Mathis, 2022, p. 53).

Outra rara defesa dos direitos das mulheres, pontua a pesquisadora, trata-se do fisiologista Louis Lapique (1866–1952), em que ele menciona ter sido condicionado matematicamente a tratar de modo distinto o homem e a mulher. Uma ótica inadmissível, visto que, entre si, há uma relação igual, tal qual entre duas variações distintas na espécie animal não humana. Hoje, segundo estudos, há uma elucidação quanto à construção comportamental, levando em consideração as relações estabelecidas com familiares, processos educativos, culturais e sociais.

O que demonstra os estereótipos gerados em meio aos processos de violência direcionados às mulheres, sobretudo ligados ao órgão genital, por exemplo. Assim como a própria ideia de impureza a partir do sangue menstrual; para muitos médicos gregos, esse sangue significava o “sangue ruim”. Quanto à menopausa, significava o encerramento deste veneno no corpo da mulher.

Uma crença popular, muito disseminada na Europa até o início do século XX, fixou que o sangue menstrual tinha um cheiro que fazia a caça fugir; logo, passou-se a justificar a exclusão das mulheres da caça aos animais de grande porte e da pesca de grandes peixes. Nessa mesma perspectiva,

Segundo o antropólogo Alain Testart (1945-2013), o fato de a caça com armas perfurantes ou cortantes, portanto com derramamento de sangue, ser quase exclusivamente praticada por homens poderia ser explicado pela proibição das “misturas de angues”, sangue do animal e o sangue menstrual das mulheres. Eles não devem entrar em contato, sob a pena de grandes infortúnios, como a esterilidade das mulheres ou da caça, talvez por ambos estarem investidos de “poderes mágicos” ou porque “durante milênios, e provavelmente desde a pré-história, a divisão sexual do trabalho decorre do fato de a mulher ter sido afastada das tarefas que lembrassem demais a ferida secreta e preocupante que ela carrega dentro de si. (Patou-Mathis, 2022, p 60).

Neste aspecto, essas descrições estariam voltadas a uma ausência de controle por parte das mulheres, o que gerava um entendimento de que o afastamento das mulheres de determinadas funções tratava-se de uma maneira de proteção desse “poder”. Em suma, não havia uma perspectiva de emancipação para a mulher; nos estudos sobre feminismos, é

nitidamente esclarecido o interrompimento da mulher enquanto eternamente doente, predestinada a gerir o oikos, enfraquecida moral e intelectualmente pela visão da barbárie androcêntrica.

Essa subordinação, posta como marginalizada, florescida ao longo dos séculos, trata-se de uma decrepitude sistêmica que reflete as construções teológicas filosoficamente emergidas de correntes da filosofia grega, como menciona Patou-Mathis (2022). Ainda que, no século XX, a religião católica tenha reconhecido a igualdade entre homens e mulheres e pontuado a responsabilidade cultural e social, ela mantém suas justificativas, emancipando o homem. Novamente, salientando a lógica de tutela masculina que se iniciou no século XV.

Nesse violento arranjo, o cuidado com a vida das mulheres é completamente encarnado em sua visceralidade. Irresponsáveis da medicina e pseudo-cientistas respeitados na época em curso foram catalisadores; era um prazer inenarrável atribuir inferioridade às mulheres. A ideia de conhecimento, por exemplo, ainda que tivesse espaços como verbetes voltados para as mulheres, era completamente reduzida à qualidade de seu sexo, já que eram vistas como incultas para produzir qualquer virtude. Não foi à toa que a educação da mulher foi altamente debatida por séculos. A autora menciona, por exemplo, o decreto de 1924, que demarcou o recebimento do mesmo ensino secundário que os meninos; porém, ainda assim, teriam que cursar matérias obrigatórias como economia básica e trabalhos de agulha. Eram épocas burguesas dos anos 1920.

Simone de Beauvoir, mencionada na obra de Mathis-Patou (2022), pontua: “Tudo o que foi escrito pelos homens sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são ao mesmo tempo juízes e parte envolvida [...]” (Beauvoir apud Mathis-Patou, 2022, p. 234). De todas as formas, são raras as mulheres que tiveram seus saberes levados a sério pela ciência. Em 1755, já no século XVIII, Paris possuía um decreto que proibia as mulheres de praticar a medicina, por exemplo. No século XIX, ainda deu-se continuidade às opressões, ainda que houvesse aqueles que se opunham às concepções: Charles Fourier (1772–1837), no início do século, afirmava, de maneira vanguardista, a necessidade de creches, fazendo menção ao progresso que ocorreria em consonância com o progresso das mulheres. Honoré de Balzac (1829) somou a tais concepções.

Adiante, nos anos 1830, a emancipação das mulheres esteve no centro da doutrina saint-simoniana. Claire Démar (1799–1833) reivindicou o direito de cidadania,

declaradamente voltado apenas aos homens. Jenny d'Héricourt, em 1848, reivindicou o restabelecimento do divórcio. A Revolução de 1848 demarcou o renascimento da luta das mulheres. “As ‘Mulheres de 1848’, como elas chamam a si mesmas, lutam para que os direitos das mulheres, ao trabalho, ao voto, à mesma instrução que os homens, sejam reconhecidos” (Mathis-Patou, 2022, p. 250). Posteriormente, unindo-se às movimentações, criou-se os jornais *La Voix des Femmes*, pela jornalista Eugénie Niboyet (1816–1883), *Politique des Femmes*, com Désirée Gay (1810–1891), assim como *L'Opinion des Femmes*.

Quando Bonaparte assumiu a República, as reivindicações das mulheres seguiam ignoradas. Em 1848, a França seguia no mesmo passo, mantendo a dominação social masculina apoiada na política. Já encaminhado para o final do século XIX, as mulheres administravam e criavam diversos jornais, e diversos movimentos feministas emergiram,

Na Inglaterra, Millicent Fawcett (1847-1929) funda em 1897 o movimento de luta para os direitos das mulheres, dito “das sufragistas” (National Union of Women's Suffrage Societies - NUSWSS), que também se dedica a promover a educação das mulheres. Seis anos depois, Emmeline Pankhurst (1858-1928) e suas duas filhas, Christabel e Sylvia, criam o movimento das sufragettes (Women's Social and Political Union - WSPU), em oposição às sufragistas, que elas consideram moderadas demais, ele será dissolvido em 1917. Em 1904, a jornalista estadunidense Carrie Chapman Catt (1859-1947) funda a International Woman Suffrage Alliance. Na França, a Union Française pour le Suffrage des Femmes (UFSF), que visa a elegibilidade das mulheres nas eleições locais, é criada em 1909 pela parteira Jeanne Schmahl (1846-1915) com o apoio da jornalista Jane Misme (1865-1935), diretora do semanário *La Française*. Ela reuniu até 75 federações departamentais e, sob a direção da presidente Marguerite de Witt (1853-1924), organizou em 1914 um plebiscito feminino que reuniu 505.972 *sim* para o voto das mulheres (para a Assembleia Nacional). Cécile Brunschvicg está entre as mais ardentes militantes francesas. Ela milita em 1908 na seção Trabalho do Conseil National des Femmes Françaises (CNFF) e, um ano depois, na UFSF, da qual será secretária-geral (1910) e presidente, de 1924 a 1946 (essa associação terá mais de 100 mil membros em 1928). Em 1914, Cécile cria a CEuvre Parisienne para a realocação dos refugiados da Primeira Guerra Mundial. Também ajudou na criação de centros sociais e da École Des Surintendantes d'Usine (antepassada das assistentes sociais). Em 1926, sucede a jornalista Jane Misme na direção do *Hebdomadaire La Française*. Ardente defensora da escola mista, Cécile se torna, em 1936, subsecretária de Estado da Educação Nacional no Governo Blum. (Patou-Mathis, 2022, p. 259).

Nesse embalo, veio a obtenção do direito ao voto, que, desde 1879, vários países concederam às mulheres. Luta que decorre há 150 anos. No Ocidente, a emancipação ocorre na virada do século seguinte: a inserção da mulher nos mandatos eleitorais e nas funções eletivas, assim como nas responsabilidades profissionais e sociais, de modo mais próximo ao que se considera como igual. “Em 2008, o artigo 1º da Constituição é assim complementado:

‘A lei favorece o igual acesso das mulheres e dos homens aos mandatos eleitorais e funções eletivas, bem como às responsabilidades profissionais e sociais.’” (Patou-Mathis, 2022, p. 263)

Contudo, no que diz respeito à reapropriação corpórea e ao controle da sexualidade, continua sendo uma batalha para as mulheres. Os movimentos feministas, arduamente ativos, conseguiram, na segunda metade do século XX, na Europa e nos Estados Unidos, avanços. Sobretudo, posteriormente ao Manifesto dos 343, por volta de 1970, assinado por Simone de Beauvoir. O texto reivindicava o acesso livre aos métodos contraceptivos e também ao aborto.

Quando, em 1980, o estupro tornou-se um crime passível de prisão, criaram-se leis que puniam as violências sexuais; em 1984, duas anos depois, uma lei passou a reconhecer o estupro entre esposos. Uma lei de 1990 passou a reprimir a violência conjugal e o assédio sexual no trabalho, segundo a Corte de Cassação. Obviamente, essas leis e penas sofreram modificações com o passar dos anos.

A desconstrução do modelo de onipotência sexual do homem, iniciada há um século, está longe de concluída e precisa ser continuada. Na ONU, em 23 de abril de 2019, sob ameaça de veto, os Estados Unidos exigiram a retirada da passagem que menciona “a saúde sexual e reprodutiva”, termos que subentendem um apoio ao aborto, na resolução para combater a utilização do estupro como arma de guerra. O trecho, no entanto, havia sido aceito em duas resoluções anteriores, seguiram uma linha idêntica à da administração de Donald Trump...Atitude ainda mais deplorável porque, durante os conflitos armados, as mulheres vítimas de violências sexuais costumam ser alvo de atrozes mutilações, tantas vezes denunciadas pelo médico congolês Denis Mukwege. Em 2019, Dennis Mukwege e a iazidi Nadia Murad, ex-escrava da organização Estado Islâmico, receberam o prêmio Nobel da Paz “por seus esforços para colocar um fim no uso da violência sexual como arma da guerra” (Patou-Mathis, 2022, p. 265).

Esse movimento de emancipação das mulheres é um ato radical convocatório, no qual os papéis de cada um na história e na pré-história devem estar visíveis. É nessa perspectiva que a historiografia da história das mulheres tem se empenhado ao longo da historicidade, desmasculinizando a história e as ciências sociais, onde o patriarcado se estabeleceu como natural, quando, na verdade, é uma ordem binária e hierárquica completamente errônea, alimentando uma paridade estritamente masculina, somando-se aos preconceitos sexistas e esbarrando na intersecção com os animais não humanos, na alimentação, por exemplo. Logo, é central que se compreenda que,

As mulheres não são nem inferiores nem subordinadas por “natureza”, ao contrário do que por muito tempo tentaram fazer com que acreditássemos. Foi por causa dessa crença que, durante séculos, os homens se arrogaram o controle sobre nossa sexualidade e nos atribuíram um lugar na sociedade limitado à esfera doméstica. Eles

justificaram seu comportamento com textos sagrados, religiosos e científicos...sempre escritos por homens. As pesquisas filosóficas, históricas, antropológicas e sociológicas das últimas décadas mostraram que as percepções biológicas do masculino e do feminino não eram nem imutáveis nem universais. A mulher não é “por natureza” esse outro que se pode possuir. Embora as sociedades e culturas tenham passado séculos forçando as mulheres a entrar no molde redutor dos papéis que lhe eram atribuídos, é tempo de considerarmos a complementaridade entre os dois sexos e não a dominação de um pelo outro. O patriarcado precisa ser substituído por outro sistema, que devemos construir juntos. (Patou-Mathis, 2022, p. 280).

4 Feminismos do sul: entre o mapeamento da voz e do corpo para o libertar

O feminismo latino-americano tem demonstrado uma perspectiva no que diz respeito ao corpo como um território de reexistência e memória, interrompendo as concepções reducionistas, objetificadoras e precificadoras, sobretudo ao reivindicar uma epistemologia situada. Buarque de Hollanda (2020) pontua que o movimento, deslocado epistemologicamente, representa um ato de reafirmação no que tange ao florescimento de conhecimento que se articula com as experiências que manifestam óticas opressoras.

Nesse sentido, as mulheres racializadas, indígenas e marginalizadas na América Latina possuem uma criticidade que promove o rompimento com os paradigmas universalizantes e coloniais do saber ocidental; ou seja, óticas que estão nos eixos estruturais sistêmicos ao longo do desenvolvimento prático colonialista, androcentrista, patriarcal e racista, que, por meio do poder, atravessam os corpos femininos, compreendidos como subalternos.

Nessa linha, o feminismo latino-americano surge como uma potência de resistência, possuindo em sua centralidade uma epistemologia que, segundo Buarque de Hollanda (2020), é fundamental para impor uma contrariedade a toda universalidade eurocêntrica, visto que, em sua perspectiva, está a especificidade de cada experiência. Ou seja, o corpo categorizado, objetificado e precificado passa a ser reconhecido como uma abertura ancestral, hospedando memória e sendo uma resistência às opressões. A posição corpórea aqui é uma construção de novas possibilidades de ser e estar no mundo.

Nessa perspectiva, a interseção entre gênero, raça e espécie apresenta um panorama crítico a partir da análise feminista que se direciona para além do humano. São processos complementares ao controle e exploração sistêmica nas lógicas androcêntricas, antropocêntricas e especistas, que associam feminilidade e animalidade à inferioridade, irracionalidade e à servidão.

Assim, justificada essa exploração, essa conexão fundamental entre dominação de gênero, raça e espécie aponta para uma análise interseccional que amplia a crítica feminista para além do humano. Algumas críticas ecofeministas tornam-se ferramentas fundamentais para pensar as intersecções entre as múltiplas opressões que atravessam corpos racializados, generificados como femininos e corpos não humanos.

Rosendo (2020) pontua que “o cuidado sensível, a partir da experiência ecofeminista, emerge como um modo de resistência que reconecta ética, política e corporeidade, desafiando as dicotomias tradicionais que separam humano, natureza, razão e emoção” (Rosendo, 2020, p. 102). Essa postura ética propõe uma escuta atenta das vozes postas como subalternas, sejam elas humanas ou não humanas.

Além disso, a filósofa reforça que “uma justiça multiespécie deve reconhecer a interdependência dos destinos entre os corpos femininos, racializados, dos animais não humanos e do território que habitam, rompendo com a lógica produtivista que fragmenta a vida em categorias hierárquicas” (Rosendo, 2020, p. 110). O ecofeminismo, assim, atua como uma crítica potente ao paradigma capitalista e patriarcal que explora e instrumentaliza a vida, resgatando um compromisso ético que incorpora, como princípio central, a radicalidade política do cuidado.

Silva (2020) menciona Puleo para apontar a interseção feminista com a ecologia e os animais não humanos,

As mulheres não são somente vítimas. Também são sujeitos ativos ao cuidado meio-ambiente e na construção de uma nova cultura com respeito à natureza. Desde minha posição teórica, que chamo ecofeminismo crítico em referência às origens ilustradas do pensamento emancipatório moderno e sua necessária revisão. Não considero que as mulheres sejam os únicos e os principais agentes capazes de uma atuação meio-ambiente positiva, no entanto, sim que a crítica feminista tem muito a contribuir para uma cultura ecológica da igualdade. Trata-se de um ecofeminismo que fala de todas as pessoas urbanas ou rurais, que sentem, de uma maneira ou outra, segundo suas próprias experiências, que algo deveria mudar em nossa relação com a natureza, seja em nosso corpo censurado e controlado, os animais torturados por diversão, os que nunca verão o sol nos campos envenenados, os mares contaminados. (Puleo apud Silva, 2020, p.150).

O que se propõe com o movimento ecofeminista é fixar uma ética aplicada. Segundo Silva (2020), é uma teoria que se relaciona com a ética do cuidado e a crítica à ética tradicional, isto é, oposta à imparcialidade. Justamente por se tratar de uma reflexão que atravessa a dominância imposta à mulher e também perpassa pelo domínio sobre outras variantes da

espécie animal, como é o caso dos animais não humanos. Assim, essa quebra entre as concepções do âmbito da razão e da emoção pode estremecer as estruturas especistas.

Adotar uma perspectiva ecofeminista igualitária implica em não poder fazer política ambiental à custa de mulheres, é dizer, favorecendo os papéis tradicionais. Encontrar um bom caminho é um exercício delicado porque estamos diante de uma dupla exigência: fomentar a sustentabilidade e inovar em relação à divisão sexual do trabalho. O movimento feminista se mostra ainda muito reticente ao pesar uma aproximação com a questão meio ambiental. Um dos motivos de sua atitude é uma antiga experiência das feministas de colaborar, já desde o século XIX, distintos projetos emancipatórios e solidários, como luta pela abolição da escravidão e nos diversos processos revolucionário, sem que houvesse qualquer reciprocidade. Historicamente, todo novo projeto social solicita aos movimentos organizados de mulheres um trabalho ativo na causa de que se trata. Mas de forma sistemática, as reivindicações do coletivo feminino são consideradas de segunda ordem e são rapidamente esquecidas. É preciso evitar o que Celia Amorós tem chamado as alianças ruins do feminismo. Por isso me parece essencial que existam projetos meio-ambiental que não exijam sacrifícios das mulheres, se não, pelo contrário, favoreçam seu empoderamento. A experiência histórica do feminismo que não devemos nos sacrificar por causas que ignoram nossas reivindicações como coletivo de sexo. (Puleo apud Silva, 2020, p.154-155).

Tendo em vista as violências estruturais que permeiam a América Latina, por exemplo, manifestam-se tanto no plano simbólico, pela internalização de normas opressoras, quanto no plano material, pela exploração física e controle dos corpos femininos e dissidentes. Nascimento (2019) lembra que “o ecofeminismo revela a conexão profunda entre o domínio sobre a natureza e o domínio sobre os corpos femininos, mostrando que ambos são moldados por uma mesma lógica de poder que naturaliza a opressão” (Nascimento, 2019, p. 95). Essa compreensão é fundamental para expandir as análises feministas tradicionais e incluir as dimensões interespecíficas, preservando a cultura, as raízes e seus territórios.²

Esse processo de preservação floresce a sensibilidade ecológica que preserva a ancestralidade, que reconhece a importância de uma ética da igualdade. Nesse sentido,

O ecofeminismo apesar de não ser uma teoria que assume especialmente a defesa da ética animal, defende a liberdade dos animais humanos e não humanos, além de toda a natureza, da dominação e exploração. Considera, de maneira ampla, a relação de desigualdade social que afeta a todos os seres sencientes ao propugnar pela liberdade e cuidado com os vulneráveis. (Silva, 2020, p. 157).

Buarque de Hollanda (2020) afirma que “os feminismos decoloniais propõem uma desnaturalização das categorias fixas, abrindo espaço para uma pluralidade de existências e resistências que desafiam o colonialismo epistêmico e as violências estruturais” (Buarque de

² Compreende-se por território não apenas a externalidade, isto é, meio ambiente. Mas, o corpóreo.

Hollanda, 2020, p. 79). Por fim, destacar o potencial transformador dessas epistemologias e práticas feministas é reconhecer a capacidade desses movimentos de articular uma justiça que seja verdadeiramente multiespécie, que contemple a interligação inseparável entre corpos femininos, racializados, os animais não humanos e o território. Afinal, Rosendo (2020) sintetiza que “a ética do cuidado, sensível às múltiplas formas de vida, é uma promessa para a construção de um mundo mais justo e inclusivo, que respeite as diferenças e valorize as conexões” (Rosendo, 2020, p. 115).

5 Conclusão

Este artigo propôs uma cartografia crítica das violências estruturais que incidem sobre os corpos feminizados, racializados e animalizados, articulando a análise interseccional com uma perspectiva decolonial e ecofeminista. A partir do conceito de escárnio como mecanismo simbólico e material de dominação, foi possível evidenciar as interações históricas entre patriarcado, colonialismo, racismo e especismo. Demonstrou-se que tais formas de violência não operam isoladamente, mas constituem uma malha de opressões entrelaçadas que sustentam um paradigma de dominação fundado na cisão, no apagamento e na utilitarização dos corpos.

A crítica à lógica do “referente ausente”, proposta por Carol J. Adams, permite compreender como a linguagem e a cultura contribuem para a invisibilização da violência. A fragmentação dos corpos, sejam femininos, sejam animais, torna-se não apenas um ato físico de destruição, mas também um processo simbólico de apagamento. Ao separar o corpo da sua história, da sua voz e da sua dor, o sistema de dominação consolida o escárnio como expressão máxima da indiferença moral. O escárnio, nesse sentido, não é apenas o riso cruel diante do sofrimento, mas a própria estrutura discursiva que impede o reconhecimento da alteridade.

Diante desse cenário, os feminismos do Sul, especialmente os feminismos latino-americanos, negros e indígenas, emergem como forças epistêmicas e políticas capazes de confrontar as epistemologias dominantes e reconstituir a dignidade dos corpos violentados. Esses feminismos não apenas denunciam as violências impostas, mas propõem novas formas de pensar, sentir e habitar o mundo. Ao valorizar as experiências encarnadas, os saberes ancestrais e as práticas de cuidado, tais movimentos apontam para uma ética relacional,

situada e multiespécie, que rompe com a lógica universalizante, abstrata e hierárquica do Ocidente moderno.

O ecofeminismo, nesse contexto, oferece uma chave interpretativa potente ao evidenciar as conexões entre o domínio sobre a natureza e o domínio sobre os corpos das mulheres. Sua proposta ética, baseada no cuidado, na escuta e na interdependência, desafia as dicotomias tradicionais entre razão e emoção, cultura e natureza, humano e animal. Como ressaltam autoras como Rosendo e Silva, essa ética do cuidado não se restringe ao campo afetivo ou doméstico, mas constitui uma posição política radical que propõe a transformação das relações sociais, ambientais e interespécies.

Essa transformação exige não apenas o reconhecimento das múltiplas opressões, mas também a valorização das resistências. Os corpos, ainda que violentados, não são meros objetos de dominação: são também espaços de insurgência, memória e reexistência. O conceito de reexistência, mobilizado pelos feminismos decoloniais, reafirma a capacidade da vida de se recriar mesmo sob as condições mais adversas. É nesse gesto de reexistir que se encontram os potenciais de transformação: quando o corpo se insurge contra o escárnio, quando a memória se recusa ao esquecimento, quando o cuidado se impõe à crueldade.

Este trabalho, portanto, não se encerra em uma denúncia, mas lança um convite à responsabilidade ética e política. A hospitalidade radical, como horizonte de reconfiguração interespécie, exige que repensemos as bases de nossas relações não apenas com os outros humanos, mas com todos os seres sencientes e com o planeta. Trata-se de uma virada ontológica que reconhece a interdependência da vida e se opõe frontalmente à lógica da exploração, da indiferença e do consumo predatório. A intersecção entre feminismo, antiespecismo e decolonialidade aponta para a urgência de reconstruir imaginários, práticas e instituições.

Concluimos reafirmando que o combate ao escárnio exige mais do que leis ou políticas públicas: exige uma reconstrução sensível das nossas formas de estar no mundo. Reflorestar os corpos, escutar as vozes silenciadas, acolher as dores encarnadas, humanas e não humanas, é uma tarefa coletiva, interseccional e ancestral. Somente assim será possível tecer, a muitas mãos, uma ética da coexistência que desfaça os nós da dominação e semeie novas formas de vida.

Referências

ADAMS, Carol J. *A política sexual da carne: uma teoria crítica feminista-vegetariana*. Tradução de Paula Gaber. São Paulo: Alaúde, 2018.

BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2020.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

PATOU-MATHIS, Marylène. *O homem pré-histórico também era mulher*. Tradução de André Telles. São Paulo: Cultrix, 2021.

PINTO, Mãe Flávia. *Salve o matriarcado*. São Paulo: Planeta, 2022.

ROSENDO, Daniela. *Sensível ao cuidado: ensaios de filosofia feminista*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

SILVA, Maria Alice da. *Direitos animais: Fundamentos éticos, políticos e jurídicos*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

Recebido em: 10/11/2025.

Aprovado em: 29/05/2026.

Publicado em: 23/07/2026