

Ana Luiza Bazzo da Rosa

O FEMINISMO ANIMALISTA E(M) SUAS HUMANAS FESTAS

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Literatura.

Orientador: Prof. Dra. Tânia Regina Oliveira Ramos

Florianópolis
2018

R788

Rosa, Ana Luiza Bazzo da

O feminismo animalista e(m) suas humanas festas. / Ana Luiza Bazzo da Rosa. – Florianópolis (SC), 2018.

107 f.: il. color.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), área de concentração Literatura, linha de pesquisa Crítica feminista.

Orientadora: Profa. Dra. Tânia Regina Oliveira Ramos.

Bibliografia: p. 98-107.

1. Literatura. 2. Ecofeminismo animalista. 3. Estudos animais. 4. Humana Festa. I. Ramos, Tânia Regina Oliveira. II. Universidade Federal de Santa Catarina. III. Título.

CDD: 350

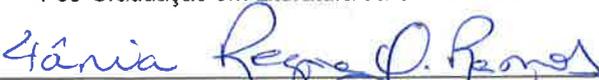
“O feminismo animalista e(m) suas humanas festas”

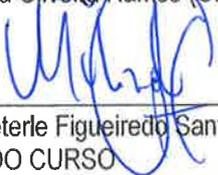
Ana Luiza Bazzo da Rosa

Esta DISSERTAÇÃO foi julgada adequada para a obtenção do título

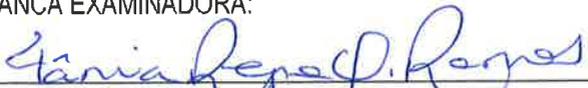
Mestre EM LITERATURA

Área de concentração em Literaturas e aprovada na sua forma final pelo Curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

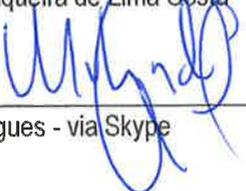

Profª Drª Tânia Regina Oliveira Ramos (UFSC)
ORIENTADOR(A)


Profª. Dr. Marcio Markendorf
Subcoordenador do Programa de Pós-Graduação em Literatura CPGLN/CCT
Universidade Federal de Santa Catarina
MASIS nº 182880, SIAPE nº 2770155
Portaria nº 2.514/GR/2018

BANCA EXAMINADORA:


Profª Drª Tânia Regina Oliveira Ramos (UFSC)
PRESIDENTE


Profª Drª Cláudia Junqueira de Lima Costa
(UFSC)


Profª. Dr. Marcio Markendorf
Subcoordenador do Programa de Pós-Graduação em Literatura CPGLN/CCE
Universidade Federal de Santa Catarina
MASIS nº 182880, SIAPE nº 2770155
Portaria nº 2.514/GR/2018

Profª Drª Carla Rodrigues - via Skype
(UFRJ)

Dedico esta dissertação às minhas
companheiras felinas Lisa e Nina.
Aos meus pais.
E a todos os animais diariamente
torturados e assassinados para fins
humanos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal de Santa Catarina, ao Programa de Pós-graduação em Literatura e a todas as professoras, funcionárias e colegas com quem tive o privilégio de conviver durante a graduação e o Mestrado e graças às quais cresci e amadureci enquanto mulher, feminista e pesquisadora.

Ao CNPq, pela bolsa que permitiu que eu me dedicasse inteiramente, por dois anos, aos estudos desta pesquisa.

À minha orientadora Tânia Regina Oliveira Ramos, por toda a troca de carinho e de conhecimento ao longo de quase dez anos, como professora e orientadora: primeiro, quando fui pesquisadora de Iniciação Científica, ainda na graduação, e nos dedicamos a um tema que considero de fundamental importância – o espaço disciplinar da literatura nas aulas de Língua Portuguesa no Ensino Médio, no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e nos vestibulares da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); depois, no Mestrado, quando escolhi pesquisar um tema ainda nebuloso na academia brasileira – a intersecção entre gênero e espécie – e estudar um romance transgressor no cenário literário universal, por ser, provavelmente, a primeira obra literária cujo foco principal é o veganismo. Tânia foi, mais do que uma orientadora, uma amiga, que compreendeu minha ansiedade, minha insegurança e meu coração dividido entre minha atividade acadêmica e meu ativismo, sobretudo em meu trabalho na internet, o qual, muitas vezes, roubou meu tempo e minha saúde emocional, mas que certamente contribuiu em meu crescimento como mulher, feminista, lésbica e vegetariana.

À professora Claudia de Lima Costa, pelas disciplinas oferecidas no Programa de Pós-graduação em Literatura sobre o Antropoceno e

sobre as discussões pós-humanas/não humanas, sem as quais esta dissertação não existiria. Agradeço à professora, também, por sua participação em minha banca de qualificação, fundamental para a conclusão de minha pesquisa.

Às professoras Daniela Rosendo e Raquel Wandelli, cujos trabalhos me ajudaram a fundamentar esta pesquisa. Foi, portanto, uma honra para mim contar com suas participações em minha banca de qualificação, as quais contribuíram ainda mais para os caminhos desta dissertação.

Aos meus pais, com quem compartilho e a quem dedico todas as minhas conquistas pessoais, acadêmicas e profissionais; a quem atribuo meus primeiros contatos com a literatura e, acima de tudo, meu respeito a todas as formas de existência. Obrigada por respeitarem (e amarem) a minha.

À minha família, sobretudo à minha vó Wanda, que, do alto de seus 93 anos, é, para mim, um exemplo de mulher; à minha madrinha Vera, pela leitura crítica e atenciosa desta dissertação, e, principalmente, pelo carinho e pelo conhecimento que compartilhou comigo ao longo de toda a minha vida; e aos meus afilhados Maurício e Rodrigo, por despertarem em mim um amor que até então eu desconhecia.

À Thalita, à Mariana e à Rafaela, por me lembrarem todos os dias o real significado de amizade: com vocês, a luta fica muito mais leve.

A todos os animais com quem tive o privilégio de conviver e que me ensinaram a ser um ser humano mais sensível, sobretudo à Lisa e à Nina, minhas companheiras felinas, que estiveram ao meu lado enquanto escrevia esta dissertação e que, muitas vezes, escreveram páginas

incompreensíveis à nossa língua, as quais precisei cuidadosamente apagar, quando deitaram em cima do teclado de meu computador.

“Houve aliás um tempo, nem longínquo nem terminado, em que “nós, os homens” queria dizer nós os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.”
(Jacques Derrida)

RESUMO

O debate sobre a questão animal tem ganhado grandes dimensões, sobretudo nas últimas décadas, período em que os discursos antropocêntricos do humanismo passaram a receber duras críticas. Tais reflexões proporcionaram o surgimento dos Estudos Animais, um espaço de entrecruzamento teórico de diferentes áreas do conhecimento, como a biologia, a crítica literária e os feminismos. Inscrito dentro deste debate, o romance *Humana festa* (2008), de Regina Rheda, destaca-se pela forma de apresentar o animal na narrativa, não apenas como recurso metafórico, tampouco para ocupar um espaço de representação em favor (da construção) da subjetividade humana. Ao contrário, é apresentado como sujeito senciente, com personalidade, história e subjetividade próprias. O romance possibilita, portanto, uma reflexão sobre o humanismo e os discursos antropocêntricos que construíram a hegemonia suprema do ser humano sobre os demais animais e sobre aquilo que passamos a chamar de natureza. Mais do que isso, *Humana festa* permite uma leitura ecofeminista animalista, demonstrando como são possíveis os diálogos entre os feminismos e os estudos da animalidade, uma vez que apresenta as relações simbólicas e conceituais entre diferentes formas de opressão: de espécie, de gênero e de classe. É, portanto, uma obra importante no cenário literário contemporâneo para a emergência e a discussão deste tema no Brasil.

Palavras-chave: Literatura. Ecofeminismo animalista. Estudos Animais. Humana festa.

ABSTRACT

The debate about the relationship between humans and other animals has taken on large scope, particularly in recent decades, a period in which anthropocentric discourses of humanism have been harshly criticized. These reflections led to the rise of Animal Studies, a space of theoretical intersections of different fields of knowledge, such as biology, literary criticism and feminisms. Inscribed within this debate, the novel *Humana festa* (2008), by Regina Rheda, stands out for the way that it presents animals in the narrative, not only as a metaphoric resource, or to occupy a space of representation in favor (of the construction) of human subjectivity. To the contrary, animals are presented as sentient subjects, with their own personality, history and subjectivity. The novel therefore allows reflecting on humanism and the anthropocentric discourses that constructed the supreme hegemony of human beings over other animals and about that we have come to call nature. Moreover, *Humana festa* allows an ecofeminist animalist reading, demonstrating how dialogs are possible between feminisms and studies of animality, given that it presents symbolic and conceptual relations between different forms of oppression: of species, gender and class. It is therefore an important work in the contemporary literary scene for the emergence and discussion of this theme in Brazil.

Keywords: Literature. Animalist ecofeminism. Animal studies. *Humana festa*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Propaganda <i>Morton's</i> Dia dos pais (2011)	40
Figura 2 – Hambúrguer <i>Hungry-Man</i>	41
Figura 3 – Propaganda <i>Man food</i>	41
Figura 4 – Propaganda <i>Hillshire Farm</i>	42
Figura 5 – Propaganda <i>Carl's Jr</i>	42
Figura 6 - Propaganda <i>Mc Donald's</i>	43
Figura 7 – Propaganda <i>Burguer King</i>	43
Figura 8 – Vídeo <i>Animals/carne</i>	46
Figura 9 – Vídeo <i>Animals/mulher</i>	46
Figura 10 – Vídeo <i>Animals/açougue</i>	47
Figura 11 – Vídeo <i>Animals/sangue</i>	47
Figura 12 – Vídeo <i>Fiu-fiu/Matadouro (1)</i>	48
Figura 13 – Vídeo <i>Fiu-fiu/ Matadouro (2)</i>	49
Figura 14 – Vídeo <i>Fiu-fiu/Laerte (1)</i>	49
Figura 15 – Vídeo <i>Fiu-fiu/Laerte (2)</i>	50
Figura 16 – Campanha PETA (1)	53
Figura 17 – Campanha PETA (2)	53
Figura 18 – Campanha PETA (3)	53
Figura 19 – Campanha PETA (4)	53

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	FEMINISMO, GÊNERO E ESPÉCIE...Erro! Indicador não definido.	
	2.1 Uma perspectiva ecofeminista animalista	30
	2.2 A Grande Divisão: humanos x animais	36
	2.3 Quem são os humanos do humanismo?	45
	2.4 Desconstrução do sujeito clássico	48
	2.5 <i>A política sexual da carne:</i> representações de mulheres e animais	54
	2.6 Objetificação da mulher x movimento animalista: uma contradição?	80
3	ALTERIDADE ANIMAL NA LITERATURA	89
	3.1 Figurações animais	93
	3.2 O feminismo vegetariano em <i>Frankenstein</i>	99
	3.3 A animalidade na literatura brasileira - finais do século XIX ao século XX	106
	3.4 Ana Paula Maia e as narrativas de matadouro	111
4	HUMANA FESTA: O ANIMALISMO É UMA FESTA FÚNEBRE	118
	4.1 As relações de gênero e espécie em <i>Humana Festa</i>	125
	4.2 Conexões entre opressões: classe, gênero e espécie	132
	4.3 O animal como sujeito	141
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
	REFERÊNCIAS	155

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação é resultado da pesquisa de Mestrado que desenvolvi no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da professora doutora Tânia Regina Oliveira Ramos. Imaginei que, ao longo da pesquisa, encontraria respostas às perguntas que me motivaram a estudar um tema ainda pouco discutido no Brasil: a alteridade animal na literatura e sua inter-relação com os feminismos. Enquanto escrevo, entretanto, surgem-me mais questionamentos, e, antes de procurar respostas, proponho reflexões. Por onde começar, então? Pelo começo.

Quando penso sobre o que sou e o que faço, a primeira questão que me vem à cabeça é: *por quê?* Por que Letras? Por que literatura? Por que uma pesquisa sobre feminismo e animalismo se este diálogo ainda é escasso no país e encontra resistência dentro da academia? Penso que estudo literatura porque gosto. Mas, se estudo literatura porque gosto, por que gosto de literatura? Posso citar o último livro que li, posso citar os que estou lendo, mas é impraticável afirmar qual foi o primeiro. Qual foi *aquele* livro que despertou meu gosto pelas narrativas escritas, não sei. Costumo dizer que não houve livro que introduziu em minha vida o hábito da leitura, pois fui *introduzida* ao mundo das letras, sem opção de escolha, antes mesmo de aprender a ler. Meus pais começaram a contar histórias para mim desde que nasci. Toda noite, pegava no sono com a voz forte de minha mãe ou com a voz doce de meu pai. Fui aprendendo a gostar da musicalidade das palavras, da entonação diferente de cada sentença e, é claro, das próprias narrativas. Foi quando me apaixonei, também, pelo

objeto livro: seu cheiro, a textura da tinta gravada no papel, o desenho das palavras, as figuras coloridas.

Sei que de alguns livros não gostava. Na verdade, lembro-me de um em especial: *O patinho feio*. Ninguém gostava daquele pato porque ele era diferente. Um pato sozinho, sem amigos, deslocado dentro e fora da família. Não gostava dessa história porque me identificava com ela e, em minha cabeça de criança, pensava que, mais cedo ou mais tarde, sofreria a mesma rejeição familiar. Pedia, então, para que meus pais rasgassem ou queimassem o livro, por medo, talvez, de que fizessem comigo o mesmo que fizeram com o patinho diferente. Pensava que não ouvir essa história poderia silenciar a minha própria narrativa.

Uma das primeiras lembranças sensoriais que tenho da infância é o sentimento de inadequação. Ir à escola era, muitas vezes, uma sofrível obrigação. Não que não gostasse dos conteúdos escolares ou dos professores, mas, naquele espaço, sentia-me deslocada. Como sabemos, o ambiente escolar, diversas vezes, mantém e (re)produz desigualdades, além de naturalizar a construção social dos gêneros. Conforme aponta Guacira Lopes Louro em sua obra *Gênero, sexualidade e educação*, “é provável que para algumas crianças – aquelas que desejam participar de uma atividade controlada pelo outro gênero – as situações que enfatizam fronteiras e limites sejam vividas com muita dificuldade”. (LOURO, 2012, p. 83). Com base em minha própria vivência, vou um pouco mais além: a experiência escolar de crianças que desafiam as normas de gênero deixa marcas negativas impossíveis de se esquecer.

Fui uma criança que desestabilizava o sistema de gênero e sexualidade. Como Raquel, de Lygia Bojunga, quis muitas vezes ser menino para ter acesso ao mundo que me era negado. Não era apenas isso,

porém, que me distanciava das outras pessoas de minha escola: a (falta de) empatia pelos animais era outro ponto de desacordo entre nós. Sei disso por conta de, pelo menos, duas lembranças do tempo de escola. A primeira narra uma briga que tive com o professor de História, na quinta série – correspondente hoje ao sexto ano do Ensino Fundamental. Ele discursava sobre a excepcionalidade e a superioridade humana, fatores os quais, segundo ele, distinguem os seres humanos dos outros animais. Somente nossa espécie tem consciência e é capaz de pensar e raciocinar, justificava ele, e é por isso que podemos subjugar qualquer outra espécie – somos o topo da cadeia alimentar, utilizamos animais para pesquisas em laboratórios e extraímos da natureza aquilo de que necessitamos. Isso está certo, dizia ele, porque nós temos essa capacidade.

Embora não tenha conseguido encontrar, no alto de meus onze anos, argumentos para contestar os pressupostos científicos, filosóficos e morais que meu professor defendia, algo em seu discurso não me parecia correto. Como poderia ele propor afirmações científicas com tanta certeza se a ciência é baseada em pressupostos e não em certezas absolutas? Mas, na verdade, contestei: “Como o senhor pode ter tanta certeza do que está falando? Talvez, um dia, descubram que nós não somos assim tão diferentes dos outros animais”. Ele não gostou de minha intervenção, e discutimos.

A outra lembrança que tenho ocorreu no mesmo ano, quando, certa vez, passeando pelos terrenos da escola – uma escola particular, de bairro pequeno –, avistei a funcionária responsável pelo serviço de limpeza, segurando uma galinha pelo pescoço. Fiquei muito curiosa, como não poderia ser diferente, e a segui até uma parte mais afastada do terreno escolar. Quebrando seu pescoço, a senhora matou a galinha.

Fiquei em choque. Quando soube o motivo do incidente, o problema, para mim, ficou ainda maior: a galinha não morreu para alimentar as crianças da escola, mas para ser estudada durante a aula de Ciências dos alunos da sexta série. A turma abriu a galinha, retirou seus órgãos, coletou seu sangue, fotografou o experimento e expôs o material pelo corredor do Ensino Fundamental. Meus colegas ficaram muito animados e ansiosos para o próximo ano – quando passariam pela mesma experiência –, menos eu. Fui falar com a diretora. Perguntei a ela se não achava que a maior lição que crianças poderiam aprender nas aulas de Ciências é a compreensão de que precisamos respeitar todos os seres vivos. Minha mãe é bióloga, e foi isso que aprendi em casa. Perguntei, também, se havia *mesmo* necessidade de matar uma galinha para dar aula a uma turma de sexta série. O que estes alunos aprenderiam com isso? E, hoje, penso: não aprenderiam, talvez, que algumas vidas são, em certa medida, descartáveis? Não me ouviram, e eu saí da escola.

Esses dois momentos não ocorreram porque, aos onze anos, eu detinha algum tipo de conhecimento que meus colegas e a equipe docente de minha antiga escola não possuíam. Esses acontecimentos são resultados de uma capacidade que compartilhamos, humanos e animais¹:

¹ Minha opção por manter o termo *animal* para designar todas as espécies não humanas não pretende, de forma alguma, legitimar a separação entre humanos e animais. Pelo contrário, este trabalho propõe debates acerca da animalidade sob uma ótica não antropocêntrica. Não adotei o termo *não humano* em oposição a *humano* por duas razões. A primeira é de caráter estético, em função da fluidez da narrativa, ou seja, visava evitar repetições ao longo do texto. Concluí, após tentativas de utilização do termo *não humano*, que o uso da palavra *animal* seria mais adequado. A segunda é de ordem estratégica: mesmo que se queira desconstruir o paradigma especista, sabemos que a dicotomia *humano x animal* ainda estrutura a sociedade ocidental, e, muitas vezes, para se criticar algo, é necessário primeiro nomeá-lo.

a empatia. A empatia, entretanto, é um sentimento seletivo – você pode senti-la apenas por outros seres humanos, por exemplo, ou por *alguns* seres humanos. É por conta dessa seletividade que categorizamos o mundo e dividimos os seres de acordo com a importância que a eles atribuímos.

Começo este trabalho com a narração de dois episódios pessoais porque acredito que nossas escolhas acadêmicas refletem muito de nossa subjetividade e de nossas experiências. Enquanto pensava sobre os caminhos que me trouxeram até aqui, lembrei-me de algo de que havia esquecido completamente: ao redor dos doze anos, comecei a escrever um livro. Nunca o terminei, mas tive o cuidado de batizá-lo: A menina do boné vermelho. Ou seria menino? Talvez, pois era isso que, à época, eu queria ser. Não quero mais, portanto, será ela, a menina do boné vermelho. Hoje, gostaria que se chamasse Luiza (era Lucas, eu me lembro). Luiza morava com o pai, dono de uma rede de madeireiras. A mãe, nunca conhecera. O pai disse que sumira, que abandonara Luiza, que morrera, que fora morar na Amazônia. Cada vez, uma história diferente. Certo dia, Luiza ouviu o pai ao telefone, conversando com uma mulher. Os dois brigavam, e a menina percebeu que se tratava de sua mãe. A versão de que morava na Amazônia era realmente verdadeira. Luiza decidiu que fugiria à procura da mãe, e assim o fez. Enquanto viajava pela estrada, a menina encontrou Nina, uma cadela vira-lata que possuía pendurado na coleira velha um boné vermelho. Foi no encontro das duas que parei minha história. Não cheguei nessa parte da narrativa, mas já possuía plena consciência de que a mãe de Luiza seria uma ambientalista, defensora dos animais e das florestas, e entrara em conflito com o antigo companheiro por conta de seus (dele) interesses empresariais.

Abandonara, então, o marido e a filha, para trabalhar numa organização não governamental comprometida com o combate ao desmatamento da Amazônia.

É curioso recordar de meu “livro”, pois sua narrativa se parece com a de *Humana festa* (2008), romance de Regina Rheda, com o qual entraria em contato mais de dez anos depois, e que hoje mobiliza minha pesquisa de Mestrado. Marcado por personagens mulheres, o romance tem como uma das protagonistas a estadunidense Megan (nome alegórico para *vegan*, conforme indicação da própria autora), ativista pelos direitos dos animais e filha de Sybil, uma ecofeminista, herdeira dos movimentos sociais que ganharam força nos Estados Unidos nos anos 1970. Ambas mantêm uma relação conflituosa com seus companheiros, por conta de suas convicções político-ideológicas. Megan namora o brasileiro Diogo Bezerra Leitão, herdeiro de uma geração centenária de fazendeiros e criadores de animais, sobretudo gados e porcos. Sybil, após terminar um longo relacionamento com a também ecofeminista Karen, com quem criou Megan, passa a viver com o *chef* Bob Beefeater, o qual boicota o veganismo da namorada, misturando alimentos de origem animal em suas refeições sem seu conhecimento. Tanto em minha história quanto na narrativa de Regina Rheda, são as mulheres as responsáveis pelas críticas ao antropocentrismo. Além disso, por conta de suas ideologias não especistas, as três personagens – Megan, Sybil e a mãe de Luiza – entram, de alguma forma, em conflito com seus companheiros, que representam a figura masculina numa sociedade patriarcal em que, para algumas pesquisadoras, a masculinidade hegemônica sustenta a mesma lógica de dominação responsável por diferentes formas de opressão, inclusive

aquela contra todas as espécies não humanas. Mas vamos por partes, que este é apenas o começo.

O que me motivou a escrever sobre os animais na infância é o que me motiva a escrever esta dissertação: a consciência de que é necessário enfrentar o especismo² institucionalizado e pensar o *locus* do animal na sociedade. Por muito tempo, entretanto, imaginei que meu estudo acerca dos animais se encontraria fora dos muros acadêmicos, uma vez que sabia, desde o início da graduação, que em minha trajetória adotaria como objeto de estudo as questões de gênero. Foi quando conheci o trabalho de Carol Adams que comecei a perceber a relação existente entre esses dois campos de pesquisa – os estudos animais e os feminismos. Sua obra *A política sexual da carne* (2012), publicado nos Estados Unidos em 1990, abriu-me a porta de uma vasta literatura – recente, contudo – sobre as intersecções entre gênero e espécie. Além de Carol Adams, foram fundamentais para esta pesquisa autoras como Maria Esther Maciel, Sônia Felipe, Daniela Rosendo, Donna Haraway, María Lugones, Greta Gaard, Karen Warren, Daniel Kirjner, Gabriel Giorgi, Patrícia Lessa, Raquel Wandelli, Alexandra Isfahani-Hammond, Judith Butler, mas também Jacques Derrida, o qual redescobri, agora sob um viés diferente – o da animalidade, sobretudo a partir da leitura da obra de Carla Rodrigues, *Duas palavras para o feminino - hospitalidade e*

² Especismo é o nome que se dá à concepção de que a espécie humana é superior às demais espécies e que tem, portanto, poder de deliberar sobre a vida, a liberdade e o destino dos animais. É uma forma de discriminação – e também uma ideologia – que justifica a exploração e a subjugação das outras espécies pelo ser humano. Ao longo do trabalho, retomarei o conceito de especismo. Achei, contudo, necessário abrir esta nota, pois o termo é ainda pouco difundido dentro da academia brasileira.

responsabilidade sobre ética e política em Jacques Derrida (2013), e, posteriormente, de sua própria obra, *O animal que logo sou* (2011).

Após aberta a porta, (re)descobri também o trabalho literário de algumas escritoras e escritores que se dedicaram às figurações do animal em suas obras, sob uma perspectiva não antropocêntrica – uma delas, Regina Rheda, autora de *Humana festa*. Quando soube da existência deste romance, ao ler o artigo de Alexandra Isfahani-Hammond, *Humana festa: zoorromance interamericano e pós-escravista de Regina Rheda*, na coletânea *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica* (2011), organizada por Maria Esther Maciel, sabia que desse encontro resultaria algum trabalho acadêmico. Eis aqui este trabalho.

A estrutura desta dissertação foi, certamente, um de meus maiores desafios. Temia que reservar o terceiro capítulo do trabalho à leitura de *Humana festa* pudesse deslocar o romance para uma posição secundária, o que jamais foi minha intenção, afinal, foi justamente ele o motor de todas as discussões aqui levantadas. Sentia necessidade, contudo, de percorrer um caminho que precedia sua leitura, pois foi assim que cheguei até ele. Primeiro, encontrei obras e autoras que transformaram radicalmente meu ativismo, minha visão sobre feminismo e, sobretudo, meu papel enquanto pesquisadora. Levei pelo menos um ano para decidir de que forma articular aquelas teorias com a literatura brasileira. Fui aluna especial do curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina por dois semestres, até encontrar este caminho que agora percorro – e sou eternamente grata à professora Claudia Costa pelas disciplinas que ofereceu na Pós-Graduação sobre o Antropoceno e os debates pós-humanistas, sem as quais este trabalho não seria possível. Após a leitura do romance de Regina Rheda, percebi que,

de fato, seria possível escrever um trabalho sobre literatura brasileira sob uma perspectiva ecofeminista animalista, refletindo acerca das interconexões entre gênero, espécie, classe e raça³.

Quando comecei a escrever esta dissertação, percebi-me refazendo o trajeto de construção de um conhecimento que me permitisse uma leitura ecofeminista animalista de *Humana festa*, o que, certamente, foi necessário, pois buscava fundamentação teórica para um campo ainda novo no Brasil e para cujo acesso me faltavam, àquela época, o conhecimento adequado. Além disso, minha preocupação também considerava facilitar a apropriação dos conceitos pelas eventuais leitoras deste trabalho.

No primeiro capítulo da dissertação, discorri acerca da dicotomia *humano x animal*, indicando como a concepção de *humanidade* possui raízes muito mais políticas e sociais do que científicas, uma vez que serviu como mecanismo de exclusão de diversas populações, como as mulheres, da categoria de sujeito. Apresentei, então, exemplos da associação entre mulheres e animais, sustentada, por exemplo, pela filosofia, pela ciência, pela arte, pela literatura e, mais recentemente, pelos meios de comunicação em massa, como as propagandas. Refleti sobre como a relação simbólica e conceitual entre os animais e as mulheres – e entre outros sujeitos humanos também – justificou uma série de violências, como a exploração, a colonização e o assassinato de algumas populações. A animalidade, portanto, serviu como dispositivo de exclusão daqueles a quem foi negado o acesso à categoria de sujeito, ou

³ Não há recortes de raça em *Humana festa*, pois as personagens não recebem descrições detalhadas e não há este tipo de indicação a respeito delas. Em minha leitura, entretanto, este recorte é feito, pois acredito não ser possível pensar sobre gênero e classe de forma desarticulada à raça.

seja, é a mesma lógica de dominação que provoca diferentes formas de opressão, tais como o especismo, o machismo e o racismo. Isso somente ocorre porque a animalidade é considerada um espaço de violência legítima.

A partir do segundo capítulo, dediquei minha atenção à literatura propriamente dita, demonstrando como a alteridade animal sempre foi objeto de interesse de poetas e escritoras. Analisei algumas obras que procuraram reconfigurar o lugar do animal na literatura – e, também, na sociedade –, como *Frankenstein*, de Mary Shelley, talvez a primeira obra feminista-vegetariana da literatura universal; e narrativas de escritoras e escritores brasileiros, como Clarice Lispector, Graciliano Ramos e Machado de Assis. Embora estas obras tenham provocado questionamentos acerca da animalidade, elas também, muitas vezes, reproduziram o pensamento especista, segundo o qual os animais servem como recurso, inclusive narrativo. Apresentei, então, o romance *De gados e homens* (2014), de Ana Paula Maia, e, principalmente, *Humana festa* (2008), de Regina Rheda, como obras que pertencem a uma tradição literária dedicada à reflexão da animalidade, mas que se diferenciam da maioria dessas narrativas pelo seu potencial de transgressão, possibilitando leituras que se afastam da lógica antropocêntrica.

O terceiro capítulo é uma leitura ecofeminista animalista de *Humana festa*, inscrito dentro do debate sobre as questões animais, mas que se difere de outros romances por propor, pelo menos, três reflexões: i) a relação existente entre a opressão de gênero, de classe e de espécie; ii) a alimentação vegana como condição de uma prática feminista que busca o fim de todas as formas de violências patriarcais; iii) a necessidade

de reconfiguração do conceito de sujeito, a fim de abarcar os animais, aos quais sempre foi negada esta possibilidade.

Nas considerações finais, defendi a tese de que as teorias feministas – portanto, a crítica literária feminista também – adotem uma perspectiva antiespecista, sem a qual talvez não seja possível desconstruir a lógica de dominação masculina. Da mesma forma, acredito que os estudos da animalidade precisam considerar as críticas feministas para não reproduzirem discursos misóginos, uma vez que especismo e machismo – e outras formas de opressão – estão diretamente interligados.

2 FEMINISMO, GÊNERO E ESPÉCIE

“Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros.”

(George Orwell)

O conceito de gênero como categoria de análise aparece nos estudos feministas no final do século XX, num contexto marcado pela efervescência social, cultural e política, sobretudo nos Estados Unidos, na França e na Inglaterra, em que diversos grupos à margem da ordem tradicional manifestavam críticas à segregação, à discriminação e às violências institucionalizadas contra determinadas pessoas. A utilização de *gender* [gênero] e *sex* [sexo] como conceitos distintos “indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’” (SCOTT, 1995, p. 72) e pretendia indicar o caráter social da relação entre os sexos, ou seja, “a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres” (SCOTT, 1995, p. 75). Somente o conceito de gênero, entretanto, não dá conta de explicar como são construídas essas relações, tampouco consegue elucidar por que “ser mulher não apenas é diferente de ser homem, como também implica inferioridades, desvalorização, opressão” (SAFFIOTI, 1994, p. 277).

Conforme sinaliza Joan Scott, em *Gênero: uma categoria útil para análise histórica* (1995), as historiadoras feministas⁴ utilizaram diferentes abordagens e aparatos teóricos nos estudos do gênero, os quais a autora resume em três posições distintas:

A primeira, uma tentativa inteiramente feminista, empenha-se em explicar as origens do patriarcado. A segunda se situa no interior de uma tradição marxista e busca um compromisso com as críticas feministas. A terceira, fundamentalmente dividida entre o pós-estruturalismo francês e as teorias anglo-americanas de relação do objeto (*object-relation theories*), se inspira nessas diferentes escolas de psicanálise para explicar a produção e a reprodução da identidade de gênero do sujeito. (SCOTT, 1995, p. 77).

Não pretendo discorrer sobre cada uma das posições apontadas por Joan Scott, mas considero importante sinalizar que todas as correntes do pensamento feminista concordam com a existência da opressão de gênero e criticam a ideia de que tal subordinação seja natural. Ao

⁴ Não são apenas as mulheres que se dedicam à crítica feminista. Cada vez mais, homens, cis e transgêneros, têm contribuído com os estudos de gênero, campo que, inclusive, sempre dialogou com o trabalho de filósofos e pesquisadores, como Michel Foucault e Jacques Derrida. Ao longo de minha pesquisa, tentei priorizar obras escritas por mulheres, pois todo o conhecimento ocidental pauta-se na produção intelectual de homens – cisgêneros, heterossexuais e brancos, justamente o modelo de humanidade posto em xeque nesta dissertação. Todas as populações dissidentes do padrão de subjetividade foram silenciadas e apagadas da ciência, da filosofia, da literatura, enfim, da História, com letra maiúscula. Apesar de também utilizar como referência obras escritas por autores homens, optei por empregar o feminino como plural universal, no intuito de transgredir à norma machista refletida em nossa própria língua.

contrário, para as feministas, essa subordinação é resultado da construção da imagem e do papel social da mulher, sustentados ao longo de séculos por diversos discursos: médicos, científicos, filosóficos, religiosos.

A proposição do sistema sexo/gênero, em que *gênero* seria a interpretação social das diferenças sexuais, passou a ser criticada por algumas feministas, uma vez que reafirmava a concepção de que o sexo era natural. De acordo com Jules Falquet, essa ideia foi colocada em xeque, nos anos 1990, “por Judith Butler, com muita razão, quando ela afirmou que o gênero estava construído sobre uma base, na verdade, inexistente (falando que o gênero é apenas um discurso reiterado que não tem base real)”. (FALQUET, 2014, p. 250). Para Falquet, contudo, antes de Butler, as feministas materialistas, como Colette Guillaumin e Monique Wittig, já haviam criticado a lógica de que o gênero (social) é construído a partir da interpretação do sexo (natural). Nessa perspectiva materialista,

as mulheres e os homens não são definidos numa base biológica, mas, sim, pela sua posição na organização do trabalho, especificamente na divisão sexual do trabalho. É a divisão sexual do trabalho, e a sua lógica de exploração do trabalho de um grupo por outro, que cria duas (e apenas duas) classes sociais de sexos chamados mulheres e homens, não a presença de ovários ou espermatozoides no corpo. (FALQUET, 2014, p. 250).

Ainda que o feminismo materialista tenha antecipado as críticas ao sistema sexo/gênero, foi a partir das teorizações pós-estruturalistas

acerca do sujeito que esse debate cresceu. Ao encontro do que apontaram as feministas materialistas, Teresa de Lauretis, em *A tecnologia do gênero* (1994), afirma que “o conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados – a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade etc – acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista” (DE LAURETIS, 1994, p. 206). Para Teresa, afirmar somente que a diferença sexual é cultural não rompe a lógica dicotômica que considera a mulher *em relação ao homem*, o qual permanece como padrão, medida e referência. Há, ainda, outro problema na lógica dicotômica *homem x mulher/masculino x feminino*:

[Ela] supõe que a relação masculino-feminino constitui uma oposição entre um polo dominante e outro dominado – e essa seria a única e permanente forma de relação entre os dois elementos. O processo desconstrutivo permite perturbar essa ideia de relação de via de mão única e observar que o poder se exerce em várias direções. O exercício do poder pode, na verdade, fraturar e dividir internamente cada termo da oposição (LOURO, 2012, p. 37).

O pensamento pós-estruturalista provocou uma crise identitária nas Ciências Humanas e também no movimento feminista, entretanto, não podemos ignorar que a discussão acerca do sujeito do feminismo foi levantada, entre outras, pelas feministas negras e chicanas. Autoras como Bell Hooks, Angela Davis, Alice Walker e Gloria Anzaldúa

refletem sobre como a subjetividade delas estava dividida entre diferentes culturas e diferentes realidades, passando, também, pela questão da classe, das práticas sexuais etc. [...] Nesse sentido, elas fizeram uma crítica da ideia de que o sujeito é algo simples, necessariamente unitário, monolítico, não problemático. Se sentir como um sujeito unificado, elas disseram, é um privilégio das dominantes. (FALQUET, 2014, p. 255).

Os sujeitos que compõem a dicotomia *homem x mulher*, portanto, não são apenas homens e mulheres, mas pessoas de diferentes raças, etnias, idades, classes, orientações sexuais e identidades de gênero. Assim, ao longo deste trabalho, quando falo sobre *mulher* não me refiro a um sujeito universal e singular, mas a diversas possibilidades de existências e de corpos, entrecortados por diferentes formas de opressão: de gênero, de sexualidade, de raça e de classe social. A este debate, pretendo incluir outro conceito, o de *espécie*, e outra forma de opressão – *o especismo*. Segundo Giorgi, o próprio conceito de *espécie* tem raízes muito mais políticas e sociais que biológicas. A noção de *espécie* nasce de um terreno privilegiado e

descansa sobre a produção de uma diferença ou uma distinção jurídica e politicamente decisiva entre a espécie “humana” e o resto das espécies “animais” – sobre a qual se fundem ideias normativas sobre a ordem social e de modos de organização comum. [...] O discurso da espécie é uma instituição que descansa sobre o acordo tácito de que a transcendência plena do “humano” requer o sacrifício “animal”. (GIORGI, 2011, p. 201).

Na década de 1970, Richard D. Ryder cunhou o termo *especismo* a partir da leitura do trabalho do músico e teólogo inglês Humpry Primmat, *The duty of mercy*, publicado quase dois séculos antes, em 1776. Em sua obra, Primmat expõe

as razões pelas quais não devemos nos convencer de que evoluímos moralmente, enquanto nossas decisões de infligir dor e morte a qualquer animal estiverem baseadas no critério da aparência de quem é a vítima de tais decisões: escravos, mulheres e animais. [...] O que fazemos aos animais, no seu entender, não difere do que se fazia, então, aos negros e às mulheres. (FELIPE, 2014b, p. 25).

O conceito de especismo surge, portanto, da concepção de que diferentes formas de opressão estão conectadas, como o machismo e o racismo, segundo os quais alguns sujeitos seriam superiores, seja por conta de gênero, de raça ou de espécie, e por isso teriam direito de legislar sobre a vida e os corpos de outrem. É importante, contudo, compreender que o especismo tem caráter eletivo (FELIPE, 2014b). Isso quer dizer que elegemos algumas espécies como nossas companheiras, dignas de amor e com quem dividimos nosso afeto, enquanto enquadrámos outras espécies como vidas subalternas, cuja exploração, tortura, morte e consumo são justificáveis. É por conta do especismo eletivo que nossa sociedade ocidental se revolta contra países em que a carne de gatos e cachorros é consumida, mas não se choca com a soma diária de milhões de bois, porcos, aves e tantos outros animais mortos para a produção de carne, leite e ovos. De fato, conforme aponta Judith Butler, em *Vida precária*

(2011), nem todos os sujeitos são reconhecidos como sujeitos e nem todas as vidas são reconhecidas como vidas, sejam elas humanas ou não humanas: diariamente, são explorados, torturados e assassinados animais nos abatedouros; ao mesmo tempo, as mulheres, as pessoas LGBTs, a juventude negra, as moradoras da periferia, as populações indígenas são subjugadas, violentadas e assassinadas.

2.1 Uma perspectiva ecofeminista animalista

Quando falo sobre minha pesquisa, em eventos acadêmicos ou em conversas despreziosas, a primeira reação das pessoas é de estranhamento. Animais e mulheres: o que uma coisa tem a ver com a outra? Em meu círculo de convivência, não há quem diga que a lógica de dominação masculina ficou para trás. Também não há quem diga que nossa sociedade não está baseada em exploração animal. Há, contudo, uma dificuldade muito grande por parte dessas pessoas em perceber a relação existente entre a violência contra as mulheres e a violência contra os animais. Uma análise do discurso dominante, entretanto, demonstra como as mulheres sempre foram associadas à natureza e aos animais, o que justificaria sua fragilidade, sua passividade e sua predestinação a ser dominada. A natureza é e sempre foi vista como algo a ser domado, dominado e moldado para suprir os propósitos e as necessidades humanas. Segundo Sônia Felipe, “tal padrão conceitual tem servido para discriminar não apenas ecossistemas e animais, mas também humanos, por exemplo, que não submetem seu pensar, sua sexualidade, estética, política, e dieta à economia masculinizada” (FELIPE, 2014d, p. 283). A lógica de dominação que aproxima as mulheres da natureza e dos animais, transforma-as em objetos físicos sem propósitos próprios e sem

capacidade de agenciamento: algo que está à disposição para ser explorado, dominado, manejado, controlado e consumido.

Na epistemologia feminista, a intersecção entre gênero e espécie ganhou força com o ecofeminismo (ou feminismo ecológico), nos anos 1980, sobretudo com o trabalho de Karen Warren. Segundo ela, as teorias éticas animalistas mais conhecidas, como as propostas por Peter Singer e Tom Regan, não são capazes de abarcar todas as questões envolvidas na dominação que os humanos exercem sobre as outras espécies e a natureza (naturismo⁵), pois ignoram as relações simbólicas e conceituais entre outras formas de opressão, como racismo, machismo e classismo. Para Warren e outras ecofeministas, todas essas formas de opressão estão imbricadas umas nas outras, cujos fins também dependem uns dos outros.

Apesar de reconhecer que o machismo, o racismo, o naturismo e o classismo são formas de opressão que fazem parte da mesma lógica de dominação, Warren não menciona em seu trabalho os bilhões de animais explorados anualmente ao redor do planeta, presos em cativeiros e mortos para o consumo humano. Incluir a opressão sofrida pelas espécies não humanas no conceito de naturismo, portanto, é uma limitação da teoria de Karen Warren. Em sua obra, Sônia Felipe critica o caráter especista do trabalho de Warren e propõe uma perspectiva ecofeminista animalista, que considera o especismo como outra forma de violência patriarcal. A perspectiva ecoanimalista traz para as discussões ecofeministas reflexões fundamentais ao articular especismo com outras formas de opressão, como a noção de que cada animal é um indivíduo independente e

⁵ Greeta Gaard chama de naturismo a visão ocidental de que a natureza está subordinada ao ser humano, o que resulta na devastação ambiental, na morte de ecossistemas, na extinção de diversas espécies, ou seja, na dominação daquilo que passamos a chamar de *natureza* (GAARD, 2011).

autônomo e que, por isso, devemos compreender *natureza* e *animais* como conceitos distintos.

Optei, nesta pesquisa, pela visão ecofeminista animalista proposta por Sônia Felipe. Para ela, é necessário pensar além dos conceitos de “direito” e “igualdade”, propostos pelos autores de língua inglesa mais conhecidos no Brasil em defesa dos animais – Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione. Mesmo que os três filósofos, cada um a seu modo, tenham reconfigurado a ética tradicional no intuito de incluir os animais como sujeitos morais, eles não romperam com a lógica masculina. As mulheres, ao longo da história, sempre estiveram à margem da política, da ciência, da arte e da filosofia. Todos estes campos da sociedade, portanto, foram estruturados sob pressupostos machistas e com objetivos de manter uma determinada lógica política e social.

Se a igualdade buscada nos dois séculos mais recentes da história ocidental foi a igualdade para os homens e entre os homens, o discurso que inclui as mulheres nesse sistema igualitário, formatado para atender a interesses masculinos não rompe o padrão vigente, apenas o reforça. Ao conceito de “igualdade”, ampliado para receber as mulheres que se dispõem a tomar parte em um jogo, cujas regras foram definidas muito antes de elas ousarem ingressar nos times consolidados, segue o de “direitos”. (FELIPE, 2014d, p. 279).

Assim como o conceito de igualdade permanece sob a ótica machista, a noção de “direitos” continua a atender propósitos de uma sociedade dominada pelo masculino. Foram os homens que inventaram a política e o sistema jurídico, e são eles que ainda compõem a maioria nos

poderes executivo, legislativo e judiciário. Foram eles, portanto, que criaram tanto a noção de “direitos” quanto a concepção de que merecem “direitos iguais” aqueles que são “iguais”, bem como são os próprios homens que detêm o poder de estabelecer quem são esses “sujeitos iguais” mercedores de direito. Mesmo que (algumas) mulheres tenham passado a ocupar espaços de decisão política e jurídica, sobretudo nas últimas décadas, as estruturas de poder continuam fundamentadas na lógica masculina. Para entrar e permanecer nesse jogo, as mulheres precisam se adaptar aos discursos e às práticas masculinas, e, ainda assim, correm o risco de serem expulsas de suas posições, inclusive por vias não democráticas, como ocorreu com a presidenta eleita Dilma Rousseff, vítima de um golpe político-judicial, misógino, em 2016. É necessário, portanto, reconfigurar as estruturas e construir novos espaços de poder não subordinados à lógica masculina. Para isso, as ecofeministas animalistas acreditam ser necessário romper com as dicotomias hierárquicas *cultura x natureza, humano x animal, masculino x feminino*, todas produzidas pela mesma lógica de dominação, a qual estabelece relações de poder de um polo do binômio sobre o outro. Isso não quer dizer que as ecofeministas ignorem a importância do aparato legal, mas acreditam que

A vida não é mantida apenas pelo respeito aos deveres negativos, isto é, pela abstenção de atos lesivos, danosos ou letais. Ela é mantida pela ação contínua de defesa, provimento e interação criativa. Essas ações não podem ser estipuladas por leis positivas, a não ser em termos muito genéricos. (FELIPE, 2014d, p. 281)

Sônia Felipe ainda apresenta três colocações importantes acerca da perspectiva ecofeminista animalista:

a primeira, que animais não são ecossistemas, são indivíduos, como cada mulher o é. **Segunda, que as mulheres são parte ativa, como consumidoras de produtos e alimentos animalizados, do sistema de opressão, escravização e descarte de animais.** Terceira, que a vaca, a porca, a ovelha e a galinha, no galpão de manejo e na esteira da morte, não são espécies de animais. São indivíduos sencientes, como cada uma de nós. O que se faz a cada uma delas é sofrido por ela, não por uma entidade abstrata chamada espécie suína, ovina, caprina, avina ou bovina. (FELIPE, 2014a, p. 57, grifo meu).

Dos três pontos levantados por Sônia Felipe, considero fundamental ressaltar que, apesar da relação existente entre formas distintas de opressão, uma população oprimida pode exercer opressão sobre outra, seja em termos de gênero, raça, classe ou espécie. Conforme aponta Daniela Rosendo, “privilégio e opressão coexistem em sistemas ligados de opressão. Mulheres, por exemplo, podem ser oprimidas pelo machismo e, ao mesmo tempo, beneficiarem-se da opressão de animais” (ROSENDO, 2015, p. 44). Ou seja, dentro da lógica de opressão patriarcal, mulheres e animais sofrem uma série de violências, mas, enquanto são atingidas pelo machismo, mulheres ainda se beneficiam com a exploração animal e ajudam a mantê-la. Isso pode explicar por que o debate entre gênero e espécie ainda encontra resistência em muitos espaços feministas, dentro e fora da academia, mas outra questão precisa ser levada em consideração quando pensamos sobre a intersecção entre

gênero e espécie: existe um sentimento de revolta por parte das mulheres quando a violência que sofrem é, de certa forma, comparada com a sofrida pelos animais, uma vez que conviveram a vida toda com essa associação. É compreensível que sujeitos historicamente marginalizados – cuja luta para adentrar no modelo humanista de subjetividade e “alcançar” o patamar de humanidade que sempre lhes fora negado ainda se faz necessária – queiram afastar-se de quaisquer comparações que os aproxime de outros sujeitos marginalizados, como os animais. De acordo com Cary Wolfe, embora se possa entender que

as pessoas historicamente marginalizadas seriam céticas aos chamados intelectuais para renderem-se ao modelo humanista de subjetividade, com todos os seus devidos privilégios, justamente no momento histórico em que estão prestes a “adentrar” nele, o problema é que enquanto o senso comum especista/humanista permanecer incontestado, a animalização continuará disponível como uma ferramenta para desrespeitar os animais humanos também, seja pela raça, sexo, classe social ou orientação sexual. (WOLFE *apud* ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 340).

Talvez esse seja um dos maiores entraves dos movimentos abolicionistas: compreender que diferentes formas de opressão estão conectadas, e que só seremos bem-sucedidas quando incorporarmos em nossos discursos e em nossas práticas a intersecção entre essas diversas manifestações de exploração e violência. Enquanto a *animalidade* permanecer como espaço de violência legítima e justificável, por exemplo, a *desumanização* continuará servindo como mecanismo para desrespeitar, subjugar, colonizar e assassinar seres humanos.

Animalidade e humanidade, ou seja, animal e ser humano estabelecem juntos uma relação inseparável.

2.2 A Grande Divisão: humanos x animais

A dicotomia *humano x animal*, que Valentim (2014) chama de *A Grande Divisão*, uma vez que, para o autor, sustenta todo o pensamento ocidental, e que, para María Lugones (2014), é a dicotomia central da modernidade colonial, geralmente é atribuída ao pensamento cartesiano⁶, mas tem raízes muito mais antigas do que costumamos imaginar. Muito antes de Descartes, por exemplo, Platão já apresentava um discurso especista, pois, apesar de reconhecer que a alma, como princípio da vida, estava presente em todos os seres, considerava que existia “uma alma sensitiva (a do animal), uma alma racional (a do homem) e uma alma vegetativa (a das plantas)” (WANDELLI, 2017, p. 16), ou seja, uma hierarquia, segundo a qual o que diferenciaria humanos e animais seria o grau de evolução anímica. Ao admitir a superioridade da alma racional, Platão estabelece uma hierarquia entre as espécies, em que (alguns) humanos estariam no topo e outros seriam naturalmente considerados escravos, por possuírem graus inferiores de raciocínio. Para ele, a racionalidade era a faculdade que aproximava o ser do divino e o

⁶ Para Descartes, “se eliminarmos a linguagem e, com ela, o pensamento, temos [...] um ser vivo insensível às agressões infligidas ao seu organismo pelo ambiente natural ou social” (FELIPE, 2014c, p. 38-39). Essa concepção, conseqüentemente, levou a acreditar que todo corpo que não possuísse uma linguagem inteligível seria autômato. O animal, portanto, passou a ser considerado máquina: um corpo automatizado, sem alma e sem faculdades cognitivas. Descartes considerava os animais seres incapazes de significar a própria existência e de desenvolver sentimentos complexos, e, por conta disso, muitos pesquisadores afirmam que, para o filósofo, quaisquer outras espécies além da nossa eram insensíveis à dor.

diferenciava dos demais, como as plantas, os animais e alguns sujeitos humanos, entre eles, as mulheres. Platão, inclusive, costumava dar “graças a deus de três coisas: ser grego e não ser bárbaro, ter nascido homem e não animal, ser homem e não mulher” (ANTUNES, 2014, p. 22).

Em sua tese *Entre gênero e espécie: à margem teórica das Ciências Sociais e do Feminismo*, Daniel Kirjner discorre acerca das dicotomias propostas por Platão:

O filósofo grego propôs a separação inexorável entre corpo e espírito, em uma relação de dominação hierárquica. O mundo espiritual, como concebido por Platão, é ligado à elevação, perfeição, racionalidade e masculinidade; ao passo que o corpo, por sua vez, simboliza o Eros: desejo, a natureza, o caos, o animal e o feminino. Na concepção platônica, o espírito deve prevalecer sobre o corpo, assim como os Deuses devem prevalecer sobre a Humanidade. Esta lógica implica em uma ruptura radical entre corpo e mente. [...] Dessa radical e construída distinção, o que é associado como mais mental passa a ser valorizado como positivo, e aquilo de mais carnal e material, como um empecilho, um problema, algo a ser controlado. A alma deve prevalecer sobre a carne, o humano sobre o animal, o racional sobre o impulsivo, e, sendo assim, por analogia, o masculino também deve exercer o mesmo papel sobre o feminino. (KIRJNER, 2016, p. 30).

Percebemos que, desde o pensamento platônico, a mulher foi vinculada à natureza e à animalidade. Até hoje, notamos presentes na

sociedade ocidental os discursos de que as mulheres são pessoas menos capazes e menos inteligentes, emotivas, erotizadas e emocionalmente instáveis⁷. Corpos passivos e feitos para o consumo, da mesma forma que a *mãe* natureza está a serviço das “necessidades” humanas. A existência dessas dicotomias é o que, de fato, institucionaliza esses conceitos, ou seja, só existem as categorias “homem” ou “humano” porque existem as categorias “mulher” e “animal”. Todas as dicotomias hierárquicas, na verdade, funcionam dessa forma: um elemento só existe em função do outro, e a suposta superioridade de um justifica a subjugação do outro.

Apesar de seu pensamento especista, Platão defendia a ideia de uma sociedade vegetariana por acreditar que uma dieta livre de carne era mais benéfica para o ser humano. Na *República*, o autor apresenta o contraste entre o que chama de “Sociedade Luxuriosa” e “Sociedade Verdadeira”.

A primeira consiste em uma sociedade dominada por impulsos e caprichos, fadada a sucumbir em face de suas paixões, dominada pela decadência e a guerra. Já a segunda é uma cidade regida pela racionalidade, pelos trunfos do espírito, com parcimônia e sensatez, ao

⁷ A ideia de que mulheres são emocionalmente instáveis está há séculos presente na sociedade. Hipócrates, por exemplo, acreditava que o útero tinha poder de se movimentar sozinho dentro do corpo da mulher, causando-lhe uma série de sintomas: irritabilidade, ansiedade, raiva, ou seja, quaisquer comportamentos considerados inadequados às mulheres. A crença de que o útero era responsável por esses sintomas permaneceu no discurso médico por séculos, até que, em 1839, o termo *histeria* foi aplicado para designar o “distúrbio” que acometia somente mulheres. “Ao longo dos séculos, entre a Idade Clássica e o século XIX, a histeria continuou presente como uma doença misteriosa, permitindo inusitadas especulações” (ÁVILA & TERRA, 2010, p. 335) e tratamentos, como internação em manicômios, tratamento de choque, retirada do útero e até mesmo lobotomia.

modo dos Deuses. Na “Sociedade Luxuriosa”, as pessoas comem carne e na “Verdadeira” não, pois a carne é um luxo, um capricho que demanda muita terra, água e alimento. (KIRJNER, 2016, p. 29-30).

Assim como Platão, Aristóteles também acreditava que a racionalidade era o que diferenciava o *homem* dos outros seres viventes, como, é claro, os animais, mas também as mulheres, “classificadas pelo filósofo como uma espécie de humanos incompletos que teriam como principal função carregar futuros homens em seus ventres” (KIRJNER, 2006, p. 32). Ao contrário de Platão, que atribuía à alma das mulheres sua inferioridade, Aristóteles acreditava que estava no corpo a justificativa para sua subordinação. Para ele, a alma depende do corpo: se as mulheres possuem um corpo mais fraco, conseqüentemente possuem uma alma mais fraca também. Assim, no pensamento aristotélico, a mulher é vista como um ser humano incompleto ou mutilado, um exemplar defeituoso do padrão masculino, e que, portanto, deveria subordinar-se ao homem.

Se, por um lado, na Antiguidade, a inferioridade da mulher era consenso entre os filósofos gregos, por outro, não havia um pensamento universal sobre humanos e animais. Contemporâneo de Platão, Pitágoras também defendia uma dieta vegetariana, pois considerava que o abate e o consumo de animais embruteciam a alma humana. Suas preocupações, entretanto, não se limitavam aos impactos de uma dieta carnívora na vida humana. Para o filósofo, o ser humano precisava estabelecer um relacionamento pacífico com as outras espécies e que somente com o vegetarianismo isso seria possível. Pitágoras também acreditava que a alma humana, após a morte, poderia renascer no corpo de uma outra espécie. Não haveria, então, “diferença entre matar uma vaca ou um ser

humano, ambos eram seres ‘animados’, ou seja, tinham alma (alma)” (FERRIGNO, 2012, p. 30). Influenciados pela obra de Pitágoras, o poeta latino Ovídio e o filósofo romano Plutarco também adotaram uma dieta sem carne e escreveram poemas e ensaios contra o assassinato de animais. Em *Acerca de comer carne*, por exemplo, Plutarco afirma que, “em vez de perguntarmos por que algumas pessoas se abstêm da carne de animais, deveríamos perguntar por que alguém começou a comê-los” (NACONECY, 2015, p. 20-21). Já Ovídio, em *Metamorfoses*, escreve:

Com certeza, entre os víveres inúmeros que a terra, a mãe das mães, produz, nada te apraz a não ser mastigar funestas chagas com dente iracundo e relembrar o rito dos Ciclopes? Nem poderás matar a fome de teu ventre voraz e malcriado, a não ser pondo a perder outrem? Já houve aquela antiga idade, à qual “de ouro” nomeamos, satisfeita com frutas e verduras, e que jamais manchou de sangue os lábios. Naquele tempo, as aves displicentes os ares cortaram, e pelos campos, corajosa, a lebre andou, e a inocência do peixe não lhe deixava à mercê do anzol: tudo pleno de paz, nada de insídia ou medo de armadilha. (OVÍDIO, 2017, p. 667)

E continua:

Desde que alguém, sabe-se lá quem foi, avesso ao bem, dos deuses invejando os víveres, inventou de acolher no guloso ventre um bocado de carne, abriu caminho ao crime. O primeiro abate de animais pode ter sido quando o ferro conheceu o calor de uma mancha de sangue – e que fosse isso o bastante! É penhor de piedade, confessemos, dar cabo a um ser vivo que busca nossa morte,

mas tanto mata-lo é um dever quanto não é comê-lo. [...] E nem satisfaz um nefas tal cumprir; o crime dos próprios deuses se imputou ao crer que a um superno nume se rejubila com a matança de um novilho de lavoura: a imaculada vítima, primorosa na forma – agradar é seu mal – e em dourado adornada e com fitas, é posta ante as aras e, absorta, ouve as imprecações, e vê, entre seus cornos, à testa lhe imporem produtos que ela cultivou, e, golpeada, infunde sangue na faca, que, talvez, ela mesma tivesse visto há pouco na face das águas; de pronto inspecionam-lhe os órgãos no ainda arfante peito e as intenções dos deuses nele são descortinadas; daí – tamanha é a fome humana por proibidas iguarias! – ó gênero mortal, ousais comê-la? Pois, eu peço, não o façais e atentai aos nossos conselhos! (OVÍDIO, 2017, p. 667-669).

Séculos depois, Michel de Montaigne aproxima-se dos filósofos antigos vegetarianos ao apontar os limites do humanismo, sobretudo na obra *Apologia de Raymond Sebond*, que integra o segundo volume dos *Ensaio*s, de 1580. O texto de Montaigne é fundamental para o estudo da animalidade, pois foi um dos primeiros escritos a questionar o antropocentrismo e a superioridade humana em relação às outras espécies.

O alvo crítico de Montaigne em “Apologia” é, sobretudo, a razão ortodoxa, que almeja ser “o divino do homem” e se constitui a partir do pressuposto de superioridade humana em relação aos demais viventes. Mas para o filósofo, afeito ao exercício da dúvida e da incerteza, a razão não pode se circunscrever a esse modelo único e absoluto. (MACIEL, 2016, p. 28).

Montaigne ainda critica a arrogância humana ao estabelecer parâmetros para hierarquizar as espécies com base em faculdades físicas e intelectuais que apenas a nossa espécie possui, como a linguagem, por exemplo.

Como conhece ele [o ser humano], por obra da inteligência, os movimentos internos e secretos dos animais? Por qual comparação entre eles e nós conclui sobre a estupidez que lhes atribui? Quando brinco com a minha gata quem sabe se ela não se distrai comigo mais do que eu com ela? (MONTAIGNE, 2000, p. 181).

Ao pôr em xeque a concepção única de racionalidade, sustentada pela ideia de que razão, linguagem e pensamento são faculdades indissociáveis e únicas da espécie humana, Montaigne abre espaço para novos modelos de razão e aparece como um dos primeiros críticos do logocentrismo ocidental. O filósofo francês foi também um dos pioneiros a apontar a relação existente entre a violência contra os animais e contra alguns seres humanos. Em *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne

trata da escravidão e vê nos atos de aprisionamento e exploração do animal uma prerrogativa humana para o processo de escravização de pessoas tidas como inferiores na hierarquia dos viventes. Após dar vários exemplos desses atos, ele observa que os animais são ainda mais generosos que nós, pois nunca se viu um leão escravo de outro leão, nem um cavalo de outro cavalo. (MACIEL, 2016, p. 35).

Por conta de suas ideias a respeito da relação entre humanos e animais, muitos dos escritos de Montaigne foram considerados “fantasiosos” e receberam críticas de outros filósofos, como Descartes, que, em 1646, escreveu carta à duquesa de Newcastle, desqualificando o trabalho do conterrâneo francês. Séculos depois, contudo, diversos apontamentos feitos por Montaigne foram confirmados pela Ciência, e sua obra abriu caminho para a revisão crítica dos conceitos humanistas e para o surgimento de novos campos de estudo, como os Estudos Animais, que

vêm se afirmando como um espaço de entrecruzamento de várias disciplinas oriundas das ciências humanas e biológicas, em torno de dois grandes eixos de discussão: o que concerne ao animal propriamente dito e à chamada animalidade e o que se volta para as complexas e controversas relações entre homens e animais não humanos. (MACIEL, 2011, p. 7).

Além disso, Montaigne também influenciou a obra de diversos intelectuais, como Jacques Derrida, segundo o qual, *Apologia de Raymond Sebond* seria “um dos maiores textos pré-cartesianos e anticartesianos que existem sobre o animal” (DERRIDA, 2002, p. 19).

Montaigne e Descartes, ambos franceses, viveram praticamente na mesma época⁸ e dedicaram-se, em várias de suas obras, ao estudo e à

⁸ Michel de Montaigne nasceu em 1533, na França, e faleceu em 1592. René Descartes, também francês, nasceu em 1596 e morreu na Suécia, em 1650.

observação da animalidade. Fizeram-no, porém, sob perspectivas muito diferentes. A sociedade ocidental adotou a visão de Descartes, quando poderia ter adotado a de Montaigne. Por que isso não ocorreu? Porque as colocações cartesianas foram e são muito mais vantajosas à nossa espécie, uma vez que sua teoria mecanicista da natureza animal justifica as ações humanas contra as outras espécies, desde sua criação insalubre em cativeiro pela indústria alimentícia até as experiências em laboratório. Somos todos herdeiros de Descartes.

Além da filosofia, a ciência ocidental, sem dúvida, foi e continua sendo uma das grandes responsáveis pela manutenção da hegemonia do ser humano sobre os demais animais e sobre a natureza. Mesmo que a própria ciência contemporânea tenha avançado na discussão a respeito da vida animal, a excepcionalidade humana prevalece como justificativa para a exploração destas espécies, inclusive em nome da própria ciência. De qualquer forma, ao contrário do que pensava Descartes no século XVII, hoje já se sabe que a autoconsciência e a intencionalidade para satisfazer necessidades não são características exclusivas dos seres humanos. Temos conhecimento da senciência⁹ dos demais animais e

⁹ É considerado um sujeito senciência todo aquele capaz de sentir emoções positivas e negativas, tais como dor, prazer ou felicidade. Países como Suíça, Alemanha, Áustria e, recentemente, França e Nova Zelândia já reconheceram os animais como sujeitos senciências. Essa mudança no código civil desses países significa que, legalmente, os animais são considerados sujeitos de direito, e não propriedades ou patrimônios (Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/03/02/2015/decisao-historica-franca-altera-codigo-civil-reconhece-animais-seres-senciencias>> e em <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/MEIO-AMBIENTE/498051-COMISSAO-CONSIDERA-ANIMAIS-NAO-HUMANOS-COMO-SUJEITOS-DE-DIREITOS.html>>. Acesso em: set. 2018.

sabemos que nem mesmo biologicamente, com base em análises genéticas, somos deles tão distintos assim. Em defesa dos animais, foram feitas diversas pesquisas, no intuito de romper com a lógica de dominação especista. Como resultado dessas pesquisas, temos, por exemplo, a informação de que a inteligência dos porcos é superior à dos cachorros, cuja morte, para nós, entretanto, é muito mais passível de luto. Alguns cientistas vão ainda mais longe nesta comparação, afirmando que as habilidades cognitivas dos porcos ultrapassam às de crianças de três anos de idade¹⁰. Mesmo em tais iniciativas, existe um risco muito grande de se continuar mantendo a tradição antropocêntrica, uma vez que esses estudos, ao contrário do que se pretendia, reafirmam o humanismo, pois utilizam categorias de análise que têm como parâmetros características que compõem nossa humanidade. Enquanto o ser humano for a medida de todas as coisas, a condição de vida dos outros animais pouco mudará.

2.3 Quem são os humanos do humanismo?

A dicotomia *humano x animal*, à primeira vista, nos faz pensar que humano é qualquer um que não se enquadra na categoria animal, ou seja, é toda a espécie humana. Uma reflexão mais atenta sobre a história, entretanto, nos indica que nem todos os sujeitos de nossa espécie adentraram na categoria humano, e que o próprio conceito de espécie é mais arenoso do que costumamos admitir. De acordo com María Lugones,

Os povos indígenas das Américas e os/as
africanos/as escravizados/as eram

¹⁰ Disponível em : < <http://ultimosegundo.ig.com.br/ciencia/2013-08-03/porcos-sao-tao-inteligente-quanto-caes-dizem-cientistas.html>>. Acesso em: set. 2018.

classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. (LUGONES, 2014, p. 936).

Além dos processos de colonização e de escravidão das populações negra e indígena, a perseguição nazista contra os judeus na Europa também utilizou a *desumanização* como justificativa para as torturas, as experiências científicas, o trabalho forçado e o assassinato de milhões de seres humanos. O pensamento nazista, de fato, defendia e disseminava a ideia de que judeus não eram humanos. Adolf Hitler, em seus discursos, proferia diversas afirmações que reiteravam esta ideia, uma vez que a política nazista se baseava justamente na desumanização de determinadas populações, como as judias, ciganas, negras e LGBTs.

Assim como, para Descartes, os animais não possuíam alma, durante o período colonial, os povos indígenas e africanos escravizados também foram classificados como espécies não humanas porque, segundo a Igreja e o Estado, lhes faltava alma. A desumanização sofrida por essas populações não era simbólica ou metafórica, mas literal. Se hoje, mesmo com a existência de grupos neonazistas, racistas e antissemitas, não se admitiria uma política de colonização e escravidão pautada na concepção literal de desumanização de uma etnia ou de um grupo social, a analogia entre humanos e animais permanece presente como mecanismo de

violência contra alguns sujeitos humanos: mulheres, negros e negras, indígenas, pessoas LGBTQs, pessoas com deficiência. Isso somente é possível porque a animalidade é um espaço de violência legítima. Conforme afirma Maria Esther Maciel,

O conceito de sujeito construído historicamente se configura como uma rede de exclusões, uma vez que não apenas os animais são impelidos do acesso ao “quem”, como também vários grupos de seres humanos considerados não sujeitos, renegados à condição de outros de nossa cultura e potencialmente não merecedores de consideração legal e moral. (MACIEL, 2016, p. 97).

O pensamento antropocêntrico, portanto, não é responsável apenas pelo especismo, mas também por outras formas de dominação institucionalizadas, como, por exemplo, a xenofobia, o machismo, o racismo e a LGBTQfobia. Podemos dizer, então, que o próprio termo *humanidade* é um conceito de caráter muito mais político do que científico, que serviu, ao longo da história, como mecanismo para justificar processos de colonização, subjugação e violência contra determinados grupos, humanos e não humanos, considerados, na *escala hierárquica de humanidade*, abaixo do sujeito clássico (homem, branco, ocidental, heterossexual). Esta é a premissa do humanismo, o qual afirma o valor do “homem” – e não é à toa que aqui utilizo *homem* e não *humano* – e, conseqüentemente, rebaixa tudo e todos que não cabem na categoria *humano*. Assim como o conceito de *humanidade* funcionou como linha divisória da hierarquia entre humanos e animais, ele serviu também como dispositivo de exclusão de alguns seres humanos da categoria de sujeito.

2.4 Desconstrução do sujeito clássico

Se é impossível encontrar o marco inicial em que a filosofia teria afirmado a presença de um sujeito, é da mesma forma impraticável definir o momento em que a existência desse sujeito passou a ser questionada. Segundo Carla Rodrigues, é possível falar em “‘desconstrução’ do ‘sujeito’ muito antes de Jacques Derrida propor a palavra, e antes também de Heidegger propor a ‘destruição da metafísica’, expressão da qual decorre o termo derridiano ‘desconstrução’” (RODRIGUES, 2013, p. 19). Pode ser atribuído a muitos pensadores e a muitas pensadoras o questionamento do sujeito clássico, sobretudo a partir do conjunto de pensamento conhecido como *pós-moderno*, que reúne “num mesmo arcabouço intelectual todos aqueles que, ainda que por caminhos muito distintos, sejam críticos da metafísica e de seu fundamento humanista” (RODRIGUES, 2013, p. 20).

Mesmo que Heidegger tenha sido um crítico do humanismo e influenciado o pensamento derridiano da desconstrução, o próprio Derrida revisa suas proposições, pois acredita que Heidegger teria, em certa medida, reafirmado o humanismo ao tomar como referência, novamente, o sujeito humano, masculino, falante e garantidor de sentido. Em *O animal que logo sou*, movido pelos escritos de Montaigne, Derrida confronta a afirmação de Heidegger, segundo a qual, por ser privado de *logos*, “o animal é pobre de mundo” (MACIEL, 2011). Para Derrida, e para outros críticos do logocentrismo ocidental, a falta da linguagem humana entre os animais não seria uma privação, tampouco uma incapacidade de pensamento ou raciocínio; para eles, os animais

possuiriam outra estrutura de pensamento e de razão, impossíveis de serem apreendidas pelo ser humano.

A ideia de que a tradição humanista excluiu populações inteiras da categoria de sujeito não pode ser atribuída somente a Derrida, mas o pensamento da desconstrução foi importante, principalmente por apontar para a existência do *falogocentrismo* na tradição ocidental. Conforme explica Carla Rodrigues em *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade sobre ética e política* em Jacques Derrida (2013), o falogocentrismo aglutina fonocentrismo + falocentrismo + logocentrismo, no intuito de indicar o privilégio concedido pela filosofia ocidental à *phone* e ao *logos*, e pela psicanálise freudiana ao *Phallus*. A esse conjunto de desinências, Derrida inclui mais uma (*carno*) e forma o termo carnofalogocentrismo, para desvelar a estrutura sacrificial de nossa sociedade. De acordo com Patrick Llored,

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

considerada como própria do homem por consequência. Porém, esse poder somente pode ser exercido por meio do sacrifício carnívoro que enxerga o animal como vivente a ser sacrificado. (LLORED, 2016, p. 2).

Derrida, então, compreende que o sujeito pleno não é apenas aquele que detém razão e linguagem, nem somente é do sexo masculino. O sujeito é, também, carnívoro e capaz de provocar dor em outros animais, humanos e não humanos, ou seja, para Derrida, não existe subjetividade humana/masculina sem o sacrifício carnívoro.

Em nossa cultura, o sacrifício carnívoro é fundamental, dominante, regulado segundo a mais alta tecnologia industrial, assim como a experimentação biológica sobre o animal – tão vital para nossa modernidade. [...] O sacrifício carnívoro é essencial para a estrutura da subjetividade, isto é, também para o fundamento do sujeito intencional e, se não da lei, pelo menos do direito. (DERRIDA, 2010, p. 37).

O trabalho de Derrida sobre o assujeitamento do animal, sobretudo a publicação de *O animal que logo sou*, já mencionado anteriormente, influenciou os Estudos Animais e reconfigurou o pensamento filosófico acerca da animalidade. Em *O animal que logo sou*, ao narrar o encontro com um gato, o filósofo coloca-se tanto na posição daquele que observa como na de quem *é observado*.

E a partir desse estar-af-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 visto nu sob o olhar de um gato. (DERRIDA, 2002, p. 28)

Em sua reflexão sobre a capacidade do gato de observá-lo e de ter sobre ele um “ponto de vista”, Derrida critica as abordagens sobre a animalidade de pensadores que, tais como Levinas (PAIXÃO, 2013), olharam, observaram e analisaram o animal, mas nunca se perceberam/sentiram-se observados por ele. Como para esses pensadores, a experiência do outro somente é completa quando alguém se percebe observada pelo outro, o outro será sempre um humano, porque, segundo eles, um animal não nos olha de forma a que nos sintamos obrigadas a responder. Derrida, entretanto, subverte este pensamento quando se coloca na posição de observado. O gato já “não é mais um mero objeto da visão, mas um sujeito da visão, a origem do olhar, para o qual os humanos são objetos”. (PAIXÃO, 2013, 276).

Donna Haraway, em *When species meet* (2008), reconhece a importância da reflexão de Derrida ao considerar o olhar do gato enquanto sujeito, não como metáfora ou alegoria:

Devo precisar imediatamente, o gato do qual falo é um gato real, efetivamente, acreditem-me, *um gatinho*. Não é a *figura* do gato. Ele não entra silenciosamente no quarto para alegorizar todos os gatos do mundo, os felinos que atravessam as mitologias e as religiões, a

literatura e as fábulas. (DERRIDA, 2002, p. 18).

De acordo com a autora, Derrida compreendeu que, em seu encontro com o gato, a questão central não era se ele (o gato) poderia *falar*, mas sim *responder e observar*. Apesar disso, para Donna Haraway, o filósofo *falhou* com o gato, pois não estabeleceu um relacionamento mútuo com ele. Derrida não demonstrou curiosidade pelo gato e, portanto, não procurou saber mais sobre ele: o que estava fazendo, sentindo, pensando.

Indiferente, ele não percebeu um possível convite, uma possível introdução a outros mundos. Ou, se ficou curioso quando pela primeira vez notou de fato que seu gato olhava para ele aquela manhã, conteve aquele chamariz à comunicação desconstrutiva com o tipo de gesto crítico que ele nunca teria permitido interrompê-lo em suas leituras filosóficas e práticas de escrita canônicas. (HARAWAY, 2013, p. 20, *tradução nossa*)¹¹

O olhar do gato provocou-lhe uma longa reflexão, mas Derrida não voltou mais sua atenção ao animal. Segundo Donna Haraway, o filósofo, ao final do dia, não sabia mais sobre o gato do que sabia no início da manhã, quando se percebeu nu observado por ele. Assim, ainda que o filósofo represente um pensamento que indicou e criticou o sacrifício

¹¹ Incurious, he missed a possible invitation, a possible introduction to otherworlding. Or, if he was curious when he first really noticed his cat looking at him that morning, he arrested that lure to deconstructive communication with the sort of critical gesture that he would never have allowed to stop him in his canonical philosophical reading and writing practices. (HARAWAY, 2013, p. 20).

carnívoro da sociedade ocidental, ele, muitas vezes, sustentou em seu próprio discurso a lógica antropocêntrica especista, o que demonstra a dificuldade de *desconstrução* de um paradigma há muito consolidado.

Regina Rheda, intencionalmente ou não, reproduz em *Humana festa* o encontro do homem nu com a gata que o observa. Na cena abaixo, Diogo vai ao banheiro com a intenção de lavar o rosto, mas...

[...] Si entrou no banheiro pela portinha para gatos, instalada na parte de baixo da porta para humanos. **Tímida**, sentou-se no chão, recolhida dentro de um contorno formado com o rabo. Diogo deu-se conta de estar no banheiro já há algum tempo e decidiu voltar à sala. Antes, para aproveitar melhor a estada ao vaso, defecou. [...] A preocupação com o que fazer com nosso cocô é exclusiva da nossa espécie, porque esta é dotada de um interior peculiar. [...] Será que Lacan dissera alguma coisa sobre o interior das gatas, já que elas enterram suas fezes? [...] Do chão, em pose de bibelô, Si pregava em Diogo as enormes florescências. Inibido **por ser observado com tanta curiosidade** ao limpar-se de seus excrementos, ele se aprumou, deu a descarga, lavou as mãos e deixou o banheiro sem lavar o rosto. (RHEDA, 2008, p. 48, grifos meus).

A cena de Diogo nu no banheiro ao perceber-se observado por Si, uma das doze gatas pretas que dividiam a casa com Sybil e Bob, assemelha-se ao encontro de Derrida com o gato, uma vez que, fruto destes encontros, ambos passam a refletir sobre (sua) humanidade. Diogo, entretanto, ao contrário de Derrida, inicia um movimento, ainda que sutil, em direção à gata: “Será que Lacan dissera alguma coisa sobre o interior das gatas, já que elas enterram suas fezes?” (RHEDA, 2008, p. 48). Além disso, como todos os animais em *Humana festa*, Si não é simples metáfora

ou alegoria – ela, como todos os outros, possui consciência, personalidade e nome próprios.

2.5 A política sexual da carne: representações de mulheres e animais

Todas as figuras que representam a humanidade são predominantemente masculinas. O próprio Deus das religiões monoteístas, por exemplo, é representado por uma figura masculina, suprema e patriarcal. A clássica obra de Leonardo Da Vinci, *O Homem Vitruviano*, que representa o ideal humano do século XV, mantido até hoje, é, como diz o próprio título, um *homem*. A imagem que representa o ideal de humanidade, portanto, é masculina. E, em consequência do apagamento sistêmico de mulheres da história, os grandes nomes da filosofia, da ciência, da política, da arte e de quaisquer outras áreas do conhecimento são homens, e não apenas homens, mas também brancos, ocidentais, cisgêneros e heterossexuais.

O ideal de humanidade, portanto, tem características muito bem definidas, e serviu, ao longo da história, para justificar processos de dominação e de colonização de diversos sujeitos aos quais foi negado o acesso à categoria *humano*. Há muitas formas de se manter tal política de identidade – uma delas é a representação, seja artística, literária, cinematográfica ou midiática. A figura humana masculina, suprema e soberana, foi incorporada, reproduzida e sustentada por diferentes manifestações artísticas, características de cada época, e nos tempos atuais é mantida pela indústria cultural e pelos meios de comunicação de massa. Um exemplo clássico da cultura pop são os super-heróis: super-

homens, superfortes, sobre-humanos. É verdade que as mulheres também aparecem nestas narrativas, mas, geralmente, apresentam dois arquétipos: i) a personagem frágil, fraca, submissa, que necessita ser salva; ou ii) a heroína, a qual possui certa capacidade de agenciamento, mas que é, no fundo, uma derivação do ideal masculino, ou seja, uma versão inferior – e, sobretudo, sexualizada – do herói.

Após as colocações já feitas neste trabalho, fica evidente que o conceito de humanidade não está pautado apenas em termos de espécie. Com isso, não quero dizer que as mulheres não sejam vistas como sujeitos pertencentes à espécie humana, mas que a ideia de humanidade e a concepção de espécie não estão isentas da opressão de gênero que sustenta a sociedade. É possível perceber a intersecção entre gênero e espécie em diversos aspectos da vida social, como em nossa própria língua: nossa forma de narrar e categorizar o mundo não é apenas masculina, é também humana. Assim como utilizamos o termo *homem* para representar toda a espécie humana, empregamos o termo *animal* como se não fizéssemos parte desta categoria. É por meio da língua, também, que a humanidade das mulheres é atacada e questionada: *cachorra, vaca, égua, galinha, piranha* são alguns dos xingamentos mais comuns feitos às mulheres.

Não é coincidência que *Humana festa* inicia, justamente, com a seguinte frase: “*Fuckin’ animal!*” (RHEDA, 2008, p. 7). Enquanto leva Megan a uma consulta médica na Flórida, Diogo dispara uma série de xingamentos especistas a outros motoristas: “*Watch out, you stupid hog!*” (RHEDA, 2008, p. 7); “Sua leitoa branquicela, sua anta, baleia assassina, vaca leiteira, elefanta, hipopótama, vociferava no cérebro dele o repertório de abusos proibidos”. (RHEDA, 2008, p. 17). Ainda a caminho

da consulta, Diogo, em seu processo de desconstruções de valores e ideologias, por influência de seu relacionamento com Megan, explica à namorada o caráter machista que possui a língua portuguesa: “[...] no meu idioma, quando me refiro a humanos e não-humanos de sexo que não conheço, uso palavras no masculino” (RHEDA, 2008, p. 240). A animalização como recurso violento só é possível, entretanto, porque o especismo está institucionalizado como forma de opressão. A forma como são tratados os animais, portanto, funciona como parâmetro para a agressão sofrida pelas mulheres. Se a alteridade animal não fosse vista como uma condição inferior, a animalidade não seria um espaço indesejável, tampouco um mecanismo de exploração e subjugação.

A opressão de gênero também afeta a vida dos animais. Em sua tese, publicada em 2016, Daniel Kirjner cita a publicação de uma notícia do Diário Popular de Pelotas (RS), de setembro de 2012, em que é relatada a morte de uma cadela vira-latas, após ser constantemente estuprada por seu tutor. Quando questionada a respeito do caso, a mãe do abusador respondeu que “a cadela gritava porque gostava, de faceira”. Esse discurso “lembra a narrativa de abusadores que culpabilizam a sexualidade da vítima, e não a atitude do perpetrador, pela violência” (KIRJNER, 2016, p. 22).

Gênero é um elemento marcante também – e principalmente – na vida de animais criados para o consumo humano.

Na indústria intensiva de ovos, todos os animais classificados como “machos” são triturados vivos ou simplesmente jogados no lixo, pois em nada interessam à produção. Já as fêmeas são debicadas, torturadas e submetidas a condições perversas, como a falta de espaço para movimentação e a

privação de luz natural, inanição, hipermedicação (predominantemente antibióticos), por semanas até que suas capacidades de colocar ovos são exauridas e então são sacrificadas. (KIRJNER, 2016, p. 22).

O mesmo ocorre na indústria de leite e de carne. Os bovinos machos vivem cerca de um ano, então são abatidos. As fêmeas, por sua vez, vivem aproximadamente seis anos, em condições insalubres: passam por tratamentos hormonais, inseminações forçadas e gestações contínuas, para que possam produzir leite em tempo integral. Quando caem suas capacidades reprodutivas, as vacas são levadas à indústria de corte, onde são abatidas. Assim como acontece com as mulheres, o sistema reprodutivo das fêmeas de algumas espécies é simbolizado e apropriado socialmente e determina o rumo de suas vidas.

Regina Rheda expõe, em diversas passagens de *Humana festa*, que a opressão de gênero afeta, também, a vida das fêmeas de outras espécies:

[...] os gritos e gemidos de tantas Mortandelas grávidas e apertadas em pequenas prisões feriam seus tímpanos feito faca. Ela evitou olhar a série interminável de quartos de aviltamento e ruína atrás das grades. As imagens teimavam em ser notadas, escapuliam das jaulas e investiam contra ela expondo-lhe feridas, olhos lúgubres, pés enterrados em merda. Dona Orquídea foi três vezes à sala de crescimento, fingia não ver as gestantes mastigando as barras das celas em sua guerra perdida de dentes contra o ferro. (RHEDA, 2008, p. 320-321).

As relações entre gênero e espécie não se dão apenas pela língua, mas também pelas formas de representação de mulheres e animais em diferentes espaços, como na publicidade. As propagandas de *fast food*, por exemplo, reiteram os discursos da masculinidade hegemônica, para a qual o *homem de verdade* é aquele que cumpre com determinados comportamentos e possui determinadas qualidades: força, virilidade, coragem. A esse ideal de masculinidade, atribui-se também o consumo da carne de outros animais.

O consumo de carne sempre esteve ligado ao poder e à força. Na história europeia, a carne era um privilégio dos nobres e rara nas mesas das famílias menos abastadas. Em ambos os casos, tanto nas famílias nobres quanto nas famílias com menor poder aquisitivo, sua distribuição ocorria da mesma maneira: primeiro, recebiam-na os homens; depois, caso sobrasse, recebiam-na as mulheres e as crianças. Durante os períodos de guerra, quem tinha prioridade nessa distribuição eram os soldados, pois sempre se acreditou que a carne era fonte de força, coragem e virilidade. Sendo assim, comer carne sempre foi um privilégio de classe, de raça e de gênero, portanto, um símbolo do patriarcado (MEDEIROS; SILVA, 2014).

Se a carne é um alimento associado à masculinidade, tudo que não é carne é associado à feminilidade. Geralmente, a palavra “vegetal” é usada para generalizar todas as comidas que não são carne. Os vegetais, por sua vez, têm sido associados às mulheres. *Vegetal*, entretanto, não é apenas um significante relacionado à alimentação; é, também, um termo que representa características menos desejáveis: passividade, apatia, monotonia, inatividade, tédio. Vegetar significa vivenciar uma experiência passiva, estática. Em resumo: o que não é carne é denominado

vegetal; vegetais são considerados alimentos passivos, “femininos”, e são associados às mulheres.

Desde que as mulheres se tornaram auxiliares num mundo dominado pelos homens e carnívoro, o mesmo aconteceu com a nossa comida. Os alimentos associados aos cidadãos de segunda classe são considerados proteína de segunda classe. Do mesmo modo como se pensa que uma mulher não pode se defender sozinha, assim também nós pensamos que os vegetais não podem constituir por si só uma refeição (ADAMS, 2012, p. 68).

Afastar-se de tudo que culturalmente atribuímos ao universo feminino é uma das expressões do machismo e um dos requisitos do “homem verdadeiro”. Para defender sua masculinidade, o homem precisa cumprir com os critérios que compõem o arquétipo masculino, e isso significa evitar qualquer comportamento ou característica que remetam às mulheres. Nosso estereótipo de homem é aquele que come carne, bebe cerveja, é forte, viril e rude; às mulheres, são associadas todas as características que não são concebidas como masculinas – inclusive, no que diz respeito à alimentação. Se “somos o que comemos”, homens que resolvem abster-se de carne são considerados “efeminados”, menos homens ou homossexuais. Ser homem vegetariano, mesmo que motivado por questões relativas à saúde humana, ao meio ambiente ou à vida dos animais, é uma ameaça à masculinidade hegemônica, ao sistema de gênero e ao patriarcado. De fato, o discurso da carne é forte, convincente e, também, político e ideológico.

A mídia e os meios de comunicação são um dos maiores responsáveis pela propagação do que Carol Adams chama de *discursos*

da carne, uma vez que criam e reiteram representações sociais responsáveis pela manutenção de certa ordem estabelecida.

Uma ideologia dominante estabelece critérios de comportamento que auxiliam na manutenção do status quo, e as imagens de homens fortes como representantes de um modelo de como os homens devem ser e agir circula na mídia de massa. [...] Esse ideal se mostra na propaganda, pela utilização de imagens e frases de efeito que visam evocar, de maneira explícita ou implícita, as características associadas à masculinidade: coragem, força, virilidade e atitude (MEDEIROS; SILVA, 2014, p. 520-521).

A propaganda evoca, também, o consumo de carne como uma prerrogativa – ou uma exigência – da masculinidade, como podemos observar nas imagens a seguir¹²:

¹² Sabe-se que a publicidade brasileira, sobretudo de produtos voltados ao público masculino, é extremamente machista. A decisão de apresentar campanhas norte-americanas, entretanto, deu-se porque, de acordo com a FAO - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (2017), os Estados Unidos, em 2017, foram os maiores consumidores de carne, com um consumo de quase 100kg/pessoa por ano, e a expectativa é a de que, até o fim de 2018, este número aumente e bata o recorde do país. De fato, o consumo de carne e a prática da caça são elementos muito fortes da cultura norte-americana, em grande parte por herança da figura do *cowboy*, símbolo de conquista e referência de masculinidade. Não é de se estranhar que a publicidade voltada para a comercialização da carne seja forte nos Estados Unidos e evoque justamente o consumo do produto como uma prerrogativa masculina. Por ser o país cuja cultura mais influencia o ocidente – e, também, por ambientar parte de *Humana festa* –, escolhemos algumas campanhas norte-americanas para exemplificar a relação entre gênero e espécie na publicidade. Mais adiante, apresentaremos também uma campanha brasileira de *fast food* no intuito de demonstrar como o mesmo padrão de publicidade repete-se no país.

Figura 1 – Propaganda *Morton's* – Dia dos pais (2011)



Fonte: *The Society Pages* (2011)¹³

Na figura apresentada, o restaurante norte-americano *Morton's* destaca a palavra *men* [homens] dentro da palavra *menu*, ao lado de um grande pedaço de carne malpassada. Em seguida, os dizeres: “faça sua reserva para o dia dos pais agora!”.

Figura 2 – Hambúrguer *Hungry-Man*



Fonte: *Didmigrate* (2011)¹⁴

¹³ Disponível em: <<https://thesocietypages.org/socimages/2011/06/19/we-call-it-a-menu-for-a-reason/>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

¹⁴ Disponível em: <<https://didmigrate.wordpress.com/category/food-product-of-the-week/>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

Figura 3 – Propaganda *Man food*

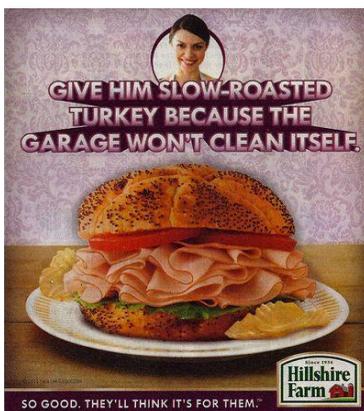
Fonte: Warosu (2013)¹⁵

A figura 2 é a fotografia de uma marca de hambúrgueres congelados, chamada *Hungry-Man*¹⁶, algo em português como “homem faminto”. O nome do produto, certamente, faz alusão ao tamanho do sanduíche – “*XXL sandwich*” – e à ideia de que homens necessitam de (muita) carne para saciar sua fome. A figura 3 apresenta a mesma mensagem: ao lado de porções de carne e sanduíches gigantesco, em letras garrafais, a expressão “*man food*” [comida de homem]. Não é como se esses alimentos fossem restritos aos homens. Sabe-se que muitas mulheres também são adeptas ao *fast food* e a uma alimentação baseada em carne; é visível, contudo, que as propagandas desses produtos se voltam ao público masculino. Por esta razão, muitas vezes, as propagandas de carne não só reiteram papéis sociais de gênero como também objetificam as mulheres, conforme se pode observar nas imagens abaixo:

¹⁵ Disponível em: <<https://warosu.org/ck/thread/4688363>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

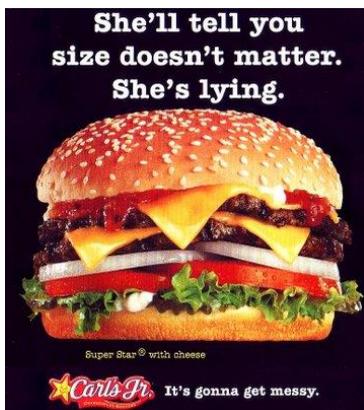
¹⁶ Vale destacar que, no site da empresa, o *slogan* da marca é *eat like a man* [coma como um homem].

Figura 4 – Propaganda *Hillshire Farm*



Fonte: *I'll Make It Myself!* (2013)¹⁷

Figura 5 – Propaganda *Carl's Jr*



Fonte: *Cdruiz95* (2013)¹⁸

¹⁷ Disponível em: <<https://illmakeitmyself.net/2013/07/12/aggressively-cooking-meat-with-science-fathers-day-vs-mothers-day-2013/hillshire/>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

¹⁸ Disponível em: <<https://cdruiz95.wordpress.com/2013/11/04/carls-jr-famous-ad/>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

Hillshire Farm é uma conhecida marca de produtos alimentícios à base de carne. Na figura 4, a propaganda apresenta a foto de um sanduíche e a imagem de uma mulher, como se ela pronunciasse os seguintes dizeres: “dê a ele carne de peru porque a garagem não vai se limpar sozinha”. O anúncio reproduz explicitamente o papel social atribuído à mulher: a pessoa responsável por preparar e servir a comida. Já o homem idealizado pela propaganda, uma vez satisfeito com sua comida, pode, em troca, realizar um favor, e não uma tarefa que já consta em sua lista de obrigações: limpar a garagem. Certamente, a garagem não foi uma escolha qualquer. A garagem é onde ficam o carro, a moto ou qualquer outro veículo, símbolos da masculinidade; portanto, limpar a garagem, por mais que seja uma atividade considerada feminina, não é uma afronta tão grande à masculinidade hegemônica.

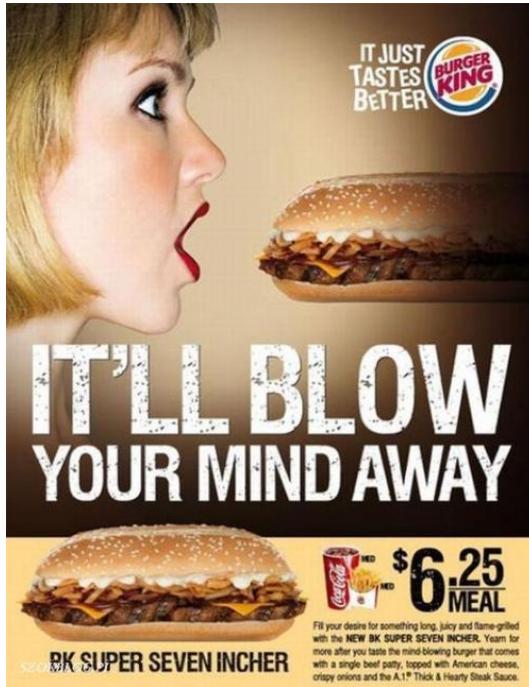
A figura 5, por sua vez, representa a rede de *fast food Carl's Jr.*, conhecida por sua publicidade extremamente misógina. Praticamente todas as propagandas da empresa, principalmente as veiculadas na televisão, são protagonizadas por mulheres seminuas, em posições sexuais, enquanto comem hambúrgueres e dançam ao som do que parece a trilha sonora de filmes pornô. Essas campanhas objetificam as mulheres e sexualizam a carne a ponto de, em uma delas, a protagonista lamber e chupar uma salsicha; e, em outra, desfilarem sem roupa pela rua enquanto morde um hambúrguer e compara-o com seus próprios seios: ambos “carnes 100% naturais”, diz a mulher. Na imagem 5, o mesmo recurso é utilizado: com os dizeres “Ela vai dizer a você que tamanho não importa. Ela está mentindo.”, a propaganda cria uma analogia entre o hambúrguer vendido pela empresa e o pênis. Ambos, carne e pênis, representam o símbolo fálico de poder, força e potência masculinas.

Figura 6 - Propaganda *Mc Donald's*

Fonte: *Thinglink* (2013)¹⁹

¹⁹ Disponível em: <<https://www.thinglink.com/scene/515602985036808194>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

Figura 7 – Propaganda *Burger King*



Fonte: Hunch.co.nz (2018)²⁰

Dentre todas as imagens apresentadas, o anúncio do *McDonald's* é, talvez, uma das mais problemáticas, pois faz referência ao abuso sexual que sofrem muitas mulheres. A figura 6 é composta pela foto de um enorme hambúrguer e pela frase “Pare de olhar para mim como se eu fosse um pedaço de carne”. Esta propaganda desvela mais uma vez a associação entre mulheres e animais no pensamento ocidental: a animalização das mulheres, como se fossem um pedaço de carne; e a sexualização da carne, como se fosse um pedaço de mulher.

²⁰ Disponível em: <<https://www.hunch.co.nz/ourblog/changing-faces-of-women-in-advertising>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

Por fim, a figura 7 é um anúncio de outra rede de *fast food*, *Burger King*. Em português, esta propaganda perde seu sentido, pois ela funciona graças ao jogo com a palavra *blow*. Em inglês, *blow job* significa “sexo oral”, o que explica a imagem da mulher com a boca aberta ao lado de um sanduíche enorme e em formato fálico. Além de ser uma propaganda de muito mau gosto e de colocar as mulheres numa posição de subjugação, o *Burger King* utiliza a mesma estratégia de marketing do *Mc Donald's*: a objetificação/animalização da mulher e a sexualização da comida.

A publicidade das redes de *fast food* não é tão forte no Brasil quanto é nos Estados Unidos; não que nosso país evite esse tipo de alimento, pelo contrário: segundo a FAO (2017), o Brasil está entre os cinco maiores consumidores de carne do mundo. Um motivo que talvez explique a falta de uma tradição publicitária brasileira nessa área é justamente o fato de que as redes de *fast food* dominantes no ramo são todas dos Estados Unidos, portanto, faz sentido que o investimento feito nas campanhas publicitárias seja maior em solo norte-americano. De qualquer forma, muitas das campanhas realizadas no Brasil por essas empresas seguem o mesmo padrão das que citei anteriormente. Em 2010, a rede de *fast food* *Bob's* lançou uma campanha intitulada *Bob's indecente*. Assim como as campanhas norte-americanas fazem referência à indústria pornográfica, a propaganda brasileira utiliza o mesmo recurso. Antes de começar o vídeo, em letras vermelhas, surgem na tela os dizeres: “Este filme contém cenas explícitas e indecentes”. Ao longo de trinta segundos, ouvimos uma trilha sonora sugestiva, que mais uma vez remete a de filmes pornôds, enquanto um narrador explica, de forma sensual, as qualidades do novo hambúrguer: “indecentemente gostoso”, “suculento”,

“experimente essa indecência”. Durante a narração, homens, em êxtase de prazer, mordem o sanduíche na presença de mulheres, que se sentem coagidas – abotoam a camisa, escondendo o decote; arrumam a saia, na tentativa de esconder as pernas. Muda a cena: a mãe entra no quarto do filho e, ao vê-lo comer o hambúrguer, sai depressa, envergonhada, como se, no lugar do sanduíche, o menino estivesse com uma revista de mulheres nuas ou algo do tipo. A cena final: dessa vez, uma mulher morde o hambúrguer. Três homens a observam, não assustados ou constrangidos, mas excitados com a imagem da mulher e da carne, os dois prazeres masculinos, um comendo o outro, de forma convidativa. Eis que surge o quarto homem, aparentemente namorado da personagem, e os três desviam o olhar como se reconhecessem que aquele pedaço de mulher já tem dono.

Em *A política sexual da carne*, uma das obras que melhor elucida a relação existente entre o consumo de carne e a dominação masculina, Carol Adams apresenta a teoria do “referente ausente”, segundo a qual é o mesmo processo político e simbólico que transforma em comestível o corpo dos animais e em sexualizado o corpo das mulheres, dentro da mesma lógica de dominação. Para Carol Adams, é por meio da estrutura do referente ausente que se institucionaliza e se naturaliza o pensamento patriarcal, misógino e especista.

Por meio do retalhamento, os animais se tornam referentes ausentes. [...] Se eles estiverem vivos, não poderão ser carne. Assim, o corpo morto substitui o animal vivo. Sem animais não haveria consumo de carne, mas eles estão ausentes do ato de comer carne, por terem sido transformados em comida. (ADAMS, 2012, p. 79).

Através da linguagem, o animal torna-se ausente: seu corpo retalhado e desmembrado vira carne, alimento, churrasco, hambúrguer, vitela, salsicha, salame, calabresa e qualquer coisa que se afaste do referente animal. De acordo com a autora, “os animais vivos são, portanto, os referentes ausentes do conceito de carne. O referente ausente nos permite esquecer o animal como uma entidade independente; além disso, nos capacita a resistir aos esforços para tornar presente os animais”²¹ (ADAMS, 2012, p. 79). Também por meio da linguagem, a mulher torna-se ausente: seu corpo objetificado, violado, violentado transforma-se em bunda, peito, coxa, rabo, pedaços que existem para serem consumidos.

A relação entre essas duas formas de opressão fica ainda mais nítida quando refletimos sobre as metáforas utilizadas para descrever a experiência de violência sofrida pelas mulheres. Quando abusadas, psicológica ou fisicamente, muitas mulheres se comparam a “pedaços de carne”; dizem se sentir em “açougues”; ou afirmam que alguns homens são como “urubus” e “abutres”, animais que pairam sobre a carne em decomposição e dela se alimentam, ou então “predadores”, “caçadores”.

²¹ Em algumas culturas, a desfiguração do animal nem sempre é comum, mas o que Carol Adams procura mostrar com a teoria do referente ausente é que o mecanismo de retalhamento dos corpos alivia o peso da morte em contextos onde o assassinato de animais, mesmo que naturalizado, poderia causar certo desconforto de consciência. Não é à toa que, provavelmente, a maioria dos seres humanos, caso fosse questionada a respeito de maus-tratos a outras espécies, posicionar-se-ia completamente contra tais atos de crueldade; essa mesma maioria, contudo, alimenta-se de carne e, portanto, é corresponsável pela violência e pela morte anual de bilhões de animais. Para essas pessoas, o retalhamento dos corpos torna mais leve o processo de consumo da carne, uma vez que ela – cortada, embalada, processada – se afasta do referente animal.

Isso demonstra que, “quando mulheres são vítimas de tais violências, o tratamento dado aos animais é lembrado” (ADAMS, 2012, p. 85), uma vez que esse tipo de violência está pautado justamente na desumanização dos corpos femininos.

Além das propagandas, outras formas de representação consolidam no pensamento ocidental as associações entre mulheres e animais. Um exemplo recente é o videoclipe da música *Animals*, da banda norte-americana *Maroon 5*. O vídeo, publicado em 2014, é protagonizado pelo vocalista do grupo, que encarna o personagem de um açougueiro obcecado por uma mulher, a quem persegue e de quem tira fotos sem seu consentimento, e é um exemplo nítido da política sexual da carne e da teoria do referente ausente, proposta por Carol Adams: enquanto manuseia e corta o animal morto, o personagem se imagina com a mulher – e manuseia também *fragmentos* de seu corpo.

Figura 8 – Vídeo *Animals*/carne



Fonte: *Youtube* (2014)²²

²² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qpgTC9MDx1o>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

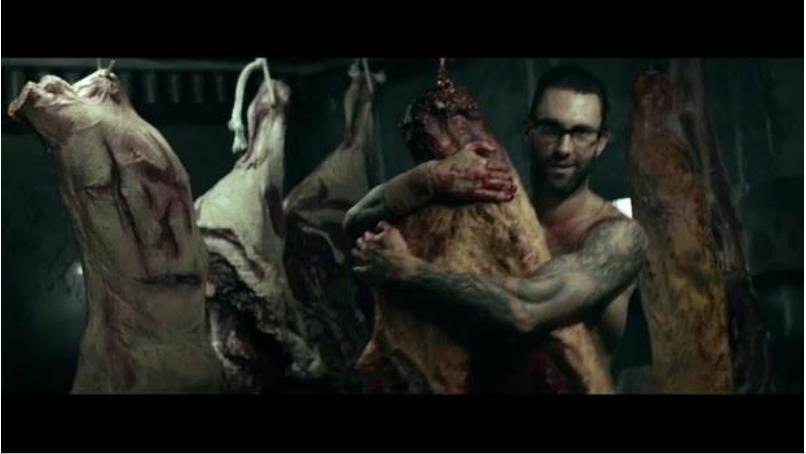
Figura 9 – Vídeo *Animals*/mulher

Fonte: *Youtube* (2014)

Do início ao fim do vídeo, a sensualidade e a sexualidade são exploradas. Pendurado em pedaços de animais desfigurados, o vocalista canta *I'm preying*²³ *on you tonight* [estou caçando você essa noite], *hunt you down, eat you alive* [te persigo, te como viva], *just like animals* [feito animais]. A sexualização do animal morto confunde-se com a romantização do abuso sofrido pela mulher, que, ao longo de toda a narrativa, tem sua intimidade e integridade violadas. Conforme aponta Harel, “homens falam, representam e tratam as mulheres como caça e, assim, realizam metaforicamente a dominação” (HAREL *apud* LESSA, 2017, p. 24). Presa e caçador, os dois consolidam, na imaginação do personagem, a relação sexual, banhados em sangue que jorra do teto e se espalha pelos seus corpos nus.

²³ *Prey*, em português, significa *presa*. Como não existe em nossa língua tradução para o verbo *preying*, optei pelo verbo *caçar*, mas é importante salientar o fato de que, na música, a palavra *presa* foi utilizada como referência à mulher.

Figura 10 – Vídeo *Animals/açougue*



Fonte: *Youtube* (2014)

Figura 11 – Vídeo *Animals/sangue*

Fonte: *Youtube* (2014)

No vídeo, fica evidente outra afirmação de Carol Adams em *A política sexual da carne*: a ideia presente na sociedade de que mulheres desejam ser estupradas e animais querem ser comidos. É muito comum no discurso de abusadores, ou mesmo no imaginário coletivo, o argumento de que a vítima *pediu* para ser estuprada – por conta da roupa que estava usando, por exemplo – ou que gostou do abuso sofrido. Assim como a violação da integridade das mulheres é naturalizada em casos de

violência e de abusos sexuais sob o argumento de que desejavam tal violência, o discurso da carne vende a ideia de que o ato de comer animais é consentido, e até mesmo incentivado por eles. É justamente por isso que a indústria da carne adota animais como mascotes – frangos, vacas e porcos felizes, sorridentes, convidativos.

O vídeo da música *Animals* não é o único clipe a demonstrar a relação simbólica existente entre mulheres e animais. O grupo brasileiro *Filarmônica de Pasárgada* lançou, também em 2014, o vídeo da música *Fiu-fiu*, com participação especial da cartunista Laerte. Com quase oito minutos, o clipe é uma espécie de curta-metragem, cujo cenário são os fundos de um açougue ou um matadouro de animais, sujo e fétido. Facas afiadas; trabalhadores em condições insalubres, sem máscaras ou proteções; cigarros, fumaça e sangue; animais desmembrados, mãos arrancando vísceras, grunhidos ao fundo: é assim que começa o vídeo. Após o primeiro minuto, um trabalhador, com as roupas sujas, caminha por entre patas e cabeças decepadas, até colocar um CD no aparelho de som que descansa no chão imundo. A música começa: “É agora que o bicho vai pegar”. Enquanto a música toca, os trabalhadores do matadouro acompanham a batida com suas facas em direção à mesa e ao corpo dos animais.

Figura 12 – Vídeo *Fiu-fiu*/Matadouro (1)



Fonte: *Youtube* (2014)²⁴

Figura 13 – Vídeo *Fiu-fiu*/ Matadouro (2)



Fonte: *Youtube* (2014)

No terceiro minuto do vídeo, uma porta se abre e entra em cena Laerte, com botas e avental brancos sujos de sangue. “Quando eu passo você olha / Assobia faz fiu fiu / Quer me botar na sua lista / Ok, comigo não, come a capa da revista / Fiu fiu, fiu fiu”. Laerte, enquanto passa

²⁴ Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=Bsrq8qv8Uig&t=206s>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

maquiagem, anda em direção à câmera em meio a assobios e olhares masculinos. A música continua: “Na muvuca do metrô / No abuso do busão / Lá no bonde, minha avó / Tira o olho, tira a mão / Tem **cachorra** e popozuda na telinha dando ibope / Comigo não tem papo / Vai trepar com o laptop” (grifo meu). A música para com o barulho de um tiro e o sangue jorra no rosto de Laerte. Todos os trabalhadores estão no chão. No último minuto do vídeo, surge a porta de um banheiro feminino. A cartunista tenta abri-la, mas a porta permanece fechada para ela.

Figura 14 – Vídeo *Fiu-fiu*/Laerte (1)



Fonte: *Youtube* (2014)

Figura 15 – Vídeo *Fiu-fiu/Laerte* (2)

Fonte: *Youtube* (2014)

O vídeo faz críticas contundentes à lógica de dominação que estrutura a sociedade. Laerte representa os corpos e as sexualidades não normativas, que têm sua identidade e seus direitos negados. Se o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais, também é o país que mais consome pornografia com essas pessoas. Enquanto é privada do acesso ao banheiro, Laerte também é sexualizada, assediada e objetificada. O local escolhido para a narrativa não é um acaso. Há, entretanto, duas maneiras de se enxergar o clipe: uma, em que a violência sofrida pelos animais serve somente como metáfora para a violência sofrida pelas mulheres; e outra, em que animal e mulher transformam-se em referentes ausentes, ambos subjugados e disponíveis para o consumo.

Além da publicidade e de manifestações da cultura *pop*, Carol Adams identifica outra forma de representação que estabelece e sustenta a relação entre mulheres e animais no imaginário coletivo: a pornografia. Ao utilizar chicotes, mordaças, correntes, coleiras, a pornografia animaliza as mulheres ao mesmo tempo em que naturaliza a violência por elas sofrida. Mas não é apenas a relação entre machismo e especismo que

a autora salienta em *A política sexual da carne*. Carol Adams também percebeu que, além de gênero e espécie, não se pode excluir o recorte de raça nessa relação, e ressalta o que feministas negras afirmaram a respeito da questão, como Bell Hooks: “nos Estados Unidos sexistas, onde as mulheres são extensões objetualizadas do ego masculino, as mulheres negras têm sido rotuladas de hambúrgueres e as brancas são chamadas de costela superior” (HOOKS *apud* ADAMS, 2012, p. 104).

A política sexual da carne é, portanto, mais do que uma obra dedicada a explorar as relações entre formas distintas de opressão, mas é também a tese de que existe uma conexão estreita entre a dominância masculina, responsável por uma série de violências contra humanos e animais, e o ato de comer carne. É evidente que o fim da lógica antropocêntrica e especista depende inteiramente de uma mudança alimentar, uma vez que bilhões de sujeitos sencientes são torturados e assassinados em nome da produção de carne, leite e ovos. Assim como muitas pessoas, entretanto, eu acreditava que minha prática vegetariana e meu ativismo feminista eram coisas distintas, cuja semelhança poderia ser somente o sentimento de empatia, o qual me fazia acreditar que nenhum ser neste planeta deveria viver subjugado e sob ataques violentos de outrem. Foi somente a partir da leitura de *A política sexual da carne* que pude perceber como estão imbricadas diferentes formas de opressão e, mais ainda, a lógica patriarcal e o consumo dos corpos animais, não somente da carne, mas também de toda e qualquer *proteína feminizada*. De acordo com Daniela Rosendo, em artigo para a Carta Capital,

Ironicamente, os direitos reprodutivos são justamente centrais na pauta feminista. Portanto, é preciso romper a barreira da espécie e abolir a produção da proteína feminizada dos ovos e do leite, que transforma

animais em referentes ausentes, pela mesma lógica que transforma as mulheres em objeto, em um exemplo de como especismo e machismo andam de mãos dadas. Enquanto a dieta machista – marcada pela dominação – for mantida, não haverá libertação das mulheres. (ROSENDO, 2017)²⁵.

Após o encontro com a obra de Carol Adams, portanto, e, posteriormente, com a de outras pesquisadoras, concluí que o veganismo é uma condição para o feminismo que deseja abolir a lógica de dominação androantropocêntrica, responsável por uma série de violências e explorações contra humanos e animais. Ainda que o veganismo não tenha sido pauta dos trabalhos de Derrida, o filósofo aponta para o mesmo caminho de Carol Adams, quando evidencia que, por meio da violência carnívora, o homem exerce seu poder sobre os animais e sobre as mulheres:

Matando o animal para comê-lo, sacrificando-o, o homem do sexo masculino consolida permanentemente seu poder de forma fundamentalmente política; poder político que se exerce sobre os animais, mas também sobre as mulheres. Isso significa que é pelo sacrifício carnívoro que a dominação masculina se exerce sobre as mulheres; não há, portanto, qualquer sentido para Derrida em pensar separadamente o poder político de origem masculina, a violência carnívora que se exerce sobre os animais e a dominação masculina que se exerce sobre as mulheres por

²⁵ Disponível em

<<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/03/24/feminismo-no-prato-questionando-opressoes-em-um-habito-de-todo-dia/>>. Acesso em setembro de 2018.

intermédio deste último. (LLORED, 2016, p. 64).

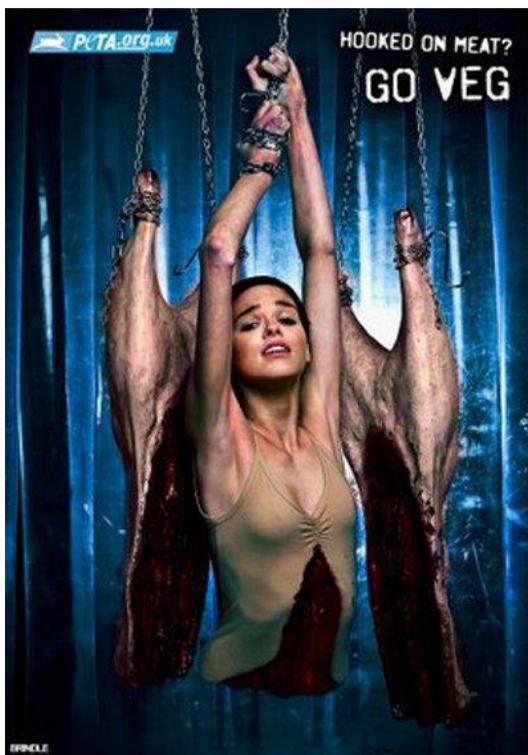
Apesar de considerarem as relações simbólicas e metafóricas existentes entre mulheres e animais – e de utilizá-las em favor dos direitos das mulheres – parte das feministas, sobretudo no Brasil, não reconhece a violência concreta sofrida pelos animais enquanto consequência da cultura patriarcal, nem incorporou em seu discurso a necessidade de romper com o pensamento antropocêntrico. Podem ser inúmeras as razões que justifiquem a desarticulação entre especismo e machismo, mas não se pode eximir de responsabilidade por isso os ativistas e os movimentos em defesa dos animais que reproduzem a lógica machista em seus discursos e em suas práticas.

2.6 Objetificação da mulher x movimento animalista: uma contradição?

Se a questão animal é deixada de lado por algumas feministas, o feminismo também não foi totalmente incorporado pelo movimento animalista, mesmo sendo majoritária a representatividade das mulheres nesses espaços (LESSA, 2017). Impressiona que, apesar da grande atuação feminina nestes movimentos, eles geralmente não relacionam a violência causada aos animais à dominação à qual são submetidas as mulheres. Ao contrário, muitas vezes, as organizações de defesa dos animais lançam campanhas que utilizam a mesma lógica das propagandas de carne e *fast food*: a sexualização da comida e a objetificação das mulheres. O exemplo mais icônico é o da organização não governamental *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA) (cuja credibilidade, inclusive, é imensamente questionável, não só por conta de suas

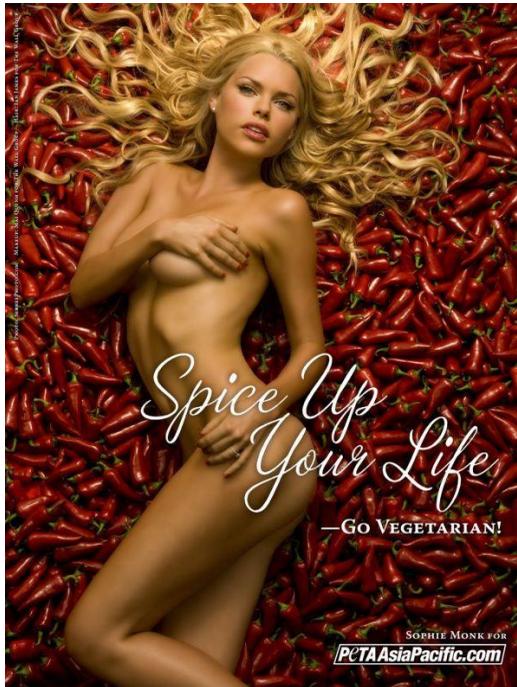
campanhas, mas também pelo tratamento dado aos animais), famosa por mostrar, em seus anúncios, mulheres seminuas, em posições sensuais, reforçando o paradigma da sociedade que enxerga as mulheres como objetos e seus corpos como mercadorias.

Figura 16 – Campanha PETA (1)



Fonte: *Vegan Feminist Network* (2017)

Figura 17 – Campanha PETA (2)



Fonte: *Vegan Feminist Network* (2017)²⁶

²⁶ Disponível em: <<http://veganfeministnetwork.com/a-gallery-of-sexism-in-animal-rights/>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

Figura 18 – Campanha PETA (3)



Fonte: *Dailymail* (2010)²⁷

Figura 19 – Campanha PETA (4)



Fonte: *Buzzfeed* (2013)²⁸

As imagens acima não somente exploram os corpos das mulheres como também reproduzem estereótipos de gênero,

²⁷ Disponível em: <<https://www.dailymail.co.uk/tvshowbiz/article-1301113/Pamela-Anderson-goes-barefoot-gas-station.html>>. Acesso em 5 ago. 2018.

²⁸ Disponível em: <<https://www.buzzfeed.com/copyranter/the-12-absolute-worst-peta-ads-of-all-time>>. Acesso em: 5 ago. 2018.

compactuando com a exigência de padrões estéticos que as mulheres sofrem e reforçando a política sexual da carne. Apesar de ser alvo de várias críticas – por adotar indiscriminadamente a prática da eutanásia em seus abrigos de animais, quando suas políticas de adoção são malsucedidas, por exemplo²⁹ –, o PETA ainda é uma das mais importantes organizações pelos direitos dos animais, mundialmente conhecida e com um orçamento anual estimado em mais de 60 milhões de reais³⁰. O fato de o PETA, com todas as suas contradições, ser uma referência no que tange aos direitos dos animais, talvez explique a resistência que grande parte das feministas têm quando o assunto é a inclusão da pauta animalista no movimento. Parece-me urgente, contudo, a necessidade de se interseccionar as duas questões, pois, como alerta Greta Gaard,

Na raiz do ecofeminismo está a compreensão de que os vários sistemas de opressão se reforçam mutuamente. Com base na visão feminista socialista de que o racismo, classismo e sexismo estão interligados, ecofeministas reconheceram semelhanças adicionais entre todas aquelas formas de opressão humana e as estruturas opressivas do **especismo e naturismo**. Um impulso para o início do movimento ecofeminista foi a constatação de que a libertação das mulheres – o objetivo de todos

²⁹ Informação retirada do site da Agência de Notícias de Direitos Animais (ANDA). Disponível em <<https://anda.jusbrasil.com.br/noticias/100615828/ong-peta-vira-alvo-de-criticas-de-defensores-de-direitos-animais>>. Acesso em setembro de 2018.

³⁰ Informação retirada do site Vista-se. Disponível em <<http://vista-se.com.br/peta-animais/>>. Acesso em setembro de 2018.

os ramos do feminismo – não pode ser plenamente realizada sem a libertação da natureza; e inversamente, a libertação da natureza – tão arduamente desejada por ambientalistas – não será plenamente alcançada sem a libertação das mulheres: vínculos conceituais, simbólicos, empíricos e históricos entre as mulheres e a natureza, como são construídos na cultura ocidental, requerem que feministas e ambientalistas abordem estes esforços libertadores conjuntamente se quisermos ser bem-sucedidas/os. (GAARD, 2011, p. 198, grifos meus).

Desde as primeiras páginas de *Humana festa*, Regina Rheda apresenta o veganismo como parte da luta feminista e vice-versa, sobretudo por meio de Sybil, segundo a qual, “Vegana que se preze tem de dar fim à violência patriarcal, não perpetuá-la” (RHEDA, 2008, p. 51). Sybil é uma mulher bissexual, vegana e feminista. Ao que indica a narrativa, foi mãe solo de Megan, até conhecer Karen³¹, uma feminista lésbica e vegana, com quem manteve um longo relacionamento. A mãe

³¹ Os nomes de praticamente todos os personagens de *Humana festa* não foram escolhidos ao acaso. Pelo contrário, possuem algum tipo de simbologia: família *Bezerra Leitão*, centenária criadora de animais; *Megan*, criada vegana desde seu nascimento; *Bob Beefeater*, chef e dono de restaurante, cujo relacionamento com Sybil é marcado por embates decorrentes de suas diferenças ideológicas em relação aos animais; *Mortandela*, uma das porcas da fazenda; e *Karen*, cujo trabalho é cuidar de ex-prisioneiras da espécie *Elephas maximus* num santuário norte-americano sem fins lucrativos, talvez faça alusão à Karen Warren, uma das referências no debate ecofeminista, uma vez que a personagem aparece no romance como exemplo ecofeminista paralelo à Megan e à Sybil, as quais acabam entrando em conflito com seus próprios ideais veganos e feministas por conta de seus relacionamentos.

de Megan trabalha numa organização de combate à violência de crianças, mulheres e animais, e criou a filha em meio a manifestações contra essas formas de abuso: “Megan também contara a Diogo [seu namorado] sobre um vídeo em que Sybil aparecia nua, pintada como um leopardo, dentro de uma jaula na frente da loja Macy’s, em Nova York, em pleno inverno, para protestar contra o comércio de peles” (RHEDA, 2008, p. 43). Ao longo do diálogo com Diogo sobre a atuação da mãe, contudo, Megan passa a questionar práticas misóginas de defesa dos animais, motivo pelo qual Sybil parara de participar desse tipo de manifestação.

No mês seguinte, na feira de ciências da escola, fiz uma exposição sobre o sofrimento e a morte dos animais usados em pesquisas científicas, roupas, comida e diversão. Estava nos meus planos incluir, na apresentação, um vídeo com uma entrevista do filósofo Tom Regan. Mas, na última hora, resolvi substituir a entrevista pelo vídeo com o protesto de mamãe. **O meu estande se encheu de moleques.** As monitoras demoraram um pouco para perceber o que estava acontecendo. Quando apareceram para desligar meu vídeo, **foram vaiadas em público.** (RHEDA, 2008, p. 43-44, grifos meus).

Nesta passagem, Megan compreende que utilizar recursos misóginos de objetificação do corpo da mulher não contribui para o debate antiespecista, pelo contrário, corrobora a tese de que alguns sujeitos são passíveis de exploração e violências, sejam eles humanos ou não humanos. Sybil também percebe a relação existente entre machismo e especismo e passa a promover palestras, explicando que “o desrespeito

às fêmeas da espécie humana tem a mesma fonte de exploração das fêmeas de outras espécies” (RHEDA, 2008, p. 44). Ao comparar o assujeitamento de mulheres e de animais, Regina Rheda faz referência indireta (e, posteriormente, direta) à obra de Carol Adams, quando aponta

paralelos entre o uso dos corpos dos animais na indústria das peles e alimentos, e o uso dos corpos das mulheres na indústria da propaganda. A coxa da galinha no prato, a coxa da mulher no pôster. O corpo da leitoa no forno, o corpo da mulher ao sol. A tigresa na jaula, a mulher de pose felina. (RHEDA, 2008, p. 45).

Em sua conversa com Diogo, a fim de explicar a mudança de postura de sua mãe, Megan ainda afirma:

Quer dizer, tanto os corpos dos animais quanto os das mulheres são tratados como mercadoria. Mamãe chegou à conclusão de que o uso da nudez feminina como uma propaganda para conquistar adeptos à causa animal é um recurso incoerente e reacionário. Nunca mais participou pelada de manifestações públicas. (RHEDA, 2008, p. 45).

Mesmo com o debate levantado por Megan, Diogo tem dificuldade para compreender o que levou Sybil a mudar seu ativismo pelos direitos dos animais: “[...] achara que essa decisão de Sybil se deveria também aos estragos que o passar do tempo lhe teria perpetrado ao físico”. (RHEDA, 2008, p. 45). Ainda que Diogo passe por um processo de desconstrução ao longo do romance, fica nítido, em muitas passagens, o distanciamento

entre seus ideais e os de Megan, por conta do machismo intrínseco à sua existência enquanto homem numa sociedade patriarcal e misógina, e também em decorrência de sua herança como fazendeiro e criador de animais. Essa e outras questões acerca do romance, todavia, abordei com mais profundidade no terceiro capítulo desta dissertação.

3 ALTERIDADE ANIMAL NA LITERATURA

*“Uma vida não
passível de luto é
aquela cuja perda não
é lamentada porque
ela nunca foi vivida,
isto é, nunca contou
de verdade como
vida.”*

(Judith Butler)

O animal, sob a ótica humana, é a representação mais radical do Outro. Mais outro que qualquer outro (DERRIDA, 2002), o animal é, ao mesmo tempo, o oposto e o fundador da humanidade, uma vez que nos constituímos enquanto seres humanos a partir da negação de nossa animalidade. Distantes e próximos de nós, eles nos fascinam “ao mesmo tempo em que nos assombram e desafiam nossa razão” (MACIEL, 2016, p. 85), e com quem estabelecemos relações geralmente contraditórias: enjaulamos, tememos, amamos, comemos, castramos, humanizamos, torturamos, admiramos, assassinamos, de acordo com a importância que a eles atribuímos.

Gayatri Spivak, em *Pode o subalterno falar?*, reflete sobre a *mudez* dos sujeitos subalternos, sobretudo das mulheres, e faz críticas a teorias e autoras que falam sobre e pelo subalterno, mas que não criam espaços e condições para que ele mesmo fale. Esta violência sistêmica é uma tática para neutralizar, silenciar e invisibilizar o Outro, impedindo seu agenciamento e sua autorrepresentação. Se o silêncio torna impossível

a autorrepresentação dos sujeitos subalternos, resta a eles que sejam representados pelo olhar de outrem. Talvez não exista subalternidade maior que a do animal, cuja *mudez*, se pensarmos sob o ponto de vista de Spivak, será eterna, pois jamais poderá assumir a posição de autorrepresentação.

Alguns pesquisadores pós-coloniais, contudo, acusaram Spivak de colocar o subalterno numa posição sem saída, quando classifica o silêncio como sua condição de existência. Para alguns autores, como Maggio (2007), a pergunta que deveríamos fazer é outra: pode o subalterno ser ouvido? A escritora de ficção científica Ursula Le Guin, há mais de duas décadas, já apontava para a *surdez* humana.

Adentrando em sua cabeça e calando todas as vozes que não a sua própria, o ‘homem civilizado’ ficou surdo. Ele não pode ouvir o lobo chamando-o de irmão – não de senhor, mas de irmão. Ele não pode ouvir a terra chamando-o de filho – não de pai, mas de filho. Ele ouve apenas suas próprias palavras inventando o mundo. Ele não pode ouvir os animais, eles não têm nada a dizer. (LE GUIN *apud* DESBLACHE, 2011, p. 309)

É preciso que aprendamos a ouvir e a *sentir* o outro. Como no encontro de Derrida com o gato, a questão fundamental a respeito do animal não deve ser sua capacidade de *falar*, ou seja, sua privação de *logos*, e sim de olhar, responder, reagir. Mas, antes, precisamos reconfigurar a percepção sobre o Outro para estabelecermos uma relação mútua e não repetirmos a falha do filósofo. Ainda hoje, costumamos rebaixar e hierarquizar tudo o que acreditamos não servir como nosso espelho. Se o Sujeito universal tem suas características muito bem

definidas, toda imagem que não corresponder ao seu reflexo será rebaixada a uma categoria subumana: as mulheres, os animais, as populações negras e indígenas, as pessoas com deficiência, a comunidade LGBT e todos os grupos étnicos e sociais marginalizados. Se não reconfigurarmos nossa percepção sobre o Outro, sua imagem será sempre a do homem, branco, ocidental, heterossexual, cisgênero.

O impasse que encontramos quando falamos sobre os animais é que, de todos os sujeitos subalternos, talvez sejam eles os únicos que jamais poderão tornar-se sujeitos do discurso, uma vez que não detêm a linguagem humana, característica que, ao longo de toda a história, serviu como justificativa para seu assujeitamento. Judith Butler, em *Vida precária* (2011), escreve que:

Quando consideramos as formas comuns de que nos valem para pensar sobre humanização e desumanização, deparamo-nos com a suposição de que aqueles que ganham representação, especialmente autorrepresentação, detêm melhor chance de serem humanizados. **Já aqueles que não têm oportunidade de representar a si mesmos correm grande risco de ser tratados como menos que humanos**, de serem vistos como menos humanos ou, de fato, nem serem mesmo vistos. (BUTLER, 2011, p. 24, grifo meu).

Nesta passagem, Butler não se refere aos animais, mas nos permite refletir sobre sua situação num contexto em que a linguagem humana, portanto, a capacidade de (auto)representação, ainda serve como diferencial de superioridade e como justificativa de coisificação e marginalização.

De fato, toda a representação do animal é feita sob a ótica humana. Toda a tese, contra ou a favor da subjetividade animal, é proposta por seres humanos. Se todo conceito de animal é uma construção humana, encontro-me num paradoxo ao desenvolver esta pesquisa, pois o que faço é propor mais uma interpretação sobre aqueles radicalmente subalternos. Maria Esther Maciel, em *Literatura e animalidade*, aponta para este paradoxo: “Até que ponto, ao se valer da linguagem verbal para trazer à tona uma subjetividade estranha, que **não se constitui ela mesma pela palavra**, o escritor cumpre efetivamente seu intento de desvendar a outridade animal?” (MACIEL, 2016, p. 85, grifo meu). Talvez este seja um eterno paradoxo. Talvez escrever sobre o animal seja uma tarefa marcada por ambiguidades, mas que, de qualquer forma, esteve sempre presente no fazer literário, uma vez que a animalidade sempre foi um campo de interesse de poetas e escritoras de diferentes épocas e lugares. Como já apontei anteriormente neste trabalho, a ciência e a filosofia ocidentais são grandes responsáveis pelo antropocentrismo, mas não podemos ignorar o papel da literatura na manutenção desse pensamento. Conforme afirma Piskorski, a literatura representou

a manifestação mais sofisticada e avançada do pensamento simbólico humano, reforçando a linha divisória entre humano e animal e nos distanciando dos seres supostamente não linguísticos. Pode-se também afirmar que o próprio processo literário de produção de significados (...), enquanto discurso humanista de construção de identidade nacional e superioridade civilizatória, tenha reproduzido continuamente o discurso da espécie para se afastar dos animais e de certos seres humanos. (PISKORSKI, 2012, p. 4)

Se a literatura tem o poder de manter a ordem, tem também a capacidade de desestabilizá-la, e é justamente o que pretendo demonstrar.

3.1 Figurações animais

Numa sociedade com longa tradição especista, não é de se estranhar que grande parte das figurações do animal na literatura sejam depreciativas. O pensamento filosófico e científico acerca dos animais ganhou ainda mais força sob a luz do cristianismo, sobretudo na Idade Média, quando “a parte animal que constitui a existência humana foi instituída como o lugar de todos os perigos. Ou seja, deslocada para fora do humano, ela foi confinada aos territórios do mal, da violência, da luxúria e da loucura, sob a designação de bestialidade” (MACIEL, 2016, p. 17). Essa demonização da animalidade deve-se em grande medida ao discurso bíblico que defende, a partir da imagem da serpente e de Eva, a inferioridade da mulher e do animal, ambos ligados à sexualidade e ao corpo, em relação ao homem.

Mesmo em épocas mais recentes, a animalidade permaneceu como recurso de representação do mal, do sombrio, do sobrenatural. Não é à toa que encontramos uma imensidão de figuras híbridas e demoníacas na literatura, como lobisomens, vampiros e outros seres que desafiam as fronteiras entre a humanidade e a animalidade. Em muitas dessas narrativas, o animal surge como espécie de duplo do próprio ser humano, no intuito de simbolizar o que nossa espécie tem de instintivo, rústico, rude, ou seja, para deflagrar a *animalidade* do ser humano. O lado humano dessas personagens geralmente representa suas qualidades, enquanto o animal continua como o lugar do grotesco. Esta característica é bastante presente em histórias infantis e contos de fadas, como, por

exemplo, o sapo à espera do beijo que o fará retornar à posição humana ou a fera que, apesar da brutalidade animal, conserva partes de um coração humano. Outra característica marcante das fábulas é o antropomorfismo, ou seja, a humanização dos animais, o que demonstraria, talvez, um paradoxo: numa sociedade acostumada a coisificar o animal, diversas histórias apresentam personagens não humanos, cujo objetivo é ensinar e incentivar valores morais e ideais humanos. Apesar do possível paradoxo, nessas narrativas o animal nada mais é do que um meio para se chegar a um objetivo, no caso da literatura, à transmissão de uma mensagem. A lógica que considera o animal um recurso para se chegar a um determinado fim, portanto, permanece, seja na literatura, no trabalho forçado ou em nossa alimentação. Luci Desblanche (2011) afirma que, nessas histórias tradicionais, os animais ocupam um lugar em que, por não serem sujeitos, poderiam ser substituídos por quaisquer outros indivíduos sem que isso provocasse alguma alteração relevante no significado da narrativa.

Muitas vezes, também, o animal apareceu na literatura como metáfora da situação do ser humano, geralmente para marcar uma vivência negativa, ou seja, uma situação de *desumanização*. Podemos observar esta característica, inclusive, na literatura brasileira moderna, como no poema de Manuel Bandeira, *O bicho* (1947):

O bicho

Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.

Apesar da influência da tradição especista na literatura ocidental, algumas escritoras e poetas produziram obras que questionam os limites do humano e o pensamento antropocêntrico. Neste capítulo, pretendo apresentar, em ordem cronológica, algumas dessas obras, começando pelo século XIX, com as inglesas Mary e Percy Shelley³², e, no Brasil, com Machado de Assis. No século XX, privilegiarei autoras brasileiras: Clarice Lispector, Guimarães Rosa e Graciliano Ramos. Por fim, traçarei alguns comentários acerca da animalidade na literatura brasileira dos últimos anos, sobretudo nas obras de Ana Paula Maia e Regina Rheda.

Ainda que as figurações não antropocêntricas do animal sejam mais presentes na literatura contemporânea, não são apenas em obras recentes que observamos a propagação de ideais em favor das espécies não humanas. Ao longo do século XIX, por exemplo, o Romantismo foi

³² Em *Humana festa*, enquanto Diogo faz Faculdade de Floresta nos Estados Unidos, Megan é estudante de Literatura Comparada e desenvolve sua pesquisa de Mestrado sobre duas abordagens do vegetarianismo na literatura de língua inglesa: uma, na poesia de Percy Shelley; e outra, na prosa de J. M. Coetzee.

um dos maiores responsáveis pela promoção do vegetarianismo, sobretudo no continente europeu. Inspirados por autores já citados anteriormente, como Ovídio e Plutarco, mas também pelo filósofo Jean-Jacques Rousseau, um dos primeiros a escrever que o ser humano é naturalmente vegetariano, os poetas românticos mantinham uma dieta livre de carne e defendiam, em suas obras, uma sociedade livre de exploração animal. Embora os românticos ignorassem outras formas de opressão – de gênero e raça, por exemplo –, eles acreditavam que a degradação da sociedade era resultado de hábitos contrários à natureza humana, dentre elas, a exploração e o consumo de animais. Para o poeta inglês Percy Shelley, um dos mais conhecidos poetas românticos e precursor do veganismo, a dieta baseada em proteína animal encorajou outros hábitos prejudiciais ao ser humano, como o consumo excessivo de álcool e de outras substâncias químicas. Em *A Vindication of Natural Diet*, publicada em 1813, Percy Shelley defende valores pacíficos e uma dieta vegana, pois acreditava que a utilização de animais para a alimentação humana era responsável pela naturalização da violência, da crueldade e da escravidão. O poeta inglês foi, também, um dos primeiros a levantar os problemas sociais envolvidos na produção de carne.

Shelley argumentava que a quantidade de matéria vegetal nutritiva utilizada na engorda do gado poderia alimentar dez vezes mais pessoas se os vegetais usados em sua nutrição fossem destinados às pessoas. Logo a criação de animais para o abate era um desperdício e um assalto à relação entre a capacidade da natureza de fornecer alimentos e o desmedido desejo do homem em explorá-la sem pesar critérios ambientais. (ORIOCH, 2016).

Percy Shelley e outros escritores românticos, embora de origem burguesa, acreditavam que a carne era um símbolo de dominação e divisão de classes, uma vez que nem todas as pessoas tinham acesso a essa dieta. A alimentação da população pobre europeia era basicamente pão e vegetais, portanto, a carne era um privilégio de classe, utilizada para gerar lucro e ostentar uma posição de poder.

A preocupação pela dieta vegetariana dos poetas românticos, sobretudo dos ingleses Lord Byron e Percy Shelley, resultou, no ano de 1847, na fundação da *Vegetarian Society*, em Londres. Foi graças a eles, também, que a dieta livre de proteína animal passou a ser chamada de *vegetarianismo* – e não mais *pitagorismo*, como era denominada até então. Percy foi, ainda, um dos precursores do veganismo, ou seja, de uma filosofia livre de exploração animal, não apenas de uma dieta sem carne. Vem, inclusive, de um de seus poemas o título do romance de Regina Rheda: “Que nunca mais sangue de ave ou besta / Com seu veneno manche **humana festa** / Ao puro céu em denúncia fervente” (SHELLEY *apud* RHEDA, 2008, p. 5, grifo meu). Além deste poema de Percy Shelley, uma passagem da obra da escritora e feminista negra Alice Walker compõem a epígrafe de *Humana festa*: “Os animais do mundo existem por razões próprias. Eles não foram feitos para os humanos, assim como os negros não foram feitos para os brancos nem as mulheres para os homens” (WALKER *apud* RHEDA, 2008, p. 5). Conforme observaremos no próximo capítulo, as próprias epígrafes de *Humana festa* já identificam o romance como uma obra interseccional, cujo tema central não é “apenas” o veganismo e a exploração animal, como pode parecer no início, mas sim a relação intrínseca entre diferentes formas de violência: contra os animais, as mulheres e as trabalhadoras da fazenda.

Foi também no final do século XVIII e início do século XIX que foram publicadas as primeiras obras em defesa dos direitos das mulheres. Um dos textos pioneiros da época contra a opressão de gênero na Inglaterra foi *A vindication of the right of woman* (1792), de Mary Wollstonecraft (1759-1797), cujo trabalho tornou-se referência para as feministas contemporâneas. Poucos anos após a publicação de *A vindication of the right of woman*, Mary Wollstonecraft faleceu ao dar à luz a poeta inglesa Mary Shelley (1797-1851), conhecida sobretudo pela criação da figura de Frankenstein. Juntos, Percy e Mary Shelley formaram um dos mais conhecidos casais da literatura mundial e ambos reproduziram em suas obras os ideais de uma sociedade vegetariana e pacífica. Ainda que o Romantismo tivesse relação estreita com o vegetarianismo, pouco se fala sobre as escolhas alimentares de poetas e de pensadoras da época, como Percy e Mary Shelley, cujas vidas foram pautadas pela filosofia da não violência contra os animais. Tal apagamento é ainda mais recorrente no caso de Mary Shelley. Embora tenha criado um personagem que desafiasse a estrutura patriarcal e carnívora da sociedade, talvez o primeiro personagem vegetariano da literatura universal, Mary fica à sombra de seu marido quando são apontadas figuras vegetarianas da história. O silêncio acerca de sua ideologia vegetariana pode ser observado, inclusive, nas críticas feitas a *Frankenstein*, que costumam reconhecer o caráter feminista da obra, mas que geralmente ignoram o vegetarianismo do personagem, certamente reflexo das posições de Mary Shelley acerca da opressão sofrida pelas mulheres e pelos animais. Em consequência deste apagamento, e por *Frankenstein* ser uma das primeiras obras literárias a abordar a opressão

contra mulheres e não humanos³³ como formas conectadas de violência, optei por incluir Mary Shelley e uma leitura de sua obra neste trabalho, apesar de ser Percy Shelley o poeta citado em *Humana festa*.

3.2 O feminismo vegetariano em *Frankenstein*

Em 1816, às margens do lago Genebra, reuniram-se numa casa os poetas Lord Byron, John Polidori e Percy Shelley, acompanhado de sua amante Mary Wollstonecraft Godwin, com quem fugira dois anos antes, abandonando esposa e filha. O grupo costumava se encontrar para escrever e contar histórias de terror, sobretudo Byron, já considerado um dos maiores poetas da época. Deste último encontro, foram criados dois dos maiores clássicos da literatura de terror: *The Vampyre* (1819), de John Polidori, cujo personagem, Lorde Ruthven, foi o primeiro vampiro de forma humana da história literária e influenciou toda a extensa literatura vampiresca, de *Drácula* (1897) a *Crepúsculo* (2005); e *Frankenstein: or the Modern Prometheus* (1818), de Mary Shelley, que, na época, ainda não completara vinte anos.

Filha do filósofo e escritor William Godwig, Mary Shelley não chegou a conviver com a mãe, Mary Wollstonecraft, que morrera no parto, mas certamente foi influenciada por seu trabalho de defesa às mulheres, sobretudo *A vindication of the right of woman*, o que lhe proporcionou a compreensão acerca das opressões sociais de uma sociedade patriarcal. Por outro lado, como convivia num ambiente extremamente intelectual, Mary Shelley, desde cedo, teve contato com

³³ Aqui, utilizo o termo *não humano* porque a criatura de Frankenstein não é humana e sofre com a rejeição de uma sociedade que não admite outras formas de existências além da humana universal.

diversos filósofos e poetas românticos favoráveis à alimentação vegetariana, inclusive Percy Shelley, com quem iniciou um relacionamento ainda na adolescência. Outros autores, como Ovídio, Plutarco e Rousseau, foram fontes de influência dos românticos, e todos eles, apesar de reproduzirem a norma machista da sociedade ocidental, eram vegetarianos e pregavam uma alimentação livre de carne. O contexto vegetariano em que estava inserida e a herança teórica de sua mãe, portanto, proporcionaram à Mary Shelley a criação de uma das primeiras obras feministas-vegetarianas da literatura.

A personagem do romance, embora conhecida como Frankenstein, não é nomeada por Mary Shelley, portanto, a chamarei de Criatura, assim como a própria autora o faz ao longo da obra. Resultado de experiências clandestinas e malsucedidas de Dr. Victor Frankenstein, a criatura, do sexo masculino, ganhou vida a partir da união de partes desmembradas de diferentes seres humanos. Conforme narra Wesley Felipe de Oliveira em sua leitura de *Frankenstein*,

O romance se compõe por três estruturas de narrativa: (i) as cartas que o capitão do navio, Robert Walton, escreve para sua irmã que está na Inglaterra, relatando-lhe a sua viagem pelo ártico e narrando seu distanciamento cada vez maior da civilização conforme a história se desenvolve, mas que acaba por almejar novamente o retorno para a sociedade humana; (ii) a descrição que o Dr. Victor faz para Walton sobre o modo como a criatura foi formada e a sua perseguição até culminar no seu encontro com os marinheiros encalhados no mar congelado; (iii) o relato da própria criatura como sendo órfã e rejeitada, a sua aquisição das habilidades da linguagem, da capacidade de leitura e dos conhecimentos adquiridos de modo autodidata e as razões

pelas quais ela foi levada a cometer violentos assassinatos contra os familiares de Victor. (OLIVEIRA, 2017, p. 124)

Graças sobretudo à terceira estrutura arrolada por Wesley Felipe de Oliveira, percebemos as tentativas frustradas da criatura de ser incluída numa sociedade que não aceita os sujeitos dissidentes da normalidade instituída. O personagem, segundo os relatos de Victor Frankenstein, era uma “catástrofe”, um “corpo demoníaco”: “Nenhum mortal poderia suportar o horror daquele semblante. Uma múmia ressuscitada não seria tão medonha quanto aquele infeliz” (SHELLEY, 2017, p. 76). Rejeitada pelo seu próprio criador, o personagem foge para os bosques e mantém uma dieta vegetariana. Em sua vida refugiada, observando os camponeses, aprende normas e condutas humanas, como, por exemplo, as linguagens verbal e escrita. A partir de então, a criatura foi capaz de ler o diário de Victor, roubado junto com as roupas tiradas do laboratório durante sua fuga. No diário, o cientista narra todo seu processo de criação e sua repulsa ao resultado de suas experiências, e a criatura passa a ser tomada pelo ódio, resultado da violência por ela sofrida. Além do diário de Victor, a criatura entra em contato com a literatura, sobretudo com obras de John Milton e Plutarco, defensores da dieta vegetariana, e descobre a narrativa de Adão e Eva. De fato, como diversos poetas românticos, Mary Shelley bebeu da tradição judaico-cristã para criar Frankenstein.

No período do romantismo, as referências à tradição bíblica de Adão e Eva, assim como Prometeu, são evocadas insistentemente nos poemas e romances, e suas interpretações foram reinventadas nesse contexto vegetariano que demonstra a queda do homem

e da mulher, enfatizando estreitamente o seu vínculo com a introdução da carne em sua dieta. (OLIVEIRA, 2017, p. 123)

Para os vegetarianos românticos, a morte instalou-se no mundo após a queda de Adão e Eva. A primeira morte, contudo, não foi humana, e sim animal, para cobrir, com sua pele, a nudez dos dois. Segundo os românticos, então, se não havia morte antes da queda, a alimentação no Éden era vegetariana, e a paz somente voltaria a prevalecer na Terra se um ambiente livre de violência contra qualquer forma de vida fosse restaurado.

Além da tradição cristã, Mary Shelley utilizou-se da mitologia grega na criação de sua obra, a ponto de intitulá-la Prometeu moderno. No mito grego, Prometeu é conhecido como o criador da humanidade, e por causa dela foi condenado a permanecer preso no Monte Cáucaso e ter seu fígado devorado diariamente por abutres. Isso porque Prometeu, conhecido por brincar com os deuses, escondeu de Zeus a carne de um animal sacrificado, deixando a ele apenas ossos e gordura. Ao descobrir o feito de Prometeu, Zeus retirou o fogo da humanidade, que começou a passar frio e fome, pois não conseguia mais se aquecer, cozinhar a comida, tampouco construir as armas para a caça. Prometeu, sentindo-se responsável pelos seres humanos, trapaceou Zeus novamente e devolveu o fogo à humanidade. Como todos os mitos gregos, a história de Prometeu possui diversas interpretações. Para os românticos vegetarianos, a descoberta do fogo pela humanidade foi o início do consumo de carne, pois é somente graças a ele que tornamos tolerável a ingestão de vísceras, músculos, sangue, ou seja, de um corpo morto, que, em situações naturais, logo entra em decomposição.

É interessante como Mary Shelley utiliza-se das narrativas de Adão e Eva e de Prometeu em *Frankenstein*, mas também as subverte. Em sua obra, a criatura é apresentada ao fogo e à carne, quando encontra uma fogueira abandonada. Embora tenha gostado do sabor da carne, o personagem não adota os animais como alimento. “Tentei, portanto, cozinhar meu alimento da mesma maneira, colocando-o nas brasas vivas. Descobri que os frutos estragavam nessa operação e que as nozes e raízes melhoravam sobremaneira” (SHELLEY, 2017, p. 119). É provável que o vegetarianismo da criatura seja um reflexo de sua natureza pacífica, para quem a morte, humana ou animal, não é concebível, uma vez que pode alimentar-se com frutos, vegetais e leguminosas. Mary Shelley também sinaliza como o consumo de carne sempre foi um privilégio de classe:

Passou-se um tempo considerável antes que pudesse descobrir uma das causas da apreensão dessa amável família: era a pobreza, e sofriam desse mal em grau bem alto. A alimentação consistia apenas de vegetais da horta e do leite de uma vaca que provia muito pouco durante o inverno, quando os donos mal conseguiam algo para alimentá-la. (SHELLEY, 2017, p. 124).

Os princípios da não violência que compõem a subjetividade da criatura passam a ser substituídos pelo ódio de uma existência negada. A violência causada por estar à margem de uma sociedade excludente, mas sobretudo a repulsa de Victor Frankenstein, seu criador, alimentam na criatura o desejo de vingança, que passa a cometer brutais assassinatos contra a família do cientista.

Execrável criador! Por que fez um monstro tão odioso que até *você* me dispensou com

repugnância? Deus, em sua misericórdia, fez o homem belo e encantador, segundo a própria imagem; mas minha forma é um protótipo obscuro da sua, mais terrível que a própria semelhança. Satã teve companheiros, demônios, para admirá-lo e apoiá-lo, mas eu sou solitário e abominável. (SHELLEY, 2017, p. 139, grifo meu).

A criatura compara-se a Adão e a Satã, mas, ao contrário deles, encontra-se sozinho em sua desgraça. Quando percebe sua condição solitária, o personagem atrai Victor para as montanhas e pede ao cientista uma mulher, semelhante a ele, com quem pudesse passar a vida ao lado. Em troca, a criatura promete pôr fim aos assassinatos contra a família de Victor.

Meu alimento não é o humano; não destruo o cordeiro e a criança³⁴ para saciar meu apetite. Bolotas e frutos proporcionam a nutrição necessária. Minha companheira será da mesma natureza e se contentará com as mesmas refeições. Faremos nossa cama de folhas secas e o sol brilhará sobre nós e sobre o homem e amadurecerá nosso alimento. O quadro que apresento é pacífico e humano [...] (SHELLEY, 2017, p. 153)

O diálogo entre eles apresenta o ideal de vida almejado pela criatura, em que nenhuma vida é ceifada, tampouco para a alimentação. Segundo Carol Adams, é justamente essa a característica que separa criador e criatura: “A criatura inclui nos seus códigos morais os animais,

³⁴ Em outras edições, como na da editora LP&M (2009), a tradução tem algumas alterações, como nesta passagem: “não matarei os carneiros nem os cabritos para saciar minha fome” (SHELLEY, 2009, p. 155).

mas se vê contrariada e profundamente frustrada quando procura ser incluída nos códigos morais da humanidade” (ADAMS, 2012, p. 167). A criatura percebe que a humanidade exclui de seu código moral ela e os animais, ou seja, não permite a eles o estatuto de sujeito.

Ainda que, de certa forma, Mary Shelley reproduza a ideia da mulher como oposto complementar do homem quando a criatura pede a Victor uma companheira que o salve da solidão, a autora subverte a narrativa bíblica de Adão e Eva, segundo a qual é a mulher, representada por Eva, e o animal, representado pela serpente, os responsáveis pela queda humana. Conforme aponta Wesley Felipe de Oliveira, “a criatura já nasce num mundo decaído, mas almeja, com sua companheira, viver em um mundo restaurado ou ainda intacto, distante das interferências e influência dos valores humanos, em um ambiente de repleta harmonia entre todas as criaturas” (DE OLIVEIRA, 2017, p. 131). Se a criatura espera ter, ao lado da companheira, uma dieta vegetariana, isso significa romper com ideais das sociedades cuja dominação é masculina – o homem, por exemplo, não sairá para caçar e a mulher não será a responsável pela preparação do alimento. A criatura ainda desconstrói o estereótipo da masculinidade hegemônica, segundo a qual o homem é naturalmente violento, caçador e carnívoro. Alimentos que historicamente foram atribuídos às mulheres por serem *femininos*, como os vegetais e as frutas, são a escolha de alguém que, apesar de não ser humano, é criado a partir de partes humanas e descrito pela autora como grande, forte e do sexo masculino. Mas, ainda que *homem*, a criatura de Frankenstein representa quaisquer sujeitos dissidentes da normatividade, cuja humanidade plena sempre fora negada. É provável que a criatura seja, também, um meio de Mary Shelley expressar sua própria condição

de mulher numa sociedade machista. Embora pertencesse a uma classe privilegiada e tenha publicado numa época em que o mercado editorial era ainda mais fechado para as mulheres, Mary Shelley viveu rodeada de poetas e intelectuais, em sua maioria homens. Na introdução da edição de 1831 de *Frankenstein*, a autora escreve: “Muitas e longas eram as conversas entre Lord Byron e Shelley, as quais eu ouvia devotada, mas praticamente silenciosa” (SHELLEY, 2017, p. 27). Aqui, Mary Shelley descreve a subalternidade da mulher, marcada pelo silêncio – mesmo ela, escritora, filha de dois intelectuais ingleses e criada em ambiente altamente escolarizado, que, para a época, era bastante progressista e questionador da ordem estabelecida. A autora, em *Frankenstein*, faz críticas às estruturas de poder e apresenta diferentes opressões de forma conectada. É, provavelmente, uma das primeiras obras da literatura a relacionar o consumo de carne com a dominação masculina e a indicar o antropocentrismo como responsável pela negação de indivíduos, humanos ou não, à categoria de sujeito. Ainda assim, embora tenha recebido bastante atenção desde sua publicação, *Frankenstein* raramente é considerada uma obra cujos temas são o vegetarianismo ou o questionamento de uma sociedade baseada na exploração animal.

3.3 A animalidade na literatura brasileira – finais do século XIX ao século XX

Alguns anos após a publicação de *Frankenstein*, no Brasil, Machado de Assis publicava o conto *Ideias do canário* (1863), cuja narrativa gira em torno de um ornitólogo, Sr. Macedo, que, ao entrar numa loja de produtos usados, é surpreendido por um pássaro que parece

conversar com ele. Após comprar o canário, Sr. Macedo passa a estudar sua língua e seus pensamentos: “a estrutura, as relações com a música, os sentimentos estéticos do bicho, as suas ideias e reminiscências”³⁵. Ao longo dos estudos, o pássaro mostra-se mais sábio que o próprio ornitólogo, o que põe em xeque a concepção de que a razão e a linguagem humana são as características que fazem de nossa espécie superior às outras.

Quase trinta anos depois, em 1892, Machado de Assis publica *Crônica dos burros*, em que narra a conversa de dois burros sobre a utilização dos bondes elétricos no Rio de Janeiro. Um deles acreditava que, com os bondes, seria o fim da exploração de sua espécie, finalmente livre do trabalho de carga, mas o outro defendia que a violência contra os animais era uma prerrogativa humana: “tu nem refletas que, tendo o Salvador dos homens nascido entre nós, honrando nossa humildade com a sua, nem no dia de Natal escapamos da pancadaria cristã”³⁶. Mas é talvez *Conto alexandrino*, publicado em 1884, a narrativa de Machado de Assis que mais denuncia a violência institucionalizada contra os animais. Neste conto, o autor narra a história de dois cientistas que passam a dissecar ratos vivos e a praticar diversas experiências cruéis com eles, pois acreditavam que o sangue desses animais transformaria qualquer ser humano em ladrão. Bem-sucedidos em suas experiências, os cientistas tornam-se ladrões e começam a praticar diversos furtos, até o momento

³⁵ Disponível em :
<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000224.pdf>>.
Acesso em: set. 2018.

³⁶ Disponível em: <
http://www.cronicas.uerj.br/home/cronicas/machado/rio_de_janeiro/ano1892/16out92.htm> Acesso em: set. 2018.

em que são presos e condenados à morte. No lugar de mortos, entretanto, os dois viram cobaias de outro cientista, que, inspirado nas pesquisas de vivissecação de ratos, reproduz as mesmas práticas nos prisioneiros. Segundo Maria Esther Maciel,

Machado de Assis estabelece, nesse conto, um nexó entre a violência contra os animais e a violência contra as pessoas; entre vitimização de animais e problemas sociais humanos. E chega a prefigurar os horrores cometidos pelos médicos nazistas nos campos de concentração, ao mostrar como as práticas de vivissecação de animais (no caso do conto, ratos) realizadas em nome do progresso da ciência moderna podem culminar também na dissecação e amputação de seres humanos tidos, pela lógica hierárquica das instâncias de poder, como inferiores, anômalos, insanos, incapazes e supostamente nocivos à sociedade. (MACIEL, 2016, p. 81)

Embora não seja considerado um dos maiores animalistas da literatura brasileira, posto geralmente atribuído a autores como Guimarães Rosa, Machado de Assis foi um dos primeiros escritores a denunciar a violência sofrida pelas outras espécies. De fato, em muitas de suas obras, mesmo aquelas em que não aborda a questão animal, Machado critica o humanismo pautado em saberes científicos, segundo os quais a razão, o pensamento e a linguagem justificam a excepcionalidade humana. O escritor foi também um dos primeiros intelectuais brasileiros a se posicionar a favor do vegetarianismo, demonstrando que suas críticas não se resumiam ao trabalho forçado dos animais ou às experiências científicas feitas com eles, mas também à alimentação humana.

Além de Machado de Assis, outros escritores e escritoras brasileiras questionaram em suas obras os limites entre humanidade e animalidade, como Graciliano Ramos, Guimarães Rosa e Clarice Lispector, sobretudo a partir das últimas décadas do século XX, quando começou a crescer a representação animal enquanto personagem de narrativas, como o caso da cadela vira-latas Baleia, de *Vidas secas* (1938), de Graciliano Ramos. À Baleia, são atribuídas características consideradas próprias da humanidade: não apenas a capacidade de sofrer, a qual, sabemos, os animais possuem, mas também de sensibilizar-se pela dor do outro. Baleia pensa, sofre, ama, teme, tem compaixão e, ao contrário de muitas narrativas acerca da animalidade, tem nome. Com isso, Graciliano Ramos não *humaniza* a cadela, pois, como aponta Maria Esther Maciel, é diferente “vestir o animal com roupas, dar-lhe hábitos, profissões e valores de gente, como nas fábulas e nos desenhos animados; outra coisa é conferir-lhe capacidade de sofrer, solidarizar-se, ter emoções, demonstrar medo, lutar pela própria vida e exercitar sua inteligência”. (MACIEL, 2016, p. 84).

Ainda que Graciliano Ramos tenha dado um grande passo em direção a uma representação não antropocêntrica do animal, os estudos da animalidade na literatura brasileira costumam dedicar-se às obras de Guimarães Rosa e Clarice Lispector, como podemos observar em publicações dedicadas ao tema no Brasil. A autora brasileira mais citada no livro *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*, organizado por Maria Esther Maciel, publicado em 2011, é justamente Clarice Lispector. A animalidade, de fato, percorre grande parte de sua obra; não é à toa que a autora afirma, em *Água viva* (1980), ter uma secreta nostalgia por não ter nascido bicho. *A paixão segundo G.H., Uma galinha,*

A quinta história e O búfalo são outros trabalhos de Clarice que ficcionalizam o animal e questionam os ideais antropocêntricos de superioridade humana, para a qual o animal é o oposto negativo do humano (NASCIMENTO, 2016, p. 133).

No conto *O búfalo*, publicado em *Laços de família* (1960), Clarice narra a história de uma mulher que, após ser rejeitada pelo amor de um homem, visita o zoológico para aprender a sentir ódio com os animais. Mas, ao contrário do que imaginou, tudo naquele ambiente provoca na personagem o sentimento de amor: o acasalamento dos animais, a cumplicidade entre eles, o afeto compartilhado e os olhares trocados. É quando encontra o búfalo, solitário e sem par, assim como ela. Como o gato de Derrida, o búfalo não é apenas objeto do olhar da mulher, mas também agente do olhar: “De longe, o búfalo negro olhou-a um instante”, “E mais uma vez o búfalo pareceu notá-la”, “Então o búfalo voltou-se para ela”, “E os olhos do búfalo, os olhos olharam seus olhos” (LISPECTOR, 2009). Foi apenas com o búfalo que a personagem consegue experimentar algum tipo de ódio, mas não exatamente aquele que procurava no início, pois nasce da identificação com o búfalo. Ainda que Clarice não utilize a animalidade como *recurso* e o animal em suas obras não seja mera metáfora ou alegoria da humanidade, parece-me que, em muitos de seus escritos, como no próprio *O búfalo*, ela repete a falha de Derrida: o filósofo/a narradora reconhecem o outro-animal, mas não se mostram, de fato, interessados por ele. Toda a reflexão levantada por Derrida após o encontro com o gato parece ter como fim uma análise de sua condição humana, assim como o conto de Clarice. Não se pode, contudo, negar que sua literatura contribuiu para questionar os limites do humano e para escrever sobre a animalidade fora das circunscrições

metafóricas, mas questiono: até que ponto podemos falar sobre uma subjetividade animal na literatura de Clarice e de outras escritoras, quando a subjetividade permanece vinculada à humanidade? Até que ponto, também, podemos considerar que esses animais, anônimos e sem história própria, são sujeitos nessas narrativas?

Parece-me difícil pensar em subjetividade animal quando repetimos a lógica antropocêntrica apontada por Donna Haraway, já referida anteriormente neste trabalho, a respeito da obra *O animal que logo sou*, de Derrida. O que pensa, sente, deseja e faz o gato de Derrida? O que pensa, sente, deseja e faz o búfalo de Clarice? Segundo Florencia Garramuño, em grande parte da literatura que ficcionaliza o animal, esses personagens podem ser definidos como sujeitos de forma muito precária. “Eles não apenas são personagens anônimos ou sem nomes, mas tornam-se personagens difíceis de ser identificados através de uma personalidade ou de uma história pessoal e única, individual”. (GARRAMUÑO, 2016, p. 108). Minha intenção não é a de fazer uma crítica à produção de Clarice. Ao contrário, sua obra, assim como a de outras autoras, abriu caminho para que artistas, escritores e escritoras, no início do século XXI, refletissem acerca da outridade animal num contexto em que as críticas ao discurso antropocêntrico são ainda mais latentes.

3.4 Ana Paula Maia e as narrativas de matadouro

O espaço de interesse pelos animais na literatura cresceu nos últimos anos, sobretudo a partir de uma perspectiva que foge da lógica utilitarista, a qual enxerga o animal como mero recurso narrativo. Num contexto marcado pela extinção de diversas espécies e pelos impactos

ecológicos decorrentes da criação de animais, em granjas e em fazendas industriais, obras que se afastam da perspectiva antropocêntrica de representação dos animais estão cada vez mais comuns na literatura, não somente em consequência da crescente preocupação ecológica que marca a sociedade contemporânea, mas também por conta de uma “tomada mais efetiva de consciência, por parte dos escritores e artistas em geral, dos problemas ético-políticos que envolvem nossa relação com as demais espécies viventes” (MACIEL, 2011, p. 8).

Embora muitas narrativas contemporâneas demonstrem comprometimento com a questão animal, o antropomorfismo presente, por exemplo, nas antigas fábulas, continua até hoje como um recurso literário bastante comum. Obras como *Holy cow: uma fábula animal* (2016), de David Duchovny, e *Só os animais salvam* (2017), de Ceridwen Dovey, utilizam a ferramenta da humanização animal como recurso para aproximar o leitor dessas vidas subalternas e despertar-lhes a empatia. *Holy Cow*, narrado em primeira pessoa, conta a história da vaca Nelsie, que foge da fazenda industrial onde vive para tentar sobreviver. Em sua fuga, acaba encontrando Shalom, um porco judeu; e Tom, um peru que não sabe voar. A obra de David Duchovny é composta por protagonistas animais que falam, usam celular, possuem religião e até falsificam passaportes, atividades próprias da humanidade. *Só os animais salvam*, por sua vez, reúne dez contos, cada um narrado por um animal de espécie diferente, que compartilha com o leitor sua morte durante algum conflito histórico, como a gata, vítima da Primeira Guerra Mundial, ou o golfinho, morto em 2003 na guerra do Iraque. O problema da humanização dos animais nessas narrativas é que, embora este recurso seja uma tentativa de despertar empatia no leitor, continuamos a empregar características

consideradas próprias dos seres humanos a outras espécies no intuito de conceder valor moral a elas, ou seja, sustentamos, mesmo sem querer, a lógica antropocêntrica que considera a humanidade um espaço de privilégios. Algumas escritoras brasileiras, todavia, já provocam um debate a respeito do *locus* do animal na sociedade – e na literatura –, sem recorrer ao recurso da humanização, como Ana Paula Maia e Regina Rheda³⁷.

Neste capítulo, quero tecer algumas colocações acerca do romance *De gados e homens*, da carioca Ana Paula Maia, publicado em 2014. *De gados e homens* é uma história de matadouro, protagonizada por Edgar Wilson, personagem presente em diversas outras narrativas da

³⁷ Priorizei escritoras brasileiras para representar obras dos séculos XX e XXI que apresentam o animal fora dos limites antropocêntricos, mas abro esta nota por considerar importante citar o trabalho do sul-africano J.M Coetzee, vencedor do Prêmio Nobel em 2003, após a publicação de *Elizabeth Costello*, composto por oito conferências ficcionais da romancista australiana – Elizabeth Costello –, espécie de alter ego criado por Coetzee em *A vida dos animais*, publicado em 1999. Ambas as obras levam-nos ao terreno da metaficção, em que Coetzee recorre a outros escritores e pesquisadores a fim de promover uma reflexão acerca da literatura – e do espaço das mulheres na literatura –, da filosofia e dos direitos dos animais, criando obras que transitam entre a ficção e o ensaio. Convidado a palestrar na Universidade de Princeton, em 1997, Coetzee surpreendeu a comunidade acadêmica ao escolher a relação entre seres humanos e animais como tema de sua fala. Além do tema inesperado, o autor ainda elegeu a narrativa em seu discurso – e não o ensaio. Em sua palestra, por meio da romancista, vegetariana e feminista Elizabeth Costello, Coetzee critica o que considera abusos contra os animais. Sua personagem vai além: para ela, existe uma nítida analogia entre o tratamento dado aos animais e outras formas de violência contra seres humanos, como as práticas nazistas. O resultado da palestra em Princeton é *A vida dos animais*, um marco importante para os Estudos Animais e para a crítica literária que se dedica às figurações do animal. Quatro anos depois, em 2003, Coetzee levanta novamente a questão animal, quando publica a obra que recebeu o nome de Elizabeth Costello, dividida em oito capítulos: cada um composto por um discurso da romancista.

autora, como *Entre rinhas de porcos e cachorros abatidos / O trabalho sujo dos outros* (2009), *Carvão animal* (2011) e *Enterre seus mortos* (2018), seu último romance publicado. Como em todas as narrativas da autora, os personagens em *De gados e homens* são sujeitos subalternos, cujos trabalhos, assim como eles próprios, são invisíveis à sociedade, ao mesmo tempo em que mantêm limpo – às vezes, literalmente, como em *O trabalho sujo dos outros*, protagonizado pelo lixeiro Erasmo Vagner – o cenário social que os exclui. Edgar Wilson, dessa vez, é funcionário de uma fazenda de criação de gado, responsável pela tarefa de abater os animais. Assim como seus personagens, a linguagem de Ana Paula Maia é direta, dura, árida e violenta:

Zeca apanha a marreta, faz sinal para que o funcionário deixe o boi entrar. Quando o animal fica frente a frente com ele, a marretada propositalmente não é certa, e o boi, gemendo, caído no chão, se debate em espasmos agonizantes. Zeca suspende a marreta e arrebenta a cabeça do animal com duas pancadas seguidas, fazendo sangue respingar em seu rosto. (MAIA, 2014, p. 12)

A passagem acima narra a ocasião em que Edgar Wilson foi substituído por Zeca, outro funcionário da fazenda, em sua tarefa de abater o gado. A mando de Milo, proprietário do abatedouro, Edgar Wilson precisa ir à fábrica de hambúrguer, maior cliente da fazenda, para cobrar uma dívida. É nesta hora, logo nas primeiras páginas do romance, que Ana Paula Maia relaciona pela primeira vez a condição de vida de trabalhadores como Edgar Wilson e a situação de exploração a qual são

submetidos os animais. É por conta dessa relação, inclusive, que ao romance foi dado o título De *gados e homens*.

Edgar Wilson nunca comeu um hambúrguer, mas sabe que a carne é moída, prensada e achatada em formato de disco. [...] O preço do hambúrguer equivale a dez vacas abatidas por Edgar, já que recebe centavos por cada animal que derruba. Por dia precisa matar mais de cem vacas e bois e trabalha seis dias na semana, folgando apenas no domingo. (MAIA, 2014, p. 13).

Ao longo de toda a obra, humanos e animais – gados e homens – são colocados em posições equivalentes, misturando-se uns nos outros: “Edgar sente-se tão afinado com os ruminantes, com seus olhares insondáveis e a vibração do sangue em suas correntes sanguíneas, que às vezes se perde em sua consciência ao questionar quem é o homem e quem é o ruminante” (MAIA, 2014, p. 68). Conforme aponta Gabriel Giorgi, no artigo *A vida imprópria: história de matadouros* (2011), em narrativas como a de Ana Paula Maia,

a questão central é o corpo do trabalhador, visto como umbral de exploração, alienação e expropriação; eles refletem retoricamente o corpo do trabalhador no corpo animal, tornando-os vítimas de um mesmo mecanismo; cultivam, assim, a imagem vampiresca do capital como princípio de morte, que extrai a vida dos corpos para transformá-la em mercadoria e valor.

Fazem do animal e de sua morte a *metáfora* central para tornar visível o trabalho sob condições capitalistas e para comentar sobre a natureza da mercadoria: o animal (GIORGI, 2011, p. 215).

Para a lógica do capital, portanto, a categoria de *espécie* não é assim tão relevante, pois pouco importa se são humanos ou animais os corpos explorados – o que importa é que estes corpos sejam capitalizáveis, que produzam lucro e que mantenham o *status quo*.

A relação entre humanos e animais em *De gados e homens* não se dá somente pela exploração capitalista e pelas condições precárias de trabalho às quais são submetidos os trabalhadores, mas também pela naturalização da violência e da morte numa sociedade para a qual animais e *alguns* seres humanos não são passíveis de luto. “Com a marreta, **sua ferramenta de trabalho**, acerta precisamente a fronte do rapaz, que cai no chão em espasmos violentos e geme baixinho. [...] **seu trabalho é limpo**. No fundo do rio, **com restos de sangue e vísceras de gado**, é onde deixa o corpo de Zeca”. (MAIA, 2014, p. 21, grifos meus).

De acordo com Giorgi, as narrativas de matadouro geralmente têm como objetivo “pensar a classe, a distinção entre classes e a violência da sociedade de classes; textos que fazem do açougueiro ou do trabalhador do frigorífico o paradigma do trabalhador ou do proletário, não como algoz, e sim, ao contrário, como vítima, identificando-o com os animais que ele mesmo mata”. (GIORGI, 2011, p. 215). Para o autor, entretanto, a relação estabelecida entre humanos e animais nessas narrativas é “*estritamente estética ou retórica*: não há [...] consciência ou responsabilidade política ante a morte animal. O animal morto é somente

um significante da exploração humana; as imagens dos matadouros e da morte animal são uma pedagogia da exploração do homem pelo homem” (GIORGI, 2011, p. 215). De fato, *De gados e homens* permite uma leitura descomprometida com a situação dos animais. Ainda que seja difícil não se chocar com a narrativa violenta de Ana Paula Maia e com o sangue derramado de tantos animais, é possível analisar o romance sob uma perspectiva inteiramente antropocêntrica. Em todas as entrevistas que acompanhei da autora, inclusive, não observei nenhuma menção às condições de exploração dos animais presentes em suas obras. Eles não têm nome, não têm história, não têm vontades: não são sujeitos. Este é, sem dúvida, um dos diferenciais de *Humana festa*. Minha leitura desta obra encontra-se no próximo capítulo desta dissertação.

4 HUMANA FESTA: O ANIMALISMO É UMA FESTA FÚNEBRE

*“Já que toda a
modernidade
humanista soube
apenas fazer
proliferar tecnologias
da morte, o
animalismo deverá
convidar a uma nova
maneira de viver com
os mortos.”*

*(Paul
Preciado)*

Conforme procurei apontar nos capítulos anteriores, a literatura, assim como outras formas de manifestação artística, sempre possibilitou reflexões e questionamentos de ordem política, social, ética e moral. Muitas escritoras e escritores imprimiram em suas obras críticas ao pensamento dominante, subvertendo a ordem tradicional e colocando em xeque a cultura hegemônica. Nesse sentido, a literatura escrita por mulheres sempre representou subversão, uma vez que a elas sempre foram negadas a educação, a voz e a emancipação financeira e intelectual, fatores que, ao longo da história, dificultaram sua possibilidade de tornarem-se criadoras de obras culturais e artísticas. Assim, a escrita de mulheres – sobretudo a de mulheres negras, indígenas, pobres, lésbicas,

bissexuais, transexuais – sempre foi uma literatura de margem, uma literatura de resistência e uma literatura de subversão.

No contexto da literatura brasileira contemporânea, Regina Rheda³⁸ leva o caráter transgressor da escrita de autoria feminina a novos patamares, quando elucida, em *Humana festa*, seu quinto livro publicado em português, a relação existente entre formas distintas de opressão, como o machismo, o classismo e o especismo. *Humana festa*, ao contrário do romance de Ana Paula Maia, citado no capítulo anterior deste trabalho, não permite uma leitura descomprometida com a questão animal. É, na verdade, se não a primeira, uma das únicas obras a ter o veganismo como foco principal. Optei, então, por realizar, neste capítulo, uma leitura ecofeminista animalista da obra de Regina Rheda por, pelo menos, duas razões: i) em *Humana festa*, os animais são apresentados como sujeitos singulares e sencientes; e ii) machismo e especismo aparecem como formas conectadas de opressão.

Quatro anos após a publicação da obra no Brasil, *Humana festa* foi publicada também nos Estados Unidos, país em que a autora reside desde 1999 e onde o debate a respeito da questão animal é, se não mais forte, mais antigo. Foi nos Estados Unidos, inclusive, que Regina Rheda

³⁸ Regina Rheda nasceu em 1957, em Santa Cruz do Rio Pardo (SP), e estreou na literatura em 1994, com o livro *Arca sem Noé – Histórias do Edifício Copan*, ganhador do prêmio Jabuti na categoria de contos. Além das cinco obras publicadas em português (*Arca sem Noé – Histórias do Edifício Copan* (1994), *Pau-de-arara classe turística* (1996), *Amor sem-vergonha* (1997), *O livro que vende* (2003), *Humana festa* (2008)), Regina Rheda participou de três antologias de contos, incluindo *Mais trinta mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira* (2005), organizada por Luiz Ruffato. Nos Estados Unidos, publicou o livro de contos *First World Third Class and Other Tales of the Global Mix* (2005), pela editora *University of Texas Press*, e, em 2012, o romance *Humana festa – a novel*.

tornou-se vegana, quando entrou em contato com o trabalho de Peter Singer e Gary Francione. Seis anos após sua transição para o veganismo, a autora foi convidada pela editora Lugano, de Porto Alegre, para traduzir o livro sobre direitos dos animais *Jaulas vazias*, de Tom Regan, e, em 2007, passou a fazer também traduções autorizadas das obras de Gary Francione.

Da mesma forma que Regina Rheda se divide entre Brasil e Estados Unidos, *Humana festa* é um romance interamericano, situado nas duas principais economias pós-escravistas da América, mais especificamente na Flórida e no interior de São Paulo. No enredo, dois fios narrativos estão entrelaçados: um em solo norte-americano, protagonizado por Sybil e Bob; outro, numa das fazendas da família Bezerra Leitão, no Brasil. Os dois fios narrativos são costurados por Megan, filha de Sybil, e Diogo, principal herdeiro da família Bezerra Leitão: ambos moram juntos nos Estados Unidos, mas viajam ao interior de São Paulo para comemorar o aniversário do brasileiro e passar uma semana com sua família. Sob a influência dos dois anos de convivência com Megan, ao chegar ao Brasil, Diogo já adotara uma alimentação vegana e se posiciona contrário à maneira como a família toca os negócios, enriquecendo às custas da exploração de seres humanos, de animais e do ecossistema. Embora a mudança de Diogo seja legítima, é importante refletir que suas motivações não foram somente consequência de uma reflexão antiespecista. O brasileiro, além de tentar adaptar-se às convicções da namorada, sente-se superior por suas escolhas, ou seja, sua motivação não visa apenas o fim da exploração do *outro*, mas é também uma atitude, de certa forma, egocentrada: “Nos quesitos pureza e coerência ética, dera uma goleada na própria Sybil. Considerava-se uma

grande fonte de orgulho para Megan. Sentia-se justo. Sentia-se bom. Isso o fazia feliz e lhe dava prazer” (RHEDA, 2008, p. 80). Diogo encontra-se nesse não lugar: por um lado, não consegue adequar-se plenamente à realidade de Megan, cujas convicções são herança da criação de duas mulheres veganas e feministas, Sybil e Karen; por outra, sente-se cada vez mais distante da família, com a qual não consegue mais compartilhar os mesmos valores, práticas e ideologias.

A crise entre Megan e Diogo não é o único relacionamento desestabilizado por conta de diferenças ideológicas – Sybil e Bob também vivem uma relação conflituosa. Após diversas brigas e discussões, o casal institui um acordo de paz: Bob ficaria responsável pela cozinha, uma vez que Sybil nunca aprendera a cozinhar, com autorização para comer o que quisesse, desde que preparasse apenas refeições veganas para a companheira. O *chef*, entretanto, não respeita o acordo estabelecido pelos dois e passa a misturar alimentos de origem animal nas refeições de Sybil, sem seu consentimento. Diogo, em sua visita à casa da sogra, descobre o boicote de Bob e questiona as decisões de Sybil, não apenas por considerar estranho que uma pessoa vegana há tantos anos não percebesse a diferença no sabor e na textura dos alimentos de origem animal, mas principalmente por não compreender como Sybil abrisse mão de suas certezas políticas e ideológicas em nome de um relacionamento. Enquanto conversa com Bob acerca de seu boicote às refeições de Sybil, Diogo reflete, com a pretensão de quem critica o feminismo vegano de uma antiga militante, logo ele, homem-branco-heterossexual, recém vegano e herdeiro de fazendas, matadouros e açougues: “Na cozinha se faz política, resumiu Diogo para seus botões. Cozinhar animais é fazer política despótica do especismo. Ser feminista vegana e entregar a

cozinha a um consumidor de animais é um oxímoro! Sybil perpetuava o patriarcalismo. Praticava um machismo disfarçado de feminismo” (RHEDA, 2008, p. 65).

Outro ponto de semelhança entre Sybil e Megan, além dos atuais relacionamentos conturbados, é que ambas saíram de relações com parceiras/os que compartilhavam suas ideologias. Sybil viveu anos ao lado de Karen, e Megan, antes de Diogo, namorou o vegano River. Apesar de dividir com Megan a preocupação com as espécies não humanas, River é o típico exemplo do *animal whites* (que poderia ser traduzido no Brasil como *veganismo branco*), conceito criado para denunciar e criticar a possível falta de interseccionalidade no veganismo e o caráter elitista e racista que pode assumir o movimento vegano.

O veganismo não é recente. O veganismo não é branco. Parem de apagar a pouca visibilidade que temos nesse veganismo não-interseccional. No movimento de libertação animal, ativistas são criticados por usar políticas reacionárias de choque para provocar respostas, muitas vezes em detrimento de grupos marginalizados. Um clássico exemplo são as campanhas do PETA – comparando fazendas industriais ao holocausto, vestindo pessoas com roupas de membros da Ku Klux Klan, promovendo *fat-shaming* (gordofobia), além de um histórico de publicidade misógina. (HUANG, 2017, *tradução nossa*)³⁹.

³⁹ Veganism is not new. Veganism is not white. Stop erasing what little visibility we have in this non-intersectional veganism. In the animal liberation movement, activists are infamous for their use of shock and reactionary politics to provoke a response, often to the detriment of marginalised groups. The classic example is PETA’s campaigns – comparing factory farming to the Holocaust, dressing up as KKK members, fat-shaming, and a long history of misogynistic advertisements. Disponível em:

Homem, branco, heterossexual e pertencente a uma elite intelectual e financeira dos Estados Unidos, River não tem por outros sujeitos humanos a mesma empatia que tem pelos animais. Ainda que seu veganismo demonstre preocupação com os impactos ambientais causados pelo consumo de carne, leite e ovos, e sensibilidade em relação aos animais, não se pode negar que River é um cidadão privilegiado por ter acesso a esse tipo de conhecimento ético, político e filosófico – o veganismo – e por possuir condições financeiras para escolher que alimentos incluir e excluir de sua dieta.

Enquanto namorava Megan, River mantinha uma paixão que beirava à obsessão por Sybil. Ao longo do romance, contudo, percebemos que o que River sentia pela sogra era, na verdade, o fetiche machista da lesbianidade.

Como se parecia com Sybil, a menina! Ou pelo menos era assim que River a enxergava. A filha, uma versão fresca da mãe. O fetiche em duplicata. Tesão dobrado. Será que, como a mãe, Megan também se descobriria homossexual, um belo dia? Ele se deleitava. Lésbicas, a suprema fantasia do macho humano heterossexual americano contemporâneo! Sybil e Megan lésbicas... e incestuosas! River dava corda aos sonhos, masturbava-se. (RHEDA, 2008, p. 278).

Não é apenas River que possui comportamentos lesbofóbicos, mas o próprio companheiro de Sybil, Bob, tece comentários

preconceituosos a respeito do antigo relacionamento da companheira: “Entre triste por perder a companhia de vários amigos felinos e aliviado por não perder a de Sybil **para uma lésbica**, agachou em cima da escada e acariciou quatro dorsos [dos gatos] arqueados de prazer” (RHEDA, 2008, p. 130, grifo meu); “É quase certo que se lembraria dos bons momentos de casada com uma **pessoa do sexo oposto** e consideraria a ideia de unir-se outra vez a ele” (RHEDA, 2008, p. 292, grifo meu). É interessante pensar que Bob e River são apresentados como dois homens completamente diferentes no que tange aos seus pensamentos a respeito da vida animal, e que, por outro lado, também se aproximam, não só em sua arrogância de classe, ambos ostentando alimentos exóticos e caros, mas principalmente em sua posição como homens dentro de uma sociedade misógina e patriarcal.

Humana festa apresenta diversos personagens veganos, cada qual com suas particularidades, e também contradições – Sybil, Karen, Megan, dona Orquídea, River e Diogo. São as mulheres, contudo, as principais responsáveis não apenas pelo pensamento antiespecista, mas sobretudo pelas reflexões acerca da relação existente entre formas distintas de opressão: de gênero, de espécie e de classe. Considero este um dos diferenciais de *Humana festa* no contexto da literatura universal contemporânea: a exposição de que há uma conexão entre as opressões e que, por isso, é necessário articular as lutas de emancipação. A respeito da animalidade na literatura, avalio *Humana festa* como uma obra importante para se questionar o lugar do animal, dentro e fora da literatura, não mais como recurso ou ferramenta, e sim como sujeito.

Dividi este capítulo, portanto, em três seções: i) gênero em *Humana festa*, em que abordo como aparecem as interseções entre gênero

e espécie no romance de Regina Rheda; ii) conexões entre diferentes formas de opressão, incluindo, aqui, o classismo; e iii) animais como sujeitos, em que faço colocações sobre como os animais em *Humana festa* são apresentados de maneira antiespecista e não antropocêntrica.

4.1 As relações de gênero e espécie em *Humana Festa*

Humana festa é um romance marcado por personagens mulheres, como dona Marcela, mãe de Diogo, que procura, a todo o momento, restaurar a ordem desestabilizada pela presença de seu filho, agora vegano e crítico à maneira como a família trata os animais e os funcionários da fazenda, e de Megan. Ao mesmo tempo, Marcela tenta reestabelecer a paz entre Bezerra Leitão e seu outro filho, Diego, que mora na Europa com o companheiro italiano. Apesar de não aceitar a homossexualidade de um dos filhos e de ser contra a postura ideológica do outro, Marcela sente-se infeliz com as brigas familiares. Há também a jovem Vanessa, prima de Diogo, que sofre em segredo com a bulimia.

Pretendo, porém, nesta seção, destacar especialmente três personagens: a primeira é dona Orquídea, funcionária da fazenda Bezerra Leitão. Dona Orquídea, mesmo sem conhecimento formal, é vegana por empatia e recusa-se a comer animais, mas é obrigada a matá-los e a cozinhá-los por conta de sua profissão:

Ela prendia o cabelo com um lenço embebido em seiva de alfazema para disfarçar o cheiro de sangue e ia cortar as carnes com nojo, horrorizada pela gritaria dos animais atacados e as risadas dos homens de porretes e facões

na mão. [...] Sem apetite, colhia uma fruta só pra pôr uma coisinha no estômago. (RHEDA, 2008, p. 85).

A personagem fala pouco sobre seus hábitos alimentares, pois se sente “torta” (RHEDA, 2008, p. 91) e deslocada, num contexto em que a exploração de sujeitos humanos e não humanos é completamente naturalizada: “Se era do contra, era porque não entendia direito as coisas” (RHEDA, 2008, p. 85). Dona Orquídea está inserida num ambiente carnívoro e com estruturas de gênero e classe que a silenciam e a impossibilitam de agir de acordo com sua própria vontade: “Mas quem era dona Orquídea para distinguir o certo do errado? Não sabia escrever. Não tinha nada de seu. Não mandava na casa, no chiqueiro, em si mesma. Só aceitava e obedecia. [...] Mas que sabia dona Orquídea? Não sabia coisa nenhuma, não mandava nem em si mesma” (RHEDA, 2008, p. 84).

A segunda personagem é a estadunidense Megan, namorada de Diogo. Com a visita dos dois à fazenda, dona Orquídea tem contato, pela primeira vez, com outras pessoas que não se utilizam de animais para sua alimentação. Embora dona Orquídea simpatizasse com Megan por conta de suas semelhanças, as diferenças que as colocavam em posições sociais tão distintas, somadas à impossibilidade de comunicação linguística, tornaram a relação das duas superficial. Megan é dedicada e procura parecer humilde, mas não consegue conter sua insensibilidade burguesa quando, ao acompanhar Dona Orquídea em seu trabalho na lavoura, limita-se a tirar fotos da senhora cansada e marcada pela pobreza e pela exploração, claramente incomodada com a observação da moça estrangeira. O único momento de conexão entre Megan e dona Orquídea, durante a estadia da moça na fazenda, ocorre justamente quando as duas

estão no milharal. Megan, preocupada com as minhocas ao sol, coloca-as em solo protegido, e conquista a simpatia de dona Orquídea por alguns instantes:

Gozado mesmo foi ver a americaninha salvar as minhocas expostas pela capinação. O primeiro impulso de dona Orquídea foi fazer pouco da moça, imitando Norato [dono do bar], com um sorriso sardônico e a cabeça sinalizando um não. Mas depois achou certo passar as bichinhas que se contorciam a céu aberto para uma área já carpida, e cobri-las com um tantico de terra.

– Minhoca também é filha de Deus – sorriu dona Orquídea para Megan, pela primeira vez. A americaninha depressa enquadrou com a câmara o rosto sorridente, queria fixar para sempre o grande evento, mas dona Orquídea foi mais rápida: ficou de cara feia, e drrr. (RHEDA, 2008, p. 227).

Mais uma vez, Megan perdeu a oportunidade de se conectar com dona Orquídea pelo que tinham em comum – a empatia pelos animais – e afastou a senhora pelo que tinham de diferente – a posição de classe. Tão crítica à postura de humanos que frequentam zoológicos para entreterem-se com a observação da rotina de animais explorados, Megan, de certa forma, repete essa postura, ao pedir autorização à Vanessa – nem mesmo à dona Orquídea – para acompanhar a senhora em seu trabalho e fotografá-la na lavoura, como se fosse uma espécie distinta e exótica.

A terceira personagem que desejo destacar é Mortandela, porca da fazenda e amiga de Dona Orquídea. A princípio, Mortandela foi dada a Zé Luiz, filho de Dona Orquídea. O jovem gostava da porca, até que passou a ser alvo de piadas dos outros trabalhadores da fazenda. Decide,

então, mesmo contra sua vontade, abandonar Mortandela. Zé Luiz tentava defender sua masculinidade da forma que lhe era imposta pelo seu círculo de relações, ou seja, não havia espaço para a afetividade com outros animais, pois essa concepção de subjetividade masculina, conforme aponta Derrida, machuca, assassina e consome animais. Dona Orquídea, desaprovando a atitude do filho, resgatou Mortandela. Sua relação com as porcas é autêntica e nasce de forma espontânea, alimentada pela identificação com o sofrimento. Enquanto assiste à dor das porcas confinadas, a trabalhadora rural compreende a política do matadouro e sofre com a condição daqueles sujeitos engaiolados.

Mortandela e as outras porcas não somente são sujeitos que pertencem a um grupo desprivilegiado, o dos animais, como são fêmeas deste grupo. As fêmeas não humanas geralmente são utilizadas para a reprodução e, em muitos casos, para a produção de leite e ovos. Uma porca como Mortandela, por exemplo, passa sua vida adulta em uma instalação de confinamento intensivo, até perder sua capacidade reprodutiva, quando, então, é levada ao abate, o que demonstra, mais uma vez, como a opressão de gênero também afeta a vida de outras espécies:

Emprenhadas por meio de inseminação artificial, elas passam a gravidez de quatro meses nas denominadas “celas de gestação”, uma gaiola de metal, com cerca de dois metros (às vezes, tão estreita que possui 19 ou 20 centímetros de largura). A porca, pesando aproximadamente 200 kg, fica imobilizada nesse espaço, que é somente um pouco maior que seu próprio corpo. Elas não podem se mover de um lado para outro, se virar, se ajeitar, se coçar, procurar comida ou raízes, se socializar ou fazer ninho. Não podem se deitar confortavelmente. O chão de concreto paralisa suas pernas e pés e causa feridas pelo corpo.

Exibem comportamentos depressivos e neuróticos, como morder e lambar as barras, balançando a cabeça e mascando o ar. Quando estão prontas para dar à luz, são colocadas atrás de uma grade de proteção, que é igualmente restritiva, mas que expõe suas tetas aos leitões lactentes. Vivenciando seu primeiro gosto de liberdade fora das celas de gestação, as porcas resistem a entrar no confinamento. São espancadas até que desistem de resistir e se entregam ao cárcere. Após o parto, elas são emprenhadas novamente e voltam à cela de gestação. O mesmo processo se repete por vários anos até a queda de sua produtividade, e, então, são levadas para o abate. (ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 343-344).

Talvez por conta da desumanização à qual foram submetidas, estudos apontam que as mulheres têm mais facilidade para criar laço e afetividade com os animais. Não é à toa que, de acordo com Carol Adams (2012), aproximadamente 80% dos integrantes de movimentos pela defesa dos animais nos Estados Unidos são mulheres. Corrobora a tese de Carol Adams o fato de que sejam mulheres as maiores referências literárias e acadêmicas no estudo contemporâneo da animalidade no Brasil, como Maria Esther Maciel, Sônia Felipe, Daniela Rosendo, Regina Rheda, Ana Paula Maia, Patrícia Lessa, Raquel Wandelli.

Humana festa aponta para o mesmo sentido: são as mulheres as personagens que possuem mais preocupação e empatia pelos animais, mesmo Vanessa, que não é vegana e compartilha o pensamento de que a morte de outras espécies é justificável. Quando conversa com dona Orquídea sobre os porcos presos no chiqueiro – não na instalação de crescimento intensivo –, Vanessa, sensibilizada com a condição dos

animais, orienta Zé Luiz a soltá-los. O trabalhador, contudo, não consegue compreender a preocupação que as duas demonstravam pelos animais: “Incomodava-o a bestice das mulheres que leva duas doidas, uma rica e estudada, outra pobre e ignorante, a se solidarizarem no cuidado excessivo com meia dúzia de porcos fedorentos e condenados à morte, enquanto existe tanta coisa séria para se resolver no mundo” (RHEDA, 2008, p. 101).

À primeira vista, Megan e Sybil aparecem em *Humana festa* como iluminadoras de seus homens (ISFAHANI-HAMMOND, 2011) e exemplos da articulação entre teoria e prática tanto no que diz respeito ao feminismo quanto ao veganismo, mas logo se percebe uma série de contradições e desconexões em suas práticas como feministas-vegas. Megan, por exemplo, não é capaz de refletir acerca de seus próprios privilégios e age de acordo com seus interesses, justificando suas atitudes sob o discurso ideológico. Sybil, por sua vez, aparece muitas vezes como uma personagem hipócrita, que procura viver de forma sustentável, mas fecha os olhos para o boicote à sua alimentação vegana por parte de Bob, um homem acumulador, dono de restaurante e colaborador de uma pesquisa sobre carne de laboratório. Além disso, Sybil é uma antiga militante feminista, cujo trabalho é combater a violência contra crianças, mulheres e animais, mas não tem autonomia e independência para viver sozinha. Sem Bob, Sybil não se alimenta, pois não é capaz de preparar uma simples refeição, e acaba por ceder às investidas de River, ex-namorado da filha, por simples oportunismo, uma vez que o jovem aparece como possível parceiro sexual, mas, sobretudo, como alguém para cuidar de sua casa e, principalmente, de sua cozinha.

Nesse sentido, dona Orquídea aparece como um exemplo alternativo de ecofeminista. Sua preocupação com os animais, sobretudo com as fêmeas dessas espécies, não é fruto de uma educação familiar, tampouco resultado do estudo teórico e acadêmico, mas nasce somente da empatia pelos outros seres viventes. Inserida num contexto de exploração, dona Orquídea tem sua vida definida pelas violências de gênero e de classe, e, ao contrário dos outros trabalhadores da fazenda, encontra semelhanças e identificação com os animais, explorados pelo mesmo sistema – ou seja, pela mesma família, pela mesma classe, pela mesma multinacional norte-americana e pela mesma lógica, segundo a qual, alguns sujeitos são capitalizáveis, portanto, passíveis de subjugação. Embora analfabeta e, portanto, ignorante à longa produção acadêmica feminista, dona Orquídea compreende a mercantilização da maternidade, isto é, como a opressão de gênero afeta a vida dos animais da fazenda.

Mortandela ainda estava viva porque paria bem. Cada gravidez de cento e quatorze dias lhe dava oito filhos, que ela podia mimar e amamentar por três semanas. Depois, um humano lhe arrancava os porquinhos à força. Ela protestava, escandalosa. Doía. Ninguém ligava. O humano só voltava dez dias depois, para cruzá-la com um cachaço. (RHEDA, 2008, p. 85).

Como aponta Isabela Isfahani-Hammond, o ativismo de dona Orquídea “se distingue por sua conexão a uma série de lutas – pela igualdade socioeconômica, redistribuição de terras, proteção ambiental e desafio aos interesses econômicos dos Estados Unidos” (ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 348), representados no romance pela *Holy Hill*, espécie de *Monsanto*, criada por Regina Rheda, que apoia a

transformação da fazenda Bezerra Leitão numa usina de criação intensiva. Dona Orquídea aparece, portanto, como uma proposta alternativa de ativismo pelos animais, interligado a outros movimentos de contestação e libertação.

4.2 Conexões entre opressões: classe, gênero e espécie

A chegada de Diogo e Megan ao Brasil coincide com a organização de uma ação direta contra a transformação da fazenda Bezerra Leitão em uma usina de criação intensiva, discutida em assembleia entre Pé-de-Anjo, diretor do Sindicato dos Trabalhadores Rurais; Alemão, presidente do mesmo sindicato; Pardal, militante do Movimento dos Sem-Terra; Goiabeira, um ambientalista; e Zé Luiz, trabalhador da fazenda. Os funcionários da família Bezerra Leitão, alguns desde a infância, trabalham em situações análogas à escravidão: recebem um pequeno salário por expedientes de até 12 horas e contraem dívidas vitalícias por usarem ferramentas e uniformes oferecidos pelo patrão.

Com a transformação da fazenda, subsidiada pela multinacional *Holy Hill*, a expectativa do Sindicato dos Trabalhadores Rurais é de que seriam ainda menos toleráveis as condições de trabalho dos funcionários da Bezerra Leitão. Aliados ao sindicato, representantes do MST e ambientalistas também se mostram contrários à modernização da fazenda, uma vez que ela prejudicaria ainda mais o ecossistema e a distribuição de terra na região. A participação no planejamento da ação direta do ambientalista, do líder sem-terra e do sindicato demonstra como estão interligadas a proteção ambiental, a reforma agrária e a condição de vida

dos trabalhadores rurais, mas é apenas com a presença de dona Orquídea que as discussões de gênero e espécie emergem na assembleia.

Ao longo de *Humana festa*, Orquídea passa a perceber como estão definidas as relações de classe, sobretudo após a mudança no comportamento de Vanessa, que, no início do romance, visitava sua casa, “onde se empanturrava das ofertas humildes da senhora, utilizava seu banheiro em ruínas para vomitar e lhe era dedicada devoção de filha” (ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 346). Com o tempo, entretanto, a moça reafirma sua posição de classe e exige que Orquídea se dirija a ela como “dona Vanessa”. Quando toma consciência da exploração de classe à qual estava sujeita, Orquídea também percebe como a opressão de gênero permeia sua relação com o filho. Cansada do silenciamento que sistematicamente sofreu ao longo da vida, Orquídea busca sua própria autonomia e decide não apenas participar da assembleia, mas também organizar a ação direta. O momento de transformação da personagem é descrito no romance como a coexistência de duas Orquídeas: uma, acostumada com a exploração e as opressões que moldaram sua vida; e outra, que não mais admitia a naturalização do assujeitamento ao qual fora sempre submetida.

Dona Orquídea virou-se e revirou-se no magro colchão durante o resto da noite. Pela primeira vez dividia a cama e o corpo com alguém, desde que seu marido deixara este mundo para vigiar seus dois nenéns mortos, no limbo. Esse alguém que compartilhava seu colchão e seu corpo era a Orquídea de antes [...] A velha Orquídea sentia medo e vergonha da nova. [...] A nova não engolia desaforo. (RHEDA, 2008, p. 213)

Embora demonstre, por meio da assembleia, que classismo, racismo, naturismo, especismo e machismo são opressões conectadas, e que, portanto, precisam ser consideradas em todos os movimentos de luta, Regina Rheda também expõe as dificuldades de diálogo entre os representantes de cada movimento, provocando uma falta de unidade entre os projetos de cada grupo e impossibilitando a interseccionalidade nos discursos de contestação. Apesar das discordâncias entre os participantes da assembleia, era consenso entre todos, menos para dona Orquídea, que os animais da fazenda eram *propriedade* de Bezerra Leitão, como a terra, as ferramentas e as edificações.

A ação direta consistiria na libertação dos porcos, a fim de provocar prejuízo ao fazendeiro, e na captura dos animais para alimentação de trabalhadores e militantes sem-terra. Dona Orquídea, que havia aceitado participar da ação direta, pois considerava justo causar prejuízo ao patrão e ainda libertar os porcos, posicionou-se contra a captura dos animais e, pela primeira vez, mostra-se dona da própria vida e responsável por suas próprias opiniões. Para ela, não era justo “se aproveitar dos bichos para fazer a justiça dos homens” (RHEDA, 2008, p. 207). A opinião de dona Orquídea não foi bem recebida pelos demais participantes da assembleia, sobretudo pelo diretor do sindicato e pelo líder do MST, segundo os quais: “Os porcos eram propriedade do capitalista e como tal deveriam ser tratados pelos revolucionários, ou dona Orquídea achava que só rico podia comer porco?” (RHEDA, 2008, p. 207). Não é somente nessa passagem que Regina Rheda relaciona o consumo de carne ao privilégio de classe, mas é nas reuniões da assembleia que levanta a discussão de que a luta contra a exploração do

trabalhador não pode esquecer que, na lógica do capital, tanto os corpos humanos quanto os não humanos são capitalizáveis.

A concepção de que o capitalismo é responsável por diferentes formas de violência fica ainda mais evidente quando pensamos nas relações práticas e simbólicas entre, por exemplo, a fragmentação dos corpos e do trabalho. Henry Ford, inclusive, inspirou-se nos matadouros para desenvolver seu método de produção em massa:

nesses frigoríficos, os animais eram suspensos de cabeça para baixo por uma corrente que corria presa a uma calha, passando de um funcionário para o outro. Cada um executando uma tarefa específica no desmembramento da carcaça (atordoamento, corte da cabeça, sangramento, escaldamento, retirada do couro, corte dos membros, remoção das vísceras, lavagem, serragem, etc). (CHAVES, 2008)⁴⁰.

A lógica básica de qualquer matadouro é considerar o animal um objeto inanimado e inconsciente, cujo desmembramento nem possui o status de morte, uma vez que o sacrifício animal esvazia o significado da morte. Da mesma forma, o trabalhador da linha de montagem é também concebido como um objeto inanimado e inconsciente, cujas necessidades emocionais são desprezadas, provocando-lhes alienação. A metáfora entre a situação dos trabalhadores e dos animais nos matadouros fica ainda mais evidente quando pensamos sobre algumas das expressões utilizadas para descrever o cotidiano nas empresas:

⁴⁰ Disponível em: <<https://www.vista-se.com.br/o-que-o-consumo-da-carne-tem-a-ver-com-as-linhas-de-montagem-de-producao-em-massa/>>. Acesso em: set. 2018.

O “corte de cabeças” é usado para designar a eliminação de postos de trabalho. A expressão “tirar o meu couro” é usada para explicar o trabalho desgastante. Outros preferem dizer “tirar o meu sangue”. Muitas pessoas reclamam: “o chefe está no meu pescoço”. Recrutadores são chamados de “headhunters”. As baias ou cubículos dos escritórios imitam as cocheiras das fazendas-fábricas de criação intensiva, onde os seres são privados de contato entre si e com o mundo exterior. (CHAVES, 2008).

Para romper definitivamente com este paradigma, é necessário deslocar a animalidade do espaço legítimo de violência, a fim de que não sirva mais como ferramenta de *desumanização* de algumas populações. Dona Orquídea logo percebe a falta de intersecção entre os discursos dos companheiros, sobretudo o descaso deles quanto às questões de gênero e espécie. Segundo ela, “ganhasse rico, ganhasse pobre, os animais sempre saíam perdendo” (RHEDA, 2008, p. 208). A falta de um consenso na assembleia provocou o cancelamento da ação direta, mas dona Orquídea, alimentada pela expectativa de soltar os porcos, alia-se a Pé-de-Anjo para organizar uma manifestação alternativa: o sindicalista poderia explodir as edificações que quisesse, desde que estivessem vazias, e dona Orquídea libertaria os porcos do confinamento, com a ajuda de Zé Luiz e Doralice, sua namorada.

Enquanto o fio narrativo em solo brasileiro se concentra na exploração de humanos e animais pela indústria agropecuária, as passagens de *Humana festa* nos Estados Unidos dedicam-se às políticas de caça, defendidas sobretudo por uma elite financeira norte-americana,

como o próprio médico de Megan, Dr. Stanley, “um homem que combate cânceres de pele para ganhar o pão de cada dia e mata animais selvagens para relaxar” (RHEDA, 2008, p. 132). Paralelamente à ação direta orquestrada por dona Orquídea, nos Estados Unidos, Megan, Diogo e River organizam uma manifestação no clube de caça de Dr. Stanley durante uma reunião com diversos políticos, inclusive com o governador da Flórida. Ao contrário da ação malsucedida na fazenda de Bezerra Leitão, que resultou na libertação provisória de alguns porcos e na acusação de dona Orquídea e Zé Luiz como organizadores de um ato terrorista, a manifestação ocorrida nos Estados Unidos foi planejada por militantes veganos e antucaça, espalhados por diversas regiões do país, que, por meio de câmeras e telões, transmitiram imagens diretamente da manifestação e conseguiram sensibilizar um grande número de pessoas acerca dos animais selvagens.

Embora a manifestação triunfante na Flórida sugira maior potencial para uma mobilização política eficiente em torno da abolição da exploração animal nos Estados Unidos, os abolicionistas americanos pecam por se vangloriarem, aplaudindo seu próprio sucesso com satisfação e regozijo. [...] A manifestação na clínica do Dr. Stanley recebe cobertura positiva da mídia, mas a ação brasileira – com seu conturbado ataque a um edifício de confinamento intensivo financiado pelos Estados Unidos, sua breve liberação dos animais escravizados na fazenda e a persistência do alojamento quilombo de Mortandela [e dos outros porcos] – faz ressoar as estratégias de uma geração anterior de abolicionistas, bem como a resistência contemporânea e guerrilheira à globalização, ao neoliberalismo e à destruição do meio

ambiente. (ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 348)

A manifestação antiaça ocorrida na Flórida não está articulada a outras formas de opressão, pois nem mesmo seus organizadores são capazes de fazer tal intersecção, tampouco conseguem reconhecer os próprios privilégios. A presunção de Megan quando chama o Brasil de feudo, ao mesmo tempo em que, sem perceber, corrobora com a exploração sofrida por dona Orquídea, demonstra como seu veganismo tem um caráter desgastado e descolado da realidade. A norte-americana deseja passar o tempo com dona Orquídea porque acredita ser fundamental à senhora, podendo-lhe ensinar “conceitos filosóficos capazes de ampliar sua consciência animal em um nível abstrato” (RHEDA, 2008, p. 226), mas em nenhum momento reflete sobre o que poderia aprender com a trabalhadora rural, que, mesmo analfabeta e sem conhecimento formal, é, como Megan, vegana desde a infância.

O elitismo de River, por sua vez, permeia toda a ficção, desde os pratos excepcionais que prepara com frutas e verduras orgânicas e vegânicas, os leites de amêndoas, os ingredientes exóticos, até sua árvore genealógica politicamente correta e financeiramente bem-sucedida. Embora o histórico de River pareça imaculado, suas fantasias sexuais lesbofóbicas e incestuosas com Megan e Sybil traduzem uma personalidade egoísta, desonesta e misógina, incapaz de perceber o desalinho entre seus discursos e suas práticas.

A intenção de Regina Rheda não é simplesmente condenar os ativistas norte-americanos, mas criticar a falta de interseccionalidade entre formas diferentes de opressão nos movimentos por justiça social. Segundo Isfahani-Hammond, é mais fácil ignorar a conexão entre

especismo e outras formas de exploração no contexto norte-americano, onde as tensões são *aparentemente* mais tranquilas, e, por isso, é comum o esvaziamento deste debate nos discursos de contestação.

No interior de São Paulo, as relações parecem ser mais profundamente hierarquizadas e opressivas que na Flórida. É claro que o sistema de classes no Brasil é famosamente polarizado, com sua elite minúscula e uma grande maioria desprivilegiada. A violência está na superfície, nos espaços marcados pela proximidade entre mansões de luxo, favelas e acampamentos de povos sem-terra. Essa violência é visível para a alta burguesia e para a elite – e para os turistas universitários norte-americanos – de forma inimaginável nos Estados Unidos, onde as zonas de ilegalidade – as *south centrals* e *tenderloins* – são mais isoladas. (ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 349)

Regina Rheda ainda demonstra que privilégios e opressões coexistem em sistemas interligados de opressão, quando apresenta personagens que são explorados e, ao mesmo tempo, se beneficiam com a exploração do outro. Megan e sua mãe, por exemplo, sofrem com a opressão de gênero – e de sexualidade também, no caso de Sybil –, mas fazem parte de uma elite financeira e intelectual que tem o privilégio de escolher, comprar e preparar os alimentos desejados. A família Bezerra Leitão, por sua vez, é um retrato do pós-escravismo latifundiário brasileiro, que capitaliza sujeitos de acordo com sua classe e sua espécie. Embora se beneficie de sua posição financeira, Marcela casou-se ainda adolescente com um homem muito mais velho, tornando-se uma mulher silenciada por um sistema patriarcal. O mesmo ocorre com a classe

trabalhadora: apesar de explorados pela lógica do capital, os homens são agentes da opressão de gênero – Zé Luiz, por exemplo, em sua relação com a mãe e também com a prostituta Doralice, cuja profissão é provavelmente uma das mais exploradas pelo patriarcado.

A obra de Regina Rheda, portanto, posiciona “a questão animal dentro de uma rede interligada de relações socioeconômicas e pós-imperiais” (ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 337) e apresenta o debate acerca da exploração animal como fenômeno interligado a outras formas de dominação, violência e subjugação. Regina Rheda não faz isso de forma apressada, como já fizeram algumas organizações de defesa dos animais. Novamente polêmicas e controversas, algumas campanhas da organização não governamental *People for the Ethical Treatment of Animals (PETA)*, por exemplo, apresentam *slogans* como “Os animais são os novos escravos?” e “O holocausto no seu prato” (ISFAHANI-HAMMOND, 2011).

Tais campanhas provocaram a indignação das populações negra e judaica, uma vez que estão pautadas na desumanização à qual foram submetidas. Embora a comparação entre a violência sofrida pelos animais e outras formas de opressão, como a escravidão africana, o holocausto ou a subjugação sofrida pelas mulheres seja questionada e provoque revolta, muitas ativistas negras e judias consideram fundamental a interseccionalidade entre especismo, machismo e racismo, entre elas, Tatiana Nascimento, Alice Walker, Coretta Scott King e Isaac Bashevis-Singer.

É importante destacar, todavia, que considerar a relação entre essas formas de opressão não significa igualá-las ou ignorar suas especificidades, tampouco esquecer o histórico de violências provocadas

por cada uma delas. Racismo, machismo, classismo, especismo, LGBTfobia são formas distintas de opressão, dirigidas a populações diferentes e que se manifestam de diversas maneiras, mas se inter-relacionam e se conectam, dentro da mesma lógica de violência.

4.3 O animal como sujeito

O romance de Regina Rheda é transgressor por expor de maneira conectada diferentes formas de opressão, mas sua importância no cenário da literatura brasileira vai mais além, pois apresenta o animal na condição de sujeito, e não de forma precária como ocorre em muitas outras obras, inclusive naquelas que se dedicam, de alguma forma, à questão animal, entre as quais, as narrativas de Ana Paula Maia, já referidas anteriormente neste trabalho. Em *Humana festa*, o animal deixa de servir como recurso narrativo e ocupa de fato o lugar do outro. Desconstrói, assim, o paradigma hierárquico especista, segundo o qual, o animal é sacrificável:

[a morte animal define a humanidade, pois emerge] como um mecanismo essencial, constitutivo de definir, de certo modo, o humano como hierarquia normativa e como superioridade ontológica: para produzir a exceção humana, para produzir o humano como exceção em relação às outras criaturas viventes, um animal, ou o animal, tem de morrer. No entanto, além disso, tem de morrer de uma morte irreconhecível, insignificante, sem autopercepção, sem autoconsciência, uma morte que desconhece a si mesma e que, portanto, equivale, para muitos, a uma morte sem morte. (GIORGI, 2011, p. 201)

Regina Rheda procura romper com esta lógica e, talvez, para defender a ideia de que a vida animal não deve ser banalizada, poucas mortes são descritas em *Humana festa*. A autora afasta-se da tradição das narrativas de abatedouro, em que a morte animal costuma servir como metáfora da exploração à qual está submetido o trabalhador. *De gados e homens*, por exemplo, é uma dessas obras em que *homens morrem como animais* e *homens matam como animais*, cujo objetivo é tornar visível a situação de subalternidade à qual estão inseridos alguns seres humanos, ou seja, nessas narrativas, a animalidade permanece como um espaço de violência, onde se confundem humanos e animais.

Como no romance de Ana Paula Maria, em *Humana festa*, as fronteiras entre humanidade e animalidade também são desafiadas, não apenas no intuito de sinalizar o assujeitamento de seres humanos, mas sim de denunciar como a mesma lógica de violência explora e subjuga vidas consideradas precárias. Logo na apresentação de Orquídea e Mortandela, por exemplo, não é possível distinguir, à primeira vista, quando o narrador se refere a uma ou à outra. As duas personagens convivem, conversam, criam laços afetivos, e Regina Rheda faz isso sem humanizar Mortandela: “as duas conversaram um pouco, **cada uma na sua língua**, com um entendimento bom, sem bocas escancaradas, perseguições e odor de sangue” (RHEDA, 2008, p. 96, grifo meu). No romance, os animais não são humanizados, como ocorre, por exemplo, em *Holy cow*: uma fábula animal e em *Só os animais salvam*, porque Regina Rheda procura desvincular a subjetividade humana como prerrogativa da existência de um sujeito.

Conforme aponta Maria Esther Maciel, o conceito de sujeito é resultado de uma série de exclusões, “uma vez que não apenas os animais

são impedidos do acesso ao ‘quem’, como também vários grupos de seres humanos considerados não sujeitos, renegados à condição de outros de nossa cultura e potencialmente não merecedores de consideração legal e moral” (MACIEL, 2011, p. 97). Em *Humana festa*, o animal não aparece como merecedor de consideração legal e moral porque se parece, em alguma medida, com o ser humano, nem porque compartilhamos quaisquer características em comum, e sim porque o animal é um animal, e isto basta. Mortandela, por exemplo, tem um nome e uma história; sente prazer, medo, afeto, contentamento; possui autoconsciência e noção do abate, contrariando a morte sacrificial descrita por Giorgi, sem autopercepção e sem autoconsciência: “conhecia tão bem o alerta dos guinchos e das disparadas quanto o perigo das bocas escancaradas. O que acontecia depois deles era o odor de sangue” (RHEDA, 2008, p. 94-95).

Não é apenas à Mortandela que foi conferido o *status* de sujeito – todos os animais em *Humana festa* possuem as mesmas características: nome, história, (auto)consciência. Ao contrário das narrativas citadas por Florencia Garramuño (2011), por exemplo, em que a convivência entre humanos e animais pressupõe a presença de personagens que só podem ser definidos como sujeitos de modo precário, na obra de Regina Rheda não há personagens anônimos: não são *eles, elas, o animal, a porca, o cavalo, o gato, o búfalo* – e cada um deles possui uma personalidade própria e uma história única, como Mortandela, dada por Vanessa a Zé Luiz, com quem conviveu até ser presa no chiqueiro, de onde escapou para reestabelecer-se na floresta e construir uma espécie de quilombo com outros porcos fugidos da fazenda. Ou, então, como Regina, a elefanta roubada de uma reserva florestal da Indonésia aos dois anos de idade, para ser explorada num circo norte-americano.

Em diversas passagens de *Humana festa*, a fronteira entre humanos e animais é colocada em xeque, também, por meio da linguagem. Quando humilhadas por Marcela, por exemplo, as cozinheiras da fazenda recebem qualidades geralmente empregadas quando nos referimos aos animais:

Dona Marcela espiou Antonia e cravou os olhos nos dedos dos pés de dona Orquídea. Precisava poupar a seus hospedes a visão daqueles horrores, cinco raízes na ponta de cada **pata**, avançando para as laterais – dez **lombrigas**, aqueles dedos, monstros cegos e surdos investindo contra os comensais. (RHEDA, 2008, p. 163-164, grifos meus);

“Que os empregados dos Bezerra Leitão contraíssem dívida com os patrões ao usar as ferramentas de trabalho ela achava mais do que justo. Pois aquelas **patas brutas** não eram uma espécie de mão de Midas ao contrário, conforme dissera seu tio?” (RHEDA, 2008, p. 166, grifo meu).

Em outros momentos, a animalidade serve de adjetivo às personagens humanas, como faceta indissociável da humanidade: “Vanessa assustou-se com o olhar de **águia** da tia, rondando a cozinheira **encorujada**” (RHEDA, 2008, p. 165, grifos meus). Ao fim do romance, durante a ação direta organizada por dona Orquídea, Regina Rheda utiliza-se de um recurso interessante para questionar a linha divisória entre humanos e animais, quando emprega a expressão *preinha*, ao mencionar a gravidez de Doralice, e *grávida*, ao se referir à gestação das porcas presas no edifício de criação intensiva: “Foi um suplício, para Zé Luiz, manter-se imóvel na carroça, entre dona Orquídea e os engradados, e debaixo dos sacos de estopa, enquanto sua noiva, **preinha de dois**

meses, conversava com o vigia” (RHEDA, 2008, p. 319, grifo meu); “Então **as porcas grávidas** começaram a sair pela porta” (RHEDA, 2008, p. 322, grifo meu).

A desumanização das personagens humanas subalternas em *Humana festa*, bem como o questionamento dos limites entre animalidade e humanidade não se utilizam do animal como recurso metafórico, tampouco como ferramenta narrativa. Regina Rheda pretende, com isso, recolocar o lugar de (todos os) humanos e animais, ambos incluídos no mesmo código de moralidade, ambos sujeitos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, procurei percorrer o seguinte caminho: no primeiro capítulo, apresentei algumas relações simbólicas, conceituais e teóricas entre as mulheres e os animais, sustentadas pela filosofia, desde a Antiguidade; pelo cristianismo; pela ciência; pela arte; pela literatura; e, por fim, pela cultura *pop* e pelos meios de comunicação em massa, como as propagandas. Considero o primeiro capítulo fundamental para a compreensão de minha leitura de *Humana festa*, pois levantei discussões acerca de alguns conceitos importantes, como o carnofalocentrismo e o sacrificial animal, descritos por Derrida; a teoria do referente ausente e a política sexual da carne, propostas por Carol Adams; e o ecofeminismo animalista, defendido, sobretudo, por Sônia Felipe. Além destes conceitos, ainda tentei demonstrar como o consumo de carne e das proteínas feminizadas está vinculado a outras formas de violência causadas pela lógica de dominação patriarcal.

Os estudos que fiz para este capítulo levaram-me a uma conclusão, talvez inesperada quando iniciei minha pesquisa: a de que a abstenção de carne, ou seja, a adoção de uma dieta vegetariana ou vegana não significa, necessariamente, a destruição da dicotomia *humano x animal*, tampouco o fim de outras formas de opressão. Identifiquei mais fortemente tal desconexão ao perceber que mesmo os filósofos e poetas gregos vegetarianos, cuja crença de que a carne seria maléfica para o ser humano, não estavam livres da tradição especista. Da mesma forma, observei este descolamento no período romântico, em que muitos filósofos, escritores e poetas, apesar de defenderem não apenas a dieta livre de carne, mas também uma relação pacífica entre humanos e animais, não conseguiram se afastar de uma lógica antropocêntrica.

Embora tivessem consciência de que o especismo estava relacionado a diferentes formas de dominação, os românticos eram homens, brancos, pertencentes a uma classe social e intelectual privilegiada, consequentemente, eles próprios agentes de uma série de opressões: de classe, de raça e de gênero.

A partir do segundo capítulo, dediquei mais atenção à literatura propriamente dita, demonstrando, em primeiro lugar, como pode ser ela mesma uma espécie de cativo, quando mantém a animalidade como o espaço do grotesco e quando reproduz a lógica hierárquica especista, segundo a qual as outras espécies seriam ferramentas para fins humanos. Muitas obras, por exemplo, utilizaram os animais como recurso narrativo, em favor da construção da subjetividade humana ou para denunciar uma situação de *desumanização* de personagens humanas. Procurei demonstrar, ainda, que, se a literatura tem o poder de contribuir para a manutenção do *status quo*, ela tem também a capacidade de subverter a ordem, provocar reflexões e questionar o pensamento hegemônico.

Apresentei algumas dessas obras transgressoras, que refletiram e repensaram sobre o lugar do animal na literatura – e na sociedade –, como *Frankenstein*, de Mary Shelley, uma das primeiras narrativas feministas-vegetarianas da história; e obras brasileiras, de escritoras como Clarice Lispector, Graciliano Ramos e Machado de Assis. Grande parte dessas narrativas, embora tenham provocado reflexões a respeito das fronteiras entre humanidade e animalidade, apresentaram personagens animais que, apenas de forma muito precária, poderiam ser consideradas sujeitos, e, por isso, dificilmente seriam capazes de subverter a lógica especista que sustenta o pensamento ocidental. Apresentei, então, as obras das brasileiras Ana Paula Maia e Regina Rheda, que, embora bastante

diferentes entre si, demonstram um potencial de transformação no que tange à questão animal.

Os romances de Ana Paula Maia, como *De gados e homens*, citado no segundo capítulo deste trabalho, fazem parte de uma tradição literária que apresenta personagens animais anônimos (o gado, o boi, a vaca, o porco), sem história e sem subjetividade próprias. A tortura e a morte desses animais poderiam ser interpretadas como metáfora da situação de exploração do trabalhador, ou seja, essas obras permitiriam uma leitura inteiramente antropocêntrica, segundo a qual a violência animal é somente um parâmetro para denunciar a opressão de classe. Apesar disso, a narração dura e agressiva de Ana Paula Maia dificilmente deixaria qualquer pessoa indiferente a todo o sangue animal derramado em sua obra. Acredito que as conexões apresentadas nos romances de Ana Paula Maia entre a exploração dos corpos humanos e dos corpos animais pelo capital fazem suas leitoras e seus leitores refletirem sobre a lógica que lucra em cima de *alguns* sujeitos subalternos, vítimas de uma política de exclusão e de violência que tortura e assassina todas aquelas cujas vidas são descartáveis para o sistema.

O terceiro capítulo desta dissertação é uma leitura ecofeminista animalista do romance *Humana festa*, de Regina Rheda. Ao contrário das obras de Ana Paula Maia, *Humana festa* não possibilita uma leitura antropocêntrica, em que o animal serviria apenas como recurso narrativo. O romance de Regina Rheda possui um ponto de vista claro a respeito da questão animal, como ela mesma apontou em entrevista para a revista Suplemento Literário de Minas Gerais:

é como se o livro também fosse um personagem com sua própria opinião, sua decisão sobre de que lado ficar. É um romance

que não tenta disfarçar nem esconder sua posição, ainda que esteja povoado de personagens com opiniões diferentes. Não vejo problema num romance desse tipo, nem sei onde está decretado que romances contemporâneos não possam ser assim. Seja qual for a modalidade da obra, **o leitor sempre tem a liberdade de pensar por si mesmo.** (RHEDA, 2010, p. 28, grifo meu).

Leitoras e leitores, de fato, têm a liberdade de pensar por si mesmas/os, mas a literatura, por sua vez, tem a capacidade de promover reflexões e transformar as pessoas. Agora, ao fim de minha pesquisa, um questionamento me acompanha: até que ponto *Humana festa* é um romance transformador, capaz de provocar em leitoras uma mudança de pensamento e de postura? Ou seria ele, na verdade, uma obra endereçada para quem *já compartilha* de uma concepção não especista e de uma alimentação vegetariana/vegana, mas insuficiente para mobilizar outras pessoas? Não tenho uma resposta para tal questionamento, pois *Humana festa* corrobora ideais que eu já possuía antes de meu encontro com esta narrativa. Penso, todavia, que *De gados e homens*, de Ana Paula Maia, possa ser um romance mais efetivo no despertar de uma nova consciência em relação a este tema, pois a violência explícita e brutal contra animais e seres humanos subalternos em seu enredo talvez seja ainda necessária para provocar uma mudança de paradigma.

Existe aqui uma aparente contradição, a qual não esperava quando iniciei minha pesquisa: *De gados e homens*, embora não reconfigure, diretamente, o *locus* do animal na literatura e na sociedade, parece-me ter mais força de transformação do que *Humana festa*, uma obra claramente vegana e feminista. De qualquer forma, a destruição do

paradigma de violência especista, machista, racista, classista, enfim, a desconstrução da lógica de violência patriarcal é uma utopia, tanto por ser uma realidade ideal quanto por parecer um futuro distante. A literatura, então, é ainda um dos lugares onde o androantropocentrismo especista pode ser efetivamente colocado em xeque, e isso *Humana festa* faz com maestria, sobretudo pelo seu embasamento teórico, cujas referências são, por exemplo, Gary Francione, Tom Regan e Carol Adams, citados, direta e indiretamente, ao longo do romance.

Tom Regan diz o seguinte. Da mesma forma que os humanos, muitos, mas muuuuuuuitos animais mesmo, têm uma consciência complexa, uma identidade psicofísica, emoções, vida social. Esses animais são alguém, não coisas. Portanto, têm valor intrínseco. Então, como os humanos, eles têm direito à vida, à liberdade e à integridade física. [...] O advogado Gary Francione pensa um pouco diferente. Ele acha que ninguém precisa ter consciência complexa para ter direitos. Basta ter senciência, quer dizer, basta ser capaz de sentir dor, prazer, etc... basta ter consciência das próprias sensações. (RHEDA, 2008, p. 156).

Fica evidente que Tom Regan e Gary Francione influenciaram a vida e a obra de Regina Rheda, mas a autora vai para além deles em suas citações teóricas, quando aponta o trabalho de Carol Adams em duas passagens diferentes do romance, demonstrando que *Humana festa* não apenas permite uma leitura vegana-feminista, como é propositalmente uma obra vegana-feminista. Embora Regina Rheda não desenvolva os conceitos teóricos elaborados por Carol Adams, é nítida a influência de sua obra em diversas passagens de *Humana festa*, inclusive no início do

romance, quando descreve a teoria do referente ausente proposto pela ecofeminista:

Ele se preparou para pedir a conta sem comer. Mas os nacos de fritura dourada e fumegante no prato à sua frente não se pareciam nem um pouco com a ave que pende pelas pernas no abatedouro e se debate, cheia de terror, contra a morte. A galinha em seu prato já chegara morta ao restaurante e a culpa não era dele. (RHEDA, 2008, p. 29).

Regina Rheda também articula as teorias de Carol Adams e o conceito de carnofalocentrismo, de Derrida, quando demonstra que o consumo de carne é considerado uma prerrogativa da masculinidade hegemônica e também um privilégio de classe. Em seu romance, por exemplo, durante a organização da ação direta, Orquídea enviava ao acampamento do MST as comidas veganas preparadas pelas cozinheiras de Bezerra Leitão, feitas especialmente para Megan e Diogo:

Quase todas as mulheres e crianças recebiam a ceia com curiosidade e alegria, como a uma festança após a refeição preparada a partir da cesta básica do governo federal. Não desperdiçavam sequer um grão de arroz. [...] **Já os homens, em sua maioria, não se contentavam assim com tão pouco.** Além da humilhação da esmola, **amargavam a falta da carne** entre os ingredientes, um sinal inequívoco, em sua opinião, do **pouco caso dos fornecedores da comida para com os pobres.** (RHEDA, 2008, p. 304, grifos meus).

Embora influenciada por pesquisadoras e pesquisadores de língua inglesa, a autora, no romance, não apresenta os Estados Unidos como o transmissor central de ideologias vanguardistas. Combate, pelo contrário, aquilo que ficou conhecido como *animal whites*, ou seja, a desarticulação entre especismo e outras formas de opressão, provocando um descolamento entre o veganismo e a luta contra o racismo, o machismo e a LGBTfobia, por exemplo.

Embora a divulgação eficiente da mensagem vegano-abolicionista através da manifestação na Flórida pareça corroborar a ideia [...] de justaposição entre os disciplinados protestos de tema único nos Estados Unidos e a ação caótica, mas multidimensional, no Brasil expõe a presunção dos personagens norte-americanos e ressoa com a alegação de que os movimentos pelos “animal rights” nos Estados Unidos seria mais precisamente denominado de “animal whites”. (ISFAHANNI-HAMMOND, 2011, p. 349).

Megan faz o caminho contrário ao de Regina Rheda: atravessa a fronteira Norte/Sul - dos Estados Unidos para o Brasil. Com a presunção de superioridade de quem pode iluminar a periferia, a personagem considera sua companhia imprescindível para Orquídea, a quem, em sua concepção, poderia ensinar os fundamentos teóricos da prática vegana que a senhora adotara há muito tempo. A atitude de Megan, entretanto, tem um efeito contrário e, ao invés de aproximá-las, provocando uma troca entre elas, resume a relação das duas em contatos superficiais. Não penso que Regina Rheda faça isso apenas para criticar a postura arrogante que podem assumir alguns ativistas e pesquisadores. Acredito, na verdade, que a autora procura mostrar o possível intercâmbio entre os

movimentos de contestação e libertação Sul/Norte. Segundo Isfahani-Hammond,

enquanto o veganismo de Megan contribui como um plano teórico vital para a consolidação dos direitos dos animais, o desafio amplamente contextualizado de Orquídea contra a animalização sugere que uma abordagem mais historicizada dos direitos à personalidade poderia aflorar dentre a população marginalizada das zonas neoimperialistas” (ISFAHANI-HAMMOND, 2011, p. 350).

Um exemplo prático da afirmação de Isfahani-Hammond é o próprio romance de Regina Rheda. A autora, influenciada pelas teorias animalistas que, de fato, ainda são mais consistentes em países como os Estados Unidos, escreveu, em língua portuguesa, a primeira obra da literatura universal cujos protagonistas são veganos e cujo tema central é o veganismo, apresentado como parte fundamental de uma prática feminista que deseja colocar fim a todas as formas de violência patriarcal.

Termino este trabalho com uma citação de Paul Preciado, para quem o animalismo é uma *festa fúnebre*, pois considero-a um breve resumo das reflexões que procurei levantar até aqui:

Já que toda a modernidade humanista soube apenas fazer proliferar tecnologias da morte, o animalismo deverá convidar a uma nova maneira de viver com os mortos. Com o planeta como cadáver e como fantasma. Transformar a necropolítica em necroestética. O animalismo torna-se, portanto, uma *festa fúnebre*. Uma celebração do luto. O animalismo é rito funerário, nascimento. Uma reunião solene de plantas e de flores em torno

das vítimas da história do humanismo.
(PRECIADO, 2018)⁴¹.

Humana festa é uma festa fúnebre. É um rito funerário. É uma celebração do luto. Mais do que isso: é uma proposta de transformação de vidas consideradas precárias em vidas passíveis de luto. E é, também, um nascimento, pois faz emergir nos estudos animais, nos estudos literários e nos estudos feministas uma concepção articulada: a de que é necessário repensar o lugar do animal na literatura e na sociedade. Para que seja desconstruída a lógica de dominação patriarcal, responsável por diversas formas de opressão e pelo assujeitamento de diferentes populações, humanas e não humanas, a animalidade não pode permanecer como um espaço de violência legítima e justificável. É de extrema importância, então, que os estudos animais adotem uma perspectiva feminista, articulando ao especismo outras formas de opressão – de raça, de classe, de sexualidade. Da mesma forma, acredito ser fundamental que as teorias feministas contemporâneas coloquem-se fora do antropocentrismo especista, considerando a violência contra os animais parte da mesma lógica de dominação responsável por processos de colonização, de racialização, de exploração e de assassinato de todas aquelas populações consideradas, ao longo da história, passíveis de subjugação.

⁴¹ Disponível em: < <https://discopunisher.wordpress.com/2018/04/25/n-1-edicoes-lanca-ensaio-conceitual-do-filosofo-queer-paul-b-preciado/>>. Acesso em: set. 2018.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Carol J. **A Política Sexual da Carne**. São Paulo: Alaúde, 2012.

AGÊNCIA DE NOTÍCIAS DE DIREITOS ANIMAIS – ANDA. ONG Peta vira alvo de críticas de defensores de direitos animais. **ANDA**. 2013. Disponível em: <<https://anda.jusbrasil.com.br/noticias/100615828/ong-peta-vira-alvo-de-criticas-de-defensores-de-direitos-animais>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

ANIMALS. Produção de Samuel Bayer. Interscope Records, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qqgTC9MDx1o>>. Acesso em: 1 ago. 2018.

ANTUNES, Luísa Marinho. **As Malícias das Mulheres**. Portugal: Esfera do Caos, 2015.

AP. Porcos são tão inteligentes quanto cães, dizem cientistas. **iG**. 2013. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/ciencia/2013-08-03/porcos-sao-tao-inteligente-quanto-caes-dizem-cientistas.html>>. Acesso em: 1 set. 2018.

ARIOCH, David. **Como o romantismo influenciou o veganismo**. Disponível em: <<https://davidarioch.com/2016/08/21/como-o-romantismo-influenciou-o-veganismo/>> Acesso em: 3 set. 2018.

ASSIS, Machado de. Conto Alexandrino. In: ASSIS, Machado de. **Contos**. São Paulo: FTD, 2002. p. 119-130.

ASSIS, Machado de. **Crônica dos burros**. 1892. Disponível em <http://www.cronicas.uerj.br/home/cronicas/machado/rio_de_janeiro/ano1892/16out92.htm> Acesso em: 4 set. 2018

ASSIS, Machado de. **Ideias do Canário**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000224.pdf>>. Acesso em: 3 set. 2018

AVANCINI, Alex. Em decisão histórica França altera Código Civil e reconhece animais como seres sencientes. **ANDA**. 2015. Disponível em: <<https://www.anda.jor.br/2015/02/decisao-historica-franca-altera-codigo-civil-reconhece-animais-seres-sencientes/>>. Acesso em: 5 jul. 2017.

ÁVILA, Lazslo Antônio; TERRA, João Ricardo. Histeria e somatização: o que mudou? **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, Rio de Janeiro, v. 59, n. 4, p. 333-340, 2010.

BANDEIRA, Manuel. O bicho. In: BANDEIRA, Manuel. **Belo**. São Paulo: Global Editora, 2014.

BUTLER, Judith. **Precarious life**: the powers of mourning and violence. Londres: Verso, 2006.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Revista Contemporânea**, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 12-33, 2011.

CHAVES, Fabio. O que o consumo da carne tem a ver com as linhas de montagem de produção em massa? Vista-se. 2008. Disponível em: <<https://www.vista-se.com.br/o-que-o-consumo-da-carne-tem-a-ver-com->

as-linhas-de-montagem-de-producao-em-massa> Acesso em: 3 set. 2018.

CHAVES, Fabio. PETA mata mais de 1.600 cães e gatos nos EUA. **Vista-se**. 2013. Disponível em: <<http://vista-se.com.br/peta-animais>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

COETZEE, J. M. **A vida dos animais**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COETZEE, J. M. **Elizabeth Costello**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica social da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-241.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2002.

DESBLACHE, Lucile. As vozes dos bichos fabulares: animais em contos e fábulas. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/Escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 295-314.

DOVEY, Ceridwen. **Só os animais salvam**. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2017

DUCHOVNY, David. **Holy cow**. Rio de Janeiro: Record, 2016

DURISH, Megan; SINGH, Shruti. Americans will eat a record amount of meat in 2018. **Bloomberg**. 2018. Disponível em: <<https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-01-02/have-a-meaty-new-year-americans-will-eat-record-amount-in-2018>>. Acesso em: 2 set. 2018.

FALQUET, Jules. **Os atuais desafios para o feminismo materialista**. Revista Temporalis, Brasília, v. 14, n. 27, p. 245-261, jan/jun. 2014.

FELIPE, Sônia T. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska (Org.). **Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas**. Florianópolis: Mulheres, 2014a. p. 52-73.

FELIPE, Sônia T. **Acertos abolicionistas: a vez dos animais**. São José: Ecoânima, 2014b.

FELIPE, Sônia T. **Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas**. Florianópolis: UFSC, 2014c.

FELIPE, Sônia T. O cuidado na ética ecoanimalista feminista. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.). **Filosofia: machismos e feminismos**. Florianópolis: UFSC, 2014d. p. 275-298.

FERRIGNO, Mayra Vergotti. **Veganismo e libertação animal**: um estudo etnográfico. 2012. 280 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2012.

FILARMÔNICA de Pasárgada – FIU FIU. Produção de Thiago Ricarte. Cuca da Onça, 2014. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=Bsrq8qv8Uig&t=201s>>. Acesso em 5 ago. 2018.

GAARD, Greta. Rumo ao ecofeminismo queer. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, 2011, p. 197-223. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000100015>>. Acesso em: 4 out. 2018.

GARRAMUÑO, Florencia. Região compartilhada: dobras do animal-humano. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/Escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 105-116.

GIORGI, Gabriel. A vida imprópria: história de matadouros. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/Escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 199-220.

HAJE, Lara. Comissão considera animais não humanos como sujeitos de direitos. **Câmara dos deputados**. 2015. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/MEIO-AMBIENTE/498051-COMISSAO-CONSIDERA-ANIMAIS-NAO-HUMANOS-COMO-SUJEITOS-DE-DIREITOS.html>>. Acesso em: 4 set. 2018

HARAWAY, Donna. **When Species Meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

HUANG, Nancy. Veganism and animal whites. 2017. Disponível em: <<https://www.palatinat.org.uk/veganism-and-animal-whites/>>. Acesso em: 5 set. 2018.

ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra. Humana festa: zoorromance interamericano e pós-escravista de Regina Rheda. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/Escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 337-358.

KIRJNER, Daniel. **Entre gênero e espécie: à margem teórica das Ciências Sociais e do Feminismo**. 2016. 308 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília. 2016.

LESSA, Patrícia. Narrativas visuais em campanhas de cerveja: sexismo, especismo e racismo. In: GALINDO, Dolores; LESSA, Patrícia. (Org.). **Relações multiespécies em rede: feminismos, animalismos e veganismo**. Maringá: Eduem, 2017. p. 21-36.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.:** romance. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LISPECTOR, Clarice. **Água viva**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

LISPECTOR, Clarice. O búfalo. In: LISPECTOR, Clarice. **Laços de família**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009, p. 126-135.

LISPECTOR, Clarice. Uma galinha. In: LISPECTOR, Clarice. **Laços de família**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009, p. 30-33.

LLORED, Patrick. As implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 61-76, 2016. Disponível em: <<http://tragica.org/artigos/v9n2/llored.pdf>>. Acesso em: 1 ago. 2018.

LLORED, Patrick. Carnofalocentrismo. **Revista Diversitas**, São Paulo, n. 5, p. 55-69. 2016.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22(3), n. 320, p.935-952, 2014.

MACIEL, Maria Esther. **Literatura e animalidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MACIEL, Maria Esther. Poéticas do animal. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/Escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 85-100.

MACIEL, Maria Esther. Prólogo. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/Escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 7-9.

MAGGIO, J. Can the Subaltern Be Heard? Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Alternatives*, v. 32, n. 4, p. 419-443, 2007.

MAIA, Ana Paula. **De gados e homens**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014

MAIA, Ana Paula. **Entre rinhas de porcos e cachorros abatidos**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

MEDEIROS, Cintia Rodrigues de Oliveira; SILVA, Nicemara Cardoso. Homem de verdade: apelo a um ideal de masculinidade em propagandas de *fast food*. **Farol: Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, Belo Horizonte, n. 2, p. 510-143, dez. 2014.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**: Livro II. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NACONECY, Carlos. **Ética & vegetarianismo**. São Paulo: Sociedade Vegetariana Brasileira, 2015.

NASCIMENTO, Evando. Rastros do animal humano – a ficção de Clarice Lispector. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/Escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 117-148.

OECD. **Meat consumption**. 2016. Disponível em: <<https://data.oecd.org/agroutput/meat-consumption.htm>>. Acesso em: ago. 2018

OLIVEIRA, Wesley Felipe de. A literatura de protesto vegetariano-feminista na obra Frankenstein, de Mary Shelley. In: LESSA, Patrícia; GALINDO, Dolores. (Org.). **Relações multiespécies em rede: feminismos, animalismos e veganismo**. Maringá: Eduem, 2017, p. 119-135.

OVÍDIO. **As Metamorfoses**. Florianópolis: UFSC, 2017.

PAIXÃO, Rita Leal. Sob o olhar do outro: Derrida e o discurso da ética animal. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.4, n.7, p.272-283, 2013.

PISKORSKI, Rodolfo. **O animal simbólico: acerca da problemática da animalidade na literatura e na filosofia**. 2012. Disponível em <http://www.academia.edu/1615385/O_Animal_Simb%C3%B3lico_Acerca_da_Problem%C3%A1tica_da_Animalidade_na_Literatura_e_na_Filosofia>. Acesso em: 4 nov. 2015.

PRANDO, Ali. N-1 Edições lança ensaio conceitual do filósofo queer Paul B. Preciado. **Disco Punisher**. 2018. Disponível em: <<https://discopunisher.wordpress.com/2018/04/25/n-1-edicoes-lanca-ensaio-conceitual-do-filosofo-queer-paul-b-preciado/>>. Acesso em: 4 ago. 2018.

PREDEBON, Aristóteles Angheben. **Edição do manuscrito e estudo das 'Metamorfoses' de Ovídio traduzidas por Francisco José Freire**. 2006. 850 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. 104. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

RHEDA, Regina. **Humana festa**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

RHEDA, Regina. Romances e contos. Disponível em:
<<http://reginarhedaescritora.blogspot.com/>>. Acesso em: 1 ago. 2018.

RODRIGUES, Carla. **Duas palavras para o feminino:** hospitalidade e responsabilidade sobre ética e política em Jacques Derrida. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

RODRIGUES, Carla. **Duas palavras para o feminino:** hospitalidade e responsabilidade sobre ética e política em Jacques Derrida. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

ROSENDO, Daniela. Feminismo no prato: questionando opressões em um hábito de todo dia; **Carta Capital**. 2017. Disponível em:
<<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/03/24/feminismo-no-prato-questionando-opressoes-em-um-habito-de-todo-dia/>>. Acesso em: 5 set. 2018

ROSENDO, Daniela. Sensível ao cuidado: uma perspectiva ética ecofeminista. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

SAFFIOTI, Heleieth, Posfácio: Conceituando o Gênero. In: SAFFIOTI, Heleieth; VARGAS, Monica Muñoz (Org.). **Mulher brasileira é assim**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994. p. 271-281.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul/dez.1995.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein**. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2017.

SHELLEY, Percy. **A Vindication of Natural Diet**. 1813. Disponível em: <<http://www.animal-rights-library.com/texts-c/shelley01.pdf>>. Acesso em: 7 set. 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Izabel Cristina dos Santos. **Ecoss feministas na literatura moçambicana contemporânea**. 2011. 140 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

VALENTIM, Marco Antonio. **A sobrenatureza da catástrofe**. Rio de Janeiro, 2014.

WANDELLI, Raquel. **Existe, logo escreve: o inumano na arte-literatura**. Blumenau: Edifurb, 2017.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos das mulheres**. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert; POLESSO, Natalia Borges. Da margem: a mulher escritora e a história da literatura. **MÉTIS: história e cultura**, Caxias do Sul, v. 9, n. 18, p. 99-112, jul./dez. 2010.

