

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

POLIANA GOMES MOURILHE

**INTERSECCIONALIDADE E VIDAS DISSIDENTES: DESCONSTRUÇÃO DO
SUJEITO CARNOFALOGOCÊNTRICO EM UMA PRÁXIS ECOFEMINISTA**

São Cristóvão

2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

POLIANA GOMES MOURILHE

**INTERSECCIONALIDADE E VIDAS DISSIDENTES: DESCONSTRUÇÃO DO
SUJEITO CARNOFALOGOCÊNTRICO EM UMA PRÁXIS ECOFEMINISTA**

Dissertação submetida à banca de Mestrado em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Linha: Filosofia da História e Modernidade. Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

São Cristóvão

2023

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

M931i Mourilhe, Poliana Gomes
Interseccionalidade e vidas dissidentes : desconstrução do
sujeito camofalogocêntrico em uma práxis ecofeminista / Poliana
Gomes Mourilhe ; orientador Marcelo de Sant'Anna Alves Primo. –
São Cristóvão, SE, 2023.
93 f.

Dissertação (mestrado em Filosofia)–Universidade Federal de
Sergipe, 2023.

1. Filosofia. 2. Sexismo. 3. Ecofeminismo. 4. Came – Aspectos
sociológicos. I. Primo, Marcelo de Sant'Anna Alves, orient. II. Título.

CDU 1:305-055.2

POLIANA GOMES MOURILHE

**INTERSECCIONALIDADE E VIDAS DISSIDENTES: DESCONSTRUÇÃO DO
SUJEITO CARNOFALOGOCÊNTRICO EM UMA PRÁXIS ECOFEMINISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Data da Aprovação: 30/08/2023

Banca Examinadora:

Profº. Dr. Marcelo de Sant'Anna Alves Primo
Universidade Federal de Sergipe

Profº. Dra. Mariana Lins Costa
Universidade Estadual do Ceará

Profº. Dr. Saulo Henrique Souza Silva
Universidade Federal de Sergipe

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação de Mestrado em Filosofia

Documento assinado digitalmente
 MARCELO DE SANTANNA ALVES PRIMO
Data: 21/09/2023 19:09:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profº. Dr. Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (Orientador)
Universidade Federal de Sergipe

É concedido ao Núcleo responsável pelo Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe permissão para disponibilizar e reproduzir cópias desta dissertação no Repositório Institucional da Universidade Federal de Sergipe.

Documento assinado digitalmente
 POLIANA GOMES MOURILHE
Data: 21/09/2023 10:54:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Poliana Gomes Mourilhe (Autora)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Documento assinado digitalmente
 MARCELO DE SANTANNA ALVES PRIMO
Data: 21/09/2023 19:12:11-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profº. Dr. Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (Orientador)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Dedico este trabalho à memória de Polianinha: fui seu primeiro e único lar e, embora tenha partido, sinto que ela, de mim, nunca saiu. Sinto sua falta todos os dias, mas, como o luto não existe sem amor, sinto também amor, todos os dias. Carreguei seu coração em mim e apesar de, em um dia qualquer, ter esquecido de bater, em mim ele segue. Eu o carrego comigo, agora em meu próprio coração.

Dedico também à todas as mães que, por qualquer razão, perderam seus filhos. Em especial àquelas esquecidas enquanto mães: as consideradas sub-humanas e as não humanas. Suas dores ressoam em mim e seus sentimentos de luto encontram, no meu próprio, abrigo.

Dedico à existência de quem não tem voz: buscarei, por e para eles e elas, encontrar palavras, alinhar verbos, substantivos, numerais e preposições, para ecoar o grito por liberdade que não conseguem bradar.

Por fim, dedico às vozes dissidentes, dedicadas à reconstrução dos modos de viver. Não há outro caminho ou forma de seguir, que não conjuntamente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à essência que em tudo vive e que a tudo sustenta. Essa essência que está no afeto e no cuidado e que, para mim, se traduzem em redes de apoio. Rede que me conduziu, sustentou e ajudou a caminhar quando, por vezes, tinha desistido de mim ou mesmo da própria vida. Para mim, o potencial revolucionário do afeto reside precisamente na sua capacidade de, ao estabelecer laços, possibilitar a criação de novos amanhã. Defendo o triunfo do potencial revolucionário do amor frente às estruturas opressoras, pois é o amor que, em sua essência de rede, possibilita o tecer de novas realidades. Assim, como não poderia deixar de ser, esse é um trabalho inspirado e voltado ao afeto. Aproveito então para agradecer à minha família, humana e não humana, pelo suporte, paciência e cuidado:

À minha mãe, Maria José, mulher forte que sempre esteve ao meu lado e que, quando precisei cruzar mares, fez de si ponte. Mãe, obrigada por tudo: o que logrei construir somente foi possível porque a senhora esteve comigo. Com esse coração e força enormes, a senhora foi, em todos os níveis, a minha inspiração, motivação e sustento.

À minha irmã, Mariana, que ao longo da vida sempre me acompanhou e protegeu. Não acredito ser possível medir o tamanho da sua grandeza. A admiração que nutro por você anda no mesmo caminho: imensurável. Obrigada por incontáveis vezes ser também o meu pilar. Que a vida lhe devolva a gentileza e dedicação que você, incontáveis vezes, dedicou aos demais, humanos ou não.

Ao meu companheiro, João Mateus, que aceitou embarcar, na jornada louca que é a vida, comigo. Já caminhamos e atravessamos tanto e sigo convencida de que a nossa história é o tipo de história sobre a qual escrevem livros e contos. Obrigada pela amizade, pelo amor e por acreditar em mim. Obrigada pela nossa Polianinha e pelos nossos (tantos) filhos não humanos. Enfim, pela nossa vida. Que esse seja mais um registro da nossa união.

À dona Edilma e seu João, que abriram espaço em sua casa, coração e família, me recebendo, acolhendo e apoiando: muito obrigada!

À Sushi, a primogênita canina de 12 anos, responsável por aprimorar a minha percepção sobre os animais, através de sua amizade e lealdade sem paralelos.

Às minhas amigas e amigos, minha família de espírito que buscou sempre se fazer presente, mesmo quando o espaço e o tempo não nos foram favoráveis: Marília, Carol, Mari Vilela, Aninha, Carlos, Mustá, Rodrigo, Patrícia e Rhebeka. Obrigada por terem sido, sempre, o meu lugar seguro.

À minha psicóloga Ariadne que foi, por mais vezes do que gostaria de admitir, um amparo no meio turbulento do meu processo de cura. Você foi e é uma parte fundamental da caminhada que me trouxe até aqui. Obrigada pelo cuidado e acolhimento sempre.

Ao meu orientador, Marcelo, por me guiar pelas veredas desse mundo acadêmico, através de uma orientação gentil e empática que, para mim, fez toda diferença. Muito obrigada!

Dedico um agradecimento à todas e todos que ao longo da história, mesmo quando invisibilizados ou, por vezes, ridicularizados, persistiram na luta por acreditarem que um mundo melhor e mais inclusivo seria possível. Nós, que hoje abraçamos esses ideais de empatia e libertação somos o fruto dessa dedicação e coragem.

“Acredito que tempos difíceis estão por vir, quando desejaremos que as vozes de escritores consigam ver alternativas à forma como vivemos agora, que possam enxergar, além da nossa sociedade, tomada pelo medo e sua tecnologia obsessiva, outras formas de ser. E que possam até imaginar possibilidades reais de esperança. Precisaremos de escritores que possam se lembrar da liberdade. Poetas, visionários — os realistas de uma realidade mais ampla. Livros, vocês sabem, não são apenas mercadorias. A motivação pelo lucro está frequentemente em conflito com os objetivos da arte. Vivemos no capitalismo e o seu poder parece ser inevitável, mas assim também parecia o poder divino dos reis. Qualquer poder humano pode ser resistido e alterado pelos seres humanos. A resistência e a mudança muitas vezes começam na arte, e muitas vezes mais na nossa arte — a arte das palavras”

(Ursula K. Le Guin)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar, a partir de um viés interseccional, a justaposição entre diferentes formas de dominação, mais especificamente o sexismo e o especismo, a fim de identificar os desdobramentos dessas interconexões. No primeiro capítulo será apresentada a obra *O Animal que Logo Sou*, de Jacques Derrida, com vistas a analisar os pontos comuns e os limites existentes entre o animal e o humano, a partir do que seria determinado, segundo Derrida, como o próprio do homem. Objetiva-se assim observar em que medida tal limite legitimaria o assujeitamento dos demais viventes. Será apresentado o conceito de senciência como outra forma de limite, como fronteira comum a ser considerada entre humanos e não humanos. No segundo capítulo, intenciona-se apresentar os conceitos de carnismo, carnofalogocentrismo e política sexual da carne de maneira a, a partir daí, desenvolver uma análise voltada às imbricações entre gênero e espécie, como pilares comuns às estruturas sexista e especista. Serão então examinados os atributos característicos da subjetividade dominante estabelecida, especialmente no ocidente, a partir da ótica dos conceitos apresentados. No terceiro capítulo será apresentada a teoria ecofeminista, em sua vertente animalista, como contraponto necessário e como forma de resistência à dominação exercida sobre mulheres e animais não humanos. Dessa forma, buscar-se-á desenvolver uma argumentação voltada a apresentar a contribuição da teoria ecofeminista para a desconstrução do sujeito carnofalogocêntrico.

PALAVRAS- CHAVE: Carnismo; Carnofalogocentrismo; Política sexual da carne; Sexismo; Especismo; Interseccionalidade; Ecofeminismo.

ABSTRACT

The present work aims to analyze, from an intersectional perspective, the connection between different forms of domination, more specifically sexism and speciesism, in order to identify the consequences of these interconnections. In the first chapter will be presented the work *O Animal que Logo Sou*, by Jacques Derrida, to analyze the common points and existing limits between the animal and the human, from what would be determined, according to Derrida, as what is proper to man. We seek to observe to what extent such a limit would legitimize the subjection of other living beings. The concept of sentience will be presented as another form of limit, as a common border to be considered between humans and non-humans. In the second chapter, it is intended to present the concepts of carnism, carnophallogocentrism and sexual politics of meat, in order to develop a further study on the imbrications between gender and species, as common pillars to the sexist and speciesist structures. The characteristic attributes of the established dominant subjectivity will then be examined from the perspective of the presented concepts. In the third chapter, will be presented the ecofeminist theory, in its animalistic aspect, as a necessary counterpoint and as a form of resistance to the domination exercised over women and non-human animals. Therefore, we attempt to develop an argument focused in presenting the contribution of ecofeminist theory to the deconstruction of the carnophallogocentric subject.

KEYWORDS: Carnism; Carnophallogocentrism; Sexual politics of meat; Sexism; Speciesism; Intersectionality; Ecofeminism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – O ANIMAL QUE LOGO SOU.....	20
CAPÍTULO II – CARNISMO, CARNOFALOGOCENTRISMO E POLÍTICA SEXUAL DA CARNE.....	33
2.1 – Carnismo	35
2.2 – O sujeito carnofalogocêntrico de Derrida	43
2.3 – A Política sexual da carne	50
2.4 – A Teoria do Elo: interconexão entre a violência contra mulheres e contra animais não humanos	59
2.4.1- Análise contextual a partir da Teoria do Elo	60
CAPÍTULO III – ECOFEMINISMO COMO PRÁXIS PARA DESCONSTRUIR O SUJEITO CARNOFALOGOCÊNTRICO.....	66
3.1- A Teoria Ecofeminista.....	67
3.1.1- Ecofeminismo animalista	71
3.2 - Práxis ecofeminista para desconstrução do carnofalogocentrismo	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS.....	88

INTRODUÇÃO

“Que me dá a ver esse olhar sem fundo? Que me ‘diz’ ele que manifesta em suma a verdade nua de todo olhar, quando essa verdade me dá a ver nos olhos do outro, nos olhos *vendo* e não apenas *vistos* pelo outro?” (DERRIDA, 2002, p. 30)

Quem conheceu o medo ou terror deveria ser capaz de identificá-lo nos olhos de um outro, até mesmo desse outro a quem não é atribuída ou tem reconhecida a própria vivência. Esse que, apesar de vivente, tem sua subjetividade negada. Mas quem mais seria capaz de sentir, em sentidos e sentimentos, que não esse outro vivente que, mesmo em seus próprios termos, conosco compartilha dessa sensibilidade tão próxima? Seguimos o rastro de convencimento de que foi, pois, o terror visto nos olhos daqueles animais¹ que pareciam sentir, saber, da forma que lhes era possível, estar a caminho de um fim terrível. Foi esse terror visto nos olhos do outro vivente, confinado, que sepultou um grito surdo, de desamparo absoluto por, diante do terror, naquele momento, não poder remediá-lo.

Se nossas escolhas, em qualquer âmbito, são reflexo profundo da nossa subjetividade e de nossas experiências de vida, certamente o mesmo deve ocorrer com as nossas inclinações acadêmicas. Por que nos propomos a estudar o que estudamos? O que queremos alcançar? O presente estudo tem início, e então passa a tomar forma, a partir de um incômodo, da inquietude sufocante que começou a se desenhar quando, ao frequentar determinados espaços, foi possível perceber que pessoas engajadas em pautas libertárias reproduziam, em seus microcosmos, as mesmas formas de opressão que diziam procurar combater. Busca-se, através das ideias aqui expostas, incomodar, disseminar a indignação e inquietar, pois, ao pensarmos a opressão, objetivamente, como o domínio sistemático de um grupo sobre outro, sobra pouco espaço para que alguém que se propusesse a defender pautas contrárias à lógica de dominação, estivesse engajado em reproduzir condutas típicas do poder hegemônico. Frente a essa possível contradição, uma angústia impulsionou o movimento de questionar acerca da possibilidade de haver uma engrenagem comum, que conectasse e estivesse conectada, a diferentes estruturas opressoras. Diante disso, este trabalho tem, como objetivo geral estabelecer conexões. Conexões que

¹ Faz-se aqui referência aos animais que foram vistos amontoados em um caminhão, com destino a um matadouro. Na ocasião, muito chocante, foi difícil sustentar o olhar, quando cruzado pelo das vacas e bois que ali estavam, em absoluto terror.

possibilitem enxergar a lógica comum presente nas diferentes formas de exercício do poder. Para isso, propomos, a partir de um viés interseccional, uma análise sobre a interconexão entre as diferentes formas de opressão sofridas por corpos humanos e não humanos, olhando mais detidamente à situação vivida por mulheres e animais não humanos. Buscaremos, para tanto, sublinhar os pontos de interseccionalidade entre gênero e espécie, a partir da análise do sujeito carnofalogocêntrico de Derrida, em diálogo com o conceito de política sexual da carne desenvolvido por Carol Adams.

A perspectiva interseccional adotada se dá em virtude da necessidade de pensarmos as diferentes formas de dominação sob uma ótica não hierárquica. Nesse sentido, entendemos a interseccionalidade como instrumento teórico-metodológico necessário à releitura das estruturas opressoras, que devem ser agora encaradas como estruturas inseparáveis (AKOTIRENE, 2020, p.19). Embora o presente trabalho esteja voltado a análise dos pontos comuns entre as lógicas de dominação do sexismo (aqui compreendido como a subalternização da mulher em razão do gênero, independente de outros marcadores) e do especismo, não podemos ignorar a vulnerabilidade ainda mais exacerbada que determinados grupos vivenciam, em razão de outros marcadores que, comumente, se sobrepõem. Nesse sentido, embora mulheres negras, por exemplo, enfrentem dificuldades semelhantes às das mulheres ditas não racializadas (brancas) dentro da estrutura patriarcal, encontram-se, contudo, em um estado de vulnerabilidade potencialmente agravada pelo marcador de raça, dentro do sistema que, além de patriarcal, é permeado pelo racismo. Percebe-se, assim, que “iniquidades de gênero nunca atingiram mulheres em intensidades e frequências análogas” (AKOTIRENE, 2020, p. 28). Logo, entendemos que o feminismo, enquanto força política, não pode se propor a abraçar causas relativas somente ao gênero, sob pena de incorrer em uma visão distorcida da realidade e, conseqüentemente, em maiores injustiças. Tampouco deve o feminismo manter-se atrelado somente às pautas antropocêntricas. Enquanto movimento libertário, deve se propor à abolição de todas as formas de opressão, ainda que exercidas sobre os não humanos. Assim, com o intuito de apontar a necessidade de desconstrução do viés antropocêntrico bem como androcêntrico, serão examinados os conceitos de carnofalogocentrismo e de política sexual da carne que, curiosamente, foram desenvolvidos em uma mesma época. No trabalho de

ambos, autor e autora, há uma crítica ao modelo de sujeito macho-ocidental-carnista²: enquanto Carol Adams se dispõe a conceituar Política Sexual da Carne, sua estruturação e símbolos, Jacques Derrida cria o neologismo carnofalocentrismo para pensar as imbricações entre sujeito, gênero e consumo de carne. Essas perspectivas visam questionar o tipo de subjetividade ora em voga, oferecendo novos olhares e conceitos, de maneira a fornecer subsídios aptos à reformulação do pensamento ético e político, com o intuito de desconstruir os sistemas opressores estruturados nas hierarquias que subalternizam mulheres e animais não humanos. A teoria ecofeminista, por sua vez, será direcionada no sentido de relacionar o processo de dominação da natureza e dos animais não humanos com o status de inferioridade relegado ao gênero feminino. O ecofeminismo animalista, mais especificamente, visa desconstruir a concepção de que a natureza e os corpos femininos e de animais não humanos sejam territórios de conquista e dominação. Nesse sentido, apresentamos a discussão feita por algumas teóricas e estudiosas da teoria ecofeminista animalista³, segundo as quais não devemos nos limitar às questões de gênero somente, uma vez que, conforme explicam, os ismos de dominação atravessam muitos outros grupos vulneráveis, corpos também marcados pelo peso das estruturas opressoras. Nesse sentido, a teoria ecofeminista animalista traz consigo a importância de pensar as relações sociais por outra que não a ótica das já conhecidas dualidades como sujeito e objeto, humano e animal, homem e mulher, cultura e natureza ou razão e emoção.

A temática que se pretende abordar na pesquisa ganha relevância por ambicionar traçar paralelos entre diferentes hierarquias opressoras, sexismo e especismo, para sublinhar suas possíveis interconexões, chamando a atenção para a necessidade de reconhecimento dos pontos comuns às diferentes formas de exploração, sejam elas exercidas sobre mulheres ou sobre animais

² O termo carnista, utilizado para fazer referência aos adeptos do consumo de carne, em vez de carnívoro, foi criado pela psicóloga Melanie Joy, surgindo a partir da necessidade de nomear o carnismo enquanto ideologia que orienta um determinado comportamento: o de comer animais. Para Joy, esse comportamento é derivado de um sistema de crenças (JOY, 2014). O ato de comer animais, sem pensar no que se está comendo ou no porquê de fazê-lo, assim como a postura de conferir à carne um papel de centralidade nas refeições, seria resultado desse sistema. Para Joy, naturalizar tal prática, acabar tornando-a invisível. Se não a enxergamos, não é possível confrontá-la. Esse é um dos perigos da naturalização, vez que não tendemos a questionar certos comportamentos pois seriam “como as coisas são”. Assim, ela defende que devemos nomear esse sistema, tornando-o primeiramente visível, para que, então, possamos desafiá-lo.

³ A professora e filósofa ecofeminista Daniela Rosendo, uma das primeiras vozes a se debruçar sobre o tema do ecofeminismo no Brasil, mais especificamente sua vertente animalista, defende a necessidade de se considerar os contextos múltiplos, atentando às singularidades de cada caso, como caminho para pavimentar uma epistemologia mais inclusiva, a partir do olhar sensível ao cuidado (ROSENDO, 2022, p. 17)

não humanos. Faz-se necessário demonstrar que a interseccionalidade existente entre as formas de opressão a que são submetidos animais não humanos e mulheres tem o condão de explicar como a exploração dos seres pode ocorrer de maneira similar e sistemática, por vezes sutil, e que o não reconhecimento da similitude entre esses mecanismos de opressão poderia minar a eficácia de pautas libertárias. Dessa forma, caberia operar uma mudança na construção das subjetividades, abandonando concepções excludentes e incorporando perspectiva mais inclusivas, norteadas por um olhar cuidadoso em que vemos e nos vemos no outro.

Como referencial teórico, serão analisados os escritos de Jacques Derrida voltados à ética animalista: *O animal que logo sou, É preciso comer bem - ou o cálculo do sujeito, Força de lei e De que amanhã*. Percebe-se que há, em todos, a inclinação do filósofo a questionar de que maneira o que foi considerado como o próprio do homem, a exemplo da linguagem, teria resultado no estabelecimento de um limite entre o humano e o animal.⁴ Derrida busca, também, oferecer um olhar mais detido sobre a construção do sujeito e seu significado enquanto parte de um contexto estrutural, o que suscitará as reflexões do filósofo sobre o que ele vem a nomear de estrutura sacrificial que, em suas palavras, se refere à

Uma matança não criminal: com ingestão, incorporação ou introjeção do cadáver. Operação real, mas também simbólica quando o cadáver é “animal” (e a quem se faz crer que nossas culturas são carnívoras porque as proteínas animais seriam insubstituíveis?), operação simbólica quando o cadáver é ‘humano’” (DERRIDA, 2014, p. 176)

É nesse contexto da estrutura sacrificial que Derrida desenvolverá o neologismo carnofalocentrismo⁵ para designar a sobreposição dos três pilares que sustentam a subjetividade hegemônica: o sexo masculino, o domínio da palavra e o sacrifício carnívoro. Ainda no tocante à ética animal, buscou-se embasamento nas contribuições e argumentos apresentados por autoras e autores em que constam Marti Kheel, Daniela Rosendo e Peter Singer, assim como o próprio Derrida, que questionam a centralidade da figura humana e a legitimidade da sobreposição de seus interesses sobre os dos demais vivos. A interseccionalidade, como parte essencial de uma teoria social crítica, será pensada a partir da ótica da autora Carla Akotirene e das autoras Patricia Hill

⁴ Essa discussão foi delineada durante um colóquio, em 1997, que posteriormente tomaria a forma do livro intitulado *L'Animal que donc je suis* (1999), posteriormente traduzido como *O animal que logo sou* (2002), obra que será trabalhada na presente dissertação.

⁵ O termo carnofalocentrismo aparece na entrevista concedida por Jacques Derrida a Jean-Luc Nancy, em 1998, intitulada *Il faut bien Manger*, posteriormente traduzida em *É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito* (2014).

Collins e Sirma Bilge. Collins e Bilge defendem que o conceito de interseccionalidade existe para além de um simples somatório de opressões, consistindo em uma necessária ferramenta de análise de diversos marcadores, como gênero, raça e classe social, por exemplo. Elas explicam como perceber essas construções que se sobrepõem e moldam cenários, possibilita um olhar mais aprofundado sobre a complexidade dos problemas sociais enfrentado por determinados grupos.⁶ A sobreposição de determinados atributos pode, inclusive, contribuir para que haja uma alienação do indivíduo quanto à sua condição de vulnerabilidade em um dado contexto social: seria o caso de uma mulher branca pertencente à um meio privilegiado economicamente, em que o privilégio econômico nublará a percepção dessa pessoa enquanto mulher, dificultando ou impossibilitando que venha a compreender opressões sofridas em razão do gênero, por exemplo. A perspectiva interseccional aporta, ainda, uma crítica ao pensamento binário, também problematizado pela teoria ecofeminista, uma vez que este se apresenta como peça chave na organização de violentas políticas de dominação (BUENO, 2020, p.80), que estruturam a sujeição de outros viventes. Nesse aspecto, a interseccionalidade fornecerá elementos para compreensão dessa violência não apenas como um “anexo das relações de poder” (COLLINS, 2022, p. 328), mas como fundamental para as relações “que produzem desigualdade social, como estupro e violência doméstica no sexismo” (COLLINS, 2022, p. 328). Dessa forma, a violência, mais do que um anexo conceitual, é considerada “essencial para organizar e administrar o poder como dominação” (COLLINS, 2020, p. 329). O uso da violência é, portanto, um ponto comum que sustenta as diferentes estruturas opressoras.

Diante disso, interseccionalidade figura como importante ferramenta de análise para formular a necessária correlação entre a sujeição de mulheres e a dominação de animais, o sexismo e especismo. Tal correlação será trabalhada a partir do estudo feito por Carol J. Adams⁷, em que a autora analisa a similaridade entre o tratamento destinado a animais e a mulheres em uma estrutura patriarcal e o conceito de referente ausente. Com o mesmo intuito, serão estudadas também contribuições de outras autoras cuja base comum de trabalho consiste em buscar o entendimento

⁶ Em *Interseccionalidade* (2021) as autoras desenvolvem o conceito de interseccionalidade e na obra *Bem Mais Que Ideias* (2022), Collins, aprofundará ainda mais a conceituação, ao discorrer sobre o caráter relacional da interseccionalidade para a efetivação de justiça social.

⁷ Em *A Política Sexual da Carne*, Adams analisa a correlação entre a prática de consumir carne e a violência perpetrada contra mulheres. O conceito de referente ausente desenvolvido pela autora será utilizado para simbolizar a presença de ambos os corpos, de mulheres e animais humanos, que são, no entanto, invisibilizados em decorrência da desconsideração desses seres como detentores de sua própria subjetividade.

da violência cometida contra animais não humanos a partir de uma ótica feminista. Nesse sentido, Marti Kheel e Carol Adams propõem uma perspectiva multidisciplinar sobre o tema da interdependência da condição da mulher e dos animais não humanos.

O olhar voltado à temática ecológica, associada à questão de gênero, buscará fundamentos nas obras das autoras ecofeministas Françoise d'Eaubonne, Marti Kheel, Alicia Puleo, Karen J Warren e Daniela Rosendo, cujas obras tomam forma a partir da crítica à exploração da natureza, que as autoras entendem estar correlacionada à percepção dos corpos femininos, tal qual a terra, como territórios de conquista e dominação, motivo pelo qual defendem que o cuidado e respeito com a natureza devem ser encarados como uma preocupação feminista. Para Daniela Rosendo deveríamos pensar o ecofeminismo em termos de pluralidade, de forma que, em realidade, sejam endereçados como ecofeminismos, múltiplos, como são também as mulheres. Buscamos construir o entendimento de que uma perspectiva ecofeminista detém a potencialidade de ampliar o alcance da análise, para abranger também os viventes não humanos, ao adotar práticas que possibilitem incluir outros seres no escopo de consideração moral, ponto em que alcançamos o ecofeminismo em sua vertente animalista.⁸

Objetivou-se, a partir do referencial apresentado, construir uma base teórica com a finalidade de desenvolver argumentos voltados à adoção de uma perspectiva interseccional, apta a informar práticas que possibilitem o questionamento de estruturas hierárquicas, assim como a reconfiguração dos locais de cada indivíduo, para, por fim, alcançarmos a desconstrução do sujeito carnofalogocêntrico. Dessa forma, pretendeu-se analisar a possibilidade de haver uma base comum, cujas ramificações culminariam em semelhantes desdobramentos através das diferentes estruturas opressoras orientadas pelo sexismo e especismo. No primeiro capítulo é analisada, essencialmente, a obra *O Animal que Logo Sou*, de Jacques Derrida, que configura ponto de partida para analisar os aspectos comuns e os limites existentes entre o animal e o humano, a partir do que seria determinado, segundo Derrida, como o próprio do homem. Objetivou-se, com isso, observar em que medida esse limite legitimaria o assujeitamento dos demais viventes. Tal análise foi desenvolvida tomando-se por base o conceito de senciência como ponto de relevância para a

⁸ Servirão como referencial para construção argumentativa de uma base ecofeminista animalista, dentro outras, as seguintes obras: *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (2019), organizado por Daniela Rosendo e *Ecofeminism: women, animals, nature* (1993), da autora Greta Gaard.

consideração dos interesses dos animais não humanos. No segundo capítulo, intencionou-se apresentar os pontos de interseccionalidade entre gênero e espécie, a partir da análise dos conceitos de carnismo, cunhado por Melanie Joy, carnofalogocentrismo desenvolvido por Derrida, em diálogo com a política sexual da carne, elaborada por Carol Adams. Ainda no segundo capítulo, buscou-se apresentar a teoria do elo, através da qual seria possível identificar de que maneira diferentes estruturas estariam imbricadas. Nesse sentido, apresentamos alguns exemplos, apontando a correlação entre casos de violência doméstica e familiar e casos de maus tratos contra animais. No terceiro capítulo, discorreremos a respeito do conceito de ecofeminismo apresentado por Françoise d'Eaubonne, conhecida por empregar o termo pela primeira vez. D'Eaubonne busca denunciar a semelhança entre a exploração das mulheres e da natureza pela figura masculina, que buscaria, ao custo das vidas femininas e dos recursos naturais, a produção desenfreada. São apresentados em seguida os pilares da teoria ecofeminista para, então, discorrermos sobre o ecofeminismo animalista, a partir dos pontos comuns às estruturas sexista e especista. Por fim, buscamos tecer, a partir das proposições de Alicia Puleo e Marti Kheel, considerações acerca da contribuição da vertente ecofeminista animalista para a desconstrução do sujeito carnofalogocêntrico.

CAPÍTULO 1 – O ANIMAL QUE LOGO SOU

“Frequentemente me pergunto, para ver, quem sou eu – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo” (DERRIDA, 2002, p.15)

Neste primeiro momento, nos debruçaremos sobre a obra intitulada *O Animal que Logo Sou*, de Jacques Derrida. Em seus escritos, Derrida levanta alguns pontos como a crueldade humana em relação aos animais, a nudez diante do animal, as implicações decorrentes da nomenclatura e as consequências advindas do que ele chamará de uma negação orquestrada. Este será, portanto, o ponto de partida para o desenvolvimento de um caminho argumentativo, com o objetivo de fomentar uma reflexão sobre os limites que existem entre o humano e o animal, de maneira a ensejar os seguintes questionamentos: a) o que caracteriza o próprio do humano? b) qual poderia ser destacada como, em essência, a semelhança existente entre animais e humanos, apta a nos aproximar uns dos outros, enfim? c) em que medida o próprio do humano se mostraria insuficiente para legitimar o assujeitamento do animal.

Caberá, por suposto, apontar as similaridades existentes entre animais humanos e não humanos. No entanto, ainda que se aponte variados pontos de intersecção entre eles, são as divergências, as que implicam no tratamento dispensado às vidas não humanas. Sobre isso, Derrida questiona: “Por qual comparação entre eles e nós, conclui pela animalidade que lhes atribui?” (DERRIDA, 2002, p. 20) O principal traço de diferença, como se explicará ao longo deste capítulo, para Derrida, seria o uso da palavra, em sua forma falada ou escrita. A linguagem seria um atributo largamente utilizado como limite, como fronteira a diferenciar animais humanos de não humanos e, a partir dessa diferenciação, hierarquizar vidas e interesses.

A inquietação do filósofo tem início ao ser surpreendido pelo olhar de um gato que o acompanha. Mais surpreso ainda pelo incômodo que nele se instala, uma “dificuldade de reprimir um movimento de pudor” (DERRIDA, 2002, p. 15). Mas vergonha de quem ou, mais precisamente, de quem? Como poderia sentir vergonha de ser visto nu por algo ou alguém que, a princípio, não vê? O que Derrida parece vivenciar é a constatação de uma existência própria, inteira e completamente diversa, a partir de outro indivíduo. Nesse instante em que olha para o gato que o acompanha e se percebe sendo também visto, dirá ele:

O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, diante de mim - que estou atrás dele. E pois que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo nu sob o olhar de um gato (DERRIDA, 2002, p. 28).

No momento em que se pergunta o que, ou quem, é o animal que o olha, não alude à um animal simbólico, mas ao animal real, do plano concreto. Nesse instante, ele retira o animal, mais especificamente o gato, dessa passividade, do contexto de alguém que só é visto, mas que não vê. Ele enxerga e atribui ao animal uma existência própria, de um ser vivente e insubstituível, cuja existência é rebelde a todo conceito. (DERRIDA, 2002, p. 26). O filósofo, em muitos momentos, expressa um incômodo ao visitar alguns autores como Descartes, Kant, Heidegger, Lacan, Lévinas, autores que detêm em comum o fato de terem analisado, em algum momento, os animais em suas obras. No entanto, para Derrida, ainda que eles tenham analisado e até refletido a questão do animal, não acredita que tenham experimentado ou se percebido sendo vistos pelo animal. Para Derrida,

Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde faziam do animal um teorema, uma coisa vista mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram (DERRIDA, 2002, p. 33)

Não teriam, pois, em qualquer hipótese tomado em consideração o fato de que o que chamam de o animal pudesse também olhá-los ou dirigir-se a eles lá de baixo, com base em uma origem completamente outra (DERRIDA, 2002, p. 32).

Para Derrida, ainda que tais autores não tenham demonstrado conhecimento sobre a experiência do animal que vê, do animal que observa, ele diz não acreditar que tal percepção tenha sido inteiramente desconsiderada no pensamento filosófico, pois não acredita que essa percepção tenha fugido a todos os pensadores. Logo, o que se torna central para ele é decifrar o sintoma dessa denegação, entender o porquê da desconsideração do assim denominado animal. Para tanto, devemos voltar ao momento dito inicial, devemos visitar o momento da Gênese. Nesse sentido,

Derrida discorre a respeito de “uma cena de nomeação” (DERRIDA, 2002, p. 34), perguntando-se, ao descrever determinadas cenas bíblicas, quem teria sido o primeiro a nomear. Na Gênese, que deverá ser o ponto de partida, no momento da criação e, em especial, o momento em que foi atribuído ao homem a responsabilidade de nomear os animais: “O homem da gleba criou nomes para todo animal” (DERRIDA, 2002, p.35). O ato de receber um nome, de ser nomeado, para Derrida, criaria essa primeira fronteira entre os humanos e não humanos. Estes, aos serem considerados incapazes de comunicar-se, ao terem as formas de linguagem que lhes seriam próprias desconsideradas, perdem “o poder de nomear, de se nomear, em verdade de responder em seu nome” (DERRIDA, 2002, p. 41). Vemos o início do logoantropocentrismo ser delineado, a partir da valorização da linguagem humana como divisor de mundos e criadora de fronteiras entre estes e os demais viventes. Aqui retomamos a questão inicial: a) o que caracteriza o próprio do humano? Parece-nos que a resposta, para ao autor, é escrita nesse primeiro limite estabelecido, o da linguagem. A linguagem humana enquanto conjunto de símbolos e signos que lhes possibilita a comunicação. A mesma linguagem que lhes permite nomear, teria possibilitado o nomear e tomar para si, reivindicar aqueles que foram nomeados como seus. O humano seria, portanto, esse vivente que arrogou para si o título de proprietário das terras, mandante dos demais viventes, quem nasceu primeiro, antes dos nomes e quem teria, pois, sido o primeiro ocupante e, portanto, o senhor e o sujeito, “quem continua, há muito tempo, sendo o déspota”. (DERRIDA, 2002, p.39) O humano seria, ainda, o vivente que, ao criar a sua linguagem, fez dela instrumento para não somente construir a sua narrativa, mas fazê-la prevalecer diante de todos os demais seres vivos, que ficaram sem resposta, pois, assim como a questão do animal, a letra também conta e “a questão da resposta animal passa frequentemente pelo que está em jogo numa letra, pela literalidade de uma palavra, por vezes, do que ‘palavra’ quer dizer literalmente” (DERRIDA, 2002, p. 24). Sendo o animal privado de linguagem ou, mais precisamente, de resposta: do direito e do poder de responder, os homens seriam em princípio, para Derrida, “esses viventes que se deram a palavra para falar de uma só voz do animal e para designar nele o único que teria ficado sem resposta, sem palavra para responder”. (DERRIDA, 2002, p. 62)

Definimos que a linguagem, para Derrida, foi essa primeira fronteira entre humanos e animais. Caminharemos agora no sentido de encontrar uma outra linha que, no entanto, diferentemente, não divide. Uma linha comum para destacar os pontos comuns entre viventes

humanos e não humanos. Seguimos, pois, para o seguinte questionamento: qual seria, em essência, a semelhança entre animais e humanos, o que nos aproximaria uns dos outros, enfim? Em especial, por qual comparação entre eles e nós, concluímos pela animalidade que lhes atribuímos? (DERRIDA, 2002, p.20). Para além da linguagem que, para Derrida, constituiria a fronteira divisora entre humanos e animais, trataremos agora, como característica comum a ambos, da *senciência*. Considera-se que a *senciência*, seria a capacidade de sofrer e de sentir prazer, considerada como “pré-requisito para um ser ter algum interesse” (SINGER, 2010, p. 13). Assim, para os defensores de uma ética voltada à proteção dos animais, essa característica se mostraria suficiente para assegurar que um ser possui interesses, ainda que seja, no mínimo, o interesse de não sofrer (SINGER, 2010, p. 13).

Não duvidamos da capacidade que tem um outro ser humano de experienciar sofrimento, ainda que a experiência da dor, em si, possa ser subjetiva, pois atrelada a um estado de consciência, não questionamos sua capacidade de sentir dor. Nesse sentido, objetivando estabelecer uma comparação entre a vida humana e animal em seus aspectos mais basilares, abordaremos a seguir o conceito de *senciência*, amplamente utilizado por defensores da causa animal. De acordo com a Declaração de Cambridge:

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que os animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também, possuem esses substratos neurológicos (LOW et al, 2012, *apud* MELLO, 2019, p. 103).

Diante da semelhança apontada, é compreensível inferir que em circunstâncias nas quais sentiríamos dor, os animais não humanos provavelmente poderiam também sentir. Não se trata aqui de tentar igualar humanos e não humanos, mas de defender igualmente seus interesses, a partir da *senciência* uma vez que “o princípio básico da igualdade não requer tratamento igual ou idêntico, mas sim igual consideração. Igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamentos e direitos distintos” (SINGER, 2010, p. 5). Logo, a extensão desse princípio de um grupo a outro não implicaria na necessidade de tratá-los da mesma maneira. O que devemos ou não fazer dependeria da natureza dos membros desses grupos (SINGER, 2010, p. 5). O que a igual consideração de

interesses indica, a partir da senciência, é a necessidade de que se reconheça que “dor é dor, sejam quais forem as demais capacidades que um ser tenha, além daquela de sofrer” (SINGER, 2010, p. 32). Assim, se o animal

É dotado de um sistema nervoso que o torna vulnerável a estímulos dolorosos, esse deve ser o parâmetro segundo o qual os humanos devem julgá-lo para incluí-lo na comunidade moral, isto é, na comunidade dos seres em relação aos quais os agentes morais têm deveres positivos e negativos diretos a cumprir (FELIPE, 2009, p. 15)

O fato é que, embora possamos afirmar que humanos são sencientes, como podemos estar certos de que membros de outras espécies também possuem a capacidade para a senciência? Para além das evidências citadas na Declaração de Cambridge, podemos ainda indicar

A evidência comportamental – quando um animal gane ou se debate, ou demonstra comportamento de evitamento na presença de um estímulo que seja conhecido por ser danoso ao animal ou desagradável ao homem – ou seja, evidência de algum tipo de consciência no animal. (ROLLIN, 2006, p. 102 *apud* TRINDADE, 2019, p. 265)

De acordo com a filósofa brasileira Sônia Felipe, o conceito de senciência é formulado a partir de dois outros conceitos: o de sensibilidade e o de consciência. Ainda que comumente seja resumido à sensibilidade, a senciência dela se distingue em pontos relevantes. A sensibilidade implica, essencialmente, na capacidade que tem um ser vivo, ou mesmo um objeto, de responder aos estímulos do meio, mostrando-se afetado por estes. Nesse sentido, explica a filósofa:

Nossos cabelos também são sensíveis à seca, ao sol e à carência de nutrientes. Nossa pele também é sensível aos mesmos interferentes, endógenos ou exógenos. Nem por isso, porque nossos cabelos ou unhas são sensíveis, deixamos de cortá-los de vez em quando. E quando o fazemos, nunca ouvimos seus gritos de dor, porque eles podem até ser sensíveis, mas não são sencientes, não possuem diencéfalo ou sistema límbico, onde as emoções são processadas e reenviadas à consciência. (FELIPE, Sônia T., 2014. P.58)

O que significa dizer que o fato de apresentarem alguma resposta aos estímulos do ambiente, como variações térmicas por exemplo, a pele ou o cabelo de um indivíduo podem ser considerados como partes sensíveis. Logo, caso sejam expostos a altas temperaturas, certamente haverá consequências para ambos, no entanto, não obstante sejam considerados partes sensíveis, está fora de cogitação que a pele ou cabelo estariam experimentando algum tipo de sofrimento. Dessa forma, a possibilidade de reagir a estímulos do meio, por si só, não está apta a configurar a senciência. Cabe ressaltar que a sensibilidade tampouco pode ser entendida como característica exclusiva de seres vivos, uma vez que, nos termos explicados, a sensibilidade poderia ser observada até em matéria

inorgânica. Tanto que é possível que equipamentos apresentem problemas de funcionamento, caso sejam submetidos a temperaturas acima ou abaixo da resistência dos materiais que os compõem (FELIPE, Sônia T., 2014. P.58). Logo, são considerados sensíveis às variações físicas, climáticas ou bioquímicas. No entanto, pelo fato de não possuírem um sistema nervoso central organizado por emoções, não tem consciência disso. Eles não sofrem ou temem nada (FELIPE, Sônia T., 2014. P.58). A consciência, por outro lado, pressupõe necessariamente, além da sensibilidade, a existência de uma consciência de si, por parte do indivíduo. Essa consciência de si implica que os seres sencientes seriam capazes de experimentar sentimentos como o de dor, prazer, angústia ou alegria, sendo inclusive capazes de reter imagens dos estímulos que ocasionarem algum desses sentimentos.

Entende-se que os seres sencientes são, portanto, capazes de avaliar os estímulos do meio como sendo de sofrimento ou bem-estar, podendo armazená-los para, em tempos futuros, assegurar sua sobrevivência. Por exemplo, os animais vertebrados têm um cérebro e áreas especializadas nesse órgão destinadas a processar as imagens das experiências vividas, sejam elas olfativas, visuais ou táteis. Essas imagens serão registradas na memória desses animais, de maneira a orientá-los, para que o animal não venha a cometer erros que coloquem sua existência em risco. A existência desse sistema nervoso central organizado e dessa capacidade de registrar emocionalmente os estímulos do meio, é o que orienta esses animais a aproximarem-se do que assimilaram como bom ou buscar distância do que tenha sido internalizado como um evento negativo. Esses animais têm a capacidade de processar estímulos de dor ou prazer que venham a afetar seu organismo, assim como são capazes de perceber quando o mesmo ocorre com seus filhos ou pares⁹.

Podemos dizer, portanto, que os animais são dotados de uma memória emocional, em que “as imagens são usadas pela memória para que o animal não cometa erros que ponham sua vida em risco. Tal memória é construída com emoções” (FELIPE, 2014, p. 58). O armazenamento desses estímulos em um nível emocional, lhes possibilitaria, portanto, a tomada de decisões em

⁹ Não é incomum relatos de animais criados para abate, quando transportados para esses espaços, mais especificamente o local onde serão mortos, entrarem em profundo estresse e, ao sentirem o cheiro de sangue, não quererem avançar. São, por vezes, espancados, chicoteados, para se movimentarem, a fim de chegarem até o local de abate. (JOY, 2014, p. 46).

favor da sua própria vida. Assim como ocorre com os humanos, a dor desses animais tem a finalidade prática de constituir um sinal de alerta para que o indivíduo escape daquilo que lhe seja fonte de sofrimento, de maneira a resguardar sua integridade física, evitando um possível dano ou, até mesmo, a morte. A dor funciona como um mecanismo para fins de sobrevivência e, por ser um atributo compartilhado por ambos os animais, humanos e não humanos, não pode ser entendida como uma característica exclusiva dos seres humanos. A senciência é essa primeira e essencial semelhança existente, entre os humanos e os animais, devendo figurar como alicerce para um igual reconhecimento de um de seus principais interesses: o não sofrimento.

Buscando retomar as questões que por ora são endereçadas, perguntamos: é legítimo que, a partir do que foi apresentado, da similar capacidade de sofrer, continuem os animais não humanos condenados a um mutismo seletivo (seletivo em razão da escolha humana de não reconhecer a dor que é capaz de infligir aos animais, logo esta seria deliberadamente não percebida)? É legítimo sobrepor os interesses dos demais a partir da fronteira estipulada em razão da linguagem? O que tomaríamos em conta caso nos deparássemos com uma criança incapaz de se expressar? Se a capacidade da linguagem e a compreensão dos símbolos for considerada fator determinante para separação dos grupos e hierarquização dos interesses, em que local estaria a criança pequena com grave comprometimento intelectual? Não instrumentalizaríamos tais indivíduos para atender aos nossos interesses, em detrimento dos seus. Por que somos, então, encorajados a considerar que é legítimo fazê-lo com os animais não humanos? A resposta é: por causa do especismo, que enquanto lógica de dominação, respalda e reforça a desvalorização dos interesses de outras espécies, quando em benefício do ser humano.

À essa noção de superioridade, através da qual tenta-se justificar a sistemática sujeição de outra espécie dá-se o nome de especismo, um termo empregado pela primeira vez na década de 70, pelo filósofo e psicólogo Richard Ryder, em um panfleto intitulado *Speciesism*. Ryder propôs um termo para definir a discriminação humana em relação aos demais animais, utilizando-se, para tanto, de uma analogia, ao fazer referência direta às noções de racismo e sexismo. O especismo, no entanto, é aplicado ao contexto das relações interespecies entre humanos e não-humano. (RYDER, 1970). Nesse sentido, aponta Ryder:

As revoluções dos anos 1960 contra o racismo, o sexismo e o classismo quase desconsideraram os animais. Isso me preocupou. A ética e a política da época simplesmente ignoravam completamente os não-humanos. Todos pareciam estar apenas

preocupados em reduzir os preconceitos contra os humanos. Eles não tinham ouvido falar de Darwin? Eu odiava racismo, sexismo e classismo também, mas por que parar por aí? Como cientista hospitalar, eu acreditava que centenas de outras espécies de animais sofrem de medo, dor e angústia tanto quanto eu. Algo tinha que ser feito sobre isso. Precisávamos traçar o paralelo entre a situação das outras espécies e a nossa. Um dia, em 1970, deitado em meu banho na velha Sunningwell Manor, perto de Oxford, de repente me ocorreu: ESPECISMO (RYDER, 2010, p.1)

A ideologia especista, enquanto conjunto compartilhado de crenças e práticas que refletem tais crenças, enseja a consideração desproporcional daquilo que for de interesse humano, ainda que os valores em questão sejam paladar humano em contraposição à vida de um animal. A desconsideração categórica e sistemática dos interesses de outra espécie encontra sua justificativa nesse viés especista, que relega aos semelhantes diretos de uma espécie, a humana, o privilégio de serem contemplados na esfera de consideração moral, enquanto os demais, não humanos, são condenados à instrumentalização. Múltiplas são as formas de exploração a que os não humanos são submetidos pelos humanos, dentre as quais podemos elencar: o uso de animais para alimentação, vestimentas, a massiva realização de testes em animais em indústrias de cosméticos e farmacêutica, os experimentos em universidades, através da vivisseção e, ainda, em formas bastante estranhas de lazer como circos, aquários e zoológicos: uma vida de confinamento para atender ao temporário prazer humano.

As referidas práticas, ainda que pareçam, a princípio isoladas, têm essa base comum: a sobreposição do interesse dominante, humano, sobre os interesses dos dominados, animais não humanos. Constituem, todas elas, manifestações da ideologia da espécie autointitulada soberana: a espécie humana que, calcada na crença de superioridade, busca legitimar as práticas de dominação exercidas em relação aos outros animais. No tocante a essa exploração animal, Derrida aponta que:

Ninguém hoje em dia pode negar esse evento, ou seja, as proporções sem precedentes desse assujeitamento do animal. Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (existem também os genocídios animais: o número de espécies em via de desaparecimento por causa do homem é de tirar o fôlego) (DERRIDA, 2002, p. 51-52).

Ao afirmar que não há mais formas de negar aquilo que a humanidade tem causado, quando se trata desse assujeitamento imposto aos animais, ele constrói um paralelo ao crime de genocídio, pois, defende tratar-se de um aniquilamento das espécies o que, de fato, estaria em marcha. Um

aniquilamento sistemático cuja terrível diferença consiste em antes passar pela organização e pela exploração de uma sobrevida artificial, infernal, virtualmente interminável e em condições que seriam consideradas, no passado, monstruosas (DERRIDA, 2002, p. 52), tudo isso com o intuito de atender às demandas ou supostas necessidades humanas. Aqui Derrida está retratando a realidade das grandes fazendas industriais, em que se criam em condições inimagináveis os animais para produção de leite e ovos, todos eventualmente encaminhados aos abatedouros.

Ainda que muito seja feito para dissimular essa crueldade, tentando orquestrar, como disse Derrida, em escala mundial um esquecimento ou suposto desconhecimento dessa violência cometida contra os animais, o que de fato existe é uma negação organizada¹⁰ da tortura que a eles é imposta, pois, apesar da dissimulação, “todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética à qual o homem submete há dois séculos a vida animal (DERRIDA, 2002, p.53). São séculos que, de acordo com Derrida, retratam uma luta desigual, uma guerra em curso (DERRIDA, 2002, p. 56). Essa condição infernal e injustificada imposta aos animais conduzirá Derrida a retomar o questionamento proposto por Jeremy Bentham, em que o filósofo afirma:

Chegará o dia em que o não-humano, parte da criação animal, adquirirá direitos que nunca lhes poderiam ter sido negados, exceto pela mão de tirania. Os franceses já descobriram que a negritude da pele não é razão para que um ser humano seja abandonado aos caprichos de um algoz. Talvez algum dia se reconheça que o número de pernas, a pelagem da pele, ou a posse de uma cauda, são razões igualmente insuficientes para abandonar ao mesmo destino uma criatura que pode sentir? O que mais poderia ser usado para que se desenhe a linha? É a faculdade da razão ou a posse de linguagem? Mas um cavalo ou cachorro adulto é incomparavelmente mais racional e conversável do que uma criança de um dia, uma semana, ou mesmo um mês de idade. Mesmo que não fosse assim, que diferença isso faria? A questão não é eles se podem ter razão ou se eles podem falar, é sobre: eles podem sofrer? (BENTHAM, 1823, p. 143- 144, tradução livre)

Dessa forma, reforça Derrida: e se a questão não for a de saber se o animal pode pensar, raciocinar ou falar, mas sim se os animais podem sofrer? (DERRIDA, 2002, p.54). Nessa pergunta elaborada por Bentham, não há mais uma preocupação com o poder que se tem ou que se pode ter.

¹⁰ Entendemos o conceito de negação organizada como práticas sistemáticas que fragmentam um corpo ou ideia, de maneira a descaracterizá-lo, não permitindo que sejam feitas associações ou conexões. Como exemplo podemos citar as propagandas de produtos de origem animal, como leite e ovos, em que os animais são retratados como felizes ou livres em fazendas. Essa fragmentação também está presente de forma literal, no retalhamento dos corpos animais colocados para consumo. As implicações desse retalhamento serão mais detalhadas no capítulo seguinte, ao tratarmos da política sexual da carne e do referente ausente.

Diferentemente disso, o “poder sofrer” presente nesse questionamento, para Derrida, deve ser interpretado de uma outra forma. Para ele, o “poder” aí vacila (DERRIDA, 2002, p.55). Logo, ao perguntarmos se eles podem sofrer, devemos, em realidade, questionar se eles podem não poder. A vulnerabilidade nessa situação de não poder é palpável, pois o poder sofrer não mais caracterizaria um poder, mas sim uma possibilidade sem poder. Há aqui um jogo de palavras interessante feito por Derrida. Para ele, a palavra “poder” mudaria de sentido, pois não implicaria mais em uma capacidade ativa, mas em uma passividade. Indica Derrida ser mais adequado, em razão da total impotência dos animais frente aos humanos, perguntar “Eles podem *não* poder?” (DERRIDA, 2002, p. 55). Para Derrida:

Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia (DERRIDA, 2002, p. 55).

Outro incômodo apresentado pelo filósofo diz respeito à expressão “o animal” para fazer referência, de uma só vez, a todos os viventes que não os humanos, como se todos os demais seres vivos pudessem ser agrupados num tipo de lugar-comum. Para Derrida, todos aqueles que o homem não reconhecesse como seu semelhante, seriam encerrados dentro de um único conceito (DERRIDA, 2002, p. 65), desconsiderando os espaços que separam as diversas espécies existentes. “É preciso considerar que existem ‘viventes’ cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade” (DERRIDA, 2002, p. 87). Deve-se atentar, segundo o autor, para a existência de uma multiplicidade imensa de outros viventes que não se deixariam, em qualquer caso, homogeneizar, salvo através de violência, em razão da ignorância interessada (DERRIDA, 2002, p. 88). Note-se: salvo a violência, pois utilizada como instrumento para subjugar corpos outros às vontades e interesses de quem detém o poder. A ignorância interessada, a nosso ver, diz respeito a encontrar subterfúgios outros para legitimar as violências cometidas contra os corpos animais: o fingimento de que não sabemos do sofrimento causado, a narrativa na qual tentamos nos convencer de que precisamos de subprodutos derivados dessa exploração ou, pura e simplesmente, escolher virar o rosto.

O agrupamento humano *versus* animal, enquanto única fronteira criada, configura uma outra preocupação para Derrida:

Se me preocupo com uma fronteira entre dois espaços homogêneos, de um lado o homem e do outro o animal, não é por pretender, burramente, que não existe limite entre os "animais" e o "homem", é porque sustento que existe mais de um limite: muitos limites. Não existe uma oposição entre o homem e o não homem, há entre as estruturas de organização do vivo muitas fraturas, heterogeneidades, estruturas diferenciais. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 85).

Não se trataria, pois, de negar diferenças irreduzíveis ou fronteiras intransponíveis entre as tantas espécies de seres vivos, o que Derrida destaca e questiona é a existência de "apenas uma única fronteira, una e indivisível, entre o homem e o animal" (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.85). A professora Rita Paixão aponta, no mesmo sentido, uma preocupação quanto à existência dessa única fronteira, da oposição fundada na ideia do homem *versus* animal. Ela afirmará que essa delimitação é frequentemente utilizada para justificar a violência humana contra os animais, sendo também usada como forma de justificar a violência humana contra aqueles que são equiparados aos animais. Segundo ela, há um apelo à animalidade das vítimas que é observado em várias formas de opressão e discriminação (PAIXÃO, R. L., 2013, p. 277), como o caso das mulheres, que, em razão das funções reprodutivas foram consideradas mais próximas da natureza e dos animais¹¹. Se observarmos a existência de uma semelhança entre o assujeitamento do outro animal e o assujeitamento do outro humano, caberá também, uma análise sobre como os conceitos ocidentais de homem, humano e animal podem incorrer na construção do que (ou quem) é o outro, de tal maneira, que a identificação entre grupos de indivíduos oprimidos, mais especificamente mulheres e animais, não possa e não deva ser encarada como mera coincidência. (OLIVER, Kelly *apud* PAIXÃO, R. L., 2013, p. 278). Caberia, dessa forma, investigar se há uma certa normatividade envolvida, através da qual características específicas são estabelecidas como critério para pertencimento a um ou outro grupo. Características que são, igualmente, consideradas como forma de justificar a violência e a prevalência de determinados interesses em detrimento de outros.

Para Derrida, além da fronteira caracterizada pela linguagem, um outro argumento seria utilizado para minar a consideração dos interesses de animais não humanos: seus corpos. Nesse sentido, o autor aponta que “o que os distingue é evidentemente o lugar, na verdade o corpo de seus signatários¹²; é o traço que essa assinatura deixa no corpo”. (DERRIDA, 2002, p.32). Nesse

¹¹ A aproximação entre mulheres e animais não humanos será mais elaborada no capítulo seguinte.

¹² Podemos mencionar, a título de exemplo, os corpos das mulheres, de pessoas negras, de pessoas LGBTQI+. São os corpos percebidos como distintos daquele que se convencionou como “universal”: o sujeito homem e branco, detentor, ainda nos tempos atuais, de posição de destaque social.

sentido, entendemos que os traços dos corpos não humanos são o início da desconsideração e o sepultamento de seus interesses, constituindo verdadeira premissa para que seja ignorada a sua forma de linguagem. Diante disso, cabe indagar: um corpo diferente, dissidente, constitui argumento válido, apto a ensejar sua eterna subalternização, ainda que guarde, em outros aspectos, semelhança? A divergência do corpo, do traço, do espaço, encontra-se apta a legitimar a autointitulada superioridade humana sobre a vida animal?

Ainda que tenha sido estabelecida como uma das fronteiras para justificar a preponderância da vida humana sobre as demais, no caso da palavra, para Derrida, essa linguagem nominal da palavra, a voz que nomeia, não seria o caso de “restituir a palavra” aos animais (DERRIDA, 2002, p. 89). Tratar-se-ia muito mais da questão de reconfigurar essa privação da palavra como outra coisa que não uma deficiência. Que o não haver palavras para responderem os animais em seus nomes não fosse estabelecido como parâmetro para separar e hierarquizar interesses humanos e não humanos. A nós caberia, pois, que enxergássemos tais linhas não como limites, mas como entrecruzamentos. Entrecruzamentos que possibilitariam o reconhecimento da animalidade que há, também, na existência humana. Tal qual afirma Derrida, quando faz alusão ao “animal autobiográfico”, deveríamos refletir os cruzamentos significativos que existem entre a palavra “eu” e a palavra “animal” (DERRIDA, 2002, p. 90). Embora entre essa relação que fala de si e do eu, do “eu penso” e do outro animal pareça existir um abismo, devemos começar, segundo o filósofo:

Aí onde se concede à essência do vivente, ao animal em geral, essa aptidão que ele é ele-mesmo, essa aptidão a ser si-mesmo, e então essa aptidão a ser capaz de afetar a si mesmo, de seu próprio movimento, de afetar-se de traços de si vivente, e pois de se autobiografar de alguma maneira. Ninguém jamais negou ao animal esse poder de se traçar, de se traçar ou de traçar um caminho de si. Que se lhe tenha recusado o poder de transformar esses traços em linguagem verbal, de se nomear em questões e em respostas discursivas, que se lhe tenha negado o poder de apagar esses traços, é em verdade aí o lugar do problema mais difícil. No cruzamento destas duas singularidades genéricas, o animal e o ‘eu’, os ‘eu’, repartamos deste lugar onde em uma língua, um ‘eu’ diz ‘eu’. Singularmente e em geral (DERRIDA, 2002, p. 91)

Entendemos a expressão “Singularmente e em geral” (DERRIDA, 2002, p. 91) como uma forma de aludir ao sentido de solidariedade. Da solidariedade de quem se reconhece como um, mas também como parte pertencente ao todo.

Tratamos do que, em princípio para o filósofo, caracterizaria o próprio do humano: a linguagem, o discurso como essa linha divisória capaz de separar os viventes em categorias. No entanto, conforme foi apontado, para além da linguagem, deveríamos nos ater à consideração da sensibilidade como atributo a ser considerado. Essa igual aptidão para experienciar o sofrimento, para uma pessoa engajada na construção de uma postura ética e inclusiva, seria uma motivação legítima para abster-se de práticas nocivas aos interesses das demais espécies.

O animal nos olha, e estamos nus diante dele. Talvez devêssemos pensar a nudez em um âmbito não propriamente físico, o de encontrar-se despido de vestimentas ou transvestido de pudor. Talvez pudéssemos pensar a nudez em seu aspecto simbólico, em estar despido de camadas, de armaduras ou subterfúgios. Nus de tudo que mascara nossas fragilidades, nus, enfim, vulneráveis. Apresentaríamos, nesse momento, a nossa face nua quando estivéssemos sendo crus e, então, poderíamos ver e nos ver vistos nos olhos do animal. Poderíamos nos ver nos olhos do animal. Quem ele vê? Quem sou? Quem sou eu diante daquele que, completamente vulnerável, me olha? Quem ele vê? Pergunta Derrida: “esse gato não pode ser, no fundo dos seus olhos, meu primeiro espelho?” (DERRIDA, 2002, p. 92). Seriam os olhos do animal o espelho mais honesto e límpido da nossa própria humanidade? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente o “animal”? Quem é que responde? (DERRIDA, 2002, p.92) Eu, o animal que logo sou.

CAPÍTULO 2 – CARNISMO, CARNOFALOGOCENTRISMO E POLÍTICA SEXUAL DA CARNE

Iniciaremos este tópico a partir da perspectiva de Hélène Cixous, que aponta a necessidade da escrita feminina. Não somente a escrita de mulheres, mas o escrever sobre as mulheres e sua condição. Diz a autora:

É preciso que a mulher se escreva: que a mulher escreva sobre a mulher, e que faça as mulheres virem à escrita, da qual elas foram afastadas tão violentamente quanto o foram de seus corpos; pela mesma razão, pela mesma lei, pelo mesmo objetivo mortal. É preciso que a mulher se coloque no texto – como no mundo, e na história- por seu próprio movimento. Não é mais possível que o passado faça o futuro (CIXOUS, 2022, p. 41)

Assim como na escrita, precisamos nos reinserir nos espaços, retomar o poder sobre nossos corpos e dar visibilidade aos corpos que, como os nossos, foram apagados. No presente capítulo, buscaremos tratar do esmorecimento da figura feminina e do retalhamento de suas identidades, assim como da vida de animais não humanos. Adotaremos, para tanto, a perspectiva de que estes, assim como as mulheres, seriam vistos como destituídos de um princípio unificador, cuja falta configuraria um óbice a que pudessem ser considerados seres integrais. É a falha em enxergar a integralidade desses seres, mulheres e animais não humanos, que possibilitaria e endossaria a percepção de que seus corpos, tal qual pedaços, seriam objetos ou coisas passíveis de apropriação. O princípio unificador seria, pois, esse elemento responsável por manter a coesão entre todas as partes constituintes das mulheres e dos viventes não humanos. É através das lentes desse princípio que os corpos de mulheres e de animais seriam enxergados como dotados de uma individualidade plena, própria, inerente e inegociável.

De maneira geral, percebemos que a influência exercida pelos homens sempre foi muito superior a qualquer poder exercido pelas mulheres, em especial na escrita da história e do entendimento sobre ela. Essa influência desproporcional lhes estabeleceu nos discursos os símbolos e representações que lhes permitiu uma apropriação do conceito de humanidade. Nesse sentido, entende-se que “o patriarcado não teria linguisticamente se apropriado do conceito de humanidade, no sentido de ‘homem’ como sinônimo de ‘ser humano’, se isso não representasse o privilégio para eles” (ASSUMPCÃO, 2019, p. 31). Ou seja, se “a figura da humanidade é formada

por homens” (ASSUMPCÃO, 2019, p. 31), é a partir da ótica masculina que são formulados os atributos necessários para que um indivíduo venha a ser concebido como humano em sua totalidade. É a partir do sujeito masculino, que seria determinada a condição de mulher.

O patriarcado, enquanto sistemática cultural, força mulheres, seus corpos e mentes a corresponderem, sob um sem número de aspectos, à ideia de uma natureza que lhes foi determinada (WITTIG, M., 2019, p.83). Assim, enquanto construção histórica, faz com que atributos e características inerentes aos próprios indivíduos, sejam reinterpretadas por intermédio de uma rede de relacionamentos na qual estão inseridos (WITTIG, M., 2019, p. 85). Explica a autora:

O que acreditamos ser uma percepção física e direta é apenas uma construção sofisticada e mítica, uma “formação imaginária”, que reinterpreta atributos físicos (em si mesmos tão neutros quanto quaisquer outros, mas marcados pelo sistema social) por meio da rede de relacionamentos na qual eles são percebidos. Eles são vistos como *negros*, portanto são negros; elas são vistas como *mulheres*, portanto são mulheres. Mas antes de serem vistos assim, eles primeiro tiveram que ser *feitos* assim (WITTIG, M. 2019, p. 85)

Essa mesma percepção que interpreta a partir de uma determinada ótica a condição feminina, também pode ser utilizada para explicar a condição dos não humanos. A percepção do pessoal como algo também político implica na necessária observação de desdobramentos dos atos pessoais como parte de uma construção social. Assim sendo, no âmbito relacionado ao carnismo, “em razão do significado pessoal da carne para os que a consomem, nós geralmente deixamos de ver os significados sociais que efetivamente predeterminam o significado pessoal” (ADAMS, 2018, p. 36). Embora, como afirma Adams, seja uma “tarefa árdua argumentar contra crenças dominantes sobre carne quando elas têm sido reforçadas por um prazer pessoal de comer carne e são carregadas de muito simbolismo” (ADAMS, 2018, p.36), buscaremos sublinhar as causas e implicações éticas e políticas decorrentes das ideologias orientadas pelo carnismo e pela política sexual da carne, como elas se emaranham e de que maneira esse emaranhamento nublaria a capacidade de perceber significativas correlações entre elas. O principal objetivo, aqui, é o reconhecimento de que existe uma relação entre diferentes formas de assujeitamento, a fim de resistir à violência que, em ambos cenários, separa matéria e espírito, resistir à essa compartimentalização arquitetada para alienar ainda mais às pessoas. Busca-se visibilizar as fragmentações e, com isso, eliminar a estrutura que possibilita a criação dos referentes ausentes.

Existe, claro, um poder em exercício por trás da fragmentação da identidade desses indivíduos, que faz com que seja proveitoso para alguns o fato de que mulheres e animais não humanos sejam vistos sob uma ótica fragmentada. Temos, como consequência do retalhamento dessas identidades, uma falha na possibilidade de despertar, nos demais, o sentimento de empatia. Ou seja, a fragmentação desses corpos implicaria, também, em um distanciamento moral. Nesse sentido, intencionamos identificar elementos inerentes às formas de opressão sexista e especista, analisando a possível inter-relação entre elas, a fim de apontar a conexão existente. Para tanto, serão discutidos os conceitos de carnismo, carnofalocentrismo e política sexual da carne, de maneira a, posteriormente, analisar o liame que se estabelece entre eles. Por fim, será abordada a teoria do elo como demonstração da intersecção entre a violência sofrida pelos corpos das mulheres e aquela que é infligida às vidas dos animais não humanos.

2.1- CARNISMO

O conceito de carnismo foi desenvolvido a partir da análise feita pela psicóloga Melanie Joy, acerca do comportamento humano em relação a alguns animais: ao perceber o contrassenso no tratamento dispensado a determinados animais¹³, em que algumas espécies eram recepcionadas como membros da família, dignas de amparo e proteção contra crueldade, enquanto outras, mantidas na invisibilidade, eram condenadas a vidas em confinamento, marcadas por sofrimento do começo ao fim. O que explicaria essa diferenciação? Por que deveria ser considerado aceitável que roedores, vacas, porcos e galinhas sejam submetidos à crueldade dos laboratórios e das fazendas de produção, enquanto figura no inimaginável fazer o mesmo com cães e gatos? Ou, para além, o que justificaria, na atualidade, a prática de apropriar-se dos corpos de outros animais seja para explorá-los ou ingeri-los?

¹³ Cabe destacar que a ótica adotada pela autora analisa o comportamento difundido majoritariamente no ocidente, em relação ao tratamento dispensado aos animais citados. Em outras culturas pode-se observar o inverso, em que vacas são protegidas e cães e gatos são explorados para consumo. O entendimento aqui defendido visa abordar a forma como são tratados os animais não humanos, não obstante as peculiaridades e preferências de uma ou outra cultura, dado que todas, em larga medida, perpetuam práticas especistas e carnistas.

Ao ministrar diversas aulas sobre exploração animal, a autora questionou seus alunos sobre o porquê dessa diferenciação, obtendo como resposta que “as coisas são assim mesmo” (JOY, M., 2014, p. 29). Essas pessoas não viam no ato de comer carne uma prática resultante de um sistema de valores, como comumente aconteceria com, por exemplo, o vegetarianismo, vez que não é costumeiro que, no imaginário coletivo, a figura de uma pessoa vegetariana seja a de um indivíduo que, pura e simplesmente, come vegetais. Em vez disso, a pessoa vegetariana, como afirma Joy, comeria vegetais por ser esse um comportamento derivado de um sistema de crenças (JOY, M., 2014, p. 31). Ao adotarmos a premissa de que uma pessoa vegetariana seja alguém cuja postura estaria associada a um conjunto de valores nos quais comer animais é antiético, como deveríamos chamar alguém que, em contraposição, escolhe comer carne? Poderia o hábito de consumir carne ser considerado uma prática dissociada de um sistema de crenças? Nos parágrafos seguintes argumentaremos no sentido de que o carnismo constitui um conjunto de crenças, decorrente de um conjunto de valores, valores os quais são mantidos e reforçados por acreditar-se serem benéficos aos humanos.

O ato de comer carne, por parte dos humanos, sem considerar o que se come e o porquê de fazê-lo, a postura de adotar condutas simplesmente “porque é assim que as coisas são” também pode ser considerado o resultado de um sistema de crenças. Comer animais porque “sempre foi assim”, embora pareça uma coisa natural a se fazer, também deriva de valores que buscam justificar a exploração a que submetemos os outros animais. Sustentar o entendimento de que comer carne é uma prática própria, dita natural do humano, por vezes é utilizado como subterfúgio para justificar as atrocidades cometidas contra os animais não humanos com a finalidade de manter, pura e simplesmente, a tradição e a comodidade. Cabe ressaltar que ao tratarmos do conceito de naturalização, aqui, nos referimos à forma mecânica como perpetuamos determinados comportamentos, ainda que este se revele nocivo a outros seres

Buscando elucidar melhor o que intentamos desenhar, enquanto crítica à naturalização de um dado comportamento, imaginemos o seguinte cenário: mulheres sendo assujeitadas porque, em razão de aspectos biológicos que lhe são próprios, são vistas como corpos para reproduzir. Nessa mesma esteira, alimenta-se a concepção de que, por gestarem, são naturalmente predispostas a exercer a maternidade, logo devem ser incumbidas dos cuidados com a prole, bem como com o espaço privado, doméstico. Constrói-se, assim, o entendimento de que:

A mulher é socialmente responsável pela manutenção da ordem na residência e pela criação e educação dos filhos. Assim, por maiores que sejam as diferenças de renda encontradas no seio do contingente feminino, permanece esta identidade básica entre todas as mulheres. A sociedade investe muito na naturalização deste processo. Isto é, tenta fazer crer que a atribuição do espaço doméstico à mulher decorre de sua capacidade de ser mãe. De acordo com este pensamento, é natural que a mulher se dedique aos afazeres domésticos, aí compreendida a socialização dos filhos, como é natural sua capacidade de conceber e dar à luz (SAFFIOTI, 1987, p. 9)

No entanto, de acordo com a mesma autora, não sendo suficiente a transformação efetivada sobre o reino natural, ocorre também o inverso: a naturalização de processos socioculturais. Logo, quando afirmamos que é apenas natural que a mulher se ocupe do espaço doméstico, deixamos livre para o homem o espaço público, de forma que estamos, rigorosamente, naturalizando um resultado da história (SAFFIOTI, 1987, p. 11).

De acordo com esse cenário, poderia ser encarado como algo “apenas natural” que os corpos das mulheres continuassem a ser explorados para procriar e atender aos anseios masculinos. Logo, caso, em outro momento, nos debruçássemos sobre tal justificativa, deveríamos pensar que, já que “foi sempre assim”, deveria ser minimamente compreensível que os homens continuassem a se comportar como algozes sobre os corpos femininos. Mas, felizmente, não é o que ocorre. Em vez disso, o que pensamos é que essa sujeição já teria se prolongado por tempo demais e, portanto, basta! Por que haveria, então, de ser diferente com os demais animais? Por que o fato de ter havido consumo de carne por parte de humanos, em algum momento da história, deveria servir como justificativa para seguirmos perpetuando tal comportamento nos dias atuais? Não estamos no mesmo cenário do início civilizatório, por que, então incorrer nas mesmas práticas?¹⁴ Embora comumente se afirme que a motivação decorre do fato de serem os humanos carnívoros, não obstante, bastaria um olhar mais detido para percebermos que não somos detentores das mesmas características que aqueles definidos como carnívoros, a exemplo dos grandes felinos. Não temos garras, bicos ou dentes pontiagudos, não temos em nossos corpos a equipagem necessária para abater, manualmente e sem ferramentas, os animais que nos julgamos no direito de matar e comer.

¹⁴ Cabe aqui fazer uma grande ressalva: não incorremos nas mesmas práticas, visto que não estamos tratando de um animal que vive livre e é abatido, individualmente, para alimentar um outro. Não. O que vemos são as massivas fazendas industriais em que, anualmente, bilhões de animais nascem e são mantidos, abarrotados, em um confinamento miserável, onde passam todos os minutos de suas miseráveis vidas, para, por fim serem cruelmente abatidos, pois não há forma alguma de ceifar bondosamente a vida de quem não queria morrer.

Em vez de carnívoros, os humanos ocupam a categoria dos seres classificados como onívoros e a própria definição de onívoro oferece pistas suficientes de que estamos, de fato, diante de um sistema de crenças que implica e possibilita a existência de opções e, conseqüentemente, de escolhas. O termo onívoro faz referência àquele que poderia se alimentar de tudo, estando apto a ingerir substâncias tanto de origem animal como vegetal e obter, de ambas as fontes, os nutrientes que lhe sejam necessários. Logo, não há que se tratar o consumo de carne como algo indispensável ao corpo humano. Dito isto, retomemos o que foi afirmado anteriormente: os humanos não são carnívoros, são onívoros. Diante da possibilidade de nutrir-se de alimentos exclusivamente vegetais, o que mantém em tão larga escala a exploração e o consumo de sofrimento animal? O que sustenta o carnismo? Defenderemos que são três os pilares em que se apoia a estrutura carnista: tradição, hábito, comodidade.

Comer animais sem ponderar sobre o motivo pelo qual fazemos é decorrente de um sistema de crenças, as quais nos orientam a encarar o estilo de vida dominante como reflexo de valores universais. Contudo, segundo a autora, o que consideramos normal, não é, de fato, nada mais que as crenças e comportamentos de uma maioria (JOY, p. 33). Aqui vemos o primeiro e principal pilar da estrutura carnista: a tradição. Nesse cenário, em que há a massiva prática de uma conduta, o porquê se perde e o sistema que sustenta as práticas carnistas fica oculto, invisível, perde-se em decorrência da naturalização do conjunto de valores consolidados. A prática reiterada, enquanto modo de proceder, culminará no desenvolvimento de condutas que, por sua vez, quando exercidas de forma igualmente repetitivas, configurarão a ideologia norteadora de um modo de viver. Ressalte-se que:

Quando uma ideologia está muito instituída, ela tende a ser encarada como um valor universal, como o “jeito que as coisas realmente são”, e por isso não recebe um nome, tornando-se invisível. Enquanto não nomeamos um sistema, não podemos falar dele, questioná-lo, podemos até mesmo não perceber que há um sistema. (MELLO, 2019, p. 108).

Se o modo básico de as ideologias arraigadas permanecerem de tal forma, é mantendo-se invisíveis (JOY, M., 2014, p. 34), como seria possível identificá-las? E, para além disso, se não enxergamos um sistema, como seria possível nomeá-lo? Ao não lhe darmos um nome, afirma Joy, não poderemos falar sobre ele e, se não pudermos falar sobre ele, não poderemos questioná-lo

(JOY, M., 2014, p. 34). A autora formula, então, o conceito de carnismo para nomear esse sistema de crenças que nos mantém condicionados a comer animais. (JOY, M., 2014, p. 32). Atualmente, em grande parte do mundo industrializado moderno, não há necessidade do ser humano de ingerir produtos de origem animal. Logo, se o fazemos, é porque escolhemos fazê-lo. Escolha que reflete um conjunto de valores, que perpetuamos a respeito dos outros animais. Dessa forma, podemos entender que o carnismo, assim como o vegetarianismo, também resulta de um estilo de vida. Trata-se, portanto, de uma escolha, muito embora assim não pareça, vez que, em decorrência de sua disseminação nas mais variadas culturas, tome aparência de valor universal. Como afirma Joy: “comemos animais simplesmente porque é o que sempre fizemos e porque gostamos do sabor que têm. A maioria das pessoas come animais porque as coisas são assim mesmo”. (JOY, M., 2014, p.31) A tradição, que apontamos como pilar inicial e principal, molda os demais pilares, uma vez que institui a habitualidade e, com a recorrência, alimenta o comodismo. Comemos animais porque, sendo como as coisas sempre foram, é mais fácil caminhar lado a lado com o *status quo*, é mais fácil reproduzir os padrões instituídos pelo poder dominante.

O carnismo é classificado por Joy como uma ideologia violenta, visto que está organizado, essencialmente, em torno da violência. Logo, se eliminássemos a violência que está presente nesse sistema, ou seja, se parássemos de matar animais, o próprio sistema deixaria de existir (JOY, 2014, p. 35). A autora salienta que tamanha é a violência do carnismo, que a maioria das pessoas não está disposta a presenciá-la e, aquelas que o fazem, podem ficar seriamente perturbadas (JOY, 2014, p. 35). Observe-se o trecho extraído da entrevista com um funcionário de matadouro, segundo o qual o estresse que enfrentam pode ocasionar violentos acessos de raiva contra os animais:

Um dia os porcos vivos estavam me deixando maluco...como quando um animal o irrita, embora você vá mata-lo... Só que você não apenas mata, você vai com tudo, ataca mesmo, bate na traqueia, faz com que ele se afogue no próprio sangue. Parte o nariz. Imagine um porco vivo correndo em volta da baía. Ele só estava me olhando e fui chegando perto e de repente puxei minha faca e arranquei os olhos dele quando ele foi sentando. E o porco ficou lá gritando. Uma vez puxei minha faca, que é bem afiada, e cortei a ponta do nariz de um porco, como quem corta um pedaço de salsichão. Durante alguns segundos o porco ficou maluco. Depois só se sentou olhando, com uma cara de estúpido. Então peguei um punhado de sal grosso e chapei o nariz dele. Aí aquele porco ficou realmente doido, esfregando o nariz por todo lado (EISNITZ, G., 1997, P. 93 *apud* JOY, M., 2014, p. 47)

A violência não está restrita aos porcos somente. Há relatos de funcionários de abatedouros simulando uma brincadeira de futebol ao arremessar os animais vivos de um lado a outro. Outro

narra ter presenciado uma cena em que, durante um intervalo, um funcionário ficou esbofeteando uma galinha até que a esteira transportadora voltasse a se movimentar (JOY, M., 2014, p. 56). O custo emocional figura como um dos problemas elencados por trabalhadores dessas indústrias, pois não podem demonstrar empatia em relação aos animais que estão violentando, não podem se importar. Explica Joy que “quanto mais insensíveis os trabalhadores se tornam – quanto mais ‘não podem se importar’- mais se desenvolve seu sofrimento psicológico” (JOY, M., 2014, p. 82). A violência que constitui a ideologia carnista tampouco está restrita aos matadouros ocidentais: em 2002, o jornal britânico *Telegraph* escreveu um artigo sobre como viviam e morriam os cães criados para consumo na Coreia do Sul. No artigo, é descrito como a morte dos cães é tão cruel quanto a sua criação: sendo a maioria dos animais espancada até a morte, pois acredita-se que isso estimularia a liberação de adrenalina, o que, para os homens sul-coreanos, seria indicativo de que sua virilidade seria fortalecida. (JOY, M., 2014, p. 68).

Conforme exposto, uma vez que a violência é a essência do carnismo, pode-se compreender que não só não há um interesse como há, de fato, uma aversão a presenciar o sofrimento de animais não humanos. Detestamos ver animais sofrendo, então por que continuamos a financiar sua exploração e morte? Joy afirma que existe, em ideologias violentas como o carnismo, um conjunto especial de defesas que possibilita que muitas pessoas, ainda que sensíveis ao sofrimento de outros animais, continuem apoiando ou financiando as práticas de exploração, sem que tenham, sequer, consciência do que estão fazendo. Para a autora, haveria uma ruptura em nosso processo cognitivo que possibilitaria o distanciamento necessário à propagação da ideologia carnista. Nesse sentido, a autora questiona o porquê de, apesar de reproduzirmos e matarmos bilhões de animais por ano, a maioria das pessoas jamais sequer chega a presenciar ou ter qualquer vislumbre do processo de produção da carne que figura em suas refeições diariamente. Joy explica que “o carnismo é social e psicologicamente invisível. Mas as ideologias violentas dependem da invisibilidade física” (JOY, 2014, p. 36-37), pois devem manter sua crueldade escondida do escrutínio público (JOY, 2014, p. 37). No entanto, quando, por qualquer razão, o véu de invisibilidade é levantado e o carnismo é visto como a ideologia atroz que é, deve-se recorrer a algo que amortize nosso desconforto moral quanto à forma que tratamos os demais viventes.

Se entendemos que os outros animais são, igualmente, seres vivos, como podemos também nutrir discursos que fomentam a atitude de enxergá-los como coisas? Joy explica que para seguir

na esteira que sustenta essa atitude paradoxal que mantemos em relação aos outros animais, somos ensinados a aceitar uma série de mitos que amparam o sistema carnista. São as justificativas que apresentamos a nós mesmos, numa tentativa de solucionar o disparate entre o que sentimos e como, de fato, nos comportamos. Detenhamo-nos um pouco sobre elas, pois serão utilizadas também como justificativas apresentadas para legitimar outras formas de opressão. As justificativas principais elencadas por Joy são por ela definidas como “os Três Ns”, segundo as quais “comer carne é normal, natural e necessário” (JOY, M., 2014, p. 95).

Comer carne seria normal na medida em que assumiu um caráter normativo e seus princípios teriam assumido a forma de normas sociais. Joy expõe que:

O caminho da norma é o caminho do menor esforço; é a rota que tomamos quando estamos no piloto automático e não percebemos sequer que estamos seguindo um curso de ação que não escolhemos de maneira consciente. A maioria das pessoas que comem carne não faz ideia de que estão se comportando de acordo com os dogmas de um sistema que tem definido a grande parte de seus valores, preferências e comportamentos. O que chamam de “livre escolha” é, de fato, o resultado de um conjunto estreitamente construído de opções que foram escolhidas para elas. Não percebem, por exemplo, que lhe ensinaram a pôr a vida humana tão acima de certas formas de vida não humana que parece adequado que suas preferências de gosto suplantem a preferência de outras espécies pela sobrevivência (JOY, M., 2014, p. 103)

A autora defende, ainda, que as normas se refletem em nossos comportamentos cotidianos e, dessa forma, instituem nossos costumes e tradições. Estes, por sua vez, nos conduzirão à próxima justificativa apresentada por Joy: a de que comer carne é algo natural. Nesse sentido, Joy explica que acreditamos que comer carne é natural em razão de ser essa uma prática adotada há milênios pelos seres humanos, como parte de uma dieta onívora. Contudo, essa justificativa vacila, quando somos confrontados por atos como infanticídio, homicídio e estupro, que

São pelo menos tão antigos quanto a ingestão de carne e seriam, portanto, supostamente, não menos ‘naturais – no entanto, não invocamos a história desses atos como uma justificativa para eles. Como acontece com outros atos de violência, quando se trata de comer carne, devemos estabelecer a diferença entre natural e justificável (JOY, M., 2014, p. 104-105)

Convenhamos, pois, que tais atos jamais seriam justificados ou entendidos como justificáveis pelo simples fato de estarem, há muito tempo, presentes na história da raça humana (JOY, M., 2014, p. 105). Embora a crença na superioridade biológica de certos indivíduos seja um argumento largamente utilizado, como a crença de que “os africanos eram ‘naturalmente’ adequados à

escravidão” (JOY, 2014, p. 105) ou que “mulheres estavam ‘naturalmente’ destinadas a serem propriedades dos homens” (JOY, 2014, p. 105), devemos recordar que, como as normas, os comportamentos naturalizados são construídos e reforçados especialmente por aqueles que se colocam no topo de uma hierarquia (JOY, M., 2014, p. 105). Logo, devemos desconfiar dessa suposta naturalidade.

Por fim, o último dos “Três Ns” sustenta que comer carne é algo necessário. Essa “crença de que comer carne é necessário, faz o sistema parecer inevitável” (JOY, M., 2014, p. 107), uma vez que, se realmente estamos diante de um imperativo de ordem biológica, logo deve ser algo indispensável para a sobrevivência da espécie humana. No entanto, quando analisamos mais detidamente os efeitos esperados da carne no corpo humano, no sentido de sua efetiva contribuição, nos deparamos com a seguinte argumentação: precisamos ingerir carne e produtos animais porque precisamos ingerir proteína, de maneira a manter o bom funcionamento dos músculos corporais. Estudos apontam que as pessoas formam músculos a partir dos aminoácidos, presentes nas proteínas que elas ingerem. Assim, uma dieta que contenham formas variadas de leguminosas como feijões e lentilhas, bem como grãos e cereais está apta a fornecer todos os aminoácidos considerados essenciais (GARCIA-MALDONADO, E.; GALLEGU-NARBON, A.; VAQUERO, M^a Pilar, 2019). Diante disso, o que sustentaria a indispensabilidade do consumo de carne?

Superada a exposição dos “Três Ns” elencados por Joy, passaremos a apresentar um outro trio, que a autora denomina como Trio Cognitivo. Esse trio é formado pelo seguinte tripé: objetivação, desindividualização e dicotomização e cada um desses aspectos detém um efeito singular sobre como é construída a nossa percepção dos animais. A objetivação é o processo que possibilita que um ser vivo passe a ser encarado como uma coisa, um objeto. Essa objetificação ocorre, segundo Joy, de variadas formas, sendo a principal delas a linguagem (JOY, M., 2014, p. 113). Nesse sentido, os animais são renomeados, de maneira a criar um distanciamento: os frangos passam a ser chamados de espetos, os porcos como presunto e os bois de bifes. Longe de indivíduos, agora se referem a eles como unidades, cabeças ou peças de manejo (JOY, M., 2014, p. 114). O segundo componente do Trio Cognitivo é a desindividualização. Esse mecanismo opera de tal forma que os indivíduos deixam de existir e passam a ser vistos em termos de sua identidade de grupo, como se todos os membros de um grupo fossem necessariamente idênticos. A desindividualização acarretará uma incapacidade de avaliar, ou sequer enxergar, a individualidade

dos entes que compõem um grupo. Em vez disso serão encarados apenas como peças de um todo. Nesse sentido um porco será mais um porco, por exemplo. E todos os porcos serão entendidos como iguais (JOY, M., 2014, p. 115). Há uma abstração em relação ao grupo que cria o distanciamento necessário para que se opere a violência contra eles. Por fim, a autora apresenta o último componente do Trio, a dicotomização que consiste em um “processo de encaixar mentalmente os outros em duas categorias, frequentemente em oposição, com base em nossas crenças acerca deles” (JOY, M., 2014, p. 118). Embora criar classificações mentais seja um processo natural que nos auxilia na organização quanto às informações que recebemos e percebemos, as dicotomias engessam as informações a partir de um dualismo, incorrendo na criação de categorias inflexíveis e, por vezes, simplistas, da realidade. Joy explica que:

Se filtrarmos nossas percepções de animais por meio de categorias carregadas de juízos de valor, podemos, por exemplo, comer nosso bife enquanto fazemos carinho no cachorro e permanecemos alheios às implicações de nossas escolhas (JOY, M., 2014, p. 118).

Diante do exposto, percebemos que a forma como nos relacionamos com a carne começou muito antes de nós, antes que pudéssemos escolher, de forma consciente, do que nos alimentaríamos e o porquê das nossas escolhas. Comer carne, portanto, não deveria ser entendido como um processo natural, mas como uma construção, que é diariamente reforçada pelas principais instituições que, orientadas pelo especismo em sua ramificação através da ideologia carnista, compõem nossa sociedade. Cabe, assim, indagarmos, diante desse cenário em que é perpetuada a ideologia carnista: quem seguirá sustentando as nossas escolhas? Apatia ou empatia?

2.2 – O SUJEITO CARNOFALOCÊNTRICO DE JACQUES DERRIDA

“Gostaria, sobretudo, de pôr à luz, segundo esta necessidade, a estrutura sacrificial dos discursos aos quais estou me referindo. Não sei se “estrutura sacrificial” é a expressão mais justa. Trata-se, em todo o caso, de reconhecer um lugar aberto, na estrutura mesmo desses discursos que são também das “culturas”, para uma matança não criminal: com ingestão, incorporação ou introjeção do cadáver. Operação real, mas também simbólica quando o cadáver é “animal” (e a quem se faz crer que nossas culturas são carnívoras porque as proteínas animais seriam insubstituíveis?), operação simbólica quando o cadáver é ‘humano’” (DERRIDA, 2014, p. 176)

O termo carnofalocentrismo é cunhado por Jacques Derrida, pela primeira vez, em uma entrevista concedida em 1992, intitulada como “É preciso comer bem – ou o cálculo do sujeito”. Na ocasião, ao estabelecer um diálogo com Jean-Luc Nancy, Derrida se utiliza dessa terminologia para fazer referência a uma estrutura, definida por ele como sacrificial, que remete, simultaneamente, à sujeição do outro animal e do outro humano. Para Derrida, a subjetividade se realizaria exclusivamente através dos atributos daqueles entendidos como sujeitos plenos que, em suas palavras, são os “europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifício” (DERRIDA, 2018, p. 34) Tais atributos listados configuram parte essencial do que seria necessário à constituição do sujeito dominante. Nesse sentido, explica o filósofo:

E isso que chamo aqui esquema ou imagem, isso que liga o conceito à intuição, instala a imagem viril no centro determinante do sujeito. A autoridade e a autonomia (pois mesmo que esta se submeta à lei, este assujeitamento é liberdade) são, por este esquema, antes concedidas ao homem (homo e vir) do que à mulher, e antes à mulher do que ao animal. E, é claro, ao adulto antes do que à criança. A força viril do macho adulto, pai, marido ou filho (o cânone da amizade, demonstrei-o noutro lugar, privilegia o esquema fraternal) pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito. Este não se pretende apenas mestre e proprietário da natureza. Nas nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come a carne (DERRIDA, 2014, p. 178- 179).

Para Derrida, a cultura ocidental ostentaria, juntamente ao falocentrismo e ao logocentrismo, a prática do sacrifício carnívoro, este entendido também como traço típico do sujeito dominante. O sacrifício do outro vivente seria regulado segundo a mais alta tecnologia industrial, assim como a experimentação biológica sobre o animal, tida como tão vital na modernidade. Para o autor, o sacrifício carnívoro é, enfim, essencial para a estrutura da subjetividade (DERRIDA, 2018, p. 35). Ainda no que tange ao sacrifício carnívoro, Derrida aponta a existência de uma morte autorizada que, chancelada pelas práticas hegemônicas seria, portanto, entendida como não criminal. Para ele:

O ‘Não matarás’ não teria sido jamais entendido, na tradição judaico-cristã, como um ‘não matarás o vivente em geral’. Ele adquiriu sentido nas culturas religiosas para as quais o sacrifício carnívoro é essencial, como o ser-carne. O outro, tal qual ele se deixa pensar segundo o imperativo da transcendência ética, é de fato o outro homem: o homem como outro, o outro como homem (DERRIDA, 2014, p. 177).

Para ele tratar-se-ia de jamais dissociar a questão do “quem” da questão do “sacrifício” (DERRIDA, 2014, p. 178).

Derrida desenvolve esse conceito de carnofalocentrismo objetivando uma crítica à naturalização, pela sociedade, dessa subjetividade pautada no masculino, no viril, no comedor de carne, no bem-falante e que é capaz de submeter e sacrificar aqueles que de alguma forma não compartilham tais atributos ou que se encontram fora desses padrões (ASSUMPÇÃO, 2019, p.15). Dessa forma, o carnofalocentrismo, englobará uma série de simbolismos, práticas e discursos que privilegiam uma parcela dos seres humanos, colocando-os em uma posição de hegemonia em relação a todos os outros viventes, os últimos por identificarem-se com as “características do animal, do feminino ou da natureza” (ASSUMPÇÃO, 2019, p. 19). A figura do sujeito carnofalocêntrico ergue-se, portanto, a partir de três pilares: a postura patriarcal, a detenção da razão e o sacrifício do outro:

A configuração carnofalocêntrica da metafísica ocidental baseia-se em um sistema de valores que distribui os viventes em uma escala hierárquica, a partir de quem é considerado verdadeiramente humano, até aquele definido como não humano. Isso implica não somente a exclusão dos animais do âmbito comunitário, mas também a marginalização de mulheres, de dissidentes sexuais, de pessoas racializadas, de crianças e dos diversos corpos dissidentes, considerados ‘menos humanos’ em relação ao ideal hegemônico de sujeito moderno/colonial – o ideal de homem, branco, heterossexual, racional e burguês. Este é caracterizado por ocupar o local da universalidade, a partir de onde pode, soberanamente, dispor da vida e da morte daqueles que foram situados no horizonte da animalidade. Em outras palavras, o sujeito soberano se define de forma oposicional e se determina hierarquicamente, em contraste com o modo de ser daquele que foi nomeado como ‘o animal’ (GONZÁLEZ, A., 2016, p. 126 -127, tradução livre)

Diante do exposto, entendemos que o indivíduo dominante é construído a partir de uma alteridade, formada pelo par “mesmo” e “outro”. Embora a alteridade seja realmente uma categoria fundamental do pensamento humano, visto que sempre se estabeleceu uma relação de oposição, seja entre sol e lua, dia e noite e, inclusive, o bem e o mal. (BEAUVOIR, 2009, p. 17), os pares estabelecidos de forma oposicional não são organizados horizontalmente. Em vez disso, se estabelecem verticalmente, estruturando-se de tal forma que há uma hierarquização de interesses, estes estabelecidos a partir do viés daquele que ocupa o lugar de prestígio, aquele que logrou obter o poder para submeter o outro. Nesse sentido, o sujeito carnofalocêntrico necessariamente submeterá aquele que, não sendo entendido como semelhante, será destinado a subalternização. Cabe agora esmiuçar quem é o sujeito carnofalocêntrico e quem será relegado ao pólo oposto na relação com esse sujeito. Nesse tocante, sobre o dito animal, Derrida expõe:

Por que tenho raramente falado do ‘sujeito’ ou da ‘subjetividade’, mas somente, aqui ou acolá, de um “efeito de subjetividade”? Porque o discurso sobre o sujeito, mesmo lá onde

ele reconhece a diferença, a inadequação, a deiscência na auto-afecção, etc., continua a ligar a subjetividade ao homem. Mesmo se se reconhece que o ‘animal’ é capaz de auto-afecção (etc.), esse discurso não lhe concede evidentemente a subjetividade (DERRIDA, 2014, p. 166)

Para Derrida, a possibilidade de figurar como sujeito teria sido destinada sempre e somente ao homem. Em suas palavras:

Apenas ao homem – e esta é, em suma, a definição para Heidegger – é reconhecida a possibilidade de o ‘quem’ indeterminado vir-a-ser-sujeito ou, mais originariamente, de vir-a-ser Dasein e Dasein projetado no mundo. Isso por oposição a toda outra forma de relação a si, por exemplo, ao que se chama o vivente em geral (DERRIDA, 2014, p. 171)

Dessa forma, pode-se entender que, a partir do pensamento do filósofo, é possível observar como o conceito de animal, especialmente na cultura ocidental, deverá operar um desmembramento, uma desagregação em que se busca assegurar a distinção entre quem é o humano e, de acordo com a consolidação deste primeiro, quem seria o não humano, o desumano. Observa-se uma forma de pensamento que se consolida a partir de um dualismo identitário, que embasará não somente a distinção entre humano e não humano, mas entre homem e mulher, razão e emoção, cultura e natureza. O filósofo ressalta que existe um interesse orquestrando os eventos de maneira a manter-se a ordem das coisas sempre assim, conforme explica:

Tem-se uma responsabilidade para com o vivente em geral? A resposta é sempre não, e a questão é formulada, posta de tal maneira que a resposta seja necessariamente ‘não’ em todo o discurso canonizado ou hegemônico das metafísicas ou das religiões ocidentais, incluindo as formas mais originais que esse discurso pode assumir hoje em dia (DERRIDA, 2014, p. 176)

Ao fragmentarmos a palavra carnofalocentrismo, observamos que o primeiro pólo oposicional será, ocupado pelo outro animal, o não humano, posto que o carnofalocentrismo nomeará o sacrifício animal/ carnívoro pelo qual o homem é responsável quando dá fim à vida de animais não humanos, com o intuito de apropriar-se de suas vidas e ingeri-los (DAVIDSON, 2021, p. 80). Cabe salientar que a desconstrução dessa dicotomia homem-animal constitui verdadeiramente um desafio para o pensamento contemporâneo, uma vez que em grande parte das culturas, o sacrifício carnívoro é apresentado como essencial, incorrendo na naturalização do “assassinato daqueles corpos dessemelhantes que depois de abatidos transformam-se no ‘ser-carne’ para o deleite dos únicos protegidos pela transcendência: ‘o ser-homem’” (ASSUMPCÃO, 2019, p. 37).

Retornemos ao termo carnofalocentrismo: após o prefixo “carne”, com todo seu simbolismo, segue-se o falo. O falo aqui reflete que, novamente, o “ser-homem” figura em um local de centralidade, pois a palavra homem não mais aqui é utilizada para fazer referência ao conceito de humanidade, senão do humano de sexo masculino, o macho. Macho este que se reafirma a todo instante, seja pelo sacrifício do outro animal, seja pelo assujeitamento do outro humano, as mulheres. Ele se reafirmará, também, por intermédio de um discurso através do qual fará prevalecer seus argumentos, valores e a defesa do local de centralidade que julga merecer ocupar. A seguir, há o terceiro componente necessário à constituição do sujeito carnofalocêntrico: o logos. Entende-se que o poder político, especialmente no Ocidente, é controlado pelo ser homem, que se denomina racional e expressa essa racionalidade por intermédio da palavra, também considerada como própria do homem. Relembremos, pois, que a autoridade, bem como a autonomia “são, por este esquema, antes concedidas ao homem (homo e vir) do que à mulher, e antes à mulher do que ao animal” (DERRIDA, 2014, p. 178-179). Para Derrida, ainda que se tenha reconhecido que figuram entre os sujeitos éticos, os cidadãos (quase) plenos, que são também as mulheres e/ou os vegetarianos (DERRIDA, 2014, p. 178), isso teria sido admitido “somente e justamente no momento em que o conceito de sujeito entra em desconstrução” (DERRIDA, 2014, p. 178), de forma que, prossegue o filósofo:

Em nossos países, quem teria alguma chance de vir a ser um chefe de Estado e de ascender então ‘ao comando’ declarando-se publicamente, e, portanto, exemplarmente, vegetariano? O chefe deve ser comedor de carne (em vista de ser, noutro lugar, ele mesmo ‘simbolicamente’ – ver mais acima – comida) (DERRIDA, 2014, p. 179)

O esquema dominante seria, portanto, responsável por instalar a imagem do homem, do ser viril, no centro determinante do sujeito. E o poder que estabelece esse esquema é um poder que:

Só pode ser exercido quando simboliza o sacrifício carnívoro e se demarca mais uma vez a dualidade homem x animal ou besta, racional x irracional, a qual permite a violência e o poder masculino animalesco, mas ainda assim, não abre mão do antropocentrismo e da lógica da superioridade humana. Desta forma, pode-se interpretar que a tentativa de uma ruptura com o sacrifício carnívoro (principalmente, no caso de homens cis heteronormativos) acaba por gerar um sentimento de ruptura com a masculinidade e com a soberania masculina. Diante disso, ao se parar de comer animais não humanos ou ao tentar convencer homens a fazer isso, é comum que se utilizem meios que reforcem exageradamente a soberania e a dominância masculina. É como se dissessem: “você não

se torna menos homem, menos poderoso ou menos machão por parar de comer carne. Ao contrário! Você faz mais sexo e continua podendo agir e reproduzir o sexismo nas suas relações sociais (DAVIDSON, 2021, p. 81).

No mesmo sentido, explica Llored que ainda que o carnofalogocentrismo venha a se apresentar como um conceito, à primeira vista, complexo, ele descreveria algo comum e ordinário: “o fato do sacrifício animal de que o homem se torna responsável quando põe fim à vida de animais através de uma multiplicidade de práticas de morte que têm por finalidade ingeri-los e comê-los” (LLORED, 2016, p. 64). Para o pensador, esse conceito:

Repousa sobre duas outras noções entrelaçadas: as de logocentrismo e de falogocentrismo, designando o fato de que o Ocidente atribui um privilégio absoluto à palavra-razão e à figura do pai. O prefixo ‘carne’ dá uma orientação profundamente inédita e original ao conceito de falogocentrismo, orientação de que vimos demasiadamente pouco as implicações éticas e políticas que tornam inseparáveis, a meu ver, a questão feminista e a questão animal (LLORED, 2016, p. 64).

Se a um lado, há um corpo biológico e comestível que é submetido permanentemente à lógica soberana do sacrifício carnívoro, de um outro, figura um corpo simbólico e político que, para Llored, “sobrevive à sua morte violenta sob forma de crenças que fundam justamente o que chamamos político no Ocidente” (LLORED, 2016, p. 66). Em ambos cenários, há o corpo do animal que é sacrificado para favorecimento do humano, quer ocorra literalmente ou mesmo na ordem simbólica, em que “o corpo da mulher é sacrificado principalmente sob a forma de sua exploração” (LLORED, 2016, p. 66). Defende o filósofo que é “preciso explicar mais precisamente em que consiste esse sacrifício da vida animal para em seguida considerar os laços entre ele e o outro sacrifício, o sacrifício feminino; sacrifícios que são em realidade inseparáveis” (LLORED, 2016, P. 66). No mesmo sentido, entende-se que, diante desse entrelaçamento entre real e simbólico, animal e mulher, a desconstrução do carnofalogocentrismo deverá, necessariamente, ocorrer a partir de um viés interseccional, que nos possibilite enxergar a justaposição entre os três pilares que, para Derrida, compõem essa subjetividade dominante:

A racionalidade (logos) do autodomínio, a razão, o discurso e o acesso não imediato da vida mental interna, uma crença da linguagem como sentido, como doadora do fundamento, da identidade e da homogeneidade; – o modo como o ideal viril e masculino é introjetado, assimilado e naturalizado através e predominantemente na ordem psico-sócio-cultural vigente (percebemos isso quando o próprio Derrida destaca os obstáculos que seriam encontrados por quem que, sendo vegetariano, se propusesse a tentar ocupar cargos de chefia, poder e liderança); o consumo simbólico e literal de carne, o compromisso com

o antropocentrismo, a ocupação hierárquica dos sujeitos humanos sobre os animais não humanos (ASSUMPÇÃO, 2019, p. 16)

O filósofo acredita que essa fronteira criada no antropocentrismo somente poderá ser superada quando for ultrapassado o limite de uma linguagem resumida às palavras ou do discurso entendido como próprio do humano, especialmente quando o conceito de humano é empregado para referenciar acima de tudo e, principalmente, o sujeito masculino. Para ele:

A ideia segundo a qual o homem é o único ser falante, na sua forma tradicional ou na sua forma heideggeriana, parece-me, ao mesmo tempo, inamovível e altamente problemática. Claro, se se define a linguagem de tal forma que ela seja reservada àqueles que nós chamamos de homem, o que dizer? Mas se se reinscreve a linguagem em uma rede de possibilidades que não somente a cerca, mas a marca irredutivelmente do interior, tudo muda. Penso em particular na marca em geral, no rastro, na iterabilidade, na *différance*, tantas possibilidades ou necessidades sem as quais não haveria a linguagem e que não são apenas humanas. Não se trata de apagar as rupturas e as heterogeneidades. Contesto apenas que elas deem lugar a um único limite oposicional, linear, indivisível, a uma oposição binária entre o humano e o infra-humano. E isso que sugiro aqui deve permitir levar em consideração o saber científico sobre a complexidade das ‘linguagens animais’, a codificação genética, todas as formas de marcação no interior das quais a linguagem dita humana, por mais original que ela seja, não permite ‘cortar’, uma única vez, aqui onde nós em geral gostaríamos de cortar. Você sabe que, apesar de não parecer, falo aqui de problemas muito ‘concretos’ e muito ‘atuais’: a ética e a política do vivente (DERRIDA, 2014, p. 182 – 183).

Haveria, portanto, não somente uma união entre homem e humanidade. Em vez disso, teria sido construída e consolidada a

Autorização de submeter o ‘outro’, aquele que é linguisticamente figurado como não humano, a um tipo de submissão metafísica. Agora não somente a humanidade seria a única dotada de logos, mas a masculinidade resultante da união necessária entre homem e humanidade seria carnívora (ASSUMPÇÃO, 2019, p. 32).

Nesse tocante, de acordo com Derrida, deveríamos repensar a valoração do logos, levando em consideração a forma como foi construída, histórica e filosoficamente, a relação entre homem, humanidade e animal, vez que, para ele:

O logocentrismo caracteriza-se por atribuir valor superior àquilo que é concebido como sendo da ordem do intelecto, da razão, do equilíbrio, do controle e das demais características que histórica e culturalmente fazem parte do que convencionou-se atribuir ao homem no seu sentido de indivíduo do gênero masculino (DERRIDA, 2010, p. 55 *apud* ASSUMPÇÃO, 2019, p. 32)

Dessa forma, entendemos que o logocentrismo, enquanto atributo atrelado ao homem, utilizado para justificar sua pretensa superioridade, deve ser desconstruído, de maneira a dar lugar a uma

forma de linguagem que abarque também a ética do vivente, incluindo no escopo moral os interesses inerentes à mulheres e animais não humanos.

A filosofia de Derrida expressa no conceito de carnofalocentrismo dialogará com o conceito de Política Sexual da carne, desenvolvido por Carol Adams, na medida em que é possível identificar em ambos a necessidade de interseccionar a ética animalista e a ideologia feminista, de maneira a construir um diálogo entre diferentes perspectivas de conhecimento. Esse diálogo multi e interdisciplinar faz-se necessário para o

Avanço de estratégias pós-dualistas, pós-identitárias, de subversão e resistência, capazes de contínua (re)construção do caráter subjetivo e simbólico que sustentam e reproduzem o atual sistema de exploração e opressão ao qual todos estamos submetidos, embora as minorias políticas da qual muitos humanos e animais não humanos fazem parte estejam especialmente suscetíveis a elas (ASSUMPÇÃO, 2019, p. 13)

Diante do exposto, em suma, pode-se entender que a violência que perpassa as práticas do sacrifício carnívoro ao se apropriar dos corpos de animais não humanos, é análoga à que atravessa os corpos de mulheres, comumente subjugados e explorados para atender, igualmente, aos anseios do sujeito masculino. Dessa forma, é, portanto, impossível analisar, de forma separada, o carnismo enquanto prática cultural instituída de uma cultura que invisibiliza e violenta outras minorias políticas, a exemplo da ideologia sexista, visto que são, ambas, manifestações de uma mesma estrutura comum que justifica as soberanias, os poderes e a opressão (DAVIDSON, 2021, p. 30).

2.3- A POLÍTICA SEXUAL DA CARNE

“A justiça não deve ser um artigo frágil a ponto de não poder ser estendida para além da barreira da espécie *Homo sapiens*. Tenho convicção de que esses seres humanos que têm sido explorados podem simpatizar com não humanos que também são explorados e assim ajudá-los” (ADAMS, 2018, p. 34)

Primeiramente, façamos um pequeno experimento a fim de ilustrar melhor o que se pretende desenvolver neste tópico: vamos abrir o navegador no computador e definir uma busca com as seguintes palavras “fazendo churrasco”. Em seguida, vamos abrir uma outra página e inserir o seguinte no campo de busca: “fazendo salada”. O que percebemos? Massivamente a imagem que aparece, no primeiro cenário, é de homens, em um espaço aberto, voltado ao público, preparando as carnes do churrasco. Já no segundo cenário, majoritariamente aparecem mulheres, preparando

os vegetais, comumente em um espaço privado, como uma cozinha. O que isso nos diz? O que simbolizam essas imagens? Responder a tais questionamentos será o objetivo deste tópico.

Na década de 90, a autora americana Carol Adams assumiu para si o trabalho de “tornar inteligível um vislumbre intuitivo de uma conexão” (ADAMS, 2018, p. 13). Em uma determinada tarde, após o falecimento de um cavalo que tinha em grande estima, Adams narra o paradoxo com o qual se deparou. Ela diz:

Naquele entardecer, ainda desesperada com a morte do pônei, comecei a morder um hambúrguer e não completei o ato. Estava pensando em um animal morto e ao mesmo tempo comendo outro animal morto. Qual era a diferença entre aquela vaca morta e o pônei que enterraria no dia seguinte? Eu não conseguia encontrar uma defesa ética para um favoritismo que excluiria a vaca do meu interesse porque eu não a tinha conhecido (ADAMS, 2018, p. 20)

Embora tenha ainda demorado para se desvincular do consumo de carne, Adams prosseguiu fomentando sua inquietude no sentido de desenvolver uma conexão que explicasse seu desconforto com as situações desconexas com as quais se deparava: defensores de mulheres vítimas de agressão comendo hambúrgueres enquanto falavam de paz dentro de casa ou comida caseira sendo preparada com os corpos de animais mortos para alimentar ativistas pacifistas (ADAMS, 2018, p. 23). Para a autora, assim como os demais autores apontados o longo deste trabalho, o consumo de carne advém de um hábito e a “inércia milita contra a mudança” (ADAMS, 2018, p. 29). Diante dessa incapacidade geral de perceber a dissonância entre o que se busca e o que, efetivamente, é feito, Adams aponta que buscamos acreditar que estamos sendo bons com os outros animais e que eles gostam do modo como são tratados. Ou, ainda, preferimos acreditar que os animais não têm consciência suficiente para experienciar sofrimento, então seu “aparente sofrimento” não deveria nos afetar. Embora o cenário seja de animais, por todos os lados agrilhoados, nós os imaginamos livres (ADAMS, 2018, p. 30). Confrontada por esse disparate, Adams passa a se debruçar sobre livros e artigos, na tentativa de apontar o assujeitamento dos não humanos e estabelecer um liame entre o sofrimento humano e o sofrimento animal. Nesse tocante, defende a autora, que o patriarcado não estaria restrito somente às questões relacionadas ao gênero. Para além, a estrutura patriarcal manteria ramificações, implícitas também nas relações que os humanos perpetuavam com os outros animais. Para Adams, se tratava de uma questão de simbolismo. Simbolismo por intermédio do qual “a masculinidade seria construída em nossa cultura através do acesso ao consumo de carne e do controle de outros corpos” (ADAMS, 2018, p. 26). Nessa esteira, a autora

desenvolverá seus escritos tentando tornar evidentes as associações veladas, vez que, para ela, a lógica de dominação se instalaria mais facilmente numa cultura de desconexões e fragmentação (ADAMS, 2018, p. 17). Dessa forma, a autora define como seu objetivo questionar práticas que sejam socialmente reforçadas e que, razão disso, assumem roupagem de naturais.

Adams afirmará que, ao cunhar a frase “o pessoal é político”, as ativistas feministas da década de 1970 reconheceram que, em nossa cultura, causas e consequências encontravam-se desconectadas. Se a raiz e o objetivo do sexismo como opressão é estabelecer um domínio e a dominação é mais facilmente instalável em uma cultura de desconexões e fragmentações (ADAMS, 2019, p. 17), o feminismo assume então, para ela, esse papel de reconhecer os vínculos existentes. Assim como a ideologia feminista, para a autora, a política sexual da carne norteia-se por, também, buscar fornecer subsídios para estabelecer conexões (ADAMS, 2018, p.12), pois, na medida em que um ato pessoal assume um significado político, ele representará também a repercussão, o desdobramento do privado no âmbito público, do pessoal no social. Nesse sentido, o consumo de carne não poderia ser considerado um mero hábito alimentar, pois estaria carregado do simbolismo cuja repercussão ecoaria no âmbito social e coletivo. Dessa forma, para Adams, a política sexual da carne assume o papel de apontar a presunção de que os homens necessitam da carne e, para além, têm direito a ela, assim como teriam supostamente direito aos corpos femininos. Para a autora, o consumo de carne seria caracterizado como uma atividade essencialmente masculina, portanto, muito associada à virilidade (ADAMS, 2018, p. 15).

Cabe ressaltar que Adams não busca, como contraponto necessário, reforçar uma visão existencialista ou essencialista das mulheres, em que estas seriam “naturalmente” predispostas à compaixão. Nesse sentido, ela explica que quando não se detém nenhum poder em uma cultura instituída por um poder dominante, uma pessoa poderia se tornar mais alerta para outras formas que simbolizem a destituição de poder. Defende a autora que enquanto o privilégio repele o autoexame, a exclusão não o faz (ADAMS, 2018, p. 33).

Prosseguindo, conforme exposto, Adams explica que o patriarcado é um sistema de gênero que está implícito nas relações humanas/animais. Além disso, a construção social em torno do conceito de gênero implica, assim como tantos aspectos, na instrução sobre quais alimentos seriam considerados adequados ao “ser homem” na nossa cultura, que estariam associados a atributos que

eles reivindicavam ou que negariam. Ou seja, o que um homem “verdadeiro” faz ou não (ADAMS, 2018, p. 26). Percebemos aqui como a subjetividade masculina é autodeterminada e, conseqüentemente, é o ponto a partir de onde são definidos os demais. Seja em relação os animais ou em relação às mulheres, como afirma Beauvoir: “a humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo” (BEAUVOIR, 2009, p. 16). Novamente, reforçamos que não se trata somente de uma questão de privilégios, e sim de uma questão de simbolismo, em que a masculinidade é construída, também, através do acesso ao consumo de carne e do controle de outros corpos (ADAMS, 2018, p. 26). Por exemplo, homens que resolvem se abster de carne são tidos como efeminados. Ou seja, se um homem deixa de comer carne, estaria anunciando que não é masculino (ADAMS, 2018, 69). O intento de romper com o consumo de carne acaba

Por gerar um sentimento de uma ruptura com a masculinidade e com a soberania masculina. Diante disso, ao se parar de comer animais não humanos ou ao tentar convencer homens a fazer isso, é comum que se utilizem meios que reforcem exageradamente a soberania e dominância masculinas. É como se dissessem: você não se torna menos homem, menos poderoso ou menos machão por parar de comer carne. Ao contrário! Você faz mais sexo e continua podendo agir e reproduzir sexismo nas suas relações sociais. Nas campanhas da PETA, isso fica bastante evidente. A utilização e reprodução de objetificação e hipersexualização de mulheres parece ser usada para tentar evitar que o homem espectador se sinta obrigado a romper, também, com o falocentrismo (DAVIDSON, 2021, 81)

O não reconhecimento das peças que conectam as estruturas sexista e especista teria o mesmo efeito de, diante de uma infecção generalizada, que nos toma todo o organismo, buscarmos combatê-la pontualmente, por meio de tratamentos tópicos em locais específicos, sem endereçar a causa maior da infecção que nos acomete. Estaríamos diante, pura e meramente, de cuidados paliativos, não de uma efetiva solução, uma vez que seria impossível analisar de forma separada uma ideologia que violenta corpos humanos daquela que violenta igualmente corpos não humanos, uma vez que ambas são “manifestações da mesma estrutura comum que justifica as soberanias, poderes e opressões” (DAVIDSON, 2021, p. 81). Nesse cenário, o conceito de política sexual da carne atuará então como recurso que nos permite enxergar e estabelecer as conexões entre o carnismo e a dominação masculina que é exercida sobre os corpos de mulheres, mas também de outras fêmeas, de forma que a proposta da autora é que a política sexual da carne seja também:

Um termo conceitual específico para reconhecer a exploração dos processos reprodutivos das fêmeas animais: o leite e os ovos devem ser chamados proteína feminilizada, ou seja,

proteína produzida por um corpo feminino. A maioria dos animais que os seres humanos utilizam na alimentação são fêmeas adultas e suas crias jovens. As fêmeas são duplamente exploradas: quando estão vivas e, posteriormente, quando são mortas. Elas literalmente se tornam pedaços de carne de fêmea. Tornam-se oprimidas pela sua condição de fêmea, sendo utilizadas como fonte de leite. Então, quando a sua (re)produção chega ao fim, elas são mortas e são transformadas em proteína animalizada, ou proteína na forma de carne (ADAMS, 2018, p. 32 - 33).

Vivemos numa cultura que institucionalizou a opressão dos animais em, ao menos, dois níveis: através de estruturas formais e por meio da linguagem. As estruturas formais fazem referência, por exemplo, aos matadouros, açougues, zoológicos e circos. Quanto à linguagem, percebe-se que a utilização de determinadas palavras em contextos específicos, apontam o simbolismo a ela associadas. Por exemplo, algo que tem muita carne é representado, muitas vezes, como algo vantajoso, desejado, robusto. Já o que for associado a vegetais vai remeter, por vezes, à uma existência passiva, inerte, imóvel ou sem graça (ADAMS, 2018, p. 73). Para Adams, o fato de nos referirmos ao consumo de carne e não ao consumo de cadáveres já é um exemplo fundamental de como nossa linguagem transmite a aprovação da cultura dominante para essa atividade (ADAMS, 2018, p. 109). Dessa forma, as terminologias empregadas pela autora quando se refere à proteína feminilizada ou à proteína animalizada são de grande importância vez que, como exposto anteriormente, a linguagem detém esse poder de retirar o véu de invisibilidade que permeia determinadas condutas. Ao nomear uma conduta, podemos falar sobre ela, assim como uma nomeação correta possibilita uma correlação mais acertada. Logo, cabe ressaltar que a linguagem atuará como uma máscara que, contudo, não estará centrada somente no masculino, mas também no humano. Quando utilizamos o adjetivo “masculino”, tendemos a supor que ele se refere apenas aos exemplares masculinos da espécie humana que, por sua vez, é referenciada a partir da palavra “homem”, palavra largamente utilizada para remeter ao conceito de humanidade. A autora expõe, ainda, que:

Além das ideias orientadas para o humano que acompanham nosso uso de palavras como ‘masculino’ e ‘feminino’, usamos a palavra ‘animal’ como se ela não se referisse aos seres humanos, como se nós não fôssemos igualmente animais. Tudo o que está implícito quando as palavras ‘animal’ e ‘besta’ são usadas como insulto mantém a separação entre os animais humanos e os não humanos. Estruturamos a linguagem para evitar o reconhecimento da nossa semelhança biológica (ADAMS, 2018, p. 108)

Ressalte-se que, enquanto palavras como “animal” ou “besta” são empregadas com sentido pejorativo, com o objetivo de destacar um status de inferioridade, a palavra “humano” ou “humanidade” são utilizadas como um tipo de medida em que se afere o grau evolutivo de um

determinado indivíduo. Por exemplo, não raramente, nos deparamos com frases como “fulano deveria ser mais humano” ou então a palavra “humanidade” sendo empregada como sinônimo de bondade, compaixão ou benevolência. Recordemos o termo “abate humanitário”, por exemplo, como sinônimo de morte misericordiosa. Devemos, portanto, caracterizar as coisas como são: estupro não é sexo, é violência e não existe tal coisa como abate humanitário! Como se fosse possível assassinar bondosamente alguém que não quer morrer!

Diante do exposto, compreendemos como a linguagem pode ser igualmente utilizada para reforçar e justificar a prevalência dos interesses humanos, em especial os interesses masculinos, na medida em que, sendo construída por homens, ela refletirá a visão de mundo e os interesses masculinos. Assim, para Adams, a linguagem

Nos distancia da realidade do consumo da carne, reforçando com isso o significado simbólico deste, um significado simbólico intrinsecamente patriarcal e voltado para o homem. A carne se torna um símbolo do que não é visto, mas está sempre presente - o controle patriarcal dos animais e da linguagem (ADAMS, 2018, p. 110)

A autora afirma que se, de modo geral, a nossa cultura aceita a exploração a que são submetidos os animais e não vê, no sofrimento destes para atender aos caprichos humanos, nada de perturbador, o porquê reside na estruturação da linguagem para transmitir essa aceitação (ADAMS, 2018, p. 109). Ou seja,

Residiria na linguagem a forma de construção de um mundo, mas também de uma metafísica que orienta nossa forma de interpretá-lo e nos situarmos nele. O recurso da linguagem é, portanto, uma forma fundamental de produção e manutenção das hierarquias, dissipando as singularidades em nome das desigualdades que favorecem a violência constante sobre aquele nomeado ‘outro’ (ASSUMPÇÃO, 2019, p. 38 - 39)

Assim, da objetificação dos animais e da representação do conceito de humanidade resumida à palavra “homem”, decorre, na sociedade patriarcal, o apagamento da presença feminina e da presença viva dos animais não humanos (ADAMS, 2019, p. 108). Essas vidas seriam eclipsadas em função do que Adams denominará como referente ausente, conceito utilizado pela autora para problematizar a sobreposição da violência sexual contra mulheres e a violência cometida contra os demais animais, através do retalhamento ou desmembramento de seus corpos (ADAMS, 2018, p. 78). Para Adams, esse retalhamento a que são submetidos os corpos de mulheres e animais seria o responsável pela caracterização do referente ausente, em que, “dentro da ordem simbólica, o

referente fragmentado já não evoca a si mesmo, e sim a outra coisa” (ADAMS, 2018, p. 85). Nesse sentido,

Os animais tornam-se ausentes por meio da linguagem que renomeia corpos mortos antes de os consumidores os comerem. Além disso, nossa cultura mistifica o termo ‘carne’ com a linguagem gastronômica, porque com isso não evocamos morte, animais retalhados, mas apenas cozinha. A linguagem contribui igualmente para a ausência dos animais (ADAMS, 2018, p.79)

Logo, o referente ausente seria o meio de possibilitar a presença de algo ou alguém em uma situação da qual outros fazem parte, sem que a sua existência seja, de fato, reconhecida. O referente ausente cumpre, pois, uma função de alienação.

Adams explica que há, essencialmente, três modos através dos quais um animal se torna um referente ausente. O primeiro deles é o modo literal: para que seja possível haver o consumo de carne, os animais estão literalmente ausentes porque estão mortos. A segunda forma é através do conceito. Nesse modo conceitual, há uma reformulação a respeito de como falamos dos animais. Não falamos em filhote, por exemplo. Em vez disso, usamos termos como novilho ou bezerro. Há os que se referem a bois como “cabeça” ou, ainda, quem chame as partes dos corpos desses animais de “peças”. Percebemos que há um distanciamento que impede que a figura do animal vivo seja lembrada. Ele se torna o referente ausente, pois sabemos do que se trata embora a sua real condição não seja invocada. Por fim, em terceiro lugar, Adams cita o modo metafórico, através do qual os animais se tornariam metáforas para descrever as experiências humanas (ADAMS, 2018, p. 79). No sentido metafórico, o significado de referente ausente caracteriza a referência a uma outra condição ou situação que não o animal. Os animais se tornariam, portanto, os referentes ausentes “cujo destino é transmutado numa metáfora para a existência ou o destino de outrem. Metaforicamente, o referente ausente pode ser qualquer coisa cujo significado original é solapado, ao ser absorvido numa hierarquia de significado diferente” (ADAMS, 2018, p.80). O referente ausente acarreta, por si só, necessariamente um distanciamento. Esse distanciamento, por sua vez, é o que facilita a perpetração e perpetuação de diferentes formas de opressão. Dick Gregory, um ativista vegetariano e militante por direitos civis estabelece a comparação entre um gueto e um matadouro. Ele diz que

Tanto os animais quanto os seres humanos sofrem e morrem. Se tivesse de matar o seu porco, você muito provavelmente não seria capaz de comê-lo. Ouvir o grito do porco, ver

o sangue espirrar, ver o filhote ser levado para longe da mãe e ver o olhar de morte no olho do animal reviraria seu estômago. Por isso, o açougueiro mata por você. De modo semelhante, se os aristocratas ricos que perpetram as condições do gueto realmente ouvissem os gritos de sofrimento que ali se ouvem ou vissem a morte lenta dos garotinhos famintos, ou assistissem ao estrangulamento da humanidade e da dignidade, eles não continuariam a matança. Mas os ricos são protegidos desse horror. [...] Se for capaz de justificar a matança para comer carne, você será capaz de justificar as condições do gueto. Quanto a mim, eu não posso justificar nem um nem outro (GREGORY *apud* ADAMS, 2018, p. 84)

Adams defende que é nesse conceito, de referente ausente, que se estabelece a intersecção entre a violência sofrida por animais e aquela vivenciada por mulheres. Através do referente ausente, o objeto a ser consumido é separado e afastado do indivíduo, transformando o que era um ser inteiro em fragmentos e conduzindo à uma dissociação. Como exemplo, podemos tomar a expressão “pedaço de carne”, que é comumente utilizada com o intuito de expressar um sentimento de coisificação. Quando uma pessoa diz que se sentiu como um pedaço de carne, é como se ela afirmasse ter se sentido tal qual um “objeto inerte” ou um “corpo invisível”. Nesse sentido,

A interconexão entre sexismo e especismo é representada a partir de um círculo em que ocorre a objetificação, o desmembramento e o consumo dos corpos. Adams afirma que isso acontece por conta do que chama de a estrutura do referente ausente, que indica que os corpos de animais e mulheres são tratados como objetos ou propriedades em vez de serem consideradas singularidades vivas em inter-relação com o mundo que eles habitam. O animal submetido e sacrificado desaparece e se transforma na alusão neutralizada da ‘carne’ ou ‘comida’, enquanto as mulheres aparecem como objetos naturalmente disponíveis, moldáveis e que tem por objetivo serem adereços ou desfrutados pelos machos consumidores (ASSUMPÇÃO, 2019, p. 49-50).

Nesse ciclo de objetificação, fragmentação e consumo, ocorre o processo físico de retalhamento, em que o animal é literalmente desmembrado. Não obstante o retalhamento literal, o animal é igualmente dividido por meio de palavras que remetam à fragmentação e à consequente objetificação. Observa-se aqui o momento em que o animal passa, por exemplo, por uma “linha de desmontagem”, perdendo partes do corpo a cada ponto de parada, perda que implica não somente no literal despedaçamento, como também altera a nossa percepção sobre esses animais, uma vez que as partes fragmentadas desses corpos frequentemente serão renomeadas, de forma que o fato de já terem pertencido a um animal seja suprimido: vacas, depois de mortas, se tornarão rosbife, bifês ou hambúrgueres, enquanto porcos serão convertidos em bacon ou salsicha. Explica Adams que uma vez que os objetos sejam propriedade de alguém, eles perdem sua especificidade, de forma que quando nos referimos a algum membro do animal morto, não mais falamos, por exemplo, “perna do porco”, mas “perna de porco”. O mesmo ocorre com galinhas, não há mais a “asa da

galinha”, há “asa de galinha”. Para Adams, estaríamos optando por “referenciais menos inquietantes, não só fazendo com que os nomes dos animais sejam substituídos por nomes de carne como também cozinhando, temperando e cobrindo com molhos os animais, disfarçando sua natureza original” (ADAMS, 2018, p. 87). Insta salientar que a instituição do retalhamento é exclusiva dos seres humanos. Os demais animais, em especial os carnívoros, matam e consomem suas próprias presas, onde obviamente veem e ouvem a vítima antes de ingeri-la. Para Adams, não haveria, nesse cenário, o referente ausente, somente um corpo morto.

Após o retalhamento físico e a renomeação das partes dos animais, segue-se o momento do consumo, que será considerado em seu aspecto metafórico. Nesse sentido, inexistindo o referente no corpo do animal morto e 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” (ADAMS, 2018, P. 88). A carne se torna uma palavra, um conceito utilizado para expressar a opressão das mulheres, cujo emprego ocorre pelo dentro da própria estrutura patriarcal, como também é utilizada por pessoas em movimentos feministas, segundo as quais as mulheres seriam “pedaços de carne” (ADAMS, 2018, p. 88). Essa fragmentação simbólica da identidade feminina guarda semelhança com a fragmentação real dos corpos animais, uma vez que os corpos das mulheres passam a corresponder a meras partes de um corpo, que compõem um todo. Esse todo, no entanto, não é dotado de uma subjetividade própria. Nesse sentido as mulheres seriam consideradas menos humanas, como um tipo de “matéria sem espírito” (ADAMS, 2018, p. 86), de forma que, assim julgadas, como objetos passíveis de apropriação, haverá no fechamento do ciclo, o consumo simbólico de suas identidades. Para Adams, o consumo seria a “etapa final do desejo sexual masculino” (ADAMS, 2018, p.89). Reforça a autora que

O consumo é a efetivação da opressão, a aniquilação da vontade, da identidade separada. Com a linguagem acontece o mesmo: um sujeito é, primeiro, visto como objeto, ou transformado nisso, por meio da metáfora. Por meio da fragmentação o objeto é separado do seu significado ontológico. Finalmente, 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 (ADAMS, 2018, p. 86-87)

Assim, “a violência sexual sofrida por mulheres e o consumo de carne, que parecem ser formas distintas de violência, têm no referente ausente um ponto de interseção” (ADAMS, 2018, p. 81): mulheres são fragmentadas simbolicamente, destituídas do princípio unificador que as caracterizaria como indivíduos dotados de subjetividade própria e animais são literalmente

desmembrados. Ambos passam por uma esteira, metafórica ou material, de retalhamento e descaracterização para terem, por fim, suas identidades apagadas através do consumo do macho. Para esquecer a carne, devemos preservar e reafirmar suas identidades, que foram surrupadas pelos referentes ausentes. Devemos devolver aos animais não humanos a sua subjetividade, respeitando-os em seus processos intrínsecos de serem quem são: seres individuais, com seus afetos e desejo de autopreservação. Devemos, igualmente, revestir-nos, mulheres, do princípio unificador que nos foi propositalmente extirpado. Precisamos reconsiderar nossos apetites e não mais nos tornar, ou fazer outras vidas, deles reféns. A seguir, apresentaremos a teoria do elo como mecanismo de análise através do qual é possível identificar a existência de uma correlação entre diferentes estruturas opressoras.

2.4 – A TEORIA DO ELO E INTERCONEXÃO ENTRE A VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES E CONTRA ANIMAIS NÃO HUMANOS

Defendemos que todas as formas de opressão estariam enraizadas em um mesmo sistema de dominação. Logo, ao perpetuarmos alguma desses sistemas opressores, estaríamos reforçando todos eles. Apresentaremos aqui a perspectiva da Teoria do Elo, segundo a qual, a opressão sofrida por mulheres estaria intimamente vinculada àquela sofrida por animais não humanos. Tais formas de dominação, ainda que pareçam, a princípio, distintas, estariam, de acordo com a teoria do elo, conectadas casual, material, normativa e conceitualmente (WYCKOFF, 2014, p.1). Passaremos agora a explicar cada uma dessas formas de interconexão a fim de sublinhar as semelhanças existentes entre as diferentes formas de opressão já mencionadas.

O primeiro ponto a ser apresentado diz respeito à conexão causal. Nesse aspecto, postula-se que haveria uma relação de causalidade entre as formas de manifestação de A e B, de maneira que a manifestação de A tenda a provocar, intensificar ou reforçar a manifestação de B, ou vice-versa. Nesse sentido, a ideologia especista tenderia a reforçar imagens sexistas, por exemplo, através da aproximação que é feita da mulher em relação aos outros animais. Essa animalização seria então utilizada como justificativa para reforçar o status de inferioridade feminina. O segundo ponto apresentado refere-se à forma material ou social. De acordo com a teoria do elo, para que se

manifestem, A ou B deveriam ser substancialmente semelhantes, de tal forma que em dado cenário em que A figure, exista grandes chances de B também figurar. Ou seja, em um lugar permeado pela lógica sexista, haveria grandes chances da ideologia especista também prosperar: onde quer que uma mulher seja submetida à vontade do sujeito dominante, provavelmente haverá animais que, da mesma forma, serão assujeitados. O terceiro ponto, representado pela conexão normativa, indica que quando existe demasiada aproximação entre A e B, de tal forma que a justificativa apresentada para explicar a existência de A poderia ser apresentada como forma de explicar, igualmente, a existência de B, estaremos diante de formas de opressão interconectadas. Por fim, o último ponto de conexão estabelece que A e B seriam conceitualmente interligados. Dessa forma, os pressupostos de A guardam tamanha semelhança quanto aos pressupostos de B, que é possível que se afirme que, em essência, A estaria contida em B ou vice-versa.

A teoria do elo pressupõe que essas seriam as premissas a partir das quais seria possível apontar as semelhanças entre diferentes formas de opressão. Tomando o sexismo e o especismo como sistemas de crenças e práticas que legitimam uma determinada ordem estabelecida, ambos são configurados a partir do entendimento que certas características físicas devem ser utilizadas para classificar um indivíduo, mulheres ou animais não humanos, como pertencente a um dado grau hierárquico que, normalmente reflete a subordinação ao sujeito dominante. Subordinação que é motivada e justificada em razão dessa classificação. Nesse sentido, entende-se que ambos, animais não humanos e mulheres foram socialmente caracterizados como propriedade, especificamente destinadas à posse e ao uso (MACKINNON, 2004, 264 *apud* WYCKOFF, 2014, p. 18, tradução livre). No mesmo sentido, ambos grupos seriam “adquiridos” e exibidos como maneira de aumentar o prestígio masculino diante de outros homens. Ambos seriam utilizados para trabalho, procriação, prazer e contentamento do sujeito dominante, vide a existência de concursos de beleza e competições estéticas de cães e gatos (MACKINNON, 2004, p. 264 *apud* WYCKOFF, 2014, p. 18, tradução livre).

2.4.1- Análise contextual a partir da teoria do elo

Com o intuito de melhor exemplificar a interconexão entre a violência sofrida por mulheres e àquela infligida aos animais, iremos apresentar os resultados de alguns estudos, obtidos na formulação de uma tese a respeito da relação entre violência doméstica e familiar e maus tratos a

animais domésticos. A tese em questão fez um levantamento de informações a partir de quatro fontes distintas: Delegacia Especializada de Investigação de Crimes Contra a Fauna, Divisão Especializada de Atendimento à Mulher, ao Idoso e à Pessoa com Deficiência, Superintendência de Informações e Inteligência Policial e Juizado Especial Criminal no período de 2016 a 2020 em Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil (GOMES, 2021, p. 9).

De acordo com essa tese, grande parte da nossa sociedade considera que os maus tratos contra animais são “formas pontuais e desagregadas de violência” (GOMES, 2021, p. 19), em razão de práticas culturalmente estabelecidas em que a violência é normalizada, como vaquejadas ou farra do boi. Não obstante, conforme aponta a autora, devemos entender que tal violência decorre de um “processo de dessensibilização vivenciado pelo agressor ao longo de sua vida” (GOMES, 2021, p. 19), que geralmente não se limitará aos animais não humanos, podendo alcançar outras formas de vida, dentre as quais, a do ser humano (GOMES, 2021, p. 19). Assim sendo, nas últimas décadas, pesquisas científicas têm sido desenvolvidas, em escala mundial, apontando para a existência de uma conexão entre a crueldade cometida contra os animais e a violência interpessoal. Nesse sentido, os maus-tratos contra os animais estariam “intrinsecamente relacionados ao bem-estar de outras espécies e também estão ligados à violência contra as mulheres, o abuso infantil, e geralmente correlacionados a outros crimes” (COULTER, 2019 *apud* GOMES, 2021, p. 32). A autora expõe que as pesquisas e os estudos realizados, principalmente na América do Norte,

Atestaram a existência da conexão entre a crueldade contra os animais de companhia e a violência interpessoal, conhecida como ‘A Teoria do Elo’. Portanto, a ocorrência dos maus-tratos a animais de companhia não é um fator isolado dentro da sociedade, sendo o abuso animal reconhecido como sinalizador de problemas no seio familiar (FELTHOUS, 1979; 1987; ARKOW et al., 2011; MONSALVE, FERREIRA e GARCIA, 2017 *apud* GOMES, 2021, p. 33)

Os estudos voltados a esse tema apontam que “as violências estão, quase sempre, de alguma forma, inter-relacionadas, principalmente no âmbito familiar” (GOMES, 2021, p. 35) e, embora ainda incipientes, alguns deles apontam que a mulher acaba sendo a principal vítima dentro do contexto de violência interconectada (GOMES, 2021, p. 35). Nesse sentido, a tese em questão apresenta uma análise envolvendo 101 mulheres que foram vítimas de violência doméstica em Utah, nos Estados Unidos. Nela, metade das vítimas relatou que os seus animais de estimação eram frequentemente ameaçados, feridos ou mortos (ASCIONE et al., 2007 *apud* GOMES, 2021, p.35). Uma outra pesquisa realizada em Nova York, indicou que

53% das mulheres que viviam em um abrigo para vítimas de violência doméstica afirmaram que seus animais de companhia sofriam violência sexual por seus parceiros, evidenciando que em lares onde ocorre violência sexual em animais podem indicar violência sexual contra mulheres e crianças (LEVITT et al., 2016 *apud* GOMES, 2021, p. 35)

Entre algumas das explicações apresentadas a respeito da relação entre a crueldade animal e a violência interpessoal, estaria a de que o agressor, ao se enfurecer com a cômpute, para puni-la, passa a agredir o seu animal de estimação ou, ainda que, ao sentir ódio ou repulsa pela presença ou por alguma ação do animal, o agressor agride o tutor ou responsável por ele. Dessa forma, o abuso de animais pode ser um potencial indicativo de outros problemas familiares. (GOMES, 2021, p. 35). Um outro estudo, conduzido nas Bahamas, constatou que havia uma associação entre a ausência de cuidados com animais de companhia e a violência doméstica. Nesse estudo foi apontado que residências em que havia histórico de violência doméstica contra a mulher, os animais, assim como os demais adultos e crianças estariam em “maior risco de sofrerem danos intencionais ou serem negligenciados” (FIELDING, 2000 *apud* GOMES, 2021, p. 36). Já no Brasil, o estudo da relação entre as diferentes formas de violência se iniciou com a pesquisa da psicóloga Maria José Sales Padilha (2011) em Pernambuco, através da aplicação de questionários a 453 mulheres, vítimas de violência por seus respectivos maridos. Nesse estudo ela detectou que “em 51% dos casos, os animais de sua residência ou outros animais já haviam sido vítimas de maus-tratos por esses agressores” (GOMES, 2021, p. 36). Em outro estudo realizado, ainda no cenário brasileiro, estabeleceu-se uma associação entre as notificações de violência de cunho interpessoal, as notificações relacionadas a maus-tratos a animais e o índice de vulnerabilidade social no município de São Paulo (BAQUERO et al., 2018 *apud* GOMES 2021, p. 36). Aqui foi constatado que o índice de vulnerabilidade social configurava o maior fator de risco para as notificações de violência interpessoal e que “o número de notificações de maus-tratos a animais também se demonstrou como fator de risco para o número de notificações de violência interpessoal, mesmo se controlada a questão a vulnerabilidade social” (GOMES, 2021, p. 36).

Diante do exposto, percebemos que as agressões voltadas aos animais domésticos são, frequentemente, indicativo de que há outras formas de violência sendo cometidas. A fim de enfatizar, a partir de um contexto fático, como a teoria do elo pode ser evidenciada, apresentaremos, primeiramente, um caso específico para, em seguida, elencar outras razões que explicariam o porquê a violência contra mulheres e a violência contra animais não humanos devem ser percebidas

como interconectadas. Nesse sentido, prosseguimos com o seguinte caso, que foi caracterizado como um ápice de loucura:

Em um dia de julho, enquanto observava seu cão pastor brincar, correndo atrás de uma galinha de estimação no quintal rural da família, Michael Lowe gritou para o cachorro: ‘Venha aqui!’. Quando o animal foi até ele, Lowe disse: ‘Eu disse para você não perseguir as galinhas’. O homem então entrou na casa e voltou com um revólver. Cecilia Lowe, sua esposa, já familiarizada com o olhar e o tom de voz, sabia o que estava para acontecer, então ficou de joelhos, implorando a Lowe para não machucar o animal, agarrando o marido pelas pernas e implorando, enquanto o filho de 20 meses do casal chorava. Lowe decidiu, ali mesmo, casualmente, dar um tiro no cachorro. O cão pastor correu para baixo do caminhão da família, encolhendo-se de dor. Lowe dirigiu-se novamente até a casa e voltou com um rifle. Ele chamou o animal e o fez sentar-se à sua frente, para então disparar mais cinco tiros, matando o animal de estimação da família. Três meses depois, ele fez o mesmo com sua esposa. Então ele se matou (RUSSEL, 1990, p. 296 *apud* ADAMS, 1995, p.62, tradução livre).

A autora aponta que apesar de alguns associarem a conduta de Lowe à um tipo de surto ou loucura, na verdade, o comportamento apresentado é consistente com uma atitude deliberada e calculada de um homem que quer estabelecer ou manter o controle (ADAMS, 1995, p. 62). Adams explica que as razões pelas quais um abusador comete maus tratos ou atos de violência contra um animal são, em realidade, parte de uma estratégia de controle sobre a mulher. Dentre as razões que orientam essa violência contra animais como estratégia de dominação, algumas das elencadas por Adams são as seguintes: como forma de demonstração de poder, para que, ao assistir uma cena de violência contra outro indivíduo, seja reafirmado o poder do abusador e o sentimento de inevitabilidade dos episódios de violência. Dessa forma, a vítima se sentiria completamente impotente. É ainda apresentado pela autora, que os maus-tratos seriam uma forma de manter e reforçar um comportamento submisso. Nesse cenário, os

Rompantes de violência direcionados aos animais, de maneira imprevisível e aleatória, transmitiriam para a mulher a mensagem de que a resistência é inútil e que a sua vida depende da boa vontade do abusador. Aqui objetivo do agressor seria, então, instaurar o medo da morte e a gratidão da vítima por ainda estar viva” (ADAMS, 1995, p. 71-72, tradução livre).

Uma outra razão apresentada por Adams é que a violência contra os animais seria cometida para perpetuar o contínuo sentimento de terror, de tal maneira que nenhuma outra ação seria necessária. Por fim, o agressor violentaria os animais apenas para reafirmar o seu poder. Para Adams,

Cada uma dessas razões para cometer atos de maus tratos contra animais revelam uma motivação para o aumento ou manutenção de poder. Ainda assim, comumente esses atos de violência, em vez de serem percebidos como atos deliberados que visam controle, são

encarados, tal qual ocorreu no caso do Michael Lowe, como loucura. O objetivo de manutenção de controle inerente ao ato é caracterizado como perda de controle” (ADAMS, 1995, p. 73, tradução livre)

Cabe ressaltar ainda que, segundo a autora, quando um homem bate em uma mulher, ele não perdeu o controle. Em realidade, ele busca alcançar e manter o controle. Logo, devemos atentar, para além daquilo que é feito, àquilo que se busca lograr pois, como afirma Adams, através da violência, “o homem não somente alcança e mantém controle, mas também recorda à mulher o seu status de subordinação no mundo” (ADAMS, 1995, p. 57, tradução livre).

As referidas formas de dominação descritas reforçam as semelhanças que mantém entre si quando, em um determinado contexto social, os interesses das mulheres e dos animais não humanos são menos considerados, denotando a estima que detém o humano e o masculino. Isso acarretaria uma subordinação de ambos os grupos a uma ordem que funcionaria de maneira a reforçar ou até mesmo exacerbar a disparidade existente entre os grupos em que figuram mulheres e animais não humanos e o grupo composto por homens. Diante do entendimento de que os mecanismos de dominação existentes serão utilizados por aquele que ocupa o espaço central, destaque-se que ao grupo hegemônico será facultado definir e estabelecer os critérios de diferenciação que, posteriormente, estruturarão as hierarquias. Podemos apresentar novamente, como exemplo, a linguagem que, enquanto instrumento utilizado pelo grupo dominante, perpetuará a concepção que lhe seja favorável, de maneira a assegurar e reforçar seu status privilegiado na estrutura hierárquica. Se considerarmos que essas hierarquias são organizadas em torno de privilégios políticos, os princípios norteadores serão sempre aqueles que mantenham na condição de subalternos os demais grupos que não aquele constituído pelo sujeito que arrogou para si o título de dominante.

Novamente, nesse contexto em que o humano homem é a medida de tudo, todos devem ser moldados à sua imagem e semelhança ou relegados à submissão. Isso explicaria o porquê de os animais precisarem ser “considerados similares às pessoas para serem deixados em paz, para ficarem livres do modo predatório, da exploração e das atrocidades que lhes são infligidas, ou para que possam ser protegidos desses tormentos” (MACKINNON, p. 266 *apud* WYCKOFF, 2014, p. 12, tradução livre). Os animais não existem para os humanos da mesma forma que as mulheres não existem para os homens. Por que, então, deveriam os animais alcançar os patamares estabelecidos de humanidade para que suas existências sejam consideradas? ’ (MACKINNON, p. 266 *apud*

WYCKOFF, 2014, p. 12, tradução livre). Por que deveríamos, enquanto mulheres, aceitarmos o molde imposto pelo patriarcado que, quando não apenas nos tortura, nos mata? Por que insistimos em continuar assinando o contrato antropocêntrico que machuca, da mesma forma brutal, os viventes não humanos? Se consideramos que os animais não humanos, assim como nós, não querem sofrer, então devemos retirar nossas assinaturas do contrato estabelecido tacitamente com o carnismo e o antropocentrismo. Recordemos também que:

A libertação de um grupo pode depender da libertação do outro em um sentido diferente. Se as duas opressões estão ligadas, então a libertação de um grupo pode depender da eliminação de suas causas, incluindo as opressões às quais está ligado. Ou pode depender da remoção das condições materiais que permitem a opressão, que são as mesmas condições materiais que permitem a outra forma de opressão. Ou pode depender da exposição de justificativas da opressão como ilusórias ou infundadas, justificativas que também servem para legitimar a opressão do outro grupo (WYCKOFF, 2014, p. 26)

Uma sociedade fundada na desigualdade instituída pela supremacia humana e masculina, denotando o chamado “antropo(andro)centrismo”, apenas reforçará a marginalização dos interesses femininos bem como dos animais não humanos, que serão relegados ao não lugar, pois destituídos de qualquer poder, em um contexto social já estabelecido. Logo, é urgente que reformulemos a nossa forma de estar no mundo, adotando uma postura atenta e crítica. Atenta para não esquecermos dos privilégios humanos e crítica para aproveitar esse espaço e buscar também a libertação dos viventes não humanos. Com isso, prosseguimos ao capítulo seguinte, em que trataremos da teoria ecofeminista e suas contribuições para a desconstrução do panorama centrado no carnofalocentrismo em que (ainda) nos encontramos. Nesse sentido, pensaremos a interseccionalidade como potência de nos reconhecermos no outro vivente, constituindo ponto comum para firmarmos alianças nesse caminho para a libertação dos viventes terrenos.

CAPÍTULO 3 - ECOFEMINISMO COMO PRÁXIS PARA DESCONSTRUIR O SUJEITO CARNOFALOGOCÊNTRICO

Intentou-se, até aqui, apresentar a possibilidade de haver, entre diferentes estruturas opressoras, uma interconexão. Embora existam diferenças consideráveis entre os diversos grupos de indivíduos sobre os quais uma forma de dominação é exercida, pode-se perceber que a maneira através da qual uma estrutura opressora se manifesta guarda similaridade a outras, de tal forma que um mecanismo de dominação estaria apto a reproduzir ou reforçar um outro, assim como ocorre no especismo e sexismo. Nesse sentido, pretendemos agora apresentar a perspectiva interseccional da teoria ecofeminista acerca das estruturas de dominação. Para tanto, iremos discorrer a respeito dos pilares dessa teoria, lançando um olhar mais detido sobre a vertente animalista, objetivando tecer as considerações pertinentes acerca de sua contribuição para o rompimento com o sistema estruturado no carnofalogocentrismo. Esse conceito, como explicado anteriormente, surge como uma tentativa de nomear a intersecção que se estabelece entre “as práticas sociais, linguísticas e materiais primárias” (CALLARCO *apud* ADAMS, 2018, p.16), que sublinham os atributos considerados necessários para o reconhecimento da plenitude de um sujeito, a partir de três condições, que são: o consumo de carne, o sexo masculino e um ego autoritário (CALLARCO *apud* ADAMS, 2018, p.16).

O ecofeminismo, por sua vez, pode ser definido como um conjunto de teorias e práticas que englobam estudos a partir das categorias de mulheres, natureza e animais. Essa relação é estabelecida a partir da percepção de que a exploração sofrida por esses grupos guarda semelhanças, revelando, dessa forma, que os sistemas de opressão estariam interconectados. Caminhando um pouco além, analisaremos o ecofeminismo em sua vertente animalista, que aponta como necessário o questionamento do especismo, enquanto preconceito e discriminação com base em atributos de uma determinada espécie. De acordo com essa vertente ecofeminista, a opressão sofrida por corpos não humanos deveria ser também considerada, juntamente a outras formas de dominação, como sexismo e racismo, por exemplo. Nesse sentido, tomaremos como ponto a ótica ecofeminista animalista, para formular novos olhares, a fim de pensarmos caminhos também novos que possibilitem o esperar de vidas melhores e um futuro mais inclusivo e compassivo.

3.1 – TEORIA ECOFEMINISTA

O ecofeminismo é plural. Existem tantos feminismos quanto mulheres, logo, pode-se entender que existem diversas vertentes dentro da teoria ecofeminista. Dessa forma, será apresentada a teoria ecofeminista a partir de contribuições das seguintes autoras: Françoise d’Eaubonne, Marti Kheel, Alicia Puleo, Karen Warren e Daniela Rosendo. Buscamos, com isso, sublinhar os pontos comuns, em suas distintas vivências, sobre o que caracterizaria a centralidade da discussão ecofeminista que, embora plural, mantém consenso que deve haver uma imediata mudança na perspectiva das pessoas e da sociedade. Todas apontam a necessidade de abandonar a visão fragmentada e substituí-la por uma abordagem mais holística das principais questões suscitadas: a degradação da natureza e a opressão vivida pelos grupos vulneráveis. Pode-se dizer que essa é a principal característica e proposta da teoria ecofeminista: articular o desafio de conjugar diversas vozes e aproximar todos esses fragmentos, no sentido de construir uma vida sustentável que não somente envolva todos os viventes, mas que busque respeitar o equilíbrio no próprio meio ambiente, do qual todos dependemos.

Começaremos apresentando a concepção da feminista francesa Françoise d’Eaubonne, a primeira a empregar o termo “ecofeminismo”. A expressão ‘feminismo ecológico’ foi utilizada pela primeira vez em 1974 para apontar a destruição do meio ambiente como resultado do sistema hegemônico centrado na figura masculina¹⁵. Para ela, esse sistema teria sido construído às custas da apropriação das capacidades reprodutivas femininas, desencadeando uma superpopulação, responsável pela superexploração dos recursos naturais que estaria conduzindo o planeta ao colapso (D’EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre).

A autora criticará ferozmente a maneira como é construída a identidade feminina dentro desse sistema patriarcal. De acordo com ela, as mulheres seriam percebidas como uma “carne disponível para estupro”, um tipo de “objeto que remete a um ser vivo” que, no entanto, nada mais seria que “um zumbi, uma negatividade” (D’EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre). O corpo feminino teria sido forçado à inércia de permanecer, assim como a natureza, à disposição do

¹⁵ D’Eaubonne enfatiza que suas críticas, embora dirigidas aos homens em geral, tratam especialmente do burguês pertencente à tradição judaico-cristã, visto que esse era o meio social em que ela foi socializada e estava inserida (D’EAUBONNE, 2022).

homem, para procriar e produzir, ocasionando a superpopulação e a superexploração. De acordo com a autora, essas seriam as maiores e mais imediatas ameaças e ambas seriam decorrentes do sistema centrado na figura do homem. Ou seja, para d'Eaubonne, os homens estariam ocasionando o colapso ambiental a partir do controle exercido sobre os corpos e capacidade reprodutora feminina e, de igual forma, a posse e exploração da natureza. No entanto, ela aponta que, antes de adentrar nos dois problemas da destruição do meio ambiente e a altíssima taxa de natalidade, deve-se de considerar o que teria surgido antes: o falocratismo. Tal sistema, segundo ela, consistiria tanto em uma estrutura mental quanto um fato político e social. Como estrutura mental, tratar-se-ia da justificação para que o poder se mantivesse nas mãos dos portadores do falo, ou seja,

Por um fato da natureza, dito simplesmente, da posse de um certo membro chamado falo, que determina mais ou menos a anatomia secundária e pressupõe que todos os seres nascidos assim dotados são, por direito divino, superiores àqueles que, nesse mesmo mundo, são privados dele: o eunuco, a mulher. Assim, sempre definida pelo homem, portador do falo, a mulher vê sobretudo que sua condição começa por uma proibição: ela não é homem; ela não deve agir como um homem; acrescentemos que ela não pode prescindir de um homem, exceto se ela se submeter diretamente a Deus, na Era Cristã (D'EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre)

O que ela denomina como 'falocracia' seria o pilar desse controle instituído. Para ela, a falocracia (que podemos entender como falocentrismo) estaria no centro dos sistemas capitalista e socialista em que, se um abuso é cometido em nome do lucro, chama-se de capitalismo e se o mesmo abuso é cometido em nome do progresso, então será denominado de socialismo (D'EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre). A questão, defende ela, é que as mulheres em ambos os sistemas, estariam ainda destituídas de autonomia, não detendo controle sobre seus corpos ou seus destinos, pouco importando se vigora um ou outro sistema, os interesses femininos seriam rechaçados igualmente em ambos. Ela cita o que afirmou Simone de Beauvoir:

Fiquei muito surpresa, quando escrevi *O Segundo Sexo*, em ser tão mal recebido pela esquerda. Lembro-me de uma discussão com os trotskistas, que me disseram: 'O problema da mulher é um falso problema, não adianta persegui-lo'. Havia também comunistas com quem eu tinha muitos problemas na época e que zombavam muito de mim. Eles escreveram que as trabalhadoras em Billancourt não davam a mínima para o problema feminino (Simone de Beauvoir, *Nouvel Observateur*, 14 de fevereiro de 1972 *apud* D'EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre)

Para d'Eaubonne haveria uma falha na constatação de uma opressão como multifacetada e tal equívoco decorreria do seguinte:

Os fogos que fervilham em torno dessa superfície nos cegam um a um – ora é a opressão sexual, ora é a opressão econômica; e aquela cujos olhos estão queimados por um jura que só este existe, e que o outro é um ‘falso problema’, mas são apenas aspectos diversos e não preferenciais de um mesmo material inflexível, compacto, único e duro como um coração de falocrata: supremacia masculina (D’EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre)

Segundo ela, embora não fosse encarado assim, a questão econômica perpassaria necessariamente pela problematização do local ocupado pelas mulheres, uma vez que a opressão sexual, assim como se manifesta nas demais áreas sociais, poderia ser observada também na estruturação da economia. Ela explica que, nesse contexto, a opressão ocorreria em dois níveis: primeiro, ao serem as trabalhadoras superexploradas em razão de, pelo mesmo trabalho prestado, receber salários inferiores aos dos homens. Em seguida, ao desempenhar uma segunda função, de dona de casa, este sequer reconhecido ou remunerado. Assim, os dois setores da atividade feminina, embora não reconhecidos, serviriam para a sociedade como

Base tão indispensável quanto o trabalho que os homens fazem fora: a reprodução, antes de tudo, que implica procriação e criação; e o trabalho doméstico, setor exclusivo, que serve de plataforma invisível para a produção, ou seja, o trabalho do homem fora de casa. Não podemos ignorar, ainda por cima, esse ciclo infernal que tantas mulheres trabalhadoras sofrem: os lucros do trabalho externo são anulados pela obrigatoriedade da empregada doméstica que ela deve contratar – porque só o homem pode obter ajuda doméstica gratuita por meio do casamento ou coabitação. Para a mulher, se ela buscar essa mesma ajuda, sempre será uma ajuda remunerada (D’EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre)

A opressão multifacetada, sexual, econômica e social que recairia sobre as mulheres deveria ser endereçada, segundo d’Eaubonne, a partir dos seguintes postulados: primeiro, deveria haver uma mutação (ela tenta se desvencilhar de utilizar o termo revolução, para não se associar aos sistemas que entende construídos pelo e para o homem). Através dessa mutação, o poder, ao ser transferido para as mulheres, configuraria o que ela chamará de “não-poder”. Após a transferência e a reformulação desse poder, ele deveria ser completamente destruído, de sorte que a libertação das mulheres culminasse, a partir da destruição de toda forma de poder, no fim da hegemonia masculina e na conseqüente restituição do espaço para as demais espécies. A libertação feminina conduziria à “abolição do mecanismo repressivo que faz do inconsciente coletivo masculino ‘um receptáculo de sangue e medo’” (D’EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre). Assim, para d’Eaubonne, a concretização do projeto de uma sociedade mais igualitária, somente seria possível mediante uma sociedade finalmente no feminino, com a eliminação do exercício de poder. Defende ela que então ficará provado que nenhuma outra categoria humana poderia ter realizado uma

revolução ecológica, pois nenhuma outra estava tão diretamente envolvida em todos os níveis e então

As duas fontes de riqueza desviadas para o lucro masculino voltarão a ser uma expressão da vida e não mais uma elaboração da morte; e o ser humano finalmente será tratado primeiro como pessoa, e não acima de tudo como homem ou mulher. E o planeta colocado no feminino florescerá para todos (D'EAUBONNE, 2022, n.p, tradução livre)

No mesmo sentido de identificar as possíveis associações entre a condição das mulheres e a da natureza sob a ótica patriarcal, Karen Warren, ao revisar a literatura ecofeminista disponível até então, “identifica dez tipos de interconexões: histórica, conceitual, empírica, socioeconômica, linguística, simbólica, literária, espiritual e religiosa, epistemológica, política e ética” (ROSENDO, 2022, p. 27). Embora identifique diversas perspectivas, Warren se debruçará sobre a conexão conceitual, que constituirá a base a partir da qual serão desenvolvidos os principais pontos de sua teoria. De acordo com a teoria ecofeminista desenvolvida por Warren, as estruturas de dominação poderiam ser compreendidas como um conjunto de crenças básicas, valores, atitudes e pressupostos que dão forma e refletem como alguém vê a si mesmo e ao mundo (ROSENDO, 2022, p. 36). Dessa forma, “uma estrutura conceitual funciona como uma espécie de lente socialmente construída, a partir da qual será percebida a realidade. Ela é influenciada e moldada por fatores como gênero, raça, classe, faixa etária, religião, nacionalidade e cultura” (WARREN, 2000, p. 46, tradução livre). Uma estrutura opressora de viés machista, por exemplo, buscaria justificar e perpetuar a subordinação das mulheres pelos homens, assim como uma estrutura opressora de viés especista buscaria legitimar os mecanismos através dos quais os interesses humanos subjagam os dos demais animais.

Para Warren, as estruturas conceituais não seriam necessariamente opressoras, de maneira que, para serem assim classificadas, deveriam apresentar as seguintes características: pensamento hierárquico, dualismos de valores opostos, exercício de poder, práticas que criam, mantêm ou perpetuam privilégios e, por fim, lógica de dominação. O pensamento hierárquico consistiria na valorização, prestígio ou atribuição de maior status aos situados na parte superior que aqueles subalternizados (ROSENDO, 2022, p.37). Dessa forma, em uma sociedade patriarcal, homens e mulheres não seriam só diferentes, mas desiguais, vez que a valorização do masculino implicaria na subalternização dos valores femininos. Os dualismos de valores opostos, por sua vez, estabelecem “características opositoras e excludentes, ao invés de complementares e inclusivas,

valorizando mais uma característica em detrimento de outra” (ROSENDO, 2022, p. 37). Como exemplo podemos citar uma falsa simetria propagada de que a compaixão pelos animais tornaria desimportante a crueldade praticada contra outros seres humanos. De acordo com essa lógica, interesses humanos e não humanos não poderiam jamais ser contemplados igualmente, devendo haver, necessariamente a supressão de um em detrimento do outro. Não podemos, por um segundo, acreditar ser possível que qualquer relação se estabeleça aí. Como aponta Derrida “Quem pode acreditar um segundo nessa paródia de silogismo? E aonde nos levaria ele? A redobrar a crueldade para os animais a fim de dar provas de um humanismo imaculável? ” (DERRIDA, 2004, p. 88)

A terceira característica das estruturas conceituais opressoras diz respeito ao exercício do poder que, de acordo com Warren, para ser caracterizado como opressor, deveria ser aquele exercido pelos que estão em cima da cadeia hierárquica sobre os que se encontram embaixo. Para Warren, esse tipo de poder manteria, de forma injustificada a subordinação (WARREN, 2000, p. 47, tradução livre). A quarta característica apresentada pela autora diz respeito às práticas de privilégio que, segundo ela, seriam sistematicamente mantidas, de forma a preservar o poder dominante. Tais privilégios não seriam conquistados por indivíduos específicos, mas pertencentes a um grupo político que, em razão desse mesmo privilégio, determinaria quais os atributos a serem considerados como vantajosos. Por fim, a última característica apresentada pela autora é a lógica de dominação. Para ela, a lógica de dominação seria uma estrutura argumentativa utilizada para justificar a dominação e opressão exercidas, vez que pautada na presunção da superioridade como justificativa para a subordinação (WARREN, 2000, p. 47, tradução livre). Assim, a lógica da dominação forneceria a “premissa moral para justificar eticamente a subordinação dos de baixo, pelos de cima, nas relações de dominação” (ROSENDO, 2022, p. 38). Para Warren, a lógica de dominação seria mais do que apenas uma estrutura, ela configuraria verdadeiramente uma premissa moral, sendo responsável pela distinção moral entre os valorados e os subalternos (ROSENDO, 2002, p. 39).

3.1.1 – Ecofeminismo animalista

Conforme exposto, o ecofeminismo figura tanto como esse campo teórico de estudo quanto movimento social, que surge em resposta à degradação crescente do mundo natural (KHEEL, 2019, p. 32) e, muito embora não se possa definir a filosofia ecofeminista de maneira única, determinados

temas são considerados centrais e comuns entre as variadas vertentes. No nível mais amplo, “o ecofeminismo refere-se à ideia de que a desvalorização das mulheres e da natureza tem andado de mãos dadas na sociedade ocidental patriarcal” (KHEEL, 2019, p. 32). Assim, “as 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” (KHEEL, 2019, p.33). Dentro dessa perspectiva dual, as mulheres e natureza ocupariam o mesmo pólo, necessariamente oposto ao ocupado pelo homem. Mulheres e natureza seriam as selvagens, as bestas, enquanto o homem seria o humano, completo e superior. Em razão dessa naturalização, “as mulheres não são consideradas seres humanos completos, devido à sua natureza animal” (KHEEL, 2019, p. 34) De acordo com Kheel, as imagens da besta e do corpo

Ilustram como esses dualismos têm funcionado ao longo da história ocidental em relação às mulheres e aos animais. Nas suas imagens de bestas, mulheres e animais são vistos como selvagens, irracionais, seres do mal que precisam ser conquistados e subjugados por uma força masculina agressiva. A reconstituição dessa conquista é, então, vista como fonte de entretenimento, como em touradas, caça e rodeios, ou na representação de mulheres em revistas pornográficas. Em seu aspecto do corpo, por outro lado, mulheres e animais são vistos como objetos ou matérias inanimadas que existem para servir as necessidades dos humanos, em particular as do Homem” (KHEEL, 2019, p. 33)

Entende-se que, apesar das imagens relativas à besta e ao corpo, à natureza como selvagem e má ou como inanimada, parecerem diferentes, elas manteriam entre si um ponto comum: “a necessidade dos homens de se separarem das mulheres e da natureza e de se conceberem como o outro” (KHEEL, 2019, p. 34). O movimento feminista explica que alguns dos mecanismos de legitimação do poder patriarcal advém exatamente dessa naturalização da mulher, que “é feita através da concepção da mulher como alteridade, como natureza, como uma vida cíclica e quase inconsciente, por parte do homem que reservou para si os benefícios da civilização” (PULEO, 2019, p. 46, tradução livre). Nesse sentido, ao “transcender o mundo natural, eles se tornam sujeitos humanos completos, diferentemente das mulheres que permanecem objetos no mundo natural” (KHEEL, 2019, p. 34). Pode-se entender, portanto, que o surgimento da identidade masculina mantém íntima relação com a necessidade de negação endereçada não somente ao feminino, mas a todo o reino natural: “mulheres e animais são, por fim, objetos para consumo no patriarcado especista” (VELASCO SESMA, 2019, p. 83). Cabe agora indagar de que forma essa negação do feminino e da natureza ocorreriam.

Acredita-se que as crianças nasceriam, tanto meninos como meninas, experimentando um sentimento de unicidade com a figura materna (CHODOROW, 1999 *apud* KHEEL, 2019, p. 35). No entanto, ao longo do processo de desenvolvimento e construção de um senso de si, a criança vai gradativamente se afastando dessa unificação. Embora ambos, meninos e meninas, atravessem esse processo de separação, os meninos passariam por dois estágios: “eles devem não apenas se desvincular da figura materna, mas, para se identificarem como homens, devem negar tudo que é feminino dentro de si mesmos, bem como seu envolvimento com o mundo feminino (KHEEL, 2019, p. 35) Pode-se citar, a nível de exemplo:

A caça e o sacrifício animal exemplificam o corte da conexão com as mulheres e os animais. Através da história, a caça tem sido tanto uma atividade predominantemente masculina quanto um ritual prototípico para entrar na idade viril. O objetivo da iniciação é separar o menino de seus laços naturais de afeição, ensiná-lo que um homem não age com base em sentimentos, mas sim por um padrão externo de masculinidade que é focado na exibição de controle sobre os outros. O rito de iniciação simboliza o segundo nascimento para o jovem menino que agora se alinha com o mundo dos homens (KHEEL, 2019, p. 35)

Atualmente, embora não ocorram em mesma medida os referidos ritos de passagem, a forma de socialização masculina incorre, necessariamente, na mesma supressão dos atributos relacionados ao feminino, como emoção, sensibilidade e compaixão. Em vez disso, os meninos são socializados em um cenário que a competição e a agressividade são vistas como os atributos desejáveis. O homem assume, então, esse papel de caçador, ainda que em seu aspecto simbólico, em relação à mulher, pois

Quando ocupa a posição de marido, companheiro, namorado, cabe-lhe, segundo a ideologia dominante, a função de caçador. Deve perseguir o objeto de seu desejo, da mesma forma que o caçador persegue o animal que deseja matar. Para o poderoso macho importa, em primeiro lugar, seu próprio desejo”. (SAFFIOTI, 1987, p. 18).

Os papéis de caçador e caça são explicados pela hierarquia valorativa, vez que diante do prestígio masculino, este, para atender aos próprios anseios, se sente justificado quanto ao exercício de poder sobre os demais corpos, de mulheres e animais. Observa-se o sexismo e o especismo novamente interligados.

Conforme afirmado anteriormente, o termo ecofeminismo foi empregado por d’Eaubonne na década de 1970. Não obstante, foi a partir da década de 1990 que outras autoras se dedicaram a buscar a superação dos limites tanto das teorias feministas quanto daquelas voltadas à defesa animal

e do meio ambiente, “especialmente em razão de elas não levarem em consideração as estruturas de poder interseccionais que reforçam a subjugação das mulheres e dos animais, além de contribuir com a destruição da natureza” (ROSENDO, 2019, p. 101). É assim que, frente ao conceito de especismo, considerado semelhante ao de racismo ou sexismo, algumas correntes ecofeministas se voltam a “justamente mostrar essa relação entre as diferentes formas de discriminação e defendem que para superá-las é necessário reconhecer que esses sistemas estão imbricados. São os denominados ecofeminismos animalistas” (ROSENDO, 2019, p. 101). Essa vertente ecofeminista adota a perspectiva de que, em razão da maior vulnerabilidade associadas às mulheres e animais não humanos, estes estariam sob risco de serem mais negativamente afetados pelos efeitos da subordinação (ROSENDO, 2019, p. 102). Dessa forma,

Em virtude de as mulheres, a natureza e os animais estarem associados ao mesmo lado do dualismo (o lado de baixo – subordinado), e os homens ao outro (o lado de cima), seria relevante pensar em conjunto na superação dessas dicotomias e nas diferentes formas de dominação, independentemente da espécie, mas a partir da singularidade e da vulnerabilidade (FELIPE, 2014 *apud* ROSENDO, 2019, p.102)

Em razão da configuração sócio-política na qual animais não humanos e mulheres figuram em um cenário de maior vulnerabilidade, o não reconhecimento dessa conexão apontaria uma tendência por parte de diversos movimentos ideológicos, que findam por apegar-se somente à uma determinada questão, de forma que tal exclusividade não somente nubla a extensa natureza da opressão, como também dificulta o processo de miná-la, pois criaria obstáculos para libertação de todos que são oprimidos (GRUEN, Lori, 1993, p. 60, tradução livre). A concepção ecofeminista animalista, portanto, é a de que não seria possível acabar com a exploração da natureza sem que busquemos findar com a opressão sofrida também pelos humanos, assim como as minorias políticas humanas não podem ter seus interesses plenamente considerados, enquanto perdurar a opressão sobre os demais viventes. Para tanto, deve-se expor as articulações que sustentam a estrutura antropocêntrica e patriarcal, de forma a desconectar o conceito de masculinidade, da ideia de poder, seja sobre a natureza ou sobre outros indivíduos, bem como rejeitar a difamação quanto ao simbolismo do feminino. (BIRKELAND, 1993, p. 19)

3.2 – PRÁXIS ECOFEMINISTA PARA DESCONSTRUÇÃO DO CARNOFALOGOCENTRISMO

Faz-se necessário, inicialmente, delimitar o sentido do conceito de práxis que norteará a construção argumentativa neste trabalho. Nesse sentido, adotaremos a acepção centrada em uma práxis política, entendida como “forma de ação humana, porém em uma forma reflexiva, no sentido de que na política o homem atua sobre si mesmo, sobre suas próprias condições de existência. É o tipo de práxis cujo produto é a modificação direta da realidade concreta em que vivemos” (SILVA, 2017, p. 73). Assim, em um sentido amplo, “a atividade opõe-se à passividade e sua esfera é a da efetividade, não a do apenas possível. Agente é o que age, o que atua, não o que tem apenas a possibilidade ou disponibilidade de atuar ou agir” (VÁZQUEZ, 2011, p. 221, *apud* SILVA, 2017, p. 69). A práxis consiste, pois, na relação estabelecida entre teoria e prática, da qual possa resultar efetivamente uma transformação da realidade posta.

Se nos tornamos, ou melhor, se somos relegadas à uma posição subalterna, também podemos reconfigurar nossas identidades, através da desconstrução daquilo que sustentaria essa dominação: a estrutura centrada no carnofalogocentrismo. Como desestabilizar, para desconstruir esse cenário de violência perpetuado pelo sujeito carnofalogocêntrico? Com esse intuito, buscaremos apresentar, a partir da integração entre teoria e prática, formuladas de maneira inter-relacional e amparadas em leituras interseccionais, a epistemologia e a práxis nas abordagens ecofeministas (ROSENDO et al., 2019, p. 17).

A práxis ecofeminista, a partir dos seus pilares, volta-se à formulação de determinados postulados, no sentido de orientar uma prática potencialmente transformadora das relações estabelecidas entre os viventes. Um dos postulados elencados no ecofeminismo diz respeito à chamada metodologia da conscientização, em que o estudo de uma realidade opressora é conduzido não só por pesquisadores, mas por aqueles que são os alvos desse sistema opressor. Dessa forma,

Pessoas que, anteriormente, figuravam como objetos de pesquisa se tornam sujeitos na própria pesquisa. Isso significa que cientistas que participam no estudo de condições de opressão devem fornecer suas ferramentas de pesquisa para as pessoas. Eles devem, assim, inspirar essas pessoas a formular os problemas que as desafiam, de maneira a tomar parte no planejamento de suas ações (MIES, M.; SHIVA, V., 2014, p. 41, tradução livre)

A metodologia da conscientização, em uma práxis ecofeminista, incluiria necessariamente os grupos vulneráveis na formulação do problema, de maneira a compreender melhor situação em que se encontram. Entendemos que aqui haveria um maior potencial para alcançar soluções efetivas, visto que a problematização é formulada por aqueles cujas vidas são substancialmente atravessadas pelas estruturas opressoras. Isso implicaria em efetivamente ouvir as reivindicações de mulheres para endereçar questões femininas, como o aborto, por exemplo. Podemos também mencionar as reivindicações feitas pela população negra para endereçar os problemas decorrentes do racismo. De acordo com essa metodologia, a conscientização perpassaria o trabalho conjunto entre quem se propõe a entender uma realidade e aquele ou aquela que, de fato, a vivenciam. Cabe ressaltar que, infelizmente, o referido método não é aplicável aos não humanos, cuja forma de linguagem e comunicação é desconsiderada. Esses outros viventes, configurando o grupo mais vulnerável, não possuem meios ou ferramentas para reclamar sua dignidade. Assim, acabam dependendo da boa vontade daqueles que com eles estabelecem laços de empatia e consideração. Dessa forma, as tradições erguidas violentamente sobre os corpos dos mais vulneráveis devem figurar, precisamente, como alvo das críticas (eco)feministas, afinal, “por que seria necessário desafiar a ordem cultural que mantém a dominação masculina sobre as mulheres, mas não as tradições humanas que mantém como dominados os não humanos?” (KEMMERER, 2011, p. 30, tradução livre)

Visando desconstruir o paradigma antropocêntrico patriarcal, a ecofeminista Alicia Puleo apresentou as seguintes reflexões, a partir do que denominou “ecofeminismo crítico” (PULEO, 2019, p. 49, tradução livre). De acordo com a autora, um ecofeminismo crítico deve se propor:

- i) **À revisão crítica da modernidade:** uma vez que os valores da liberdade e igualdade se apresentariam de formas diversas aos diferentes grupos de indivíduos, havendo casos em que a liberdade de um dependeria, necessariamente, da exploração de um outro. Diante das diferentes necessidades, muitos seriam os desafios a serem enfrentados. Logo, um conceito amplo de liberdade ou de igualdade se mostrariam insuficientes para contemplar as necessidades específicas de cada grupo. Dessa forma, os “recortes de classe, raça e diversidade sexual, por exemplo, a respeito das teorias relacionadas à construção do sujeito, dentro da ética e da filosofia política, enriquecem as análises e propostas” (PULEO, 2019, p. 50,

tradução livre), o que não poderia ser alcançado a partir de uma perspectiva cega ou superficial construída a partir somente da desigualdade de gênero. Esses recortes nos conduzem à percepção de que existem novas formas de exploração e desigualdade, que necessitam ser contempladas se almejamos desinstalar as estruturas opressoras do sexismo, racismo, especismo, entre outras.

- ii) **À proteção dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres:** para a autora, insta reivindicar as conquistas já logradas ao longo das trajetórias dos diversos feminismos, no que diz respeito aos direitos das mulheres sobre seus próprios corpos. Dessa forma, deve-se assegurar a autonomia feminina, seus direitos sexuais e reprodutivos (PULEO, 2019, p. 51, tradução livre), o que requer, necessariamente, o afastamento da naturalização da mulher como mãe. Para ela, tal concepção apenas reforçaria um essencialismo nocivo ao avanço das mulheres, posto que as engessa na condição de responsável pela (pro)criação, enclausurando-as novamente no espaço doméstico.
- iii) **À adoção de uma postura crítica frente à ciência e tecnologia:** aqui a autora postula o cumprimento do princípio da precaução, segundo o qual, se houver demasiadas incertezas científicas a respeito da possibilidade de causar risco ou danos irreversíveis para o meio ambiente, uma nova atividade ou produto deverá ser analisado com maior parcimônia. É dizer que não deveria ser necessário a comprovação conclusiva do caráter nocivo para que, então, sejam tomadas medidas de controle e prevenção (PULEO, 2019, p. 52, tradução livre). De acordo com a autora, esse postulado visa criar obstáculos àqueles que, movidos por ganância, assumem os riscos, sempre às custas dos mais vulneráveis. Para ela, a tecnologia deve buscar solução frente aos problemas e não ser a causadora destes, em razão da incessante busca por obter controle dos recursos naturais.
- iv) **Ao exercício de práticas voltadas ao interculturalismo:** para a autora, seria necessário rever o multiculturalismo e o relativismo cultural, que instituem a proteção de determinadas práticas, apenas por serem estas fundadas em uma

tradição. Para Puleo, o aprendizado intercultural possibilitaria um intercâmbio de experiências que permite que não só a comparação, mas também a crítica aos outros como a nós mesmos (PULEO, 2019, p.53, tradução livre), enquanto grupos sociais. Para ela, diante da larga violência sofrida por mulheres e animais não humanos, bem como a depredação da natureza pelas mais variadas culturas, a prática intercultural possibilitaria um auxílio mútuo, a partir da ótica ecofeminista, quanto aos temas de sustentabilidade, direitos humanos, em especial das mulheres, e a atenta consideração aos animais não humanos.

- v) **À construção da Justiça ecológica:** a justiça ecológica apresentada pela autora diz respeito à necessidade de voltar um olhar atento à forma como os países mais pobres são explorados, para atender às demandas de países ricos. A autora considera imprescindível a reivindicação da ecojustiça (ou justiça ecológica) frente à globalização neoliberal. Para ela, é necessário entender que se o feminismo quiser manter-se em âmbito internacionalista, deverá também ser formulado a partir da consideração de pressupostos ecológicos, vez que as mulheres pobres do chamado Sul são as primeiras vítimas da destruição do meio natural, motivada pela produção de artigos de consumo que serão vendidos nos chamados “países de primeiro mundo”. A autora defende que o nível de vida dos países ricos não é exportável para o resto do planeta e que os recursos naturais são explorados sem que se leve em consideração a sua (im)possibilidade de renovação (PULEO, 2019, p.54, tradução livre). Dessa forma, para Puleo, há que se considerar a proteção dos países explorados, em que a população carece de poder político e econômico para enfrentar a destruição de seu ambiente natural, frente à impossibilidade de limitar os saques feitos pelos “países do Norte” (PULEO, 2019, p. 54, tradução livre) como corre, por exemplo, nos bosques da Indonésia que são, segundo a autora, sistematicamente arrasados a fim de prover madeira para os países do Norte exibirem em seus elegantes móveis (PULEO, 2019, p. 54, tradução livre). Entendemos, assim, que o conceito de ecojustiça apresentado pela autora expressa a necessária consideração dos ambientes ecológicos, que nos países mais empobrecidos são explorados para

atender aos interesses dos países ricos, assim como o impacto que esses saques têm sobre a vida das comunidades que ali vivem.

- vi) **À desconfiguração do Androcentrismo e à valorização do cuidado:** de acordo com a autora, devemos proceder à exposição crítica do androcentrismo, segundo o qual o homem se torna a medida de todo valor. O androcentrismo é entendido aqui como um conceito chave para que se possa compreender a ideologia da dominação (PULEO, 2019, p. 55, tradução livre). Para Puleo, a organização patriarcal envolta na dureza e na falta de empatia do guerreiro e do caçador se converteram em grandes valores, enquanto as “atitudes de afeto e compaixão, relacionadas às tarefas cotidianas do cuidado e da vida, que foram assinaladas às mulheres, são fortemente desvalorizadas” (PULEO, 2019, p. 55, tradução livre). Cabe ressaltar que não se trata de um cuidado como atributo inerente ao feminino, senão que um valor a ser ensinado e reforçado em ambos, homens e mulheres, não somente ao outro humano, mas também dirigido aos não humanos e à natureza, vez que o cuidado diz respeito, também, à preservação. Através da reconfiguração desses valores, busca-se, denunciar a “invisibilização, a desvalorização, menosprezo, exploração do trabalho e das atividades realizadas em sua maioria por mulheres” (BELTRÁN, 2019, p. 114).
- vii) **A reformular a relação com os animais não humanos:** Embora nem todas as vertentes feministas ou mesmo ecofeministas incluam a consideração aos indivíduos não humanos como peça fundamental em suas teorias (PULEO, 2019, p. 56, tradução livre), muitas posições feministas, conforme exposto no capítulo anterior, entendem que há uma conexão entre a violência cometida contra os animais e àquela que acomete às mulheres. De acordo com Puleo, os animais não humanos seriam utilizados, em larga escala, para a construção da identidade viril. Nesse sentido, a autora aponta que a caça desportiva, por exemplo, pode ser entendida como uma guerra sistemática declarada aos animais silvestres, normalmente por parte de indivíduos do sexo masculino (PULEO, 2019, p. 57, tradução livre). Ela explica que a violência contra criaturas indefesas teria dois objetivos fundamentais:

o de exercer poder e o de afirmar e solicitar o reconhecimento de sua identidade de gênero, que seria obtida a partir da repressão de sentimentos de compaixão. A indiferença, para ela, seria “o resultado de técnicas voltadas a extrair características previamente estabelecidas como próprias do sexo feminino” (PULEO, 2019, p. 57, tradução livre). A autora explica que algumas mulheres tentam desafiar as normas sexistas e, para alcançar o reconhecimento tantas vezes conferido ao homem, adotam posturas violentas, para suprimir os atributos associados ao feminino, sem perceber que, quando agem assim estão apenas aceitando e reforçando a ordem androcêntrica estabelecida que irá, em algum momento, também vitimá-las.

Para Puleo, a igualdade de gênero poderia ser concretizada, dentro do panorama binário estabelecido, de duas formas: por meio do androcentrismo ou a partir da adoção de uma postura ecofeminista animalista. No androcentrismo, mulheres se subscreveriam ao modelo patriarcal convencional, ou seja, visariam adotar os valores estabelecidos pelo masculino dominante: o abandono da conexão emocional, da empatia e dos valores calcados no cuidado e na compaixão (PULEO, 2019, p. 58, tradução livre). Na segunda forma, a igualdade de gênero poderia, para a autora, ser alcançada através da adoção de uma postura crítica, baseada no ecofeminismo animalista, voltando-se para o desenvolvimento de uma conexão entre os viventes, independente de outros marcadores. O segundo modelo, defende, estaria apto a reformular e estabelecer novas maneiras de relação entre humanos e não humanos, abandonando as anteriores, tão voltadas à exploração e violência. (PULEO, 2019, p. 58, tradução livre). Para ela, deveríamos estabelecer os chamados ‘pactos de ajuda mútua’, firmados no apoio entre diferentes grupos e vertentes, em que a vontade compartilhada ajudaria movimentos e pessoas distintas, mas com objetivos similares, a avançar a outro mundo possível, de justiça e paz, em que “não nos imaginemos os únicos protagonistas, se não que, de maneira mais humilde e realista, possamos reconhecer que, juntamente aos demais viventes, somos parte de uma imensa rede de vida” (PULEO, 2019, p. 59, tradução livre).

Ainda no que se refere às orientações formuladas no sentido de informar uma práxis ecofeminista animalista, defendemos e reafirmamos a importância de quatro elementos como centrais. Estes seriam: o foco em prevenir o abuso do meio ambiente, através da remoção de bloqueios conceituais que impediriam o desenvolvimento da empatia em relação à natureza

(KHEEL, 2019, p. 37). Nesse sentido, deve-se buscar “romper com o entorpecimento psíquico que bloqueia a capacidade para empatia” (KHEEL, 2019, p. 38), o que poderia ser alcançado através da arte, por meio de filmes, livros e “outras formas de expressão que alcançam as pessoas em um nível emocional” (KHEEL, 2019, p. 38). O segundo elemento seria a adoção de uma abordagem contextual que busque situar dilemas éticos em seu contexto social, psicológico e histórico, pois entende-se que uma ética voltada ao cuidado, por exemplo, não opera como um “mandamento universal”. Tenhamos em vista que o cuidado que requer um animal doméstico pode ser diferente, por exemplo, daquele necessitado por um silvestre. Dessa forma, o cuidado necessário seria aquele que se mostrasse mais apropriado à situação fática em questão (KHEEL, 2019, p. 39) O terceiro ponto suscitado para o desenvolvimento de uma práxis ecofeminista animalista diz respeito ao foco em atos de atenção. Nesse sentido, deveríamos nos inclinar à consideração sensível e afetuosa quando estivéssemos nos dirigindo a alguém. Por fim, conforme afirmado anteriormente, a práxis ecofeminista requer uma abordagem interseccional sobre as demandas de humanos, mas também de não humanos. Dessa forma, a adoção de um estilo de vida vegano figura como o quarto elemento (KHEEL, 2019, p. 37). A prática vegana¹⁶ deve ser entendida, enquanto práxis ecofeminista animalista, na necessidade de abstenção de nos ampararmos sob o privilégio da pele humana (ADAMS, 2003 *apud* KEMMERER, 2011, p. 31, tradução livre). A incorporação do veganismo enquanto filosofia de vida é, para além de uma questão de justiça ou compaixão, uma questão de coerência. Se não queremos ser, enquanto mulheres, as carnes exploradas no sistema patriarcal que figura como um dos pilares do carnofalogocentrismo, devemos combater tal forma de dominação, posto que seria completamente irrazoável que viéssemos a adotar condutas que perpetuam a mesma violência da qual desejamos nos ver livres.

Em consonância com o que sugere Ynestra King, o nosso entendimento é o de que a vida terrestre é feita de interconexões, como uma teia, não uma pirâmide. Dessa forma:

¹⁶ Entendemos o veganismo como o resultado lógico de uma prática comprometida com a abolição de todas as formas de opressão. Insta salientar, ainda, que o veganismo não se resume a uma dieta livre de produtos de origem animal. Para além de uma dieta vegetariana estrita, o veganismo deve ser compreendido como uma conduta ética e política que faz adentrar à esfera de consideração os interesses de outros viventes, não somente os humanos. Interesses entre os quais figura o do não sofrimento. Logo, uma pessoa vegana se absterá de consumir carnes de animais, mas também não contribuirá com outros produtos ou práticas decorrentes da exploração e sofrimento dos animais não humanos como leite, ovos, couro, lã e produtos testados em animais. Tampouco respaldará o sadismo que sustenta zoológicos, aquários e rodeios.

Não há que se falar em hierarquia natural. A hierarquização é uma projeção feita na natureza como meio de justificar a dominação social. Assim, a teoria ecofeminista busca apontar as conexões entre as diferentes formas de dominação, incluindo a dominação dos não humanos. Uma práxis ecofeminista deve ser, portanto, anti-hierárquica (KING *apud* GRUEN, 1993, p. 80)

Essa tentativa de enlaçar os demais seres, em especial os animais não humanos, questionando as formas de opressão às quais estão submetidos, constitui ponto central de contribuição da teoria ecofeminista para a desconstrução do sujeito carnofalocêntrico, uma vez que, ao abraçar essa preocupação com os demais viventes que não somente os humanos, afasta o caráter antropocêntrico e androcêntrico que figuram como pilares do carnofalocentrismo.

Entendemos que o sujeito carnofalocêntrico não poderá ser destituído de seu poder enquanto vigorar qualquer um dos pilares que o sustentam: seja o sacrifício, a centralidade da figura masculina ou privilégio conferido à razão. Dessa forma, a teoria ecofeminista animalista, ao constatar a intersecção entre as diferentes formas de dominação, dissemina a igual consideração a todos os seres. Preconiza assim, necessariamente, uma ampla libertação, como meio de contribuição para o desalojamento das engrenagens que mantêm as práticas violentas do carnofalocentrismo, como consumo de carne e exploração de animais, intactas. O desalojamento gradativo das referidas engrenagens é o que, defendemos, possibilitará a desconstrução do sujeito carnofalocêntrico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho foi desenvolvido com o intuito de investigar e denunciar as correlações existentes entre diferentes estruturas opressoras. Nesse sentido, voltamos o olhar para o sistema de dominação responsável por subjugar mulheres, bem como ao sistema pautado na lógica que sustenta a opressão sobre os animais não humanos, o patriarcado e a estrutura especista, respectivamente. Buscamos, para tanto, apresentar as análises já realizadas sobre a intersecção entre ambas estruturas, que culminou nos estudos dos conceitos de carnismo, carnofalocentrismo e política sexual da carne.

Antes de adentrar à esfera da correlação entre sexismo e especismo, primeiramente buscamos tecer considerações sobre os limites existentes entre os humanos e não humanos e, para tanto, recorreremos à obra *O animal que logo sou*. Na referida obra, o filósofo Jacques Derrida discorre a respeito do incômodo que lhe assalta, ao dar-se conta de sua nudez diante do gato que o acompanhava. Nesse instante, Derrida parece perceber que o animal que por tantas vezes viu, também dessa existência particular, o observava de volta. Ao perseguir a origem de seu incômodo, Derrida expõe os séculos de desconsideração do animal, por todos os campos: científico, religioso e mesmo o filosófico, fruto, para ele, da ignorância interessada que teria resultado em uma orquestrada denegação desse outro, o animal. *O animal que logo sou* foi escolhido como ponto de partida do presente trabalho, justamente por, já em seu título, nos lembrar do espaço de animalidade que nós humanos também ocupamos. Esse espaço compartilhado foi apontado também ao tratarmos do conceito de senciência, como ponto comum às existências animais, humanas ou não. Escolhemos estudar esse conceito para driblar os subterfúgios tantas vezes usados como forma de justificar a exploração infernal imposta aos não humanos (e àqueles que a eles são equiparados). Conforme aponta Bentham: “a questão não é eles se podem ter razão ou se eles podem falar, é sobre: eles podem sofrer?” (BENTHAM, 1823, p. 143- 144, tradução livre). De acordo com os critérios da senciência, sim, eles podem sofrer. O que justificaria então a submissão de tantos viventes ao sofrimento perpétuo? A resposta foi formulada a partir dos conceitos cujos significados se interconectam: especismo e carnismo. O carnismo, conceito desenvolvido por Melanie Joy, implica em um sistema de crenças, voltado ao encorajamento e legitimação do consumo de carnes de animais não humanos, sob o pretense argumento de que o consumo de carne seria algo normal, natural e necessário. Essas justificativas e os valores que elas simbolizam guardam tamanha relação

com o especismo pelo simples fato de ser o carnismo mais uma das manifestações do especismo. O carnismo é, em realidade, o especismo em seu grau mais violento e, paradoxalmente, mais invisível: o de se apropriar dos corpos de outros animais para ingeri-los. Essa apropriação dos corpos, enquanto sacrifício da vida, para atender ao interesse humano, nos conduziu ao conceito apresentado em seguida, o carnofalocentrismo, uma justaposição de conceitos que nos direcionou a um outro paralelismo, agora mais específico: o de subjetividade feminina em diálogo com a condição do animal não humano. Nesse sentido, o conceito de carnofalocentrismo é empregado para associar a opressão exercida sobre animais não humanos e mulheres em um sistema falocêntrico, em que ambos são colocados à mercê para consumo e deleite do homem, o detentor do falo. O carnofalocentrismo seria, pois, esse local em que o outro animal e o outro humano têm suas vidas disponibilizadas àquele que nomeou a si mesmo como superior e, em razão disso, fez-se detentor do poder: o macho, dono da palavra e da razão, que requer o sacrifício, simbólico ou literal, do outro vivente. Curiosamente é o detentor da razão, que tanto a exalta, que a utiliza em defesa de seus privilégios, sustentados por meros desejos: “Os homens, em geral, parecem usar a razão para justificar os preconceitos que assimilaram de maneira difícil de descobrir, ao invés de se livrar deles” (WOLLSTONECRAFT, 1994, p.116 *apud* VELASCO SESMA, 2019, p.71).

Conjuntamente ao carnofalocentrismo foi apresentado o conceito de Política sexual da carne, desenvolvido por Carol Adams, segundo o qual “a masculinidade seria construída em nossa cultura através do acesso ao consumo de carne e do controle de outros corpos” (ADAMS, 2018, p. 26). Para Adams, a política sexual da carne visa apontar a cultura de violência em que os corpos femininos e de animais não humanos são sempre os alvos, em razão da constante e completa objetificação a que são submetidos. Adams defende, ainda, que tal objetificação decorre daquilo que ela nomeia como referente ausente, em que os corpos físicos ou metafóricos desses indivíduos são fragmentados para que não mais correspondam a seres integrais. Em vez disso, uma vez retalhados, passam a ser tratados como objetos passíveis de apropriação. A política sexual da carne também reconhece que há um atributo específico que faz com que alguns seres sejam ainda mais explorados que outros: a condição de fêmea. Nesse sentido, a conceituação apresentada por Adams indica que corpos femininos de outros animais, assim como das mulheres, são duplamente explorados em razão da sua capacidade de reproduzir. É a exploração da fertilidade de mulheres e

de animais não humanos que nos conduzirá, então, ao ponto seguinte: a exploração da natureza pelo macho dominador. Como contraponto necessário, a perspectiva contrária à essa exploração conjugada foi apresentada pela teoria ecofeminista. De acordo com essa corrente filosófica, os homens teriam se apropriado da capacidade reprodutora feminina para fazer valer seus interesses: seu prazer e controle. O mesmo teria sido feito com a natureza, frequentemente violada e saqueada em benefício do homem civilizado que a ela deve se sobrepor.

Embora questionar o *status quo* seja sempre um desafio, isso se mostra ainda mais difícil quando o sistema é, a todo tempo reforçado e, conseqüentemente, naturalizado. A filosofia ecofeminista visa, então, à desestabilização e desconstrução dos dualismos valorativos, em que se fundam as hierarquias que relegam, a último plano, a consideração de mulheres, não humanos e natureza, bem como naturalizam a exploração de seus corpos. Entendemos que é a inércia, o não questionamento frente às “coisas como são” que nos trouxe até aqui. A aceitação tácita de um contrato que nos mantém, enquanto dissidentes do sujeito canofalogocêntrico, em eterna subalternização. É necessário, portanto, reconfigurar os valores a partir dos quais construímos e interpretamos o nosso entorno, posto que, enquanto perdurarem, essas “discriminações legitimadas pela ideologia dominante, especialmente contra a mulher, os próprios agentes da justiça tenderão a interpretar as ocorrências que devem julgar à luz do sistema de ideias justificador do presente estado de coisas” (SAFFIOTI, 1987, p. 15-16).

Paralelamente à questão feminina, no entanto, devemos endereçar também as outras vítimas do carnofalogocentrismo: os animais não humanos. Os animais são incapazes de exigir a própria libertação, ou de protestar contra as condições que lhe são impostas, o que permite a tantos continuarem sistematicamente a oprimi-los. Nesse sentido, pensamos que a ética, enquanto orientação da conduta, deve ser um exercício constante, fazendo-se valer em todos os lugares que ocupemos. Não há que se falar em postura ética seletiva ou fragmentada. Ou se é ético ou não, não cabendo aqui a delimitação do agir ético a um espaço determinado de acordo com o que for conveniente para cada um. No entanto, infelizmente, quando nossos valores e nossos comportamentos estão em dissonância, em vez de buscarmos modificar nossos comportamentos, para que estejam em conformidade com aquilo que acreditamos, alteramos a nossa percepção sobre nossas condutas, para que pareçam combinar com os nossos valores (JOY, M. 2014, p. 22). Nesse sentido, nos inclinamos a selecionar fragmentos da realidade que pareçam estar em consonância

com os valores que defendemos, como forma de justificar nossas práticas. Diante do exposto, buscamos defender que é preciso questionar as possibilidades, em vez de reafirmar as certezas já constituídas. Procuramos, para tanto, apontar a urgência de suscitar críticas às práticas cotidianas, de maneira a reformular a nossa percepção acerca, por exemplo, do ato de comer. Cozinhar e comer devem ser encarados como atos políticos, em razão de, através destes, definirmos a marca que deixaremos nos demais seres e no mundo. Com isso, reafirmamos que a tradição ou a linguagem não devem configurar óbice à consideração dos interesses dos animais não humanos de não vivenciar o sofrimento. Tampouco os traços dos corpos se mostram aptos a justificar uma diferenciação traduzida em opressão. Se somos animais, assim como todos os outros, diante da compartilhada característica da senciência, suas dores devem ser, por nós, consideradas como motivo suficiente para não lhes infligir o sofrimento. Devemos, assim, proceder à desconstrução dos subterfúgios criados numa tentativa de justificar o carnismo, o carnofalocentrismo e a política sexual da carne. Desconstrução que implicará, necessariamente, em um afastamento da abstração, das ideias e discursos que nos mantêm fragmentados, bem como no reconhecimento do chão comum que todos habitamos. Dessa forma, devemos buscar a reaproximação com os demais indivíduos, de maneira que, a partir da percepção do espaço de animalidade em que figuram também os humanos, possamos reconfigurar nossas condutas, dessa vez pautadas em um olhar voltado à empatia e ao cuidado.

Cabe salientar que não é o nosso propósito que a dor dos animais ou das mulheres sejam apenas consideradas em relação a um potencial dano geral que podem causar ao convívio ou à construção da sociedade. O mal dessa violência deve ser encarado em si mesmo, assim como os indivíduos devem ser vistos como revestidos de uma integridade própria, jamais relacional. Logo, os argumentos fundamentados por “não maltratar animais em razão do impacto dessa violência na formação da índole humana”, “não bater ou violentar mulheres tendo em vista as consequências para a sociedade” ou ainda que “não devemos degradar o meio ambiente para preservação da qualidade de vida humana” apresentam-se como justificativas estéreis, que não nos conduziram a lugar algum. Estaríamos apenas reformulando, conferindo uma outra roupagem ao antropocentrismo, em que o humano e o homem seguem como medida e razão de ser do todo. Nesse sentido, o ecofeminismo animalista aporta e aponta caminhos possíveis para romper com a relação instrumental que os seres humanos mantêm, há tanto tempo, com os outros humanos, com

os não humanos e com a natureza, ao recordar que enquanto humanos somos também animais e, enquanto animais, habitamos um mesmo meio. A filosofia ecofeminista animalista se mostra como não somente comprometida com o fim da exploração de mulheres e de outros grupos humanos em situação de vulnerabilidade. Para além, ela sustenta a crítica e apresenta o potencial para desconstrução do carnofalocentrismo justamente por se insurgir contra os dualismos hierárquicos que buscam legitimar a exploração e sofrimento também dos não humanos e da natureza. Embora os valores associados ao afeto e ao cuidado sejam percebidos como insuficientes ou fracos, o ecofeminismo nos recorda que tais valores são assim enxergados em virtude de sua associação com o feminino, sempre desqualificado. No entanto, recordemos que é o cuidado, tantas vezes o trabalho das mulheres, que, mesmo em segundo plano, sustentou e sustenta as comunidades.

Diante do exposto, acreditamos que exercitar as possibilidades tem o condão de nos conduzir ao questionamento do que foi imposto e naturalizado. Seria esse, tantas vezes, o exercício de caminhar em sentido contracorrente. No entanto, desse estranhamento depende o exercício da liberdade de pensar e de agir, que traz consigo novas percepções, capazes de desfazer o véu de naturalidade responsável por mascarar injustificáveis barbáries. É preciso repensar nossa condição, reconhecer e estabelecer novas conexões para elaborar outros modos de viver, em que existam possibilidades outras que não as instituídas pela violência no espaço dominado pelo sujeito carnofalocêntrico. Quaisquer que sejam nossos traços, se não estiverem em consonância com o estabelecido pelo poder dominante, seremos sempre subjetividades dissidentes, ocupantes de um não lugar, potenciais vítimas do sujeito carnofalocêntrico e de seu apetite voraz por nossas vidas e carnes. Precisamos, urgentemente, dismantelar essa estrutura nefasta. Diante do colapso iminente da ética, das relações, das vidas e do planeta, reformulamos e ecoamos o que exclamou Françoise d'Eaubonne: ecofeminismo animalista ou a morte!

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. **A Política sexual da carne**: A relação entre carnivorismo e dominância masculina. Tradução: Cristina Cupertino. 1 ed. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

ADAMS, Carol J; DONOVAN, Josephine. **Animals & Women**: Feminist Theoretical explorations. Edited by Carol J. Adams and Josephine Donovan. Durham and L Duke University Press, 1995

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, Editora Jandaíra, 2020.

ASSUMPCÃO, Ana Paula. **Carnofalocentrismo e a Política sexual da carne**. Orientadora: Susana de Castro Amaral. Co-orientador: Fabio Alves Gomes de Oliveira. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

BELTRÁN, Elizabeth Peredo. Ecofeminismo. In: **Alternativas Sistêmicas**: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. Org. Pablo Solón; Tradução João Peres – São Paulo: Elefante, 2019.

BENTHAM, Jeremy. **Principles of Morals and Legislation**, 1823.

BIRKELAND, Janis. Ecofeminism: Linking Theory and Practice. In: **Ecofeminism: women, animals, nature**. Org. Greta Gaard. Philadelphia. Temple University Press, 1993.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle**: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

CIXOUS, H. **O Riso da Medusa**. Tradução Natália Guerellus e Raíssa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias**: a interseccionalidade como teoria social crítica. Tradução Bruna Barros, Jess Oliveira. 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2022.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2021.

DAVIDSON, Martina. **Repensando o veganismo: o feminismo e projeto decoloniais como ferramentas ético-políticas para um veganismo anticapitalista.** Coleção Narrativas Dissidentes, org. Maria Clara Dias. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

D’EAUBONNE, Françoise. **Feminism or death.** Tradução Ruth Hottell, prefácio Carolyn Merchant e introdução por Myriam Bahaffou e Julie Gorecki, tradução Emma Ramadan. London, Brooklyn: Verso, 2022

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo.** Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

_____. **É preciso comer bem ou o cálculo do sujeito.** Tradução: Carla Rodrigues e Denise Dardeau. Rio de Janeiro: Laboratório Khora, 2014.

_____. **O animal que logo sou.** Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **Força de Lei: o fundamento místico da autoridade.** Tradução: Leyla Perrone-Moisés. 3 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

EÇA, João Maria Delgado Martins de Almeida d'. **Subjectividade e dissidência.** Orientador: José Miranda Justo. Dissertação (mestrado) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/38453>.

FELIPE, Sônia T. Antropocentrismo, Sencientismo e Biocentrismo. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 1, n. 1, jan-jul/2009.

_____. **Acertos Abolicionistas: a vez dos animais: crítica à moralidade especista.** São José, SC: Ecoânima, 2014.

GAARD, Greta. Living Interconnections with Animals and Nature. In **Ecofeminism: women, animals, nature.** Org. Greta Gaard. Philadelphia. Temple University Press, 1993

GARCIA-MALDONADO, Elena; GALLEGO-NARBON, Angélica; VAQUERO, M^a Pilar. ¿Son las dietas vegetarianas nutricionalmente adecuadas? Una revisión de la evidencia científica. **Nutr. Hosp.**, Madrid , v. 36, n. 4, p. 950-961, agosto 2019. Disponível em: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S021216112019000400029&lng=es&nr m=iso. Epub 17-Feb 2020. <https://dx.doi.org/10.20960/nh.02550>.

GOMES, Laiza Bonela. **A conexão entre as violências: um diagnóstico da relação entre os maus-tratos aos animais e a violência interpessoal.** Orientadora: Danielle Ferreira de Magalhães Soares. Co-orientadoras: Camila Stefanie Fonseca de Oliveira e Rita de Cássia Maria Garcia. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Veterinária, Programa de Pós-Graduação em Ciência Animal, 2021.

GONZÁLEZ, A. Una lectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia, in: **Daimon**. Revista Internacional de Filosofía, nº 69, 2016, 125-139. Disponível em: [Daimon: Revista internacional de filosofía. 2016, Nº 69 \(Septiembre - Diciembre\) - Dialnet \(unirioja.es\)](http://daimon.unirioja.es).

GRUEN, Lori. Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals. In **Ecofeminism: women, animals, nature**. Org. Greta Gaard. Philadelphia. Temple University Press, 1993.

JOY, Melanie. **Por que amamos cachorros, comemos porcos, vestimos vacas:** uma introdução ao carnismo – O sistema que nos faz comer alguns animais e outros não. Tradução Mário Molina. 1. Ed. São Paulo: Cultrix, 2014.

KEMMERER, Lisa. **Sister Species:** women, animals and social justice. University of Illinois Press, 2011.

KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos:** fundamentos teóricos e práxis interseccionais/ Daniela Rosendo, Fábio A. G. Oliveira, Priscila Carvalho, Tânia A. Kuhnen (org.). – Rio de Janeiro: Ape´Ku, 2019

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado:** história da opressão das mulheres pelos homens. Tradução Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LLORED, Patrick. O outro feminismo a inventar de Derrida: as implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo. **Revista Trágica:** estudos de filosofia da imanência. Rio de Janeiro, v.9 nº2, p. 61-76,2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26775/14651>.

MELLO, A.L.G.D. Animalidades e práticas de si: Educação, Veganismo e Subjetividades. In: **Ética animal: um novo tempo.** Fábio A.G. Oliveira e Maria Clara Dias (organização) - Rio de Janeiro: Ape´Ku, 2019.

MIES, Maria; SHIVA, V. **Ecofeminism.** Nova Iorque: Zed Books, 2014.

PAIXÃO, Rita L. Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal. **Sapere Aude** – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.272-283 – 1º sem. 2013. P. 278. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5507/5490>.

PRELVITZ, T. J. (2015). O animal que logo sou. **Revista Conexão Letras**, 1(1).

PULEO, Alicia. Ecofeminismo: una alternativa a la globalización androantropocéntrica. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais/** Daniela Rosendo, Fábio A. G. Oliveira, Priscila Carvalho, Tânia A. Kuhnen (org.). – Rio de Janeiro: Ape´Ku, 2019.

ROSENDO, Daniela. **Sensível ao Cuidado: uma perspectiva ecofeminista**. 2ed. – Rio de Janeiro: Ape´Ku, 2022.

_____. (Org.) **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape´Ku, 2019.

_____. Filosofia ecofeminista: Repensando o feminismo a partir da lógica de dominação. *Revista Diversitas*. Ano 4, n. 5 (out. 2015/ mar. 2016) - São Paulo: **Revista Diversitas**. Diversitas/FFLCH/USP, 2016. Disponível em: https://diversitas.ffe.ch.usp.br/sites/diversitas.ffe.ch.usp.br/files/inline-files/revista_diversitas_5_1.pdf.

_____. **Quilt ecofeminista sensível ao cuidado: uma concepção de justiça moral, ambiental e interespecies**. Milene Consenso Tonetto (Orientadora). Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2019.

RYDER, Richard D. Speciesism Again: the original leaflet. **Critical Society**. United Kingdom, v. 2, spring/2010.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, Patriarcado e Violência**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

_____. **O Poder do Macho**. São Paulo: Moderna, 1987 (Coleção Polêmica)

SILVA, Renato Andriolla da. **O conceito de práxis em Marx**. Dissertação (mestrado). Maria Cristina Longo Cardoso Dias (orientadora) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, Rio Grande do Norte, 2017.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**. Tradução Marly Winckler, Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010

TRINDADE, Gabriel Garmendi. Bem-estar, interesses e senciência, **Prometheus** – N. 29 – January - April 2019.

VELASCO SESMA, Angélica. De la lógica de la dominación al respeto y la empatia: hacia una relación ecofeminista con los animales y la naturaleza. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais/** Daniela Rosendo, Fábio A. G. Oliveira, Priscila Carvalho, Tânia A. Kuhnen (org.). – Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019

WARREN, Karen J. **Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters**. Maryland: Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

WYCKOFF, Jason. **Linking Sexism and Speciesism**. Disponível em: https://www.academia.edu/5647402/Linking_Sexism_and_Speciesism.