



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**ENTRE GÊNERO E ESPÉCIE:
à margem teórica das Ciências Sociais e do Feminismo**

DANIEL DE ALMEIDA PINTO KIRJNER

BRASÍLIA
MARÇO DE 2016

DANIEL DE ALMEIDA PINTO KIRJNER

**ENTRE GÊNERO E ESPÉCIE:
à margem teórica das Ciências Sociais e do Feminismo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Tânia Mara Campos de Almeida

BRASÍLIA
MARÇO DE 2016

Entre gênero e espécie: à margem teórica das ciências sociais e do feminismo/Daniel Kirjner – 2015.
308 folhas

Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Pós-Graduação em Sociologia, Brasília, 2015.

Orientadora: Tânia Mara Campos de Almeida

1. Estudos de Gênero. 2. Estudos Animais. 3. Sexismo. 4. Especismo. 5. Questões Raciais – Teses
I. Tânia Mara Campos de Almeida. (Orientadora). II. Instituto de Ciências Sociais. PósGraduação em Sociologia. III. Entre gênero e espécie: à margem teórica das ciências sociais e do feminismo.

DANIEL DE ALMEIDA PINTO KIRJNER

**ENTRE GÊNERO E ESPÉCIE:
à margem teórica das Ciências Sociais e do Feminismo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Profa Dra. Tânia Mara Campos de Almeida – Universidade de Brasília/UnB

Profa Dra. Lourdes Maria Bandeira – Universidade de Brasília/UnB

Profa Dra. Debora Diniz Rodrigues – Universidade de Brasília/UnB

Profa Dra. Valeska Maria Zanello de Loyola – Universidade de Brasília/UnB

Prof. Dr. Joaze Bernardino Costa – Universidade de Brasília/UnB

Prof. Dr. José Bizerril Neto – Centro Univesitário de Brasília/UniCEUB

Dedico este trabalho às centenas de bilhões de animais que
morreram para fins humanos enquanto eu escrevia esta
tese.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade de Brasília, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e a todos os seus docentes e funcionários por terem proporcionado o lugar onde cresci como pesquisador, conheci muitos amigos e abri a cabeça para discussões que me fizeram uma pessoa menos arrogante e reacionária.

À CAPES, pela bolsa que permitiu que eu me dedicasse aos estudos em quatro dos últimos cinco anos de minha vida; e também por ter proporcionado a experiência do Ciência sem Fronteiras. Por causa dela, viajei, estudei e conheci lugares, seres humanos e animais sensacionais que me ensinaram coisas que jamais sonhei aprender.

À Universidade Estadual de Billings, Montana (MSU-Billings), que, na terra da pecuária e dos cowboys, acolheu com muito carinho, respeito e consideração um pesquisador brasileiro, vegano e feminista; aos professores Walter Gulick e Meghan Connolly, por todos os debates, conversas e discussões engrandecedoras que por eles me foram propostas. Não posso esquecer também de Paul Sepaniak e Micah Umphrey, do departamento de estudantes estrangeiros, que sempre me ajudaram quando precisei.

À minha orientadora Tânia Mara Campos de Almeida, por ter lidado muito serenamente com minha ansiedade, insegurança e ineficiência, e ter provido o estímulo necessário para que eu seguisse e terminasse este trabalho. Foi ela uma orientadora brilhante que sempre aparecia com soluções viáveis e inteligentes quando eu não sabia como concertar alguns caminhos desta tese. Agradeço a ela também por ter me aceitado como orientando em um tema tão difícil e polêmico como o meu.

À professora Lisa Kemmerer, brilhante filósofa da religião e ecofeminista, que foi uma das melhores orientadoras e amigas que tive na vida. Foi quem me ensinou a escrever melhor em inglês e com quem viajei pelos Estados Unidos e outros cantos do planeta. Publicamos juntos obras que me trazem muito orgulho. Ela nunca deixou que eu me acomodasse no meu próprio machismo e, por isso, fez-me um ser humano melhor.

À Bonnie Goodman, grande amiga que me ensinou, com muita alegria, sobre a luta de uma mulher militante e vegana em um dos estados mais conservadores do norte do continente; e também à Nathan Baillet por, além de ter sido um dos meus melhores amigos durante o sanduíche, ajudou com minhas leituras em inglês sempre que tive dificuldade.

À minha família: pai Nestor, mãe Luzia e irmãs Kukute e Pilila, e também ao pequenino Pedro José. Foram pessoas vitais na minha vida durante este processo. Vale ressaltar os esforços de meu velho pai Nestor, o melhor professor de português que este país já conheceu, na revisão cuidadosa do meu

capítulo 1; da minha mãe Luzia e, não poderia esquecer, da minha tia Eunice e tio Antônio João, que me proporcionaram a viagem mais genial da minha vida. Desbravamos as estradas estadunidenses no momento que eu mais precisava.

À minha companheira Analice Souza que teve muita paciência, amor e carinho em momentos muito sensíveis para mim. Foi a pessoa que mais me ajudou a confeccionar esta tese. Revisou meus capítulos 2, 3 e 4; aguentou o meu mau humor quando o desespero bateu; mostrou que eu podia me aventurar, arriscar e que o medo e a insegurança podem ser coisas boas. Foi quem me deu motivação para escrever quando eu não tinha vontade de sair da cama. Não posso imaginar como passaria pelo doutorado sem ela.

A todos os meus colegas de doutorado, em especial o pessoal do “botão do pânico”. Sempre que me desesperava, e apertava o “botão do pânico”, grandes amigos caíam do céu para ajudar, pensar soluções e debater a situação. Foram muitas conversas e aprendizados. Não consigo conceber uma turma de doutorado mais legal e unida que a minha. São eles: o meu compadre Rafael Suci Alencar, Mayra Resende, Ludmila Gaudad, Pedrão Isaac e Lauro Stocco. Especial agradecimento para a Mayra, que me ensinou a mexer no Nvivo e, com isso, destrancou esta tese; e para a Larissa Domingues, que me aguentou por longas horas em sua casa, enquanto eu aprendia.

Ao grande Luiz Esteves, que cuidou das minhas coisas enquanto eu estava fora e foi a primeira pessoa a me ensinar a escrever em inglês. Sem a ajuda dele, jamais teria conseguido vencer as etapas burocráticas da bolsa sanduíche, ou sequer ir morar no exterior uma vez que consegui. À Vivian Cobucci que, não só durante o doutorado mas desde que a conheço, ofereceu-me ajuda, conselho, cumplicidade e consideração quando as situações ficavam surreais. Aos amigos André Bodoque Jacob, Mariana Rausch, Simone Lima, Rafael Lasevitz e Tatiana Castilla, que me ajudaram e apoiaram neste processo; e à comadre Ludmila Freitas que tratou das dores e câimbras que sofri por trabalhar muitas horas seguidas. Não posso esquecer também de Yacine Guellati, que me ajudou a traduzir o resumo para o francês.

Aos professores Guilherme Sá e Lourdes Bandeira, que compuseram a minha banca de qualificação e contribuíram com muitos apontamentos, essenciais para os caminhos desta tese.

Às revistas Estudos Feministas e Cadernos Pagu por fornecerem uma base de dados acessível e democrática.

À todas as pessoas que propuseram discussões interessantes e me desafiaram a pensar, argumentar, melhorar como pesquisador, neste caminho do doutorado; em especial à Aga Trzak, Liz Tyson, Daniela Rosendo e Íris do Carmo.

Por último, não poderia deixar de prestar minha homenagem ao canino Elvis, que infelizmente

faleceu mas me proporcionou um entendimento de bondade, dor e felicidade que não conhecia; e às doces criaturas que me acompanham durante horas de trabalho, estudos e em longos passeios nos gramados da Asa Norte: Nina e Amigão.

RESUMO

No mundo ocidental, importantes pensadores conceberam as ideias de gênero e espécie de maneira muito próxima e as utilizaram como ferramentas de reafirmação da superioridade do masculino humano. Desde a era clássica, através da exaltação da racionalidade como essência do espírito humano, homens estabeleceram domínio sobre mulheres, animais e o meio ambiente. O movimento feminista, principalmente desde a década de 1970, passa a desconstruir estas “verdades” de gênero assim como suas opressões e hierarquias instituídas. Tal debate resulta no questionamento dos ideais de humanidade e na relativização do conhecimento através da compreensão dos afetos, das vivências e das identidades dissidentes. Neste contexto, as certezas sobre o que é o ser humano e o que o diferencia do resto da existência são questionadas e os animais são incluídos definitivamente na teoria de gênero, por meio do ecofeminismo animalista da década de 1990. Nesta mesma época, surgem no Brasil duas proeminentes publicações: a Estudos Feministas e a Cadernos Pagú. Esta pesquisa fez uma análise da posição que foi relegada a mulheres e animais no pensamento ocidental em relação a um ideal masculinista de humanidade; da reação feminista a esta opressão de espécie/gênero; e das razões para a não consolidação, até o momento, dos estudos feministas animais no Brasil. Fez-se uma análise quanti-qualitativa das revistas Estudos Feministas e Cadernos Pagu, expoentes do feminismo acadêmico brasileiro, no sentido de mapear os principais assuntos, discussões de gênero e perspectivas teóricas em evidência no país. Os resultados mostraram que as Ciências Sociais, os movimentos de mulheres e as questões raciais são fatores relevantes para a discussão de gênero neste contexto, enquanto o ecofeminismo e a opressão animal são debates praticamente esquecidos. Conclui-se, portanto, que para haver um crescimento dos estudos feministas animais no Brasil é necessária uma maior inclusão dos não-humanos na práxis da militância feminista, nas discussões raciais e nas Ciências Sociais.

Palavras-chave: estudos de gênero, estudos animais, humanidade, animalidade, sexismo, especismo, movimento de mulheres, questões raciais.

ABSTRACT

In the western world, renowned thinkers conceived both the ideas of gender and species in a very similar fashion, and used them as tools to reinsure the superiority of the male human. Since the Classical era, through the exaltation of the rationality as the essence of the human spirit, men established dominance over women, animals and the environment. The feminist movement, particularly since the 1970's, began to deconstruct those "truths" of gender as well as their instituted oppressions and hierarchy. Such debate results in the questioning of the ideals of humanity and the relativization of knowledge by understanding affection, experiences and dissident identities. In this context, certainties about what is the human being and what differentiates it from the rest of the existence were questioned, and the animals were definitively included in the gender theory through the animalist ecofeminism of the 1990's. At the same time, in Brazil, two prominent publications arose: "Estudos Feministas" [Feminist Studies] and "Cadernos Pagu" [Pagu Booklets]. This research analyzed the position relegated to women and animals in the western thought regarding a masculinist ideal of humanity; the feminist reaction to this gender/species oppression; and the reasons explaining the non-consolidation, to date, of the animal feminist studies in Brazil. A quali-quantitative analysis of both magazines, Estudos Feministas and Cadernos Pagu – pinnacles of the Brazilian academic thinking –, aiming at mapping the main subjects, gender discussions and theoretical perspectives being evidenced within the country. The results showed that the Social Sciences, women's movements and racial issues are relevant factors for the discussion of gender in this context, while ecofeminism and animal oppression are practically forgotten debates. Concluding, therefore, that in order to improve animal feminist studies in Brazil, non-human animals need a broader participation in the praxis of feminist activism, racial discussions and Social Sciences.

Keywords: gender studies, animal studies, humanity, animality, sexism, speciesism, women's movements, racial issues.

RESUMEN

En el mundo occidental, importantes pensadores concibieron las ideas de género y especie de manera muy similar y las utilizaron como herramientas de reafirmación de la superioridad de lo humano masculino. Desde la era clásica, a través de la exaltación de la racionalidad como esencia del espíritu humano, los hombres establecieron el dominio sobre las mujeres, animales y el medio ambiente. El movimiento feminista, principalmente desde la década de 1970, comienza a reconstruir estas “verdades” de género así como sus opresiones y jerarquías institucionalizadas. Tal debate trae como resultado el cuestionamiento de los ideales de la humanidad y en la relativización del conocimiento a través de la comprensión de los afectos, de las vivencias y de las identidades divergentes. En este contexto, las certezas sobre lo que es el ser humano y lo que lo diferencia del resto de la existencia son cuestionadas y los animales son incluidos definitivamente en la teoría de género, por medio del ecofeminismo animalista de la década de 1990. En esta misma época, surgen en el Brasil dos relevantes publicaciones: la Estudios Feministas y Cuadernos Pagú. Esta investigación hizo un análisis de la posición en la que fueron puestas las mujeres y animales en el pensamiento occidental con relación a un ideal masculinista de humanidad; de la reacción feminista a esta opresión de especie/género; y de las razones para la no consolidación, hasta el momento, de los estudios feministas animales en el Brasil. Se realiza un análisis cuanti-cualitativo de las revistas Estudios Feministas y Cuadernos Pagú, exponentes del feminismo académico brasileiro, en el sentido de mapear los principales asuntos, discusiones de género y perspectivas teóricas en evidencia en el país. Los resultados mostraron que las Ciencias Sociales, los movimientos de mujeres y las cuestiones raciales son factores relevantes para la discusión de género en este contexto, mientras que el ecofeminismo y la opresión animal son debates prácticamente olvidados. Se concluye, por lo tanto, que para que haya un crecimiento de los estudios feministas animales en el Brasil es necesaria más inclusión de los no-humanos en la praxis del activismo feminista, en las discusiones raciales y en las Ciencias Sociales.

Palabras llaves: estudios de género, estudios animales, humanidad, animalidad, sexismo, especismo, movimientos de la mujeres, cuestiones raciales.

RESUMÉ

Dans le monde occidental, un nombre important de penseurs ont conçu les notions de genre et d'espèce de façon très proche et en les employant comme des outils pour la réaffirmation de la supériorité du masculin humain. Depuis l'ère classique, par le biais de l'exaltation de la rationalité comme une essence humaine, les hommes établirent leur domination sur les femmes, les animaux et l'environnement. Le mouvement féministe, et ce surtout à partir des années 1970, commença à déconstruire ces "vérités" liées au genre ainsi que les oppressions et hiérarchies établies. Ce débat a eu pour conséquence un questionnement des idéaux de l'humanité et une relativisation de la connaissance par la compréhension des affections, des expériences et des identités dissidentes. En ce contexte, les certitudes à propos de ce qu'est l'être humain et sur ce qui le différencie du reste de l'existence sont remises en question et les animaux sont inclus définitivement parmi les études de genre, par le biais de l'écoféminisme animaliste de la décennie de 1990. À cette même époque, apparurent au Brésil deux importantes publications: *Estudos Feministas* et *Cadernos Pagú*, celles-ci peuvent être considérées comme les plus influentes du féminisme académique brésilien actuel. L'étude suivante a eu pour objectif premier, faire une analyse de la position reléguée attribuée aux femmes et aux animaux dans la pensée occidentale par rapport à un idéal masculin de l'humanité; second, observer la réaction féministe à cet oppressement d'espèce/genre; troisième et dernier, expliquer les motifs de la non consolidation, jusqu'alors, des études féministes animaux au Brésil. Une analyse quantitative des publications *Estudos Feministas* et *Cadernos Pagú* a été faite, de façon à identifier les principaux sujets, discussions de genre et perspectives théoriques mise en évidence dans le contexte brésilien. Les résultats ont montré que les sciences sociales, les mouvements féministes et les questions raciales sont des facteurs prépondérants pour la discussion de genre en ce contexte alors que l'écoféminisme et l'oppression animale sont des débats quasi inexistantes. En conclusion, nous pouvons dire que pour qu'il y ait une croissance au Brésil des études féministes animaux il serait nécessaire une plus grande inclusion des non humains dans la praxis de la militance féminine, lors des débats raciaux et des sciences sociales.

Mots-clés: études de genre; études animaux; humanité; animalité; sexisme; spécisme; mouvement des femmes; questions raciales

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Quantidade de textos que referenciam assuntos por Revista.

Figura 2: Quantidade de textos que referenciam os assuntos por Ano.

Figura 3: Quantidade de textos que referenciam as variáveis do grupo "Ciência" por ano.

Figura 4: Quantidade de textos que referenciam assuntos do grupo "Sexualidade" por ano.

Figura 5: Quantidade de textos que referenciam as variáveis Humanidade e Animalidade por ano.

Figura 6: Quantidade de textos que referenciam discussões de gênero por revista.

Figura 7: Quantidade de textos que referenciam Discussões de Gênero por ano.

Figura 8: Quantidade de textos que referenciam Discussões de Gênero relacionadas ao assunto Movimento de Mulheres.

Figura 9: Quantidade de textos que referenciam os assuntos "Humanidade", "Animalidade" e "Meio Ambiente"; as Discussões de Gênero "Ética do Cuidado" e "Ecofeminismo" por ano.

Figura 10: Quantidade de textos que referenciam Ecofeminismo relacionados a assuntos e discussões de gênero que são fundamentais para o Ecofeminismo internacional.

Figura 11: Quantidade de textos que referenciam Discussões de Gênero relacionadas aos assuntos "Humanidade" e "Animalidade".

Figura 12: Quantidade de textos que referenciam Perspectivas Teóricas por revista.

Figura 13: Quantidade de textos que referenciam Perspectivas Teóricas por Ano.

Figura 14: Porcentagem de textos que representam a presença dos assuntos mais discutidos nas Perspectivas Teóricas analisadas.

Figura 15: Porcentagem de textos que representam a presença das discussões de gênero mais discutidas nas Perspectivas Teóricas analisadas.

LISTA DE SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

EUA – Estados Unidos da América

FAEP – Fundo de Apoio ao Estudando Profissional

FAPESP – Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo

MSUB- Montana State University Billings

ONU – Organização das Nações Unidas

REF – Revista Estudos Feministas

UFRJ- Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNB – Universidade de Brasília

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1. HUMANIDADE E MASCULINIDADE.....	27
1.1 Somatofobia e a Antiguidade Clássica.....	28
1.2 Aristóteles e a Somatofobia.....	32
1.3 Mulheres e Animais nos Relatos Bíblicos.....	33
1.4 Tomás de Aquino e o Poder do Esperma.....	38
1.5 Descartes e os Autômatos Divinos.....	42
1.6 Evolução Natural e Evolução Social.....	45
1.6.1 Essencialismo e Criacionismo.....	45
1.6.2 Darwin e a Evolução das Espécies.....	49
1.6.3 Lamarck.....	50
1.6.4 A Teoria da Seleção Natural.....	51
1.6.5 Darwinismo Social.....	55
1.7 Sociologia Clássica e Somatofobia.....	62
1.7.1 Auguste Comte.....	63
1.7.2 Émile Durkheim.....	65
1.7.3 Max Weber.....	67
1.7.4 Marx e o Marxismo Feminista.....	72
1.8 Singer, Regan e Francione.....	83
1.8.1 Peter Singer.....	83
1.8.2 Tom Regan.....	86
1.8.3 Gary Francione.....	89
1.9 Especismo.....	90
1.10 O Devir-animal.....	95
1.11 Reflexões de um homem nu.....	99
1.12 Teoria Ator-Rede.....	103
1.13 O Masculino, o Feminino, o Animal e a Sociologia.....	107
2. HUMANIDADE E GÊNERO.....	109
2.1 O Caso de Ota Benga.....	109
2.2 A Domesticação de Animais e Mulheres.....	120
2.3 Gênero como Categoria Social.....	127
2.4 A Diversificação do Feminismo.....	144
2.5 Donna Haraway: de Ciborgues a Raças (Espécies) de Companhia.....	148
2.6 Gênero e Animalidade segundo Butler.....	153
3. O FEMINISMO ALÉM-ESPÉCIE.....	163
3.1 Ecologia Revolucionária.....	166
3.2 Feminismo Eco-Revolucionário.....	170
3.3. 1978: O Nascimento do Ecofeminismo.....	174
3.3.1 Carol Christ.....	174

3.3.2 Susan Griffin	175
3.3.3 Mary Daly.....	176
3.4 Ecofeminismo Profundo.....	179
3.4.1 A morte da Natureza.....	179
3.4.2 – Por uma Verdadeira Conexão.....	180
3.5. Ecofeminismo Animalista	183
3.5.1 Marti Kheel.....	185
3.5.2 Carol J Adams	188
3.6 O Poder das Narrativas.....	192
3.7. A Ética do Cuidado	194
3.8 O Ecofeminismo do Lúdico e do Erótico.....	201
4. FEMINISMO BRASILEIRO EM TRANSFORMAÇÃO	206
4.1 Uma Pequena Trajetória do Feminismo Brasileiro	206
4.2 Metodologia de Pesquisa.....	211
4.2.1 Sobre a Escolha das Revistas	211
4.2.2 Sobre a Definição do Material de Análise.....	212
4.2.3 Sobre as Categorias	213
4.2.4 Sobre a análise dos dados.....	218
4.3 Um Feminismo que Nasce na Prática e Cresce nas Ciências Sociais.....	220
4.3.1 A discussão dos Assuntos	220
4.3.2 Análise de Discussão de Gênero	230
4.3.3 Análise de Perspectiva Teórica	240
CONSIDERAÇÕES FINAIS	246
REFERÊNCIAS	256
ANEXO	276

INTRODUÇÃO

Quando criança, era fascinado por um programa de televisão estadunidense chamado “O Mundo de Beakman”. O protagonista, um cientista maluco, respondia de maneira engraçada a perguntas de crianças fictícias. Tais crianças possuíam nomes estranhos e mandavam cartas de lugares do mundo que não existiam. Beakman tinha dois assistentes: Rosie (que depois foi substituída pelas análogas Liza e Phoebe), uma mulher que, apesar de claramente inteligente, era pouco instruída e extremamente infantilizada; e Lester, um rato de laboratório, ou melhor, um homem vestido de rato. Cada personagem no programa tinha um papel bem específico. Beakman era um estereótipo, uma caricatura, do arquétipo popular de cientista. Ele possuía todas as respostas, artefatos, estruturava todos os experimentos e dava todas as explicações. Seu papel era ser a fonte inesgotável de sabedoria, assim como o proprietário dos métodos com os quais essa sabedoria era criada e passada. Já Rosie vivia em um estado de constante aprendizado. Refém de um mundo arquitetado por Beakman, cabia a ela fazer as perguntas certas na hora certa e demonstrar interesse. Era a eterna aluna. Nunca tinha respostas, mas vivia em torno delas, como alguém que persegue o conhecimento e o protagonismo para si, mas nunca os alcança. Por fim, havia Lester, o rato de laboratório. Bem, não era propriamente um rato, mas, como ele mesmo repetia, um homem vestido de rato. A fantasia caracterizava a sua estupidez, o ridículo/engraçado. Era um humano tirado de sua Humanidade por não suprir o ideal proposto de racionalidade e inteligência, objeto passivo da ciência. Logo, cabia a ele nunca entender nada, falar o máximo de besteiras possível, reclamar de uma eterna fome, ser escatológico, além de, é claro, servir de cobaia para os diversos experimentos que Beakman propunha.

Recentemente, assisti a alguns episódios desse programa de um ponto de vista completamente diferente daquele dos meus dias de infância. Quando menino, eu queria ser Beakman. Imaginava, sozinho no meu quarto, explicações mirabolantes para coisas curiosas e inusitadas que as pessoas não sabiam. Queria ter uma resposta para todas as perguntas já feitas e ainda trazer uma piada na ponta da língua, sempre na hora certa. Mas nunca pensei em quem estaria rindo do meu humor infalível ou bebendo na fonte do meu conhecimento, ou mesmo sobre quem seria o objeto da piada, ou a cobaia dos meus experimentos. Ao assistir aos episódios novamente, depois do feminismo e dos estudos animais, fiquei frustrado. Imaginei a menina pequena que assistia àquele programa. Seria ela também atraída a colocar-se no lugar de Beakman? Poderia ela sentir empatia pelo cientista, como eu senti? Seus colegas de classe a deixariam interpretar o protagonista, mesmo sendo menina? Quando eu brincava de cientista, não havia meninas. Elas não eram permitidas em nosso pequeno ritual, aquele “não era o

lugar delas”; “elas iam estragar tudo”. As que se arriscavam, sofriam com o deboche e nunca mais tentavam fazer parte da brincadeira.

Mas no jogo do faz-de-conta da Ciência havia animais. Eu mesmo nunca torturei nenhum, e fazia questão de que isso não acontecesse; caso contrário, parava de brincar. Algumas vezes, uns amigos capturavam um calango, que se contorcia para fugir. Outros meninos faziam pior. Na minha rua, certa vez, abriram o pequeno réptil para ver suas vísceras. Pura crueldade de crianças embriagadas com a própria força e curiosidade! Eu não tinha noção das implicações do meu comportamento sobre o resto do mundo; estava tudo certo, ordenado, cada coisa em seu lugar. Era natural para mim a possibilidade de ser professor ou pesquisador. O modelo de ciência de Beakman me representava. Ele não incluía nada que não fosse homem, branco, cisgênero, ocidental, características que eram as minhas. E “O Mundo de Beakman” era só a ponta do que me fazia sentir apto à Ciência e à razão. As raízes dessa sensação de pertencimento eram bem mais profundas. A TV só mostrava aquilo que já estava consolidado em mim desde muito cedo. Praticamente todas as imagens que personificam a razão são parecidas. Não há como negar a semelhança entre Albert Einstein, Isaac Newton, Descartes, Platão e muitos outros que vieram antes e depois deles. Eles são a cara da Ciência, do conhecimento e da inteligência como nos é apresentada.

Não questiono suas contribuições ao conhecimento, mas o uso de suas imagens. Quando se pensa em Ciência, as mesmas caras (ou muito parecidas) formam-se no imaginário ocidental, e isso se reflete na grande maioria das figuras que nos inundam todos os dias. O ideal de Ciência carrega em sua face o que há de comum entre Newton, Einstein, Platão e outros, sintetizados, pasteurizados em uma imagem hegemônica. Doc Brown, o cientista louco do clássico oitocentista “De Volta para o Futuro”; Doutor Frankenstein, que criou vida com as próprias mãos, na obra de Mary Shelley (Shelley, 1818); e até Gandalf, o sábio mago que é a quintessência da sabedoria, na obra J. R. R. Tolkien; são todos versões da mesma figura: o homem branco, cisgênero, ocidental. O conhecimento tem um rosto e características fenotípicas muito específicas na nossa cultura.

De maneira nenhuma (vale a pena ressaltar novamente), questiono o mérito dos cientistas que perpetuaram este arquétipo. São todos figuras de fato importantes, e eu, particularmente, também penso serem geniais todos os personagens fictícios mencionados acima. Mas por que são tão parecidos? Esta é a questão. E, de maneira mais importante, o que isso diz para uma jovem mulher que está começando a entender como o mundo funciona? Ou mesmo para uma mais velha, que quer mudar, entrar na universidade? A História não tem sido generosa com mulheres cientistas. Marie Curie, por exemplo, é um dos maiores nomes na história da Ciência. A primeira pesquisadora a conquistar dois Prêmios Nobel em áreas diferentes (Física, 1903; Química, 1911), foi precursora dos estudos da radioatividade,

e assim contribuiu para mudar radicalmente a matriz energética e a Medicina no mundo todo, entre tantas outras proezas. Contudo, sua relação com a comunidade científica e a imprensa francesa sempre foi tensa e cercada de conflitos, por ser ela imigrante e, principalmente, mulher (Quinn, 2011). Curie desde cedo lidou com problemas de acesso à educação e teve sua entrada barrada na Universidade de Varsóvia, que só admitia a matrícula de homens. Até depois de ser laureada com o Prêmio Nobel de Física, teve sua filiação à Academia Francesa de Ciência barrada. Convivia com a perseguição da imprensa francesa que concebia sua importância como um ataque a valores tradicionais, e por ela foi publicamente humilhada, ao ter sua vida pessoal exposta em um incidente envolvendo o físico Paul Langevin (Quinn, 2011). Apesar de tudo, Marie Curie escreveu seu nome na História. Não por ela ser tão capaz, brilhante e esforçada quanto os homens de sua época; mas por ser provavelmente muito mais capaz, brilhante e esforçada que a grande maioria deles. Muitos pesquisadores de menor importância tinham um lugar garantido na Academia que não aceitava Curie. Sua vida não é um exemplo de como as mulheres também “podem” fazer Ciência, mas uma prova de como é mais difícil!

Rachel Carson, considerada uma das principais precursoras do ambientalismo, em sua forma contemporânea, foi a primeira pesquisadora a fazer um estudo minucioso e completo dos impactos do uso de pesticidas e agrotóxicos sobre o meio ambiente (Lear, 2009). Seu livro “Primavera Silenciosa” (1962) foi o precursor de muitos dos dados que sustentam o pleito de ambientalistas no mundo até hoje. Contudo, sua obra foi amplamente descreditada, quando publicada no início dos anos sessenta. Por mais que fosse minuciosa em seus procedimentos de pesquisa e clara em sua argumentação, o sexismo e a misoginia de seu tempo a tornaram um alvo fácil (Lear, 2009; Hess, 2012). Leitores do *New York Times* mandaram cartas nas quais a chamavam de histérica, irracional, ignorante e até insinuando que seus argumentos estavam ligados ao “típico medo de insetos” de toda mulher (Hess, 2012). Em seu primeiro livro “The Sea Around Us” (1951), Carson fez questão de não imprimir sua foto no verso para não revelar seu gênero. O livro foi amplamente elogiado, tendo um leitor declarado: “Eu suponho, pela sabedoria do autor, que ele deve ser um homem” (Lear, 37, 2009, tradução nossa). Alguns dos cientistas que a elogiaram inclusive se ressentiram do fato de a foto não estar impressa, pois, caso tivessem certeza que se tratava de uma mulher, suas opiniões seriam diferentes (Hess, 2012).

Apesar de tudo, Rachel Carson também conseguiu se estabelecer como uma cientista respeitada e, talvez, a principal precursora da Ecologia no séc. XX. Mas, mesmo com tantas décadas passadas da “Primavera Silenciosa” de 1962, e mais de cem anos do primeiro Nobel de Marie Curie, as meninas pequenas ainda não se sentem tão à vontade para brincar de Ciência. Marie Curie e Rachel Carson nunca foram sintetizadas em uma imagem de ciência feminina para as novas gerações. Muito pelo contrário, pouco se aprende sobre elas. Elas caracterizam uma exceção, muitas vezes ainda mal vista.

Eu lembro, no ensino médio, quando estudava radioatividade na minha aula de Física, sempre ouvir o nome de Marie Curie associado ao do marido, com quem dividiu seu primeiro Nobel. Só depois de muitos anos descobri que boa parte de suas pesquisas não foram coassinadas por ele, que morreu precocemente, em razão de prolongada exposição a isótopos radioativos. Caso ela não tivesse se associado a um homem em primeiro lugar, talvez não tivesse sido reconhecida por seu trabalho (Quinn, 2009).

As representações de gênero são importantes para entender como funciona a lógica do sucesso e reconhecimento nas sociedades ocidentais contemporâneas. As críticas que Rachel Carson recebeu dos leitores do *New York Times* são sintomáticas disto. Emoção e razão são constantemente colocadas em polos distintos, como propriedades antagônicas, masculino e feminino. Praticamente não há estereótipos femininos de Ciência, não é construído um lugar para mulheres dentro dela, e as que entram, muitas vezes devem se conformar em ser coadjuvantes ou enfrentar muito mais resistência, quando se atrevem a ser protagonistas. Mesmo exemplos de mulheres que se destacaram no meio científico, como Carson e Curie, não se tornaram imagens exemplares e estereotípicas da Ciência, mas exceções à regra. Suas imagens não trazem somente o triunfo sobre estereótipos de gênero, mas todas as dificuldades que esses acarretam para uma mulher que deseja habitar este ambiente hostil do pensamento científico. Antes de se provar como uma boa pesquisadora, a cientista deve mostrar-se como “diferente das outras”, um caso fortuito, o ponto fora da curva.

Mas não é só no campo da Ciência que existe uma economia desigual de parâmetros e possibilidades para diferentes gêneros. No mundo das Artes, teoricamente mais pautado pela emoção que pela razão, a representatividade de artistas mulheres é bem reduzida. Em 1722, Margareta Haverman foi a segunda mulher a ingressar na prestigiada Académie Royale de Beaux-Arts, na Bélgica. Contudo, foi expulsa um ano depois, por supostamente assumir a autoria de um quadro de seu mentor, Jan Van Huysum (Gaze, 1997). Mas seus delatores não possuíam nenhuma evidência que provassem suas acusações, a não ser o argumento de que uma mulher não seria capaz de fazer um trabalho daquela qualidade (Gaze, 1997). Este é um exemplo claro de repressão do protagonismo feminino nas Artes. Segundo o site do *National Museum of Women in the Arts*, na seção de Arte Moderna do *Metropolitan Museum of Art*, de Nova Iorque, apenas 3% das obras são de autoria de mulheres, mas, em contraste, 83% dos nus representados são femininos¹!

De fato, o nu feminino pode ser considerado uma imagem icônica e constitutiva da concepção ocidental de Arte. Mas, quando se pensa na imagem do artista, a representação é masculina, e não

¹ Dados retirados do sítio do *National museum of women in the arts*. <http://nmwa.org/advocate/get-facts>, acessado às 16:24, 16/10/2015.

muito diferente daquela do mundo da Ciência. Monet, Rodin, Picasso e Da Vinci não são muito diferentes de Newton e Darwin. Há exceções, como os auto-retratos de Frida Kahlo, mas a imagem do que é um artista é ainda predominantemente masculina. A história das mulheres artistas bem sucedidas é quase sempre constituída pela superação de obstáculos quase intransponíveis, em contextos largamente dominados por homens (Greer, 2001). No outro extremo, o interesse pelo corpo feminino como objeto da arte é inegável; foi quase tão importante para a história da Arte como os corpos não-humanos são para a Ciência.

Eu poderia redigir uma lista interminável de exemplos de como mulheres foram discriminadas e levadas quase à loucura, para se destacarem em lugares tradicionalmente ocupados por homens. Mas há um lugar que é tradicionalmente ocupado por homens que me interessa acima de todos: o da Humanidade. Todas as imagens icônicas que representam a virtude humana, que a distingue do resto da existência, são predominantemente masculinas. O clássico Homem Vetrúviano de Da Vinci é, como diz o título, um homem. A imagem que definiu a anatomia do humano é masculina. Da mesma forma é a clássica representação do único Deus, das grandes religiões monoteístas. Trata-se muitas vezes de um homem de barba. No caso da tradição judaico-cristã ocidental, o Criador não é muito diferente de Darwin, Da Vinci, Platão, Monet, Rodin, Papai Noel ou mesmo Gandalf. A lista de ícones de super-Humanidade que parece com Deus, Darwin e Papai Noel pode ser estendida exaustivamente em um mundo de exemplos tão humanos quanto brancos, masculinos, cisgênero, ocidentais.

Os super-heróis, símbolos do que é uber-humano nas ficções de adultos, crianças e adolescentes; ícones de superforça, super-inteligência, agilidade, destreza, coragem, entre outras virtudes, são, em sua maioria, homens. Super-homem é uma construção evidente de gênero. Todas as qualidades hiperbólicas do kryptoniano são derivadas de virtudes convencionadas como masculinas: força física e a capacidade de prover segurança moral e integridade a um ideal nacionalista hegemônico. A mulher recorrente nas histórias do Homem de Aço, a repórter Lois Lane, é constantemente posta em posição de fragilidade, para que possa ser salva, e assim ser parte vital da afirmação da virtude do herói, como uma mulher no quadro do artista, ou mesmo o animal na mesa de vivisseção. Muitas vezes, quando mulheres são retratadas como heroínas no mundo das revistas de super-heróis, aparecem apenas como derivados de um ideal masculino, versões mais fracas de heróis homens. A *Super-Girl* é uma versão sexualizada, enfraquecida e infantilizada do Super Homem, e o mesmo pode ser dito da Mulher-Hulk ou da Mulher-Aranha, entre outras. Há exceções, como a Mulher Maravilha, a poderosa amazona, membro da realeza em uma utópica sociedade matriarcal e misândrica. Mesmo com seu enorme poder, até o início dos anos oitenta, a heroína sofria com um único ponto fraco: o de perder seus poderes ao ser segura nos pulsos por um homem (Lepore, 2014).

Não pretendo com esses exemplos defender que mulheres não são vistas como seres humanos, mas que a ideia de Humanidade, e a própria diferenciação entre espécies, não é isenta de construções de gênero. Há alguns anos, uma amiga minha estava fazendo uma pesquisa exploratória em uma das Delegacias da Mulher em Brasília e teve acesso aos boletins de ocorrência. Um dia, esbarrei com ela na rua e sentamos para conversar sobre seu trabalho. Em certo ponto, ela me disse que, a todo momento, lembrava de uma palestra minha que havia assistido. Em quase todos os Boletins de Ocorrência em que a mulher agredida havia declarado sofrer violência moral do cônjuge, essa agressão dava-se com pelo menos um ataque à sua Humanidade: “cachorra”, “piranha”, “vaca” e “galinha” eram os xingamentos mais comuns. Todos esses são ataques à sexualidade da mulher agredida, e nenhum deles tem um equivalente para o gênero masculino. O homem, quando chamado de “galinha” ou “cavalo”, não está sendo assediado moralmente, mas bajulado por ser potente, conquistador, hipersexual. Ele não é questionado em sua Humanidade, mas tem suas virtudes e privilégios masculinos/humanos exaltados. A mulher, por outro lado, é rebaixada, através do constrangimento público de sua sexualidade, de seu privilégio humano (Zanello, 2008; 2011). Não existiria esta forma de humilhação, se não houvesse preconceito contra estes animais não-humanos que servem de parâmetro para a agressão. Caso ser animal não fosse uma condição vista como inferior, oprimida, explorada, indesejável, a violência moral em questão não seria violência.

A vida dos animais também é condicionada pela opressão de gênero. Notícia publicada no Diário Popular de Pelotas (RS), em setembro de 2012, relatou a morte de uma cadela vira-latas, após ser insistentemente abusada sexualmente por seu tutor. A vizinha preocupada tentou intervir em defesa da cachorra, antes da tragédia, mas a mãe do abusador respondeu que não tinha problema, “a cadela gritava porque gostava, de faceira”². Esse relato lembra a narrativa de abusadores que culpabilizam a sexualidade da vítima, e não a atitude do perpetrador, pela violência. Gênero é um elemento marcante na vida de humanos e não humanos. A forma como seus sistemas reprodutivos são simbolizados e apropriados socialmente é vital para decidir o rumo de suas vidas. 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, hiper-medicação (predominantemente antibióticos), por semanas até que suas capacidades de colocar ovos são exauridas e então são sacrificadas (Davis, 2009). No caso das vacas, a situação é a mesma. Bovinos de corte machos vivem cerca de um ano e são abatidos. As fêmeas tomadas pela indústria do leite vivem cerca

² <http://www.anda.jor.br/18/09/2012/cadela-e-abusada-e-morre-em-pelotas-rs>; acessado em 28/01/2015, às 09:06:11.

de seis vezes mais, em condições extremas: tratamentos hormonais, inseminações forçadas, gestações contínuas, entre outros fatores.

Comparada à vida de uma jovem humana, seria como mandá-la para o abate após ter sido levada a parir de oito a dez bebês, ininterruptamente, digamos, dos 14 aos 25 anos de idade. Os cinquenta anos que a mulher ainda poderia ter vivido, depois de tantas gestações e lactações forçadas, não seriam levados em conta, porque ela já não seria útil aos interesses comerciais em questão (Felipe, 2012, p.53).

A comparação entre a vida de uma jovem humana e uma bovina feita pela professora Sônia Felipe não tenta colocar no “mesmo saco” as semelhanças entre mulheres e animais, mas chamar a atenção para as intersecções entre as opressões imputadas sobre dois indivíduos diferentes, marcados pela opressão de gênero. Assim como as humanas, a vida destas vacas é definida, influenciada, marcada pelo controle de suas sexualidades e sistemas reprodutivos. Uma campanha da ONG *Mercy for Animals*, do ano de 2013, causou bastante polêmica nos Estados Unidos, por aproximar a experiência de vacas e mulheres. Trata-se de uma filmagem de uma mulher sentada, olhando para a câmera com uma série de cartões à mão. Enquanto uma música toca ao fundo, a mulher passa os cartões, um por um, que contam o que teria sido sua experiência: abuso sexual, gravidez forçada, o roubo do filho dos seus braços com poucos dias de idade, novo abuso sexual, nova gravidez forçada, e o ciclo que se repete até a morte. No final do clipe, é revelado que a história não era da mulher que passava os cartões, mas de uma vaca na indústria do leite³. A campanha foi muito criticada por afirmar que comparava mulheres a bovinos, e que aquilo as ofendia. Como se já não bastasse todo o carma social que as mulheres sofriam, ainda tinham que ser comparadas a vacas leiteiras.

As críticas sofridas pelo vídeo, algumas de dentro do movimento feminista, levantam questões relevantes para a discussão de gênero. A vergonha da mulher ao ser associada a um não-humano não é só um sinal de aceitação, talvez irrefletida, do preconceito sofrido pela vaca. Mas a reação é também um sentimento causado por um gatilho, uma associação derogatória que mulheres sofreram a vida toda. Trata-se de uma evidência do fato de que mulheres foram excluídas do ideal de Humanidade que provoca tristeza e frustração. Não é simplesmente ódio ou falta de consideração pelo animal. Mas a evidência de uma opressão que diminui mulheres e bovinos. Se formos pensar em termos do “Mundo de Beakman”, a posição da assistente Rosie é muito mais próxima à do rato Lester que à do cientista. A ajudante não precisa se submeter a chacotas e experimentos humilhantes, e responde às perguntas com mais inteligência. Mas, junto ao roedor, fazem o alívio cômico do programa, compõem o coro da

³<https://www.youtube.com/watch?v=g56DGkc2T78>, acessado em 21/02/2014, 12:30

ignorância. Rosie não está fora da Humanidade, mas está submetida a ela, como Lester. Ao reafirmar a posição subalterna do rato, a assistente também consolida a posição de Beakman sobre os dois, como grande condicionador do conhecimento, dos experimentos e de suas funções sociais naquele ambiente. Rosie pode ser oprimida e opressora, ao seguir a lógica de gênero estritamente condicionada por Beakman.

Talvez pela dupla dificuldade de reconhecimento causada nas mulheres pela opressão (em relação ao modelo masculino de humano, e ao de subalterno, do animal), os estudos animais ainda ocupam um lugar de estrangeiros, dentro da teoria e da prática feminista brasileira. Ainda é considerado tabu se pensar na categoria “gênero” como transespécies, ou seja, transversal a diversas formas de existências, para além da Humanidade. De fato, o ser humano guarda o monopólio da criação e do entendimento linguístico das construções e opressões de gênero, o que não significa que estas criações, construções e opressões sejam sentidas e vivenciadas somente pelas pessoas de nossa espécie. Um exemplo disto é a seleção genética. A Humanidade criou espécies de cães, gatos, vacas, galinhas para a sua conveniência e conforto, mas a vida dos animais foi radicalmente afetada pela domesticação e manipulação de vidas. Eles podem não entender, da mesma forma que alguns de nós, vários dos mecanismos que os levaram a existir de determinada maneira, mas são eles que vivenciam essas engrenagens na pele.

A ideia de gênero não depende da capacidade de compreender o que é gênero, mas sim de vivenciá-lo nas relações sociais. Mulheres sofreram e denunciaram as mazelas da sociedade patriarcal muito antes de começarem a pensar em feminismo, ou mesmo na ideia de gênero, tal como hoje os concebem militâncias políticas e linhas de pensamento acadêmico. Um dia, estava em uma mesa de bar e uma amiga feminista discutia fervorosamente com a namorada de um colega em comum. A companheira do amigo dizia que as mulheres já tinham conquistado seus direitos, que vivíamos em uma sociedade igualitária, e que as feministas eram mulheres frustradas sexualmente que queriam incomodar. A amiga feminista, cansada de argumentar, perguntou: “me diga uma coisa, você sinceramente acha que não existe mais machismo?” A mulher respondeu “Sim, acredito” e ela prosseguiu: “então me diga outra coisa, quando você anda na rua à noite sozinha, em um lugar deserto, isolado e vê uma mulher vindo na sua direção, você sente medo de ser estuprada? “Não”, respondeu a debatedora. “E se for um homem?” “Aí dá medo, mas isso não tem nada a ver”. Depois ela fez as mesmas duas perguntas para o namorado dela. Ao ouvir a dupla negativa do companheiro, um seco “não e não”, ela ficou bem chateada e parou de discutir. Por mais que ela sentisse o medo, não conseguia conceber isso racionalmente ou, pelo menos, admitir para si mesma, como uma opressão sexista.

Será o Feminismo um campo propício para se compreender a experiência de opressão dos animais no Brasil? Será “gênero”, entre as diversas interpretações do que vem a ser tal categoria, adequado para compreender a opressão para além da barreira entre as espécies no País? Estas foram perguntas que nortearam a presente tese, a qual teve como objetivos: o estudo de opressões resultantes de ideais de humanidade masculinistas e exclusivos; das contestações destes ideais propostas pelo feminismo; e como tais contestações se adaptam a diferentes contextos sociais, especialmente os colonizados de terceiro mundo. No intuito de alcançar tais objetivos, grosso modo, minha investigação voltou-se à aproximação do que vem a ser “gênero” num contexto transespécies, e analisou a entrada (ou não-entrada) desta discussão no feminismo brasileiro acadêmico.

No Capítulo Um, discorri com argumentos e exemplos da associação entre mulheres e animais na consolidada tradição do pensamento ocidental das Ciências Sociais e Humanas. Refleti sobre como a subjugação da mulher a um patamar social inferior a representou como um ser mais próximo dos animais, por supostamente não gozarem das mesmas propriedades racionais dos seres humanos masculinos.

No Segundo Capítulo, refiz o percurso político-analítico do desenvolvimento e apropriação da ideia de gênero na teoria feminista, e como esta favoreceu, ou não, a abertura da teoria feminista para a inclusão de novas espécies em seu escopo de consideração.

No Capítulo Três, dediquei-me à recuperação sócio-histórica do nascimento e da consolidação do ecofeminismo, levando em conta críticas a essas novas concepções e conceituações, bem como identifiquei os aportes trazidos pelo ecofeminismo à ampliação dos estudos animais. Muito contribuiu para o aprofundamento dos meus conhecimentos nessa área o período de Doutorado-sanduíche que realizei nos Estados Unidos, na Universidade Estadual de Billings, sob o acompanhamento da professora Dra. Lisa Kemmerer. Particularmente, pude familiarizar-me com discussões a respeito de ecofeminismo, religião, ambientalismo e animais.

No Quarto Capítulo, relacionarei os vários assuntos, discussões de gênero e perspectivas teóricas que povoaram o histórico das duas principais publicações científicas nacionais: a revista *Cadernos Pagu* e a *Fazendo Gênero*. Analisei detalhadamente, a partir de dados quali-quantitativos, o contexto em que o constructo “gênero” se estabeleceu, como foi formulado e apropriado no País desde os anos 1990. Paralelamente, verifiquei se houve abertura (ou não) nesse processo de consolidação dos estudos feministas e de gênero para se pensar as questões animais no mundo acadêmico e, de certa forma, também na militância brasileira. Os motivos disso ter, ou não, acontecido também foram alvo de investigação.

Por fim, as Considerações Finais apontam reflexões sobre como os estudos de gênero interespécies, para se consolidarem, necessitam de uma vocação que leve em conta as vivências e idiosincrasias locais, do lugar ao qual se referem; e traz sugestões de soluções para a maior inserção dos estudos feministas animais na realidade brasileira.

1. HUMANIDADE E MASCULINIDADE

O que faz os seres humanos únicos? Superiores? Peculiares? Ou, mais especificamente: em que ponto deixamos de ser animais como os outros animais e tornamo-nos “algo mais”? Quantas vezes já vi essas perguntas serem respondidas (ou não serem respondidas) em jantares de família, mesas de bar, colunas de jornais, artigos científicos, ensaios filosóficos e programas de televisão? Perdi a conta das vezes que encerrei um argumento com a repetição da máxima: “é isso que nos faz humanos!”. Aquele senso profundo de Humanidade soa como um prêmio, sinônimo de uma inteligência dominante e superior. Mas nunca me havia perguntado, há até bem pouco tempo: será que os seres humanos realmente são únicos? Superiores? Peculiares? Será que deixamos de ser animais como outros animais e tornamo-nos “algo mais”? De acordo com a famosa máxima de Joseph Goebbels, ministro da propaganda nazista, uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade. Mas, quando a mentira não precisa ser contada nenhuma vez, torna-se verdade essencial. Aí que realmente a suposta verdade precisa ser debatida.

Esta tem sido a principal vocação histórica do pensamento feminista: criar novas perguntas, aquelas que ninguém pensava ser necessário responder, e, acima de tudo, desconstruir certezas, até as inerentes ao próprio pensamento feminista (Poovey, 1988). Gayle Rubin, quando debateu o conceito de gênero em seu artigo de 1975, desconstruiu verdades absolutas sobre seres humanos. Propôs que as funções e diferenciações sociais e sexuais de homens e mulheres não são frutos da presença ou ausência de traços genéticos ou órgãos reprodutivos; elas se dão em um sistema social complexo que naturaliza o privilégio de uns e a opressão de outros (Rubin, 1975). Para Rubin, gênero é uma forma de se reproduzirem as relações de poder dentro da sociedade. O feminismo desconstruiu a clássica dicotomia entre homem e mulher para pensar uma multiplicidade de construções identitárias, transversais, que perpassam quase que a totalidade da vida social, a ponto de questionar o que é o humano (Spelman, 1982; Fisher, 1980; Haraway, 2013). A ideia de gênero abriu as portas para o feminismo indagar, através de autoras como Donna Haraway, Judith Butler, Elizabeth Fischer, Elizabeth Spelman, entre outras, a ideia fixa e hegemônica de Humanidade que tem sido símbolo da civilização ocidental desde a filogênese das sociedades humanas (Butler, 2016; Haraway, 2013, Fischer, 1980, Segato, 2003).

Tal questionamento do humano pelo Feminismo não é fortuito. Desde a fundação do pensamento ocidental na Grécia, as noções de Humanidade e gênero tem andado lado a lado. Assim como os animais, mulheres têm transitado à margem do que é visto como “bom”, “ideal” e “superior” pelo pensamento hegemônico e foram postas, desta forma, do lado de fora de sua própria espécie. A

prática quase obsessiva do pensamento ocidental de justificar a superioridade do espírito humano foi quase sempre acompanhada da necessidade de exaltar-se a superioridade do masculino sobre o feminino e o animal. E tudo isso foi feito sob o guarda-chuva da racionalidade como principal diferencial, tanto das relações de espécie como de gênero.

1.1 Somatofobia e a Antiguidade Clássica

Em uma primeira leitura, Platão pode parecer, e de fato é, relativamente progressista em seu pensamento, se analisarmos seu contexto. Sócrates, o semi-mítico interlocutor máximo de sua obra, defendia a não segregação sexual na discussão de quem pode exercer cargos importantes na organização da República. Segundo o filósofo, mulheres são capazes de ocupar a maior parte das funções a elas atribuídas e podem, junto com os homens, governar (Platão, 2007). Mas, se formos analisar a verdadeira natureza da virtude discutida na obra em questão, o que move o espírito humano e atribui propriedades divinas à existência, comprovaremos que o universo de Platão e Sócrates é essencialmente masculino. Ele mais tolera a presença das mulheres, esposas dos guerreiros, como guardiãs, porque, aparentemente, discorda dos motivos usados para excluí-las. É melhor que as deixemos tentar, Sócrates diria, apesar de não serem tão fortes ou inteligentes. Talvez, em algum caso particular, superem alguns “homens inferiores”, de baixa classe. Mas, no geral, devem-se ter baixas expectativas (Platão, 2007).

Platão via a racionalidade como a propriedade que aproxima o humano do divino e o diferencia do resto da existência, como animais, plantas e, de certa forma, mulheres. Estas são representadas na obra do filósofo como seres mais corpóreos, deficientes de um domínio significativo da mente e espírito. Por mais que a alma humana não tenha gênero para o autor, e logo seja também inerente ao indivíduo feminino, o corpo das mulheres as corrompe e as aproxima da natureza; as afasta da virtude suprema, que provém do divino: o espírito. Na República, mulheres e animais são representados recorrentemente como exemplos negativos: as primeiras são definidas por uma enorme susceptibilidade aos impulsos e às paixões corpóreas; já os animais, quando não objetos, são “selvagens”, formas de vida violentas e incivilizadas (Platão, 2007).

Por mais que as mulheres possam ocupar o cargo de guardiãs, ou de governantes da República, Platão jamais as coloca em posição de verdadeiro protagonismo, pois lhes são atribuídos menos poderes e responsabilidades, à medida que se espera menos delas. A mulher é inferior, porque a virtude é vista como fundamentalmente emanada de propriedades divinas, que são, por suas vezes, melhor compreendidas e canalizadas por indivíduos com corpos masculinos. A manifestação última destas virtudes no mundo corpóreo, não espiritual, é espelhada no comportamento dos homens, na ausência de

Deuses para servirem de exemplos no dia-a-dia. Na República, inclusive, aconselha-se aos Guardiões que procriem com mulheres “masculinizadas”, no intuito de produzir uma prole mais perfeita (Mc Keen, 2006). A submissão e conformidade a um universo normativo masculino é o que emancipa, mesmo que de forma limitada, as mulheres e animais a uma condição de mais prestígio. Sócrates demonstrava grande apreço por animais domésticos e, da mesma forma, por mulheres com características masculinas (Platão, 2007). Inclusive, era defensor da eugenia, como forma de preservar essas virtudes.

Sócrates — Logo, tu, o seu legislador, da mesma forma que escolheste os homens, escolherás as mulheres, reunindo tanto quanto possível as naturezas semelhantes. (...)

Glauco — Não uma necessidade geométrica, mas amorosa, que é mais forte do que a primeira para convencer e conduzir a massa dos homens.

Sócrates — Tens razão. Mas, Glauco, formar uniões ao acaso ou cometer erros do mesmo gênero seria uma impiedade numa cidade feliz, e os líderes não a suportariam.

Glauco — Com certeza, não seria justo.

Sócrates — É então evidente que, depois disto, celebraremos casamentos tão sagrados quanto pudermos. E os mais sagrados serão os mais vantajosos.

Glauco — Sem dúvida.

Sócrates — Mas como serão os mais vantajosos, Glauco? Vejo na tua casa cães de caça e um grande número de nobres aves. Por Zeus! Prestaste alguma atenção às suas uniões e à maneira como procriam?

Glauco — Que queres dizer?

Sócrates — Em primeiro lugar, entre esses animais, embora todos sejam de boa raça, não existem aqueles que são ou se tomam superiores aos outros?

Glauco — Existem.

Sócrates — Pretendes ter filhotes de todos ou só te interessa ter dos melhores?

Glauco — Dos melhores.

(Platão, 2000, p.241)

Assim como as mulheres, os animais que melhor se encaixam em uma forma de normatividade hegemônica são considerados mais sagrados. Aqueles que se adéquam melhor aos parâmetros e regras, ou não, são ranqueados como superiores e inferiores, fortes e fracos. Por mais que a força física seja valorizada como propriedade inexorável do guardião ideal, e as mulheres serem vistas como mais fracas neste aspecto, o fato de muitos animais serem inegavelmente superiores no quesito força física não os alça a uma condição de prestígio, pois a eles falta a racionalidade, elemento vital, na discussão de Platão, para exercer controle sobre o corpo e melhor utilizar esse tipo de força .

Sócrates, na República, defende uma sociedade vegetariana. Mas não por estender uma consideração moral privilegiada a todos os animais. Platão não demonstra preocupação com a morte e o sofrimento de outros seres vivos, mas sim com os impactos que a escolha dietética pode ter nas sociedades humanas (Eves, 2005; Painter, 2013; Rosen, 2008). Na obra em questão, o filósofo cria um 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 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. Como uma cidade é um perímetro limitado por outras cidades, para pôr as mãos em novas propriedades e recursos, os cidadãos fatalmente teriam que se entregar a guerras desnecessárias.

Além de ser uma opção de alimentação mais saudável, na obra de Platão, o vegetarianismo é uma forma sensata de manter a paz (Eves, 2005; Painter, 2013; Rosen, 2008). Mas não por considerar que os animais têm direito à vida ou possuam qualquer propriedade que os torne dignos de consideração. Pelo contrário, a virtude para Sócrates emana do controle do Eros (paixões, impulsos, desejos corporais) pela mente racional ou espírito. O consumo de carne é insensato, dispendioso, e por isso deve ser evitado: para controlar o corpo e seus apetites, como os que dominam os animais, que vivem sem razão, e as mulheres, que se deixam levar mais facilmente por seus impulsos (Rosen, 2008).

A filósofa feminista Elizabeth Spelman, em seu artigo “*Woman as a Body*”, de 1982, chamou atenção para a dicotomia proposta pela obra de Platão. Argumenta que 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 o corpo e mente. Mesmo se inseparáveis (não existe mente isolada do corpo, ou vice-versa), eles passam a significar polos distintos da existência. Cria-se, a partir daí, no raciocínio de Spelman, uma dicotomia primeira: a mente, como virtude, e o corpo, como obstáculo. 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:

Platão parecia querer enfatizar, firmemente, sua insistência sobre o caráter destrutivo do corpo sobre a alma. Fazendo isto, ele pretendeu expor ao ridículo, e ao escárnio, aquelas vidas devotadas a objetivos corpóreos. Por diversas vezes, retratou a vida das mulheres como tais vidas. Sua misoginia, então, é parte de sua somatofobia: o corpo é visto como fonte de todos os traços indesejáveis que um ser humano pode ter, e a vida das mulheres é gasta na manifestação destes traços. (Spelman, 1982, p.118, tradução nossa)

Somatofobia significa aversão ao corpo. O prefixo “soma” significa corpo. O sufixo “fobia” vem do personagem mítico Fobos, filho de Ares e Afrodite, a personificação do medo. Mas, mais do que isso, Fobos e seu Irmão Deimos (pânico, terror) simbolizam uma aversão à guerra e ao que ela representa (Breitenberger, 2013). A ideia de “fobia”, no conceito de Spelman, engloba tanto a ideia de medo como a de aversão. A mente é o lugar do divino, do seguro, do virtuoso, do humano. Em contraste, o corpo é o lugar do mundano, do risco, da tentação, do animal. Deve-se temer o corpo, por nele residirem todos esses impulsos negativos que podem resultar em fracasso e decadência. Em função desse temor, deve-se rejeitá-lo e, de todas as maneiras possíveis, dominá-lo. Essa dualidade ultrapassa o conflito interno que é criado na cabeça dos indivíduos, e extravasa para a realidade social. Os indivíduos que são mais mentais devem controlar os mais corpóreos, de forma a não se desvirtuar uma ordem hegemônica estabelecida.

No entanto, geralmente, quando se tem receio ou repulsa a algo, o primeiro reflexo é escapar, evitar a situação, preservar-se, assim como os cavaleiros Fobos e Demios, na mitologia grega, incitaram as tropas de Ares a abandonarem seus postos e fugirem da batalha a todo custo. O medo contido no conceito de somatofobia, proposto por Spelman, não é o medo do corpo em si. Não implica que se deve fugir dele. O temor de Platão é em relação à autonomia, liberdade, à influência subversiva que aquele corpo ou impulso pode ter sobre o espírito. Não se trata de evitar as regiões onde um tigre habita, para evitar um ataque, mas caçá-lo em sua região, expô-lo em um zoológico, e criar um ambiente completamente controlado, no qual aquele animal cessa de viver sobre seu próprio julgamento e passa a viver sob a lógica do captor. O corpo é roubado e forçado a viver em uma realidade controlada por outras mentes. O mesmo pode ser dito no caso das relações de gênero. Realmente, a sociedade machista define a mulher como mais fraca, menos capaz e menos inteligente, e a penaliza por ser supostamente mais erotizada, emotiva e suscetível. Mas a solução dada pelo patriarcado não é a de fugir e abandonar as mulheres, no ensejo de preservar a grandeza masculina. Pelo contrário, procura-se mantê-las por perto, dentro de uma moralidade específica e controlada: devem-se vestir desta maneira específica, fazer sexo sob tais condições e comportar-se de tal forma na rua e no ambiente doméstico, dentre outros imperativos. Não existe a categoria “homem” ou “humano” sem as categorias “mulher” e “animal”.

A moralidade somatofóbica é marcada por um desejo profundo, que deve ser combatido como uma tentação localizada no outro. A atração é também uma forma de dominação. A naturalização da normatividade patriarcal é exatamente o que media, no pensamento somatofóbico, a aversão e o desejo. Dizer que o pensamento somatofóbico rejeita em sua essência o corpo feminino não implica na conclusão que ele não o deseja. Na filosofia platônica, o espírito deseja controlar o corpo, e não ser o

corpo; da mesma forma que o masculino deseja consumir e conquistar o feminino e o animal, sem jamais sê-los. Neste caso, o desejo é fruto da apatia pelo outro, não da empatia. A aversão somatofóbica é o que caracteriza e define o desejo. Sem haver a natureza, o corpo, o animal e o feminino, representados como negativos, o racional, o cultural, o lógico-abstrato e o masculino perdem o sentido.

A abordagem de Spelman sobre a obra de Platão reforça a reflexão acerca da dominação hierárquica do masculino sobre o feminino como sendo uma das bases filogenéticas das sociedades humanas ocidentais (sobre as quais a Antiguidade Clássica exerceu influência fundamental). Ela associa, através do conceito de somatofobia, a possibilidade de vislumbrarem-se proximidades nas definições dos papéis do feminino e do não-humano no pensamento platônico e, assim, entender possibilidades de relações milenares propostas entre gênero e espécie.

1.2 Aristóteles e a Somatofobia

Aristóteles também defendia a racionalidade como a propriedade ontológica diferencial do ser humano. Para ele, a capacidade de estruturar uma vida organizada em sociedade, criar sistemas jurídicos e políticos, seria a principal vocação do espírito. Cultivava uma ligação muito direta com o mundo sensível e a capacidade da razão de agir sobre ele. Obviamente, a racionalidade era o símbolo maior da superioridade humana sobre as outras criaturas, entre elas os animais, definidos como brutos, e também as mulheres, classificadas pelo filósofo como uma espécie de humanos incompletos que teriam como principal função carregar futuros homens em seus ventres (Lange, 2003). Aos animais, falta o espírito; e à mulher, falta potência espiritual, causada por uma severa deformidade corporal que as torna incapazes de produzir sêmen, líquido que conteria o princípio ativo da reprodução humana. A mulher, na tradição aristotélica, não seria um humano em si, completo, mas um exemplar com defeito (Lange, 2003); o papel dela na vida política e social, na economia e até na reprodução da espécie é totalmente passivo, e sujeito a uma normatividade masculina. O mesmo pode ser dito dos animais:

A principal sociedade natural, que é a família, formou-se, portanto, da dupla reunião do homem e da mulher, do senhor e do escravo. O poeta Hesíodo tinha razão ao dizer que era preciso antes de tudo a casa, e depois a mulher e o boi lavrador, já que o boi desempenha o papel do escravo entre os pobres (Aristóteles, 1999, p.144).

É muito interessante a ordem proposta no trecho acima. Primeiro, a casa; depois, a mulher e o animal, como possessões. Soa como uma hierarquia calculada de dominação dos corpos. Antes de tudo, deve-se conceber um lar, depois estabelecer um acordo com um indivíduo subalterno, para que ele habite um ambiente pelo homem concebido e controlado; e, por fim, adquirir um animal/objeto que irá

existir especificamente para um propósito pré-estabelecido. Lembra um pouco a dinâmica do “Mundo de Beakman”. Um homem que condiciona o ambiente, estrutura as experiências, define o que é correto, ordeiro e sábio; uma mulher auxilia o estabelecimento e reprodução deste contexto, mas está sempre subjugada e jamais alcança o protagonismo, por lhe faltar alguma coisa; e um animal não-humano serve de cobaia da sociedade, não importa se numa posição dolorosa ou degradante. Assim como na filosofia de Platão, a conformidade com uma normatividade masculina e a submissão a esta (docilidade e domesticação) são elementos que emancipam a existência de animais e mulheres. Quanto mais se demonstra conformidade e passividade a estes pensamentos dominantes, mais próximos estão esses indivíduos de uma vida mais elevada e virtuosa. “Mas, assim como o homem civilizado é o melhor de todos os animais, aquele que não conhece nem justiça nem leis é o pior de todos”. (Aristóteles, 17, 1999).

Fica claro, neste trecho, que o indivíduo que não desenvolve as propriedades do espírito, que se deixa levar pela preguiça e ignorância, de certa forma, aproxima-se dos animais e das mulheres, em sua inferioridade, pois cultiva tendências corporais em detrimento do engrandecimento do espírito. O espírito humano é, portanto, um ideal de socialização, uma meta a ser cumprida. O animal e o feminino mais evoluído é aquele que é domesticado, pois obedecer ao jugo humano é um caminho mais grandioso que permanecer livre em estado selvagem: “O mesmo ocorre com o homem relativamente aos outros animais, tanto os que se domesticam quanto os que permanecem selvagens, a pior das duas espécies. Para eles, é preferível obedecer ao homem; seu governo é-lhes salutar” (Aristóteles, 25, 1999).

1.3 Mulheres e Animais nos Relatos Bíblicos.

Em se tratando da ideia de somatofobia, nada ilustra melhor a dicotomia proposta entre corpo e espírito que a infame passagem bíblica de presença quase infalível em casamentos cristãos: “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da Igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo” (Efésios 5:22-23). Ao casar, segundo esta parte da tradição cristã, a mulher encontra o que tanto procurava: uma cabeça, assim como o corpo procura o espírito. Cabe a ela sujeitar-se, doar-se, como a Igreja se doa a Cristo. Toda a existência da Igreja se deve a Deus, isso significa que a vida da mulher só ganha sentido com o casamento, porque, a partir daí, ela é “abençoada” com orientação física e espiritual. Algumas das passagens seguintes exaltam ainda mais este contraste: “Assim devem os maridos amar as suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama a sua mulher, ama-se a si mesmo. Porque nunca

ninguém odiou a sua própria carne; antes a alimenta e sustenta, como também o Senhor à Igreja” (Efésios 5:28-29). O homem, ao casar, ganhará um corpo novo, que terá que alimentar e sustentar. Cabe à mulher então ser esse corpo: existir dentro de uma moralidade estrita e submeter-se à vontade do homem.

Há trechos semelhantes a estes em diversos pontos do livro sagrado (Gênesis 3:16; 1Coríntios 11:3; 1Coríntios 11:7; Colossenses 3:18, e muitas outras). Alguns são mais específicos em negar às mulheres propriedades espirituais ou racionais, e associar a conduta feminina à submissão: “A mulher deve aprender em silêncio, com toda a sujeição. Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade sobre o homem. Esteja, porém, em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva”. (1 Timóteo 2:11-13). Constantemente, a mulher é definida por sua sexualidade e sistemas reprodutivos. Pode ser até condenada ao inferno, se infértil: “Entretanto, a mulher será salva dando à luz filhos — se elas permanecerem na fé, no amor e na santidade, com bom senso” (1 Timóteo 2:15). E não se está contando aqui algumas passagens do Velho Testamento, onde o uso indevido do corpo e a insubmissão são punidos de forma violenta, com morte e doença para as mulheres e seus familiares (Deuterônimo 22:23-24; Gênesis 19; Juízes 19; entre outros).

Predominantemente, pode-se dizer que o pensamento cristão dominante representado na Bíblia professa abertamente a inferioridade da mulher em relação ao homem, e que as principais justificativas para isto estão ligadas à sexualidade e ao corpo. Já a superioridade masculina é comumente fruto de espiritualidade elevada e sabedoria. Assim como na obra de Platão, o feminino é associado ao Eros, e deve ser controlado pelo masculino, e punido. Ao contrário da obra do filósofo grego, no entanto, é difícil vislumbrar a possibilidade de mulheres ocuparem um espaço de prestígio na hierarquia social dos relatos bíblicos. Geralmente, quando aparecem, são esposas de alguém poderoso.

Essa condição corpórea e subalterna foi relegada aos animais também nos relatos bíblicos. Logo no Primeiro Capítulo do Gênesis, mais precisamente no Versículo 24, encontra-se o primeiro vislumbre das relações entre humanos e não-humanos no contexto da criação do universo judaico-cristão; especificações sobre a natureza, as concepções de Humanidade e os papéis sociais destinados aos animais.

26 Então disse Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão”.

(...)

28 Deus os abençoou, e lhes disse: “Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra.

(Gênesis 1: 26-28)

O Deus da Bíblia Sagrada concebeu um mundo que é, na verdade, fonte de recursos para que o humano possa existir à imagem e semelhança de seu Criador, que provavelmente é um homem⁴. Aos animais, de maneira geral, coube o lugar de produto, servente, recurso e cenário para a existência humana. A não ser no instante criador, não se diferenciaram muito das plantas, não há qualquer referência à sua inteligência ou senciência nessa primeira parte da criação do mundo. O não-humano do Primeiro Capítulo do Gênesis é de textura inerte, passivo e acéfalo.

No entanto, não é a única imagem bíblica não-humana de destaque no Gênesis; há nele a serpente, a notória semente da transgressão. Nos Capítulos Dois e Três, ela aparece como ser sábio, inteligente e carismático, o símbolo do pecado; o mais “astuto de todos os animais selvagens que o Senhor Deus tinha feito” (Gênesis, cap 3). Seu papel, na história de Adão e Eva, foi o de ludibriar a fé dos primeiros humanos, oferecendo a tentação do conhecimento. Indagada por Eva, se o consumo daquele fruto resultaria na morte, a cobra responde: “Certamente não morrerão! Deus sabe que, no dia em que dele comerem, seus olhos se abrirão, e vocês, como Deus, serão conhecedores do bem e do mal” (Gênesis 2:16-17).

É interessante como a serpente é possuidora de faculdades argumentativas que ludibriam Eva através da cobiça. Trata-se de um ser mais astuto e inteligente que os próprios seres humanos da história cosmogônica – afinal, há textos bíblicos apócrifos que vão revelar quem era a serpente: Lilith, a mulher antecessora a Eva, que, por ter-se rebelado à submissão no coito sexual, foi banida do Paraíso por Deus, sendo demonizada, e retornando, sob a forma animal, para implantar o desequilíbrio nas relações entre os humanos (Paiva, 1990). O Criador fez o mundo para o homem, confiando que a virtude seria superior a toda astúcia, mas não foi. A cobra, indivíduo não-humano, é quem simboliza esta astúcia. A aversão ao corpo e a exaltação do espírito são as características dominantes do pecado original. O ser humano, antes desse acontecimento, segundo a Bíblia, vivia em estado de elevação espiritual, sem vislumbrar constrangimento na nudez. Uma vez comida a maçã, esse corpo passa a existir moralmente - em pecado. E o que é mais marcante: os responsáveis por isso são um animal e

⁴ Mesmo que haja um debate em torno disso, pois em alguns trechos da bíblia (Gêneses 1:27) diz-se que ambos, homem e mulher, foram feitos à imagem de Deus; e em outros o homem é feito à imagem de Deus e a mulher é feita à imagem do homem (1Coríntios 11:7-9). Pode-se argumentar que não há contradição: uma vez que a mulher foi feita à imagem do homem e o homem à imagem de Deus, são todos frutos da mesma imagem. Mas não é tão simples assim. O homem foi feito à imagem de Deus mas ele é uma versão imperfeita dele. Logo pode-se deduzir que a mulher segue a mesma lógica: uma imagem imperfeita do Homem. Jamieson, Fausset e Brown (1996) endossam esta teoria:

Mas como a lua em relação ao sol (Ge 37:9), mulheres não brilham tanto com a luz direta de Deus como com a luz derivada do homem, por sua ordem na criação; não que ela não seja concebida individualmente em direta comunhão com Deus; mas mesmo aqui muito de seu conhecimento é imediatamente passado a ela pelo homem, a quem ela é naturalmente dependente (Jamieson, Fausset e Brown, Coríntios 11:4, tradução nossa).

uma mulher: as primeiras vítimas a serem responsabilizadas pela violência patriarcal.

Em seu texto *A célula violenta que Lacan não viu: um diálogo tenso entre a Antropologia e a Psicanálise* (2003), a antropóloga Rita Segato argumenta que é recorrente, em diversas culturas, uma imagem mítica de paraíso, do qual o homem foi dissociado por um criador onipotente, em punição ao hedonismo, segundo os padrões de uma entidade superior, exagerado.

A primeira lei não-biológica é, portanto, a que expulsa o sujeito de seu ninho biológico e o impulsiona a fazer-se emergir humano, regrado, entre humanos. Os mitos de criação do mundo reforçam esta tese nas mais variadas culturas, falando, de outra forma, de uma triangulação, na qual o sujeito é expulso ou, alternativamente, sequestrado de um estado paradisíaco e fusional de satisfação originária por um grande legislador onipotente que, com poder ilimitado para fundar a lei que inaugura o mundo, corta a satisfação irrestrita, introduz interdições, e divide, entre todos, papéis, valores e atribuições (Segato, 2003, p.96, tradução nossa).

Na condição original, pré-humana, a relação com o divino, assim como com os animais e todas as outras coisas, é livre, natural e relativamente simétrica. A partir do momento da transgressão humana original, a sociedade nasce, simbolizada em um conjunto de regras, papéis, valores e atribuições: “o bem e o mal” na boca da serpente, ou no gosto da maçã. O homem, a quem foi dito que o consumo da fruta traria a morte, permanece vivo, agora regido de maneira mais estrita e complexa. Já a serpente-mulher, ou mulher-serpente, é severamente punida por falar a “verdade”:

Então, o Senhor Deus disse à serpente: “Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida. E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.” (Gênesis, 3:14).

A filósofa Lisa Kemmerer apresenta desdobramentos distintos sobre os textos bíblicos. Por mais que haja passagens que exaltam a violência como forma de controle, especialmente no Velho Testamento, a Bíblia deve ser analisada contextualmente. E ela possui, segundo sua análise, uma mensagem mais abrangente, que defende a criação de um reino pacífico através do amor e harmonia entre indivíduos, que, em essência, não são tão distintos aos olhos do único Deus (Kemmerer, 2012). Ela ainda afirma que o consumo de animais é uma prática contraditória aos princípios básicos do cristianismo.

Cristãos são comandados a respeitar e cuidar da criação. “A forma como Cristãos se relacionam com o resto do mundo é determinada, em partes, pela forma como se alimentam” (Webb, 144). A escolha dietética tem uma implicação tremenda no meio-ambiente, na fome mundial e nos animais. (...) Tradições cristãs ensinam que humanos devem ajudar Deus a

reconciliar a criação com um mundo pacífico e vegano. O compromisso cristão de acabar com o sofrimento é fundamental para os ensinamentos cristãos (...) (Kemmerer, 2012, p.223 tradução nossa).

Realmente, por mais que o Velho Testamento seja um livro violento, os princípios centrais mais professados pela fé cristã estão mais ligados ao Novo Testamento, à vida do próprio Cristo e à representação deste como um mártir pacifista, compreensivo, benevolente e humilde. Uma representação de um Deus menos hierárquico, distante, e mais semelhante aos humanos. “Deus não mandou seu filho para condenar o mundo, mas para salva-lo” (João 3:17). Contudo, se Jesus pregava a empatia através da igualdade e da não-violência, a tradição cristã não se mostrou tão compreensiva como seu precursor. Exemplo disto é Maria Madalena. Esta poderia ter sido uma grande líder na história de Jesus, mas foi rebaixada, seu legado corrompido, pois foi condenada por sua sexualidade. Não há qualquer referência na Bíblia que denote que Madalena foi prostituta, promíscua ou adúltera, mas a tradição cristã, por muito anos, a definiu assim. Talvez Madalena tenha sido difamada por ser próxima demais de Cristo, por andar com doze homens, e tudo indicar que era independente financeiramente (King, ano). Ela não era, definitivamente, uma mulher convencional, e talvez por isso tenha sido injustamente condenada pela História. O que de fato a separava dos outros discípulos? Por que ela não foi incluída como um deles? Tudo indica que talvez ela tenha sido, na prática, a principal. Foi ela quem ficou ao lado de Maria na crucificação (João 19:25), e a primeira pessoa para quem ele apareceu após sua ressurreição (Marcos 16:9). O fato de Madalena não figurar entre os apóstolos talvez tenha sido uma forma de manter-se a hierarquia social e o papel de submissão feminina, que são hegemônicos nos textos bíblicos.

Mesmo os fundamentos básicos da doutrina de Jesus terem sido amor, humildade, igualdade e não-violência, estes valores foram adaptados à estrutura somatofóbica que justifica o sexismo e o especismo. No Gênesis, não há como negar que o mundo foi criado para ser comandado por seres humanos (mais especificamente, homens), e nem Jesus passa perto de questionar este fato. Mas, em muitas passagens, a Bíblia ordena que isto seja feito de maneira “justa”. Ou seja: é evidente quem tem o poder e quem deve submeter-se. Contudo, o indivíduo superior deve exercer seu controle com justiça, sem jamais abrir mão dele.

Ao se levar em conta estas passagens do Gênesis, o domínio humano pode ser praticado de uma forma ofensiva ao Criador (Kalechofsky, 95). O Gênesis dá aos humanos o controle, ou domínio (radha), mas os incumbe de um governo que segue os princípios que Deus usaria, se ele estivesse governando, não para o nosso próprio benefício. As escrituras proibem a crueldade e requerem compaixão e misericórdia. (Kemmerer, 2012, 248, tradução nossa).

Esta ideia de justiça hierárquica lembra bastante a passagem de Efésios: quando a mulher casa, o homem torna-se sua cabeça, como Jesus é a cabeça da Igreja. A Bíblia recomenda que se trate melhor os indivíduos subjugados ao poder, mas isso é uma ideia relativa. Uma mulher pode ser bem tratada sob os parâmetros de alguns, mas, ao mesmo tempo, viver com uma liberdade cerceada e vigiada, e nada poder fazer em relação a isso, porque vive em condição subjugada. O mesmo pode ser dito dos animais. Enquanto o poder estiver concentrado em um grupo específico, as noções de justiça, amor, piedade e misericórdia continuarão sendo determinadas por essa minoria.

1.4 Tomás de Aquino e o Poder do Esperma

Tomás de Aquino, um dos principais pensadores da tradição cristã, também conferiu papel central à racionalidade e à espiritualidade como elementos formadores do espírito humano. Ao contrário de Platão, contudo, acreditava que o corpo era um templo sagrado. Ao explicar a essência imortal da alma em *Fédon* (Platão, 2000), o filósofo grego deixa bem clara a separação: a alma é etérea, imortal, e precede e sobrevive ao corpo. Nesse livro, Sócrates está à beira da morte e tenta mostrar para seus interlocutores que não vive a pior das tragédias. O mundo do corpo, inferior, é ligado às sensações e sentidos, está imerso em um universo temporal, fadado a sofrer com os efeitos da decadência e envelhecimento. É um universo inferior, passageiro. Já o mundo das ideias, o superior, existe independente dos corpos. Trata-se de um universo divino, atemporal, onde reside a real beleza (Nash, ano). Sócrates aspirava à morte, no intuito de conhecer a verdadeira virtude: “Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos” (Platão, 1980, 295). A morte, para ele, era o fim da busca por respostas, era a passagem só de ida para a resposta em si.

Isso diferencia fundamentalmente o pensamento platônico do cristão. Assim como a Igreja é a casa do Espírito Santo, o corpo é a casa do espírito (Coríntios 6:19). Isso talvez seja a raiz para a moralidade restritiva do Cristianismo em relação à sexualidade. Contudo, a sacralidade do corpo não deixa de torná-lo um obstáculo, como o é para Platão, para a ascensão espiritual. Pelo contrário, a disciplina e o controle do corpo são elementos essenciais para a filosofia cristã; o que muda é que o corpo passa a ser um elemento imprescindível para a ascensão do espírito (Lauand, 2015). Ao contrário do que acreditava Sócrates, a alma, para Aquino, era gerada diretamente por Deus, durante a gestação (Swartz e Jonas, 2012; Lauand, 2015; Eberl, 2005).

Pode ser argumentado que a alma tem, por si mesma, uma completa espécie e natureza e, conseqüentemente, não é unida ao corpo como forma, mas como administradora. Mas, se a

alma é unida ao corpo como sua forma, e é naturalmente uma parte da natureza humana, a suposição acima (de que a alma é apenas uma administradora) é deveras impossível. Pois é óbvio que Deus criou as primeiras coisas em seus estados naturais perfeitos, como suas espécies requeriam. Mas a alma, como parte da natureza humana, somente possui sua perfeição natural se unida ao corpo. Portanto, seria impróprio para a alma ser criada sem um corpo (Aquino, 1947, P.613, tradução nossa).

Portanto, para Aquino, o corpo é um elemento ativo na dinâmica da existência. A alma somente é sagrada conjuntamente com o físico, pois as qualidades e virtudes corporais são vitais para o desenvolvimento de um espírito racional (Eberl, 2005). E a razão é o caminho para conhecer e compreender a verdadeira essência de Deus, a maior dentre todas as propriedades humanas (Aquino, 1947). Mulheres e animais também não possuem exatamente o mesmo lugar dos homens nos privilégios da existência. Em *A República*, a força e a potência física também são virtudes valorizadas e um dos fatores que diferenciavam os homens como superiores às mulheres. Mas esses atributos não são igualmente exaltados em não-humanos, pois eles só possuem valor se acompanhados do espírito racional, que é quem guia o corpo a fazer o melhor uso de suas atribuições⁵. Este argumento é bem parecido com o defendido por Tomás de Aquino. Uma alma virtuosa precisa de um corpo virtuoso, e o corpo masculino é o templo ideal para a alma habitar na filosofia tomista.

O feminino não é um produto, mas um subproduto da gênese do mundo para Aquino. As mulheres estavam ausentes da criação e passaram a existir apenas como derivação do homem, não diretamente de Deus, pois, na criação divina, não havia espaço para nada que pudesse ser descrito como “imperfeito e ocasional” (Aquino, 622, 1947). Por mais que acreditasse que as mulheres possuíssem uma alma idêntica à do homem, isso não mudava o fato dessas habitarem corpos inferiores. Como Aristóteles, defendia que, ao indivíduo do sexo feminino, faltava uma propriedade poderosa,

⁵ Porfírio, filósofo grego pós-platoniano, ao contrário de Platão, defendia que os animais também usavam uma espécie de racionalidade para controlarem seus corpos.

Deve ser demonstrado, portanto, que existe um poder racional nos animais, e que eles não são privados de prudência. E que, em primeiro lugar, de fato, cada um deles sabe quais são seus pontos fracos e fortes, e, em consequência disto, defendem algumas partes de si mesmos e atacam com outras. Assim, a pantera usa seus dentes; o leão, suas unhas e dentes; o touro, seus chifres; o galo, suas esporas; e o escorpião, seu ferrão; mas a serpente do Egito usa seu cuspe, e, com isso, cega aquele que dela se aproxima. Assim, diferentes animais usam diferentes partes de si para atacar, com intuito de preservarem a si mesmos. Da mesma forma, eles mudam seus lugares de morada em certas épocas e sabem de todos os fatores que operam para eles como vantagem. De uma forma similar, em peixes e aves, uma energia racional deste tipo pode ser percebida. (Porfírio, 1851, p.92 tradução nossa).

Ele não enquadrava os animais como seres inferiores. Pelo contrário, possuía um enorme fascínio por suas habilidades específicas e os encarava como seres semelhantes aos homens cidadãos, e também superiores às mulheres e escravos. No entanto, concordava com Aristóteles e Platão, ao reforçar a ideia de separação hierárquica entre corpo e espírito. A particularidade de Porfírio não foi desafiar os preceitos da somatofobia, mas incluir animais no polo masculino da razão.

inerente à energia reprodutora do sêmen. Este, para o autor, é o depósito de potência ativa, motor primeiro da existência. Tanto para Aristóteles quanto para Aquino, a mulher tem um papel mais que secundário, apenas acessório, na reprodução e na vida social, o que a caracteriza como uma espécie de humano incompleto, ou quase-humano (Aquino, 1947; Eberl, 2005).

O filósofo católico medieval, e santo, Tomás de Aquino, escreveu prolificamente sobre a importância do líquido seminal e a moralidade de sua ejaculação. De acordo com Aquino, que foi imensamente influenciado por Aristóteles, a intenção do sêmen é produzir uma réplica de si mesmo, um macho. Mas, se aparentemente este sêmen é fraco, ou os fatores ambientais não são ideais, uma fêmea pode ser criada no lugar. O sêmen era empoderado por duas fontes vitais: seu espírito e sua alma. E, em segundo lugar, estava interconectado com as forças do universo. (Moore, 2007, p.21, tradução nossa).

Tanto para Aquino como para Aristóteles, o homem é o principal exemplar da Humanidade. Ele é o objetivo principal e o sucesso no ato reprodutivo. A mulher, do outro lado, é um defeito de fábrica, que prescinde da verdadeira virtude racional e divina contida no líquido seminal. Na dinâmica da reprodução, o defeito essencial que a acompanha a torna um receptáculo defeituoso, cuja maior função é a de carregar um futuro homem em si, por nove meses. À primeira vista, isto pode soar contraditório. Se as capacidades fisiológicas femininas são menos importantes que a mágica do esperma, o maior dom da mulher é ser um objeto passivo, um invólucro, onde um milagre masculino acontece? A vocação feminina maior é armazenar a vocação do homem?

O filósofo ecofeminista Brian Luke defende que uma ética masculina se sobrepõe na maioria dos rituais religiosos que envolvem sacrifício. Segundo ele, este tipo de ritual, muitas vezes, tem como principal objetivo significar o homem como principal responsável pela reprodução e manutenção da sociedade. A Humanidade só se mantém e reproduz nesta lógica, porque homens agradam os Deuses com suas virtudes, protegem seu povo com suas guerras, e são capazes de fazer os sacrifícios necessários para garantir o futuro da espécie; e não tem nada, ou muito pouco, a ver com o exercício fisiológico de realmente construir um ser humano dentro de um corpo por nove meses (Luke, 2007). Uma espécie de “Inveja do Útero”. Este argumento dialoga com a ideia tomista/aristotélica de que o esperma tem o protagonismo na reprodução humana e a vocação principal de gerar machos. Parece uma negação do mesmo tipo: o corpo no qual o indivíduo se desenvolve completamente e nasce dele não é tão importante quanto esse líquido excretado pelo pênis.

Há de levar-se em consideração, no entanto, que os filósofos proselitistas dos poderes ocultos do sêmen, não tinham conhecimento da fisiologia humana, como temos hoje (Nolan, 1998). De fato, ignoravam a existência do óvulo e não tinham como saber que a maior parte da herança genética humana é transferida pelas fêmeas da espécie humana. Mas só uma sociedade patriarcal que pensa o

masculino como mais humano é capaz de creditar tantas propriedades ao esperma. Já naquela época, certamente era óbvio que, se o homem ejaculasse em um forno, num vaso de cerâmica ou numa caixa de sapato, nada aconteceria. Daí não seria difícil concluir que o outro ser humano envolvido no ritual da reprodução, aquele que muitas vezes está visivelmente exausto, que passa mal, come mais, e tem seu corpo radicalmente alterado durante a gestação, possui um papel ativo na construção de um novo indivíduo humano. A falta de certos recursos científicos ajudou a embasar os argumentos em favor do poder do sêmen. Mas havia também a moralidade patriarcal, que queria atestar a todo custo a superioridade masculina sobre mulheres e animais, como algo natural, essencial.

Os não-humanos, na filosofia tomista, como não poderia ser diferente, ocupam um lugar ainda inferior. Aquino via-os como dádivas divinas, postos na terra para serem utilizados de diversas formas por seres humanos. Assim como para Platão e Aristóteles, Aquino acreditava que os animais não-humanos eram guiados por seus apetites e impulsos, ignorantes das poderosas propriedades do espírito, ou da alma humana. São seres predominantemente corpóreos, mas cujos corpos não são nobres o suficiente para servirem de morada a espíritos superiores de potência racional, como é o caso dos humanos. Assim como as mulheres, os animais não seriam produtos diretos de Deus, mas frutos da natureza, da terra e da água, produtos secundários da criação. E, mesmo entre os não-humanos, nem todos seriam iguais. Por exemplo, aqueles que são produtos da terra teriam mais valor que os nascidos na água. (Aquino, 1947).

Haveria hierarquias em todo o reino da vida. Plantas não possuem uma morfologia como a dos peixes, que, por sua vez, seriam inferiores aos pássaros, que não possuem alma como a dos seres terrestres, que a produziria dentro dos próprios corpos, uma alma terrena, em contraste com a superior alma humana, criada diretamente por Deus. As plantas devem servir aos animais, assim como os animais devem servir aos humanos. O grande diferencial nesta equação é a dita “Alma Intelectual” - aquela que permite acesso ao verdadeiro conhecimento e possibilita que o indivíduo entenda e conheça Deus, que exerça sua fé. A capacidade de ter fé e conhecimento é o que faz o ser humano superior. Portanto, a racionalidade é a principal propriedade da alma, e o conhecimento é o caminho para Deus. Segundo Peter Singer (2010), Aquino nem considera que um bom tratamento aos animais possa ser um ato de caridade, humildade ou grandeza de espírito. Animais inferiores devem habitar um lugar inferior. Se não podem chegar ao céu, também não são parte da redenção humana.

A somatofobia, na filosofia de São Tomás de Aquino, é distinta, mas não deixa de existir. Pode ser que, em sua argumentação, a noção de corpo tenha mais destaque como algo sagrado que no caso de Platão, em que era apenas um obstáculo material para a verdadeira beleza. Contudo, Aquino e a

tradição cristã hierarquizam os corpos de maneira intransponível e específica. O único indivíduo no qual o corpo se assemelha à noção perfeita de criação é o humano masculino. Todos os outros são problemáticos. Frutos de uma gênese menos sagrada, subprodutos secundários da terra, fadados a servir. Qual é o grande diferencial entre estes e o homem humano? Só o último é sagrado e especial o suficiente para receber de forma plena a chamada “Alma Intelectual”, a que possui os poderes racionais e significa a existência. Os outros indivíduos estão à margem, inexoravelmente atados a corpos e espíritos inferiores (no caso dos animais). Mulheres e não-humanos estão excluídos de uma ideia específica de existência, da Humanidade como grupo ideal. A mulher, por receber uma alma perfeita em um corpo defeituoso, ocasional. Os não-humanos, por terem ambos corpos e almas defeituosos.

1.5 Descartes e os Autômatos Divinos.

Um dos autores mais discutidos hoje pelos estudos animais, René Descartes, também atribuiu grande valor à racionalidade como elemento definidor da espírito humano e da própria existência. Isso já se evidencia no princípio do clássico “Discurso do Método”:

E desconheço quaisquer outras qualidades, afora as que servem para o aperfeiçoamento do espírito; pois, quanto à razão ou ao senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos diferencia dos animais, acredito que existe totalmente em cada um, acompanhando nisso a opinião geral dos filósofos, que afirmam não existir mais nem menos senão entre os acidentes, e não entre as formas ou naturezas dos indivíduos de uma mesma espécie (Descartes, 2005, p.1).

A razão, para o autor, é o que define e transforma o mundo; logo, cabe aos detentores da razão a tarefa de conceber e moldar a existência como ela é. Isso se evidencia na concepção de Descartes sobre os animais. Sua admiração pelos não-humanos só foi equiparada à sua completa insensibilidade em relação aos seus anseios e necessidades. O filósofo via a Ciência como uma forma de exercer uma propriedade divina através do ser humano: descobrir, manipular, inventar, construir, concatenar máquinas móveis. Contudo, para ele, dificilmente a empresa humana seria capaz de inventar um autômato da magnitude, complexidade e relevância de um animal. Estes eram modelos de Deus, trazidos à Terra para emancipar a experiência do Homem (com o gênero que a palavra traz) racional. Logo, cabia aos pesquisadores abrirem, explorarem e estudarem os animais detalhadamente, para que pudessem evoluir em suas descobertas e invenções. Os animais eram apenas máquinas que elevavam a ideia da construção e criatividade a um exemplo de trabalho divino (Descartes, 2005).

Há uma injustiça, contudo, no que diz respeito à sensibilidade dos animais na obra de Descartes. A ideia de conceber animais como máquinas, e propô-los objetos da Ciência sem qualquer referência às suas sensações e vontades, exerceu enorme influência na Ciência e justificou o uso indiscriminado de animais pela pesquisa científica. Animais teriam uma vida interior vazia, sem capacidade racional ou de estabelecer laços. Em função disto, humanos não devem estabelecer nenhum compromisso moral com eles e, conseqüentemente, teriam o direito de usá-los indiscriminadamente para alimentação, vestimenta e para promover avanços científicos. (Steiner, 2006). Por esta postura, Descartes foi duramente criticado por seu contemporâneo Henry More, que o acusou de crueldade e insensibilidade; e, mais tarde, pelo filósofo britânico Boyce Gibson, entre muitos outros. Este último afirmou categoricamente que Descartes havia dito que os animais não sentem dor (Cottingham, 1978) e, no grande telefone sem fio da História, esta afirmação ganhou um *status* de verdade.

Há duas afirmações que não parecem verdadeiras, mas que circulam nos Estudos Animais sobre o filósofo: 1. Descartes desprezava os animais por serem inferiores, ao considerá-los máquinas; 2. Descartes afirmou que animais não sentem dor. A primeira afirmação pode ser considerada parcialmente verdadeira, mas tem problemas. Descartes não considerava os animais inferiores fisicamente. Na verdade é difícil ler o *Discurso do Método* sem constatar que o filósofo tinha uma admiração bastante incomum pela morfologia animal. Aos olhos dele, era como se estivesse observando um milagre, a realização da virtude divina. Portanto, animais não são “apenas” máquinas em sua concepção, mas um autômato inigualável, a prova física da insignificância do espírito humano frente ao milagre divino.

O que não parecerá de maneira alguma estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem aplicar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem organizada e capaz de movimentos mais admiráveis do que qualquer uma das que possam ser criadas pelos homens. (Descartes, 2005, p.81).

Este tipo de admiração é autocentrada e completamente irrelevante aos animais, mas não se trata de desprezo. A curiosidade do pensador foi tão grande e entusiástica que se transformou em uma negação da possibilidade daquele animal ter uma mente tão complexa como é seu corpo. Não se trata de desprezo em relação ao não-humano em si, mas às suas necessidades e forma de existência, o que nos leva ao questionamento da segunda afirmação. John Cottingham escreveu um excelente artigo sobre como não há informação suficiente para sustentar a afirmação de Gibson e outros, de que

Descartes defendeu em sua obra a afirmação de que os animais não sentem dor. Realmente, pelo menos com as leituras do “Discurso do Método” e do “Meditações Metafísicas” (2011), não é possível achar esta afirmação. Na verdade, conforme Cottingham defende, esta questão é bem confusa. Descartes afirma que os animais são desprovidos de consciência e linguagem, logo torna-se sem sentido firmar compromissos morais com eles, são máquinas fisiológicas. Seria lógico deduzir que, para Descartes, não-humanos são incapazes de significar suas experiências ou desenvolver sentimentos complexos. Uma implicação disto pode ser a ausência da dor, ou não, pois a dor é um sentimento, uma resposta a algo provocado no corpo; mas também é uma experiência, um impulso significado na mente e na experiência concreta. A verdade, como bem colou Cottingham, é que Descartes foi contraditório ao definir a barreira estrita entre a mente e o corpo, o que levou a problemas em sua filosofia, difíceis de contornar (Cottingham, 2015).

Mas é esta dicotomia cartesiana, mais que a suposta proposição de que animais não sentem dor, que criou a maior barreira entre homens, mulheres e animais. Influenciado pelo pensamento dicotômico, embasado em Platão, Aristóteles e Aquino, entre outros, Descartes inculcou definitivamente a somatofobia no espírito científico e na moralidade ocidental (Steiner, 2015). Como Mary Midgley afirmou, foi ele quem colocou a “cerca” que separou mente e corpo definitivamente (Midgley, 2001). Ao contrário de Platão, Descartes não acreditava que alma e espírito (no caso, o intelecto) são partes da mesma substância. A alma é um princípio divino que anima o corpo, o princípio ativo espiritual da vida corporal. Já a mente é o lugar de invenção, imaginação e descoberta, que não se prende ou se limita pelo corpo, necessariamente. Este poder imaginativo, para ele, é o lugar de identificação com a existência; onde o indivíduo assegura a própria posição ontológica. Já o corpo seria mesmo uma máquina fantástica, divina, apesar de separada (Broadie, 2001).

Susan Bordo (1987) defende que a racionalidade proposta por Descartes foi importante para estabelecer-se um modelo masculinizado de conhecimento. Inspirada por autoras como Caroline Merchant e Sandra Harding, argumenta que o filósofo protagonizou o rompimento com uma ética medieval que mantinha uma relação mais próxima com o mundo natural, ligado a uma visão concebida como mais “materna” de cuidado e reciprocidade. A partir de Descartes, para a autora, o mundo passa a ser visto através de uma lógica de dominação, ligada ao paterno, transfigura-se a vida em um maquinário a ser reconstruído, controlado e transformado. As relações afetivas que pautavam, até então, parte da interação da Humanidade com o mundo, foram substituídas por um distanciamento racional entre homem e natureza (Bordo, 1987; Merchant, 1990). A emoção, característica desprezada e associada ao feminino, foi definitivamente estigmatizada como inimiga da emancipação humana e do

conhecimento.

De fato, seguindo a lógica cartesiana, é significativamente mais fácil separar corpo e mente, homem e mulher, humano e animal, racional e emocional, entre outros. As dicotomias são mais simples: não há uma relação visceral como aquela de Sócrates com a própria morte ou de sacralidade como em Aquino. Se é possível distanciar-se analiticamente de um objeto, por conseguinte, é possível separar-se dele. Logo, os grupos privilegiados, detentores da hegemonia sobre o discurso, decidem quem reside no polo do oprimido e do opressor, pois conseguem criar os lugares controlados para o outro através deste distanciamento. Descartes diria: “A mulher é mais emotiva, logo devo me distanciar-me analiticamente dela em prol do conhecimento. O animal não é um sujeito moral, logo devo distanciar-me analiticamente dele, em prol do conhecimento”. Desta forma, seriam definidos os lugares da diferença, e quem importa, e quem não. O abismo criado por Descartes entre corpo e mente pode ser interpretado como uma consequência do abismo que o homem branco, ocidental, heterossexual, cria em relação ao resto do mundo, ao forjar uma noção de hiper-Humanidade para justificar a sua hegemonia. O mundo não é governado só por homens, mas por dicotomias.

1.6 Evolução Natural e Evolução Social

Uma das obras que mais revolucionaram as relações entre seres humanos e animais foi “*A Origem das Espécies*”, de autoria de Charles Darwin, publicada em 1859. Para que se entenda a importância desse texto, deve-se voltar um pouco no tempo. É sabido que Darwin transformou as Ciências Naturais ao propor uma relação de hereditariedade entre diferentes espécies. Um dos pontos mais interessantes dessa revolução proposta por Darwin foi a mudança de perspectiva que ela gerou e suas implicações filosóficas e sociais. Antes da Teoria da Evolução, havia várias formas de abordar-se o conceito de espécie no Ocidente, mas, em larga medida, elas estavam associadas à reafirmação de dogmas religiosos, assim como à herança da Filosofia clássica (Mayr, 1982; Panchen, 1992).

1.6.1 Essencialismo e Criacionismo

Aristóteles foi quem propôs um dos primeiros esforços relevantes para estabelecer-se uma Taxonomia para animais. O pensador grego baseava-se largamente na experiência da realidade observável para delinear seu pensamento. A essência das coisas, para ele, revelava-se nas formas com as quais estas se apresentavam no mundo material. Ele utilizava dois conceitos distintos para definir forma: *morphos* e *eidos*. *Morphos* denota a aparência de algo, ou como algo se apresenta

cosmeticamente. Já *Eidos* tem um sentido mais profundo, pois se refere a como uma característica essencial se manifesta.

No *Pars Animalium* (...), Aristóteles nos diz que “o que é uma pena em uma ave é uma escama em um peixe”, querendo significar que as penas são análogas às escamas dos peixes, por terem função semelhante. (...). Mas seu formato é muito diferente, porque a morfologia (e as partes uniformes) das penas e das escamas é completamente distinta. Sabemos hoje que as penas são formadas principalmente de queratina, enquanto as escamas são formadas de tecidos duros, inclusive tecido ósseo. (Ferigolo, 2015, posições 270-276).

Ambas as estruturas citadas no texto acima são formas ao mesmo tempo análogas e distintas. Por mais que as duas tenham funções bem semelhantes, a forma com a qual executam essa função é bastante diversa. Elas representam características essenciais parecidas, mas com apresentações bem diferentes. Teriam *Eidos* semelhantes e *Morphos* distintos; ou, como exemplifica o filósofo Jorge Ferigolo: formas semelhantes, em formatos distintos (Ferigolo, 2015) .

Eidos, portanto, refere-se à essência, à função, algo intrínseco que diferencia e define o indivíduo como tal. Este conceito, ou maneira específica de representar forma, complementa-se com a ideia de *genos*; juntos, formam o eixo central da Taxonomia clássica do filósofo grego. *Genos* refere-se à linhagem, ou seja, características comuns que não definem os indivíduos em si, mas que agregam diferentes tipos em um grupo. A ideia de *Eidos* exprime uma essência que se reconhece na semelhança, enquanto *Genos* significa reconhecer-se apesar das diferenças (Bartlett e Collins, 1999). O *genos* gera diferentes dimensões de reconhecimento. Um ser humano é vivo, assim como um pássaro. Mesmo sem compartilhar o mesmo *Eidos*, ambos são reconhecidos como seres vivos e, por isso, possuem um grau de semelhança e generalidade em relação aos não-vivos. Para Aristóteles, as coisas eram definidas por suas funções. Quanto mais complexa e elevada a função para ele, mais elevado era o indivíduo. Logo, uma hierarquia das coisas vivas era algo muito importante em sua obra. O *Eidos* do ser humano é a racionalidade. Logo, se ele não pode exercê-la, ele só existe como humano nominalmente, e não essencialmente.

A palavra *Eidos* está na raiz etimológica da palavra espécie, enquanto *Genos*, na de gênero. Não no sentido dado pelo Feminismo, mas no de grupo ou linhagem. A ideia de espécie, portanto, foi concebida em associação com as ideias de essência e função. Essa abordagem Aristotélica ecoou através dos anos. Após sua morte, segundo o historiador e filósofo da biologia Ernst Mayr, o estudo da Taxonomia permaneceu dormente por mais de mil anos, até ser retomado no século XVI (Mayr, 1982). Contudo, as ideias de Aristóteles serviram de base para o Naturalismo na Era Moderna, impulsionadas por ideais cristãos criacionistas. O Essencialismo de Aristóteles e o Criacionismo compartilhavam

alguns valores comuns. Ambos defendiam que um certo grau de fixidez na essência dos indivíduos era justamente o que os definia. A diferença era que o Criacionismo defendia que esta essência emanava do plano de um ser racional supremo, criador de todas as coisas (Mayr, 1982). O uso mais antigo do termo “espécie” nas Ciências Naturais deu-se por parte do botanista John Ray, no ano de 1686, aqui citado por Mayr:

Para se iniciar um inventário de plantas e se estabelecer uma classificação correta delas, devemos tentar descobrir alguma forma de critério para distinguir o que podemos chamara de “espécies”. Após uma longa e considerável investigação, nenhum critério para determinar espécies me ocorreu além das características distintivas que se perpetuam com a propagação da semente. Portanto, não importa que variações ocorrem nos indivíduos ou espécies, se eles se propagam a partir da semente de uma única e mesma planta, eles são apenas variações acidentais e não são suficientes para distinguir uma nova espécie (...) Animais, da mesma forma, que diferem especificamente, preservam suas distintas espécies permanentemente; uma espécie nunca se propaga através da semente da outra e vice-versa (Mayr, 1982, 257, tradução nossa).

Nota-se, no trecho acima, que há uma preocupação por parte de Ray em explicar como é possível que indivíduos tão variados possam pertencer a uma mesma espécie. Afinal, se existe uma essência comum a esses indivíduos, como uns podem ser tão diferentes de outros? Esta questão era debatida desde Aristóteles e a resposta de Ray para esta indagação era bem semelhante à do filósofo grego: variações são desvios em relação à essência dos indivíduos; anomalias, em português mais claro (Mayr, 1982; Panchen, 1992; Ferigolo, 2015). Um bom exemplo disto, para Aristóteles, está na distinção entre homem e mulher: ambos possuem a mesma essência, mas as diferenças corporais das mulheres às privam de exercer as mesmas funções, vocações essenciais, que definem o ser humano. Pode-se dizer que para o grego, mulheres se encaixam nesta ideia de anomalia, desvio, variação dentro da espécie.

No século XVII, Religião e ciência eram muito próximas. Grande parte dos naturalistas pré-darwinistas, até o próprio Darwin, eram cristãos praticantes, e não havia uma separação clara entre crença e conhecimento. Por isso, o Essencialismo de Aristóteles influenciou consideravelmente as Ciências Naturais antes da Teoria da Evolução. A Bíblia também propõe fixidez na ideia de espécie. Na história do grande dilúvio, por exemplo, Noé é incumbido de proteger um casal de cada animal, para assegurar a continuidade da criação divina e eliminar as variações, ou melhor, anomalias (pecado), que tomaram conta do Planeta e desvirtuaram a essência concebida pelo Criador⁶. Os animais

⁶ Na Bíblia, em Gênesis 6, Deus pede para que Noé salve um casal de cada animal e que proteja também sua própria família, pois uma vez que ele era o único homem justo no planeta, deveria popular o mundo com sua linhagem, quando encerrado o dilúvio. Fica claro neste estágio da história que o pecado é algo humano e que Deus procura renovar a Humanidade e, com isso, varrer o pecado do mundo. Contudo, em Gênesis 7, Deus ordena a Noé que salve não apenas um casal de cada espécie, mas 7 pares das espécies “puras” e 1 par das “impuras”. Isso pode ser uma indicação de que os

aparecem na história do Grande Dilúvio como criações divinas acabadas, como se existissem, em essência, como são hoje e desde então. Se o Essencialismo tentava explicar o “o que é” e o “como é” das espécies, o Criacionismo dita o “por que é”, “de onde vieram” e “para onde vão”.

Vários naturalistas importantes até o século XIX, portanto, traziam em suas pesquisas essa junção de Religião e ciência. Carl Linnaeus, ele foi um dos mais influentes da história e grande parte do seu trabalho baseou-se no pressuposto de fixidez das espécies. Ele é considerado por muitos um dos principais expoentes do Essencialismo (Mayr, 1982; Panchen, 1992).

Ele primeiro (1736) articulou seu conceito de espécies em seu famoso aforismo “Nós contamos espécies como contamos diferentes formas criadas no início”. Em 1751 na obra “Filosofia Botânica”, ele expandiu esta declaração: “Há tantas espécies quanto as diversas formas criadas pelo Ser Infinito no início, as quais, seguindo as leis da geração, produziram tantas outras mas sempre similares a elas: portanto existem tantas espécies quanto temos estruturas diferentes diante de nós hoje. Quando Linnaeus disse “criou”, ele o fez bem literalmente. Em um ensaio ele declarou sua crença de que “no início do mundo, foi criado apenas um único par sexual de cada espécie de coisas vivas...por par sexual, eu me refiro a um macho e uma fêmea de cada espécie na qual indivíduos diferem em sexo: mas há certas classes de animais hermafroditas naturais, e, dentre estas, apenas um indivíduo foi formado originalmente”. Ele chegou a esta conclusão não apenas se baseando em suas convicções religiosas mas também pela expressão das então “modernas” descobertas científicas (Mayr, 1982 258, tradução nossa).

Linnaeus exemplifica, para além de uma postura científica, o pensamento de sua época. Os postulados cristãos serviam de ponto de partida para a construção do saber científico. Não se analisavam as potencialidades das espécies, em certos contextos, pela crença em explicações *a priori* sobre suas limitações⁷. Não era fácil para os pesquisadores desafiarem seus próprios paradigmas religiosos, pois eles eram amplamente aceitos pela comunidade científica. Linnaeus, inclusive tentou negar, no fim de sua vida, o cerne de sua teoria e assumir a possibilidade de mutações nas espécies; mas foi amplamente descreditado por seus pares, que continuaram a usar suas obras anteriores como referência, a despeito das novas evidências (Panchen, 1992).

animais tenham desviado, à sua forma, da essência preconizada por Deus para eles. Está claro que este desvio não é o pecado, pois Deus não tem intenção de preservar absolutamente nenhum indivíduo pecaminoso e sim varre-los da existência. Mas, por outro lado, mostra que alguns animais merecem mais a salvação que outros, o que indica um variação do plano divino que deve ser contida (Jamieson, Fausset e Brown, 1996).

⁷ O conceito de espécie do botanista trazia quatro postulados: “(1) espécies são constituídas por indivíduos similares, de mesma essência; (2) cada espécie é separada de todas as outras por uma dura descontinuidade; (3) cada espécie é constante através do tempo; (4) existem severas limitações para variações em qualquer espécie” (Mayr, 1982, p.260, tradução nossa).

1.6.2 Darwin e a Evolução das Espécies

Ernst Mayr, um dos mais importantes filósofos e historiadores da Biologia, descreve a ascensão da evolução como teoria central dentro das Ciências Naturais, como parte de um processo histórico (Mayr, 1982). A evolução das espécies possui um problema: ela não pode ser observada e, conseqüentemente, conclusivamente provada. Trata-se de processos naturais e combinações de elementos imprevisíveis que tomam parte durante centenas, milhares, milhões de anos. A evolução das espécies e a culminação dos processos que geram outras variações genéticas particulares, consistentes e endógenas não pode ser observada no limitado espaço de vida humano. Não é possível observar os mecanismos que geram novas espécies. Por isso, para Mayr, ela teve de partir de especulações provindas das observações de naturalistas e da crescente implausibilidade de explicações essencialistas e criacionistas, frente a novas descobertas trazidas pela Era Moderna, a partir do século XIV.

Começando o século quatorze, um novo espírito parece ter acordado no ocidente. A era das navegações, a redescoberta do pensamento dos antigos, a reforma, as novas filosofias de Bacon e Descartes, o desenvolvimento da literatura secular, e finalmente a revolução científica enfraqueceu crenças reforçadas anteriormente. Quanto mais a revolução científica nas Ciências demandava um tratamento racional de fenômenos naturais, menos aceitáveis se tornavam as explicações sobrenaturais. (Mayr, 1982, p.310, tradução nossa).

A diminuição do poder da Igreja sobre a produção de conhecimento, causada pelo Renascimento e, mais tarde, pela reforma protestante, abriu novas possibilidades para que se repensasse a ideia de espécie. Essa realidade acentuou-se ainda mais no decorrer dos séculos XVIII e XIX. A Cosmologia gerou um novo senso de perspectiva nos pesquisadores. A então moderna aparelhagem, que expandia a observação do espaço, mostrou que o universo não cabia mais nas dimensões estipuladas nas antigas projeções e livros sagrados. A sofisticação na análise astronômica, depois de Newton, demonstrou que o Cosmos funcionava por leis mecânicas complexas, que botavam em cheque explicações baseadas na ação exógena de um ser criador sobre o universo. A Geologia, por sua vez, trouxe à tona a questão dos bancos sedimentares que revelavam a idade do planeta, a qual, à vista dessas novas descobertas, excedia tremendamente os sete mil anos defendidos pela Igreja Católica na época (Mayr, 1982).

Dentre todos estes avanços, também se apresentaram novas descobertas na História Natural. Com o advento das navegações, foi apresentada aos pesquisadores a possibilidade de contato com novas espécies de plantas e animais, ao redor do mundo. A descrição dos animais salvos por Noé já não era suficiente para dar conta da diversidade trazida pela exploração de novos continentes. Tal contradição tornou-se ainda mais evidente quando da especialização da análise de fósseis. O que era

considerado apenas uma impressão gerada pela ação dos elementos sobre rochas passou a ser encarado como evidências da existência de seres vivos extintos, de outras épocas. Esta descoberta abalou a crença criacionista, de que as espécies existentes no mundo de então eram formas essencialmente análogas e praticamente iguais aos animais contemporâneos. Ao serem analisados os níveis de sedimento do Planeta, houve a constatação de que cada camada revelava faunas e floras consideravelmente distintas, associadas a diferentes formas de vida e épocas específicas, o que não condizia com a crença de uma criação racional dos animais no início dos tempos (Mayr, 1982).

1.6.3 Lamarck

Todas essas mudanças gradualmente influenciaram uma quebra na fixidez da ideia de espécie como um produto acabado, fruto de uma substância essencial ou produto de um plano racional divino inicial. Mas, em quinhentos anos de florescimento científico, ou mesmo na Era Clássica, não houve quem, segundo Mayr, sistematizasse uma relação gradual de evolução entre diferentes espécies antes de Lamarck. O naturalista francês foi o primeiro a juntar as peças de um quebra-cabeça milenar e montar a primeira teoria da evolução das espécies⁸. Apesar de cristão convicto, Lamarck reconhecia que o Planeta estava em constante mudança, e que a extinção e ascensão de espécies era uma forma de adaptação dos organismos vivos a estas transformações⁹. O grande mérito de Lamarck foi situar a natureza em um fluxo. A criação divina para ele não estava em um quadro acabado, mas nos mecanismos que regiam as interações entre os seres vivos e o meio ambiente (Mayr, 1982).

Mas, como em seus contemporâneos, a teoria de Lamarck era fortemente baseada na afirmação de características essenciais, inerentes aos organismos, para explicar os mecanismos evolutivos. Duas ideias regiam o fluxo da vida para o naturalista francês: 1- que os animais possuem um impulso inerente que os impele à maior complexidade e “perfeição”; 2- que os organismos reagem internamente às mudanças externas (Mayr, 1982; Panchen, 1992). São duas faces da mesma moeda. A primeira consiste em um potencial inato aos seres vivos; e a segunda é a realização destas potencialidades. O animal, para evoluir nestes termos, depende bastante de si mesmo, na sua interação e atividades com o meio para tornar-se o que pode ser. Para Lamarck, os órgãos se modificavam por meio do uso. As partes que permanecem inertes nos animais e plantas não evoluem; já as que interagem com os desafios

⁸ “Relativamente poucas das ideias de Lamarck eram completamente novas; o que ele fez foi ordená-las em novas sequências causais e aplicá-las à evolução” (Mayr, 1982, p.354, tradução nossa)

⁹ No séculos XVIII e XIX, já se havia constatado que o planeta é bem mais antigo que os poucos milhares de anos estabelecidos na Bíblia. Na época de Lamarck, já se acreditava que o planeta Terra tinha centenas de milhões de anos (Mayr, 1982).

propostos pelo meio-ambiente se modificam lentamente, transformando-se, de geração em geração, até adquirirem nova função. Portanto, para o naturalista francês, seres vivos podiam tanto promover pequenas mudanças em seus corpos, como passar essas mudanças de geração para geração, e causar alterações morfológicas significativas em longos períodos temporais (Panchen, 1992).

Lamarck não quis dizer que a evolução depende da vontade dos animais, ou que, por outro lado, o ambiente necessariamente determina mudanças nos indivíduos. A vontade ou desejo dos indivíduos não possui muita relevância para ele. Uma planta, por exemplo, não tem vontades mas mesmo assim evolui. Os indivíduos passam a usar suas partes e órgãos não por se sentirem inclinados a fazê-lo, mas por necessidade de usá-los de maneira distinta, para sobreviver às mudanças propostas pelo meio em que vivem. Da mesma forma, nem sempre as mudanças contextuais resultam em uma alteração nos indivíduos. Ao contrário, muitos não conseguem se adaptar e acabam extintos. A evolução para Lamarck é a combinação perfeita e extremamente gradual das disposições dos indivíduos com os desafios do ambiente em que vivem.

Um dos maiores méritos do naturalista francês e sua teoria da evolução foi contextualizar o conceito de espécie; atribuir transitoriedade e temporalidade a ele. Para Lamarck, Deus não criou formas perfeitas por serem acabadas, mas por mudarem com o mundo. Não havia princípio evolutivo que não tivesse uma explicação mecânica. Toda alteração trazia consigo um processo coerente a ela. Desta forma, ele criou uma conexão entre suas crenças religiosas e constatações pragmáticas. Abriu assim uma nova perspectiva para as Ciências Naturais, que seria seguida por Darwin e seus sucessores: a contextualização temporal da criação atemporal. A ideia de espécie passou de absoluta a contingente, e as variações (muitas vezes vistas como anomalias) de contingentes e ocasionais, para motores centrais do mundo natural.

1.6.4 A Teoria da Seleção Natural

Por mais que Darwin rejeitasse abertamente a influencia de Lamarck em seu trabalho¹⁰, foi tributário do impacto da obra do naturalista francês sobre as Ciências Naturais (Mayr, 1982; Panchen, 1992). Em primeiro lugar, Lamarck trouxe a temporalidade para a questão. Foi o primeiro a afirmar categoricamente que a condição de espécie não é uma forma estável, mas resultado de um constante processo de transformação. Para uma época iminentemente criacionista, esta foi uma enorme mudança

¹⁰ "que é um verdadeiro lixo . . . não peguei nenhum fato ou ideia daquilo" (Mayr, 1982, p.358, tradução).

de paradigma. Ambos, de certa forma, chegaram a conclusões semelhantes: que as espécies não eram formas de vida prontas, mas que se transformavam por meio de mecanismos evolutivos, através de diversas gerações. Contudo, são justamente estes mecanismos que tornam tão diferentes as teorias dos dois naturalistas.

Darwin distanciou-se muito mais do Criacionismo que Lamarck. Ele simbolizou, dentro de sua vida, as transformações que os mundos da ciência e da Religião estavam sofrendo em sua época. Antes de se tornar o mais importante precursor do Evolucionismo, Darwin era um criacionista convicto.

Quando à bordo do Beagle, afirma Darwin, “Eu era bastante ortodoxo e lembro de ser alvo das brincadeiras de vários oficiais (que também eram ortodoxos) por citar a Bíblia como autoridade incontestável em alguma questão moral” (...) Por implicação, sua ortodoxia incluía a crença em um mundo criado ocupado por espécies constantes (Mayr, 1982, p.402, tradução nossa).

Apesar do pai ser agnóstico, Darwin teve uma criação extremamente religiosa que estimulou sua curiosidade por Entomologia, Geologia e História Natural. Saber sobre os processos de formação das rochas, plantas e animais era uma tarefa precipuamente atribuída ao clero. A maioria dos grandes botanistas, naturalistas e geólogos eram pessoas extremamente ligadas à Igreja. Como Darwin demonstrou baixo interesse pelo estudo da Medicina, vocação de seu pai, foi levado pela família a estudar Artes e Teologia em Cambridge. Por ser muito religioso e curioso em relação a insetos e plantas, seus familiares viam nele um enorme potencial para conseguir um sustento como clérigo, uma profissão razoavelmente bem remunerada para a época. Em Cambridge, Darwin conheceu o reverendo John Henslow, que despertou seu interesse pela Geologia, assim como o proveu com oportunidades de viajar e fazer observações em outros continentes. Ao contrário do que se pode pensar, quando Darwin embarcou em sua famosa viagem à bordo do HMS Beagle, ele já era um geólogo e naturalista extremamente especializado (Mayr, 1982).

Mas a grande revolução na vida de Darwin, e em todas as Ciências Naturais, foi sua aventura a bordo do Beagle. Em 1831, Darwin embarcou numa viagem de quase cinco anos, a bordo do navio expedicionário, como naturalista residente.

Todos os biógrafos de Darwin concordam que sua participação na viagem do Beagle foi o evento crucial em sua vida. Quando o Beagle deixou Plymouth, em 27 de dezembro de 1831, Darwin tinha 22 anos, e no retorno à Inglaterra, em 2 de outubro de 1836, cinco anos depois, ele era um naturalista maduro. Quando deixou o Beagle, ele era melhor treinado e tinha mais experiência que a maioria de seus contemporâneos. A viagem deu a Darwin uma experiência mais completa e diversificada que ele poderia ter adquirido de outro modo. (Mayr, 1982, p.398, tradução nossa).

Antes da referida viagem, por mais que fosse um cientista extremamente capacitado, Darwin tinha relativamente pouco contato prático e pouco conhecimento da diversidade de espécies que ele poderia encontrar no Planeta. Nos primeiros meses a bordo do Beagle, a contar por suas correspondências com Henslow, Darwin ainda tinha total convicção no Criacionismo, que foi desconstruída ao longo dos anos, através da observação da diversidade na natureza. Por isso, a vida de Darwin serve de alegoria para as transformações que o pensamento ocidental passava em sua época: uma transição entre a fixidez dogmática da concepção criacionista do mundo para uma visão mais fluida e pragmática dos processos de transformação da natureza. Lamarck já havia iniciado essa transição, mas estava preso a uma visão demasiadamente abstrata e inexplicável da origem da vida. Para ele, os organismos mais simples eram frutos de geração espontânea; simplesmente passavam a existir, como que criados num milagre e, por suas próprias capacidades de aperfeiçoamento, em resposta aos estímulos do ambiente, se complexificavam, aperfeiçoavam e passavam estes “melhoramentos” de geração para geração. Portanto, ele vislumbrava a evolução como advinda de uma série de organismos “simples”, criados espontaneamente, que evoluíam por possuírem uma vocação inata para tal. Darwin, por sua vez teorizou uma ancestralidade comum. Toda a diversidade da vida na Terra, para ele, evoluiu de um organismo comum; não há várias criações espontâneas, mas uma enorme diversidade provinda de apenas um organismo (Darwin, 2004).

Darwin também rejeitava a ideia proposta por Lamarck de que os seres vivos possuem uma vocação inata para evoluir. Ele concordava com o naturalista francês, quando este afirmava que o uso dos órgãos os aperfeiçoam em relação à função para qual são usados, ou seja, que um órgão em uso se desenvolverá mais que um ocioso. Contudo, argumentava que as características que provêm desta atividade, e as adaptações resultantes, não são passadas de geração para geração.

Lamarck, que acreditava que todos os seres vivos têm uma tendência inata e inevitável para a perfeição, parece ter tido tantas dificuldades com estas questões que chegou ao ponto de supor que estão continuamente a surgir, por geração espontânea, novas formas simples. Independentemente do que nos revelará o futuro, a Ciência ainda não conseguiu provar a veracidade desta crença. Na nossa teoria, a existência continuada de seres inferiores não oferece estas dificuldades, já que a seleção natural, ou a sobrevivência do mais apto, não inclui necessariamente um desenvolvimento progressivo – apenas tira vantagens das variações que surgem e são benéficas para cada criatura, no contexto das complexas relações da sua vida (Darwin, 2004, 118).

No trecho acima, podemos apreciar o ponto vital no qual as duas teorias se distanciam. A teoria de Lamarck dependia, pode-se dizer, de duas premissas místicas: a primeira, de que a vida, em seu estado mais simples, pode ser criada espontaneamente; e a segunda presume que existe uma constante capacidade evolutiva inerente aos seres vivos. Darwin nega estas duas hipóteses. Assim como Lamarck,

observou nos animais, no solo e nos fósseis que realmente o Planeta está em constante transformação e que existe, e existiu, uma diversidade enorme de espécies. Constatou que nem sempre os seres vivos se adaptam a estas mudanças, e alguns sobrevivem e outros não. Desta variedade de formas vivas, alguns apresentam variações que os tornam mais aptos a sobreviver a novas condições de vida e, conseqüentemente, a atingir idade reprodutiva, reproduzir, e assim compartilhar suas variações com sua prole. Desta forma, os que estão mais aptos a chegar à idade na qual são capazes de passar a própria herança são os que estão mais aptos a sobreviver e, analogamente, os que estão mais aptos a sobreviver são aqueles que também tem a capacidade de gerar prole. Logo, o mecanismo mais vital para a teoria Darwinista é a diversidade: na ausência de um mecanismo intrínseco de melhoramento nos seres vivos, uma enorme diversidade entre eles aumenta a probabilidade de eles possuírem, ou não, a variação que os vão tornar mais aptos a sobreviver e reproduzir. Não há, portanto, dádiva ou garantia de sobrevivência. Enquanto houver espécies aptas a se adaptarem, a vida continua. Quanto mais diversidade existir entre os seres vivos, maior a chance destas aptidões aparecerem.

Estas variações, contudo, não são simplesmente adquiridas ou desenvolvidas por um indivíduo durante a sua vida. Ele herda esta variação das combinações reprodutivas que o imbuíram de tal característica, que ele pode desenvolver e usar a seu favor, ou não, ao longo da vida. Ser mais apto não é garantia de sobrevivência, mas uma vantagem comparativa que torna a vida mais fácil pra uns que pra outros. Darwin, portanto, deu um passo à frente de Lamarck na refutação do Criacionismo científico. Enquanto o francês acreditava que havia uma ordem divina que regia o mundo natural, que direcionava as espécies à adaptação e que estimulava os mecanismos adaptativos; o célebre naturalista inglês propôs que a relação entre uma enorme diversidade de espécies e de eventos ambientais favorece aleatoriamente certos indivíduos em detrimento de outros.

Duas palavras, de significado próximo, são importantes na Teoria da Seleção Natural: diversidade e variação. Estes dois termos simbolizam a principal quebra que Darwin protagonizou com o Essencialismo e o Criacionismo. Estas duas perspectivas procuravam identificar um indivíduo por um desenho comum ou mesmo uma essência análoga que os aproximava; buscavam a estabilidade no formato das espécies para então escavar nesta fixidez a origem dos seres vivos. Darwin abordou esta questão por uma perspectiva oposta. Os indivíduos para ele não são criados em equilíbrio para preencher um propósito. Ao contrário, o equilíbrio dos ecossistemas são resultado de um processo contínuo, ininterrupto, de conciliação de diferenças. Os animais, plantas e micro-organismos variam e estas variações existem em conjunto com outros indivíduos e com o meio ambiente, o tempo todo. Algumas delas insistentemente se perpetuam a ponto de consolidar uma espécie, indivíduos semelhantes o suficiente, que só se reproduzem entre si. Portanto, o naturalista inglês propôs que a

essência da semelhança é a insistente diferença¹¹.

1.6.5 Darwinismo Social

A teoria de Darwin desestabilizou a fixidez da ideia de espécie ao questionar a sacralidade e a moralidade intrínseca que era atribuída à Criação. As ideias de essência programada ou concebida, ou mesmo de projeto divino, foram perturbadas pela Teoria da Seleção Natural. O naturalista inglês, além de tudo, derrubou os muros que isolavam a raça humana em si mesma, ao associá-la a todas as outras espécies por um laço de ancestralidade. Colocou a origem dos seres humanos para além das barreiras da espécie e a contextualizou no mundo natural. Darwin questionou com sua teoria, no século XIX, crenças que não somente eram base das Ciências naturais, mas eram pedras fundamentais da moralidade ocidental. O Essencialismo e o Criacionismo serviam de justificativa não só para a fixidez das espécies; mas para justificar privilégios de homens sobre mulheres; de brancos sobre negros; de europeus sobre ameríndios; entre várias outras formas de opressão. Os questionamentos de Darwin abriram espaço não só para uma discussão científica mais abrangente, mas criaram um incômodo na moralidade então estabelecida. Muitos dos questionamentos feitos pelo Feminismo, e por outros movimentos sociais, no século XX, podem ser associados à Teoria Darwinista, como Elizabeth Grosz muito bem afirma:

O trabalho de Darwin oferece uma crítica sutil e complexa tanto do Essencialismo, como da Teologia. Provê uma dinâmica e um entendimento aberto do entrelaçamento entre História e Biologia (...), e uma consideração complexa dos movimentos de bifurcação, divergência e devir que caracterizam todas as formas de vida. Seu trabalho desenvolve um algoritmo 'anti-humanista' (...) que recusa a assumir que o movimento temporal para frente pode ser igualado ao desenvolvimento ou ao progresso. Talvez, mais significativamente, seu trabalho nos provê entendimento da produtividade, da surpresa geracional, de como o ato da repetição e a pura diferença – o movimento contínuo das diferenças biológicas e a herança reprodutiva através de sutis variações, que ele coloca como 'variação individual' – afetam o devir das espécies. (...) Além disso, seu trabalho presta atenção específica à questão da diferença sexual, a qual ele dá proeminência como autônoma (...) dentre os mecanismos de seleção natural (Grosz, 2005, 17, tradução nossa).

Grosz defende que a obra de Darwin não apenas abriu certas portas que foram importantes para o estabelecimento da teoria feminista, como afirma que ela pode servir para a ampliação e aprofundamento do Feminismo contemporâneo. Talvez, o ponto que seja mais importante entre os levantados pela autora é que Darwin diminuiu o abismo entre natureza e História. O Essencialismo e o

¹¹ Alguns autores, inclusive, chamam atenção para o fato de que as ideias de variação e espécie são tão próximas para o autor que por vezes se confundem (Mayr, 1982; Panchen, 1992).

Criacionismo reforçaram o pensamento dicotômico no Ocidente. A ideia de que os seres vivos preservam uma essência fixa, e que esta é fruto de uma dádiva ou de um privilégio vindo de Deus ou da natureza, só existe uma vez que é feito o contraste no qual outros grupos são castrados destes privilégios. O ser humano só se diferencia completamente em sua “essência” racional, se houver um abismo e, do outro lado, estiverem todas as espécies associadas ao irracional. Este abismo é o fator fundante de todas as dicotomias. Quando um grupo afirma privilégios, ele o faz ao monopolizar virtudes e desprezar as diferenças. Cria uma quebra que assegura vantagens e estabelece uma relação assimétrica com o outro. Antes de Darwin, havia uma quebra fundamental entre natureza e História. A Criação era um construto fixo, essencialmente imutável; logo, todos os privilégios humanos faziam parte de uma ordem estabelecida por um plano maior; assim como as assimetrias de gênero, espécie, raça, etnia, etc. Tudo era incluso em um plano que proveu uma existência superior a uns, e inferior a outros. Já a História era a dimensão onde aconteciam acertos e erros, onde havia lugar para imprevisibilidade, para a inconstância e aprendizado; onde acontecia o fluxo “real” das coisas. Darwin, com sua Teoria da Seleção Natural, demoliu o abismo entre estas duas dimensões. Sugeriu que a Natureza era temporal e espacial, assim como a História e estava sujeita a imprevisibilidade e inconstância; e que o mundo não era controlado por espécies superiores e fixas, mas fruto da interação da enorme diversidade do ambiente com uma enorme diversidade de espécies. Propôs que a Natureza está sujeita aos motores da História da mesma forma que a História está sujeita à influência do mundo natural.

Desta forma, as fronteiras e abismos que delimitavam privilégios e diferenças tornaram-se menos claros. A dimensão psicológica dos animais, por exemplo, que era resumida pelos pesquisadores como impulsos primitivos, passou a ser vista com outros olhos. O próprio Darwin, mesmo sem reconhecer a racionalidade *stritu sensu* como existente em outras espécies, não ignorou que a formação de valores sociais poderia não ser um privilégio humano, e que havia mais continuidade entre as habilidades mentais humanas e de outros animais do que se supunha.

Uma História evolucionária compartilhada pode explicar o vasto número de semelhanças físicas entre entidades biológicas. (...) No entanto, Darwin também entendeu bem que não havia nenhuma razão particular para esta continuidade ser limitada à anatomia. Ele argumentou fortemente em *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872) pela existência de uma continuidade emocional e psicológica entre animais e humanos, baseada na História evolucionária compartilhada, e ele também acreditava em uma continuidade mental em um nível que o permitia falar de animais como detentores de moralidade ou algo parecido. “Alem de amor e compreensão” ele escreveu em *The Descent of Man* (1871), “animais exibem outras qualidades conectadas com instintos sociais, que chamaremos de morais” (Peterson, 2011, p.17, tradução nossa).

Ao se considerar que a racionalidade é tradicionalmente um dos principais parâmetros que a tradição humanista utilizou para estabelecer a Humanidade como espécie diferenciada, o reconhecimento de uma moralidade animal já foi um grande passo na desconstrução destas barreiras.

No entanto, a teoria darwinista não serviu apenas como uma forma de desconstrução de privilégios. Certamente ela forçou uma reformulação na visão antropocêntrica do mundo ocidental, mas isto não significa que a Teoria da Seleção Natural subverteu todos esses valores tradicionalmente estabelecidos. Realmente, ela acabou com a ideia de privilégio como somente uma dádiva de Deus, da natureza, do destino, ou simplesmente como as coisas deveriam ser. Mas os mesmos preconceitos sociais que existiam antes se reformularam sob a ótica do Evolucionismo.

Darwin foi o principal exemplo desta reformulação das opressões e das contradições que ela acarretou. Foi o autor que questionou vários dos parâmetros que serviam de justificativa moral para se afirmar a superioridade de certos indivíduos e grupos sobre outros mas, ao mesmo tempo, ele também ajudou a reformular as justificativas para os preconceitos da época. Acreditava que “Em algum período futuro, não muito mais distante que séculos, a raças civilizadas vão quase certamente exterminar e substituir a raças selvagens do mundo” (Darwin, 2004, p.134, tradução nossa), e professava que o mesmo iria acontecer com os mamíferos superiores mais próximos dos humanos como os grandes primatas. Isto revela uma pitada de Aristóteles dentro de Darwin. Ele sugere que a civilização ocidental é uma adaptação positiva em relação às outras mais selvagens, fadadas a desaparecer. Seu fascínio pela diversidade e pela convivência de diferentes variações num mesmo ambiente não se estendeu para fora do prisma da civilização ocidental. Ao contrário, como seus antecessores criacionistas, ele via sua própria civilização como padrão de Humanidade, a exterminadora da diferenças “inferiores”.

Em relação às mulheres não era diferente. Como a grande maioria dos seus contemporâneos, Darwin via no gênero masculino o parâmetro de Humanidade e, também como Aristóteles, via o corpo feminino como defeituoso e portador de um cérebro menos potente. Para ele, as mulheres possuem uma função reprodutiva precípua, e cabe aos homens competirem mais do que elas. Desta forma, foram selecionados através de gerações homens mais capazes e mulheres mais férteis. Por isso, mesmo dentro da espécie, defendia que os homens eram muito mais racionais, hábeis, imaginativos e habilidosos. Darwin acreditava que os homens superavam as mulheres de todas as formas e afirmava que a história por si só provava esta tese.

Homem é o rival de outros homens; ele se delicia na competição, e isso leva à ambição que passa facilmente para egoísmo. Estas qualidades parecem ser seu natural e desafortunado direito de nascença. É amplamente aceito que mulheres têm poderes de intuição, percepção

rápida, e talvez imitação, mais fortemente marcadas que os homens; mas, pelo menos, algumas destas faculdades são características de raças inferiores, e, portanto de uma civilização inferior e passada (Darwin, 2004, p.511, tradução nossa).

Assim como toda a tradição ocidental antes dele, Darwin também afirmou que as mulheres eram definitivamente humanas, mas uma versão defeituosa, com características corporais que as associavam a raças “inferiores”. Enquanto isso, os homens possuíam o direito natural ao egoísmo por deterem uma índole mais competitiva. Não é de se surpreender que Darwin carregasse consigo valores misóginos, antropocêntricos e racistas de sua época. A tarefa de mudar o curso da história nunca é de um indivíduo, mas da evolução de uma adaptação através do tempo. Logo, não é justo cobrar de Darwin, um cientista aristocrata vitoriano, que tivesse uma visão rebuscada sobre a alteridade. De maneira teórica, sua influência teve implicações profundas para o entendimento da diversidade; mas suas ideias e valores também refletiam sua condição de privilégio (Gould, 2014). Outro fator que deve ser levado em conta é que a maioria destas declarações misóginas, racistas e eurocêntricas de Darwin foram tecidas na obra *The Descent of Man* (1871), publicada quase dez anos quase três décadas após a escrita da revolucionária *A Origem das Espécies* (1859)¹². Na época da obra referida, muitos autores afirmam que Darwin já tinha sido influenciado pelas ideias do emergente Darwinismo Social, inspirado por autores como T. R. Malthus e Herbert Spencer (Claeys, 2000; Mayr, 1982).

O Darwinismo Social foi um esforço da elite científica (obviamente masculina, branca e européia) da época em aplicar a lógica da seleção natural para a vida social. Em termos mais claros, foi uma forma de propor justificativas evolucionistas para privilégios e assimetrias sociais que eram antes embasadas pelo Criacionismo. Um dos principais méritos da teoria de Darwin foi afirmar que a continuidade e sobrevivência das espécies não são tributárias de uma virtude individual intrínseca, mas fruto de uma série de fatores que, combinados, favorecem algumas variações, em detrimento de outras. De alguma forma, o Darwinismo Social conseguiu converter esta lógica em uma forma de meritocracia. Antes de Darwin, era a Religião o principal indicador de superioridade que a civilização ocidental impunha sobre as outras sociedades. Depois da Teoria da Seleção Natural, outro componente entrou nesta equação: o mérito.

O naturalista Herbert Spencer apresentou uma nova e peculiar interpretação do Evolucionismo, que se tornou popular rapidamente na época. Foi ele o criador da expressão que foi, e é considerada por

¹² Entre a finalização e a publicação, Darwin guardou seu livro por quase quinze anos, por medo de represálias da sociedade cristã da época. Tomou coragem de publicar sua obra após uma série de correspondências com Alfred Russel Wallace, uma naturalista inglês que havia chegado a conclusões muito semelhantes à suas. Com medo de perder o bonde da história, só então Darwin publicou sua obra mais famosa. (Mayr, 1982).

muitos, a principal síntese da teoria darwinista: *Survival of the Fittest* (sobrevivência do mais forte ou mais apto, a depender da tradução). Sua interpretação da Teoria da Evolução foi tão aceita pela cultura ocidental, que muitas de suas ideias são atribuídas a Darwin (Claeys, 2000; Mayr, 1982; Roughgarden, 2004). Spencer atribuiu valor meritório à variação, e individualizou o sucesso reprodutivo. Se o indivíduo demonstra uma variação que o torna mais apto a sobreviver no ambiente, é porque o ambiente também está em equilíbrio com ele. Não é mérito especificamente dele, ou de seu comportamento, mas trata-se de uma combinação de fatores que envolvem uma série de indivíduos, elementos diversos (e diferentes) dele, para que os mecanismos da evolução como um todo funcionem. Contudo, Spencer conseguiu incutir a meritocracia nesta teoria. Seu argumento vai no sentido inverso, parte do princípio que, se uma espécie sobreviveu e multiplicou mais que as outras, é porque foi mais apta e, se é mais apta, é porque foi composta por indivíduos mais aptos a sobreviver. Portanto, ele individualizou uma espécie de mérito da evolução em criaturas dominantes.

Mas esta sobrevivência do mais apto, implica a multiplicação do mais apto. Da multiplicação do mais apto, haverá, como antes, uma subjugação do movimento de equilíbrio sempre que este apresentar a mínima resistência à nova força incidente. E pela contínua destruição dos indivíduos que são menos capazes de manter seus próprios equilíbrios na presença de uma nova força incidente, deve-se eventualmente chegar a um tipo alterado, completamente em equilíbrio com as condições alteradas (Spencer, 1864, p.444, tradução nossa).

Spencer não somente atribuiu uma perspectiva mais individualista ao Evolucionismo, como também mistifica o papel da violência no processo. Ele enxerga um mundo regido pelo conflito, pela força e não pela cooperação. O equilíbrio, para ele, é o resultado do contínuo uso da violência; do esmagamento dos menos capazes pelos mais capazes. Por isto, não é à toa que a expressão *Survival of the Fittest* é por muitas vezes traduzida como “sobrevivência do mais forte”.

Tal perspectiva foi tão bem aceita pela elite da Ciência porque refletia valores do Ocidente. Justificava a dominação como processo natural, assim como as assimetrias sociais. Reforçava a ideia de que o branco era mais apto que o negro, o homem mais apto que a mulher, o colonizador mais apto que o colonizado. Além disso, colocava o homem europeu, pertencente ao grupo com mais sucesso em impor violência e dominação, como um ser especial, mais evoluído; e justificava a violência e a dominação como processos naturais. Este ideário da sobrevivência do mais forte persiste até hoje (Katz, 2006; Connel; e Connell, 1995; Roughgarden, 2004). Contudo, ele não foi criado somente pelo Evolucionismo. Tratava-se de uma moralidade dominante, já existente, que adaptou o Evolucionismo para ser contemplada (Mayr, 1982; Roughgarden, 2004). Realmente, a capacidade de impor violência e

a dominação possuem um papel importante na teoria de Darwin. Contudo, ela não qualifica, por si só, o indivíduo como mais adaptado que outros. A Teoria da Seleção Natural é extremamente contextual. A capacidade de subjugar pode ser uma adaptação, mas não é a única. Para um sistema estar em equilíbrio, é preciso haver muitas mais e variadas formas de coexistência (Roughgarden, 2004).

Ernst Mayr afirma que, em seus estudos, não conseguiu identificar qualquer contribuição científica relevante feita por Herbert Spencer para a Teoria da Evolução nas Ciências Naturais. Ao contrário, sua única função, para o historiador e filósofo da Biologia, foi a de abrir caminho para simplificações grosseiras do Evolucionismo nas Humanidades.

As ideias de Spencer não contribuíram em nada positivo para o pensamento de Darwin; ao contrário, elas se tornaram fonte de uma considerável confusão subsequente. Foi Spencer quem sugeriu que se substituísse seleção natural pela expressão “sobrevivência do mais forte, que é tão facilmente considerada tautológica; (...). E o pior de tudo, foi o principal porta-voz para uma teoria social baseada numa luta brutal pela existência, equivocadamente chamada de Darwinismo Social (...). Seria justificável ignorar totalmente Spencer na história da biologia porque suas contribuições positivas foram nulas. Contudo, como as ideias de Spencer eram bem mais próximas de equívocos populares, elas tiveram impacto decisivo na antropologia, psicologia, e nas Ciências sociais. Para muitos autores destas áreas, há bem mais de um século após Darwin, a palavra “evolução” significa uma progressão necessária a um maior nível e maior complexidade, o que é mais verdade na teoria de Spencer do que de Darwin (Mayr, 1982, p.386, tradução nossa).

A teoria de Spencer realmente imputava uma carga qualitativa à ideia de evolução, e ecoou nas Ciências Humanas durante muito tempo. Aceitou-se que o mais capacitado é o que mais “merece” viver e gozar de benefícios, em detrimento de outros. A interpretação social do Darwinismo proposta por Spencer, disfarçado na autoridade de Darwin, serviu de justificativa para se exercer diversas formas da opressão dita científica sobre grupos humanos menos privilegiados: desde testes de medicações em negros, judeus e ciganos, até a exibição de indivíduos humanos em circos e zoológicos (Washington, 2008; Lederer, 1997; Crais e Scully, 2009; Bradford e Blume, 1993). Todas estas atividades eram propostas como necessárias, educativas, e eram executadas em nome do Evolucionismo e da Ciência. Um dos maiores exemplos dos danos causados pelo Darwinismo Social foi a ciência em tempos de guerra da Alemanha nazista.

(...) o historiador Robert Proctor argumenta que (...) longe de serem peões passivos ou uma pequena minoria no esforço nazista, médicos eram instrumentais na formulação, e tomaram a liderança na viabilização, do programa de higiene racial nazista. A teoria nazista, baseada na visão de genética e pureza racial do Darwinismo social, combinou perfeitamente com a ideologia nazista. Médicos tornaram-se líderes do Partido Nacional

Socialista e foram honrados pelos seus trabalhos (Law e Health, 1992, p.15, tradução nossa).

Um dos principais projetos do regime nazista era o “melhoramento” genético da população, baseado em uma noção de evolução preconizada pelo Darwinismo Social, que justificava moralmente, sob disfarce científico, o uso da violência como ferramenta de sobrevivência. Durante a Segunda Guerra, tornou-se prática comum em alguns campos de concentração os testes em seres humanos ditos “inferiores”, com intuito de melhorar a vida da “raça ariana”. Os médicos nazistas testaram técnicas e armamentos de guerra do Eixo, formas de melhoramento genético, e mesmo pesquisas exploratórias, sem objetivo específico. Joseph Mengele, o mais notório entre estes cientistas, realizava experiências das mais variadas em gêmeos univitelinos. Eva Mozes-Kor, uma das “cobaias” sobreviventes de Mengele, relatou lembranças de sua infância no campo de concentração: “Um grupo de gêmeos ciganos foi trazido do laboratório de Mengele após suas costas terem sido costuradas. Mengele tentou criar gêmeos siameses conectando vasos sanguíneos e órgãos cirurgicamente. Os gêmeos gritavam dia e noite até a gangrena tomar conta, e morreram após três dias” (Kor e Buccieri, 2012, p.57, tradução nossa). Este tipo de experiência ocorria sob a cobertura da Ciência. Cabia aos médicos e cientistas nazistas definir fisiologicamente a raça ariana e estabelecer suas características divergentes em relação ao resto das pessoas. Logo, os médicos traziam a autoridade moral de objetivar a discriminação, “provar” os valores dos governantes. Isso dava a eles muito poder, recursos, autoridade e liberdade; tornava-os figuras proeminentes no Terceiro Reich (Law e Health, 1992).

No entanto, não foi só durante o período de guerra que experiências invasivas em seres humanos aconteciam. Ainda no século XIX e início do XX, por influência do Darwinismo Social, e também posteriormente, a experimentação em humanos tornou-se mais e mais comum. Os ginecologistas Joseph Marion Sims, conhecido por ser o pai da Ginecologia, fazia vivissecção, sem anestesia, em mulheres negras e bebês, filhos de escravos (Washington, 2008). O governo dos Estados Unidos financiou, entre final do século XIX até pelo menos a década de setenta do século XX, experimentos com radiação, armamentos biológicos e controle de doenças em pessoas negras¹³. Não se tratava apenas de um resultado do regime de guerra, mas a prática de uma moralidade escondida sob o selo de “sobrevivência do mais forte”. O Darwinismo Social atribuiu uma carga científica e uma falsa objetividade à moralidade da época, e ainda influencia o pensamento ocidental. A historiadora da medicina Harriet Washington chama atenção para o fato de que, ainda hoje, a maioria dos testes

¹³ A mais notória destas práticas foi a pesquisa sobre sífilis realizada em Tuskegee, Alabama. Entre os anos 1932 e 1972, mais de 600 pessoas negras foram inoculadas com a doença sem serem avisadas (Lederer, 1997).

realizados em seres humanos são executados sobre pessoas negras, com o objetivo de gerar medicamentos, profilaxia e políticas públicas para pessoas brancas. Isso resulta, para ela, em uma maior mortalidade por questões de saúde, entre negros.

Fartas evidências da divisão racial na saúde nos confrontam onde quer que olhemos, desde uma taxa mortalidade duas vezes maior para crianças negras até a expectativa de vida de negros americanos que anos menor que a dos brancos. (...) bebês negros nascidos em cidades mais segregadas racialmente têm maiores taxas de mortalidade. A expectativa de vida de negros americanos é seis anos menor que a de brancos. (Washington, 2008, p.3, tradução nossa).

O Darwinismo Social repercute ainda, seja por parte de cristãos que querem provar a veracidade do Criacionismo, ao apontar a violência justificada pela evolução, seja na moralidade das pessoas ou no parco entendimento do Evolucionismo que ainda existe por parte da Sociedade (Mayr, ano). Talvez, em muitos casos, por ter sido tão fortemente abraçado por uma moralidade dominante, o Darwinismo tenha potencializado a violência e o comportamento predatório sobre o meio-ambiente, animais, mulheres, negros, judeus, etc. Portanto, o Darwinismo é uma faca de dois gumes. Por um lado, ele relativiza a condição de espécie e a coloca como contextual. Trata-se de uma teoria mais fluida que não analisa uma essência animal, mas variações e transformações na interação de seres vivos com o ambiente, que situam a existência em um fluxo contínuo de espaço e tempo, de alternância ininterrupta entre repetição e mudança. Neste sentido, o Evolucionismo extirpou o privilégio humano autoconcedido, sagrado. Teorizou um laço de parentesco longínquo entre todos os seres vivos e questionou o privilégio divino que o homem possuía sobre a Natureza. Contudo, também estabeleceu uma forma de meritocracia na que exalta o privilégio de quem domina e oprime. Por mais que o Darwinismo Social seja, em larga medida, uma série de confusões acerca da Seleção Natural, ele obteve bastante sucesso em fortalecer certas barreiras e popularizar ideais de violência e dominação, algumas reproduzidas pelo próprio Darwin.

1.7 Sociologia Clássica e Somatofobia.

A Sociologia é uma disciplina construída sob forte influência do Darwinismo Social. O próprio Herbert Spencer a via como o estudo comparativo de raças e civilizações: as “bem-sucedidas”, como a européia, por exemplo, em contraste com as “primitivas”, como a dos aborígenes australianos, que, segundo ele, estavam fadadas a serem estacionárias e desaparecer. (Hund e Lentin, 2014). Concebida como ciência no final do século XIX, trazia em si as promessas do Positivismo, a exaltação do espírito

humano tão presente nos clássicos e na filosofia cartesiana e, obviamente, uma visão notadamente masculina de Humanidade e conhecimento. Como ressalta Richard Miskolci, as Ciências Sociais conceberam um ideal de normalidade que gerou uma contradição interna. Por um lado, questionou o Essencialismo, ao atribuir causalidades aos elementos sociais, dinâmicos, interativos da existência; recusou a ideia de que o mundo é governado por forças místicas ou “naturais”. Mas, por outro, reforçou um ideal padronizador, exclusor e dicotomizador do conhecimento. Assim como os primeiros naturalistas viam os corpos físicos, autores importantes da Sociologia Clássica conceberam a Sociedade por meio de uma relação entre normalidade e desvio.

Desde ao menos Émile Durkheim, aprendemos a só explicar o social pelo social, mas o próprio mestre francês trouxe para seu edifício teórico uma oposição binária herdada de compreensões naturalizadas do social: a regra de categorização dos fenômenos sociais como normais ou patológicos (DURKHEIM, 2007). Assim, a Sociologia passou a investigar a Sociedade tendo sempre como suplemento não-expresso o conceito de normalidade. Daí o paradoxo de a disciplina ter-se instituído como opção crítica às visões (naturalizantes) que justificavam a ordem social priorizando uma concepção normativa da coletividade, ou seja, flertando com a ordem, mesmo com seus olhos voltados para as margens do social. (Miskolci, 2009, p.172).

1.7.1 Auguste Comte

Auguste Comte, considerado um dos pais da Sociologia, teorizou que a Sociedade iria evoluir até um ponto onde a Religião não seria baseada em seres supra-humanos, inexistentes na realidade tangível, como deuses, anjos e demônios; mas condicionada pela experiência humana, conhecimento e história. Para o autor, as sociedades seguem uma lógica de progresso humano, em três estágios evolutivos.

(...) o ser humano pensa cada concepção e cada fenômeno de três formas sucessivas: primeiramente, fazendo referência a vontades exteriores ao fenômeno em questão. Essas vontades têm sedes muito claras, muito determinadas: em um processo de antropomorfização da realidade, o ser humano considera que seres dotados de sentimentos, pensamentos e atos semelhantes aos seus próprios atuam na realidade, provocando os fenômenos: são os deuses, e o modo de pensar é o teológico[41]. No enunciado acima, seria o modo fictício de pensar, por motivos evidentes. Em seguida, o ser humano apela a abstrações, que, consideradas conscientemente como abstrações, são dotadas ainda de vontade: é a metafísica. (...) Finalmente, o estado positivo é aquele em que o ser humano abandona as pretensões absolutas, rendendo-se à evidência de que apenas percebe o relativo, da mesma forma que passa a subordinar a imaginação à observação dos fenômenos (Lacerda, 2013, posições 1035 a 1039).

O caminho seguido por Comte é do Teísmo para o Positivismo. Primeiro, busca-se explicar a realidade por mandamentos de seres análogos aos “reais”, entidades supra-humanas como deuses. A

segunda etapa seria a metafísica, o meio do caminho, onde seres abstratos se transfiguram em conceitos que, apesar de não serem sintetizados em uma “superpessoa”, possuem uma existência sólida, mesmo que abstrata. É como a apropriação Freudiana do “Eros”. Na teoria psicanalítica do austríaco, o Deus, super-humano, é usado como alegoria para definir o conceito que denota a libido, o que para ele é um dos dois impulsos básicos que determinam o comportamento humano (Freud, 2012). Eros deixa de ser um indivíduo para tornar-se conceito nas mãos de Freud. Na terceira etapa, a positiva, a Sociedade abre mão de deuses e alegorias, para basear suas verdades na sua herança histórica e experiências. O conhecimento e a moralidade tornam-se relativos ao contexto vivido, o conhecimento do passado e a habilidade de lidar, de forma pragmática, com os problemas presentes. Para Comte, este último estágio é guiado por uma religião sem deidades, positiva, baseada na crença sobre o tangível, perceptível e experienciável.

Comte não defendia o ultra-racionalismo, nem tampouco a ultra-sensibilidade, o que não significa que não seguia uma lógica dualista. A maioria das virtudes necessárias para o sucesso da sociedade positiva são masculinas. Há três poderes sociais para o autor: o material, o intelectual e o afetivo (Comte, 1978). Os dois primeiros são claramente terrenos masculinos. O material é ligado à força corporal e riqueza; o intelectual, na capacidade de raciocínio, campo da filosofia. O terceiro é mais definido por emoções e, por isto, proposto como feminino. Deve-se dar crédito ao autor por conferir algum protagonismo às mulheres na sua sociedade positiva, ao se levar em conta o contexto de sua obra. Definiu-as como “seres evoluídos” de vital importância para o desenvolvimento de uma Sociedade mais justa, pois teriam uma contribuição inestimável para criar-se um sentido mais profundo de Sociedade, através de uma ética de cooperação, cuidado e amor (Comte, 1978). Todavia, além de dar vazão ao Essencialismo e à somatofobia, ao reforçar esta ideia de separação entre o emocional e o intelectual, Comte atribuiu um lugar subalterno e desprivilegiado às mulheres neste governo. A emoção claramente perde para a riqueza e a inteligência nesta equação.

Não se pode ignorar que a construção do poder, mesmo acompanhado do que ele chama de qualidades femininas, é hegemonicamente masculina. Mulheres podem participar da dinâmica de protagonismo social, mas desde que ilhadas no âmbito das emoções. A elas é vetado o trânsito nos âmbitos materiais e intelectuais, onde as principais decisões são tomadas. Isso se dá, porque Comte pressupõe que mulheres não são capazes de habitar estas outras áreas, pois são dominadas por suas sensibilidades e impulsos (Landes, 1988). Por mais que apresente um ideal progressista para sua época, Comte excluiu o feminino da constituição do seu espírito positivo e relegou-o a uma função apenas acessória ao seu ideal de Humanidade.

Em relação aos animais, a distinção é, como não poderia ser diferente, bem mais radical. Para

Comte, os não-humanos são limitados intelectualmente, e incapazes de documentar ou refletir sobre a própria história, e aprender com isso. O humano perfeito deve ser o anti-animal, o mais analítico possível em relação à experiência social. Como é praxe na tradição ocidental, os não-humanos foram colocados fora do escopo de consideração, apenas como um exemplo negativo para exaltar a virtude humana. A Filosofia Positiva, para Comte, é um aperfeiçoamento que traz à tona importantes atributos que “distinguem a mais nobre Humanidade da simples animalidade” (Comte, 1978, p.177).

1.7.2 Émile Durkheim

Émile Durkheim, outro dos fundadores da Sociologia, também utilizou os animais como exemplo negativo. Na verdade, para ele, a diferença entre animais e humanos era justamente a capacidade de criar seu principal objeto de estudo: a Sociedade. A Humanidade e os animais se difeririam, segundo Durkheim, pela origem da normatividade maior que rege suas vidas. Enquanto seres humanos seriam governados por fatores externos de socialização, os animais predominantemente seguem impulsos fisiológicos (Durkheim, 2008). Para ele, suas sociedades são existentes, mas elementares e estacionárias. A estagnação do universo não-humano é um fator importante para Durkheim. Ele vê com bom olhos a ideia de crescimento, história e desbravamento. Acredita que há uma ordem de complexidade que coloca diferentes sociedades em posição mais ou menos avançada. As sociedades capitalistas, mais industriais, com cidades grandes e corpos sociais mais densos se mostram mais evoluídas que sociedades menores que não apresentam estes adventos.

Comte explicou esta diferença entre sociedades ao colocar que a espécie humana possui uma propriedade inerente que a impulsiona e a faz superior. Mas, para Durkheim, o que caracteriza esta virtude humana não reside dentro de nenhum ser humano. O fato social, objeto de estudo do sociólogo, é um elemento exterior. Logo no primeiro semestre de Sociologia, aprende-se que ele é geral, abrange todos os indivíduos nele contidos; externo, pois não depende de impulsos inerentes ao indivíduo; e coercitivo, faz valer sua organização através de sua força. Ele é anterior ao nascimento e posterior à morte; é quase possível vislumbrar a concretude do social. E é exatamente isto que diferencia os humanos dos animais; um fator externo, complexo, grandioso. Enquanto animais são guiados por impulsos amplamente determinados por suas biologies, seres humanos vivem sob a égide de um plano complexo, impessoal. Portanto, logicamente, o que impulsiona o crescimento humano é um conjunto de fatos sociais que emancipam a Humanidade da sua natureza orgânica, biológica (Durkheim, 2003, 2008).

Exatamente por isso, as sociedades animais são representadas pelo autor como pequenas e estacionárias. Elas não têm capacidade de atingir o grau de complexidade necessário para crescer como as humanas, mais “civilizadas”; ao passo que as sociedades humanas que permanecem simples ainda não desenvolveram seus potenciais. Ao invés de exaltar o espírito individual, como Platão, Aristóteles, Aquino e outros, Durkheim exalta uma inteligência social, produto coletivo que diferencia o evoluído do não evoluído. Isso não significa que a racionalidade, a objetividade, as propriedades do espírito não são consideradas. Pelo contrário, são elevadas a outro nível de grandeza. Obviamente, elas existem, em algum nível, nos indivíduos, mas suas relevâncias e naturezas são sociais. Quanto mais complexa é uma sociedade, mais evoluídos são os que a constituem. Existe uma noção de racionalidade, mas coletiva.

O fato social possui, além de uma espécie, um gênero bem definido. A coletividade masculina, em sua obra, é claramente o tecido da Sociedade. Assim como os animais estão excluídos desta noção complexa de Sociedade, à margem dela estão as mulheres. Quanto mais complexa a Sociedade, mais as mulheres são separadas da política e da vida pública, e relegadas ao ambiente doméstico. Para o autor, o indivíduo mais evoluído é aquele que tem contato, relação e compreensão do social, qualidade que ele acredita não existir nos animais, e quase não se manifesta nas mulheres.

(...)diz-se que as faculdades afetivas da mulher, sendo mais intensas, não encontram facilmente com que se ocupar fora do círculo doméstico, enquanto seu devotamento nos é indispensável para nos ajudar a suportar a vida. Na realidade, se ela tem esse privilégio, é que sua sensibilidade é antes rudimentar que desenvolvida. Como ela vive mais que o homem fora da vida comum, a vida comum penetra-a menos: a Sociedade lhe é menos necessária porque está menos impregnada de sociabilidade. (...) Com algumas práticas de devoção, alguns animais a cuidar, a solteirona tem sua vida tomada. (Durkheim, 2003, p.112).

Este trecho demonstra a associação entre mulheres e não-humanos na margem de uma normatividade masculina dominante. “Solteironas” e animais domésticos se darão bem, enquanto não-homens, e se completarão, uma vez que nenhum deles possui aspirações ou ambições que são causadas por uma “real” existência em sociedade. Para Durkheim, mulheres e animais oscilam entre serem completamente ignorados e servirem de exemplo negativo para afirmar a virtude inerente a uma existência social humana/masculina. Trata-se de somatofobia, pois claramente a virtude está alheia aos corpos, que devem ser levados e coagidos pela hegemonia da Sociedade. No entanto, é uma somatofobia bem distinta da de Platão, pois ela não mora no espírito em si, mas em um gigante que paira sobre nossas cabeças. Durkheim propôs a somatofobia social.

1.7.3 Max Weber

Max Weber, um dos outros precursores da Sociologia, também prezava as virtudes da racionalidade e objetividade na construção do conhecimento (Weber e Cohn, 1999; Allan, 2012). Ao contrário de Durkheim, que concebia a Sociedade através de uma perspectiva mais estrutural, Weber via na Sociologia um estudo das subjetividades relacionais. Para o autor, o que diferencia a Humanidade como grupo é a organização social baseada em significados, orientados aos outros e ao mundo. A Sociedade estrutura-se em ações nucleares interconectadas, que carregam valores repletos de conteúdos direcionados a significar objetos e outros indivíduos (Weber e Cohn, 1999; Allan, 2012). O que difere, basicamente, no conhecimento construído pelas Ciências mais “duras” daquele elaborado nas Humanidades é justamente o alvo: as primeiras estudam objetos, que, por natureza, são mais previsíveis, e suas análises podem encontrar recorrências e, por conseguinte, gerar leis e teoremas gerais, prever ações futuras. A Sociologia, por sua vez, é uma análise subjetiva de disposições transitórias; não analisa as coisas em si, os objetos, mas os significados que os permeiam e definem as relações sociais entre seres humanos (Weber e Cohn, 1999). Trata-se de um saber localizado historicamente, e inexoravelmente contextual. A fórmula que Weber usou para aproximar estas experiências subjetivas tão complexas e transitórias de um objeto de análise científica foi a da formulação do que ele chama de tipos ideais:

Para os propósitos de análise tipológica científica, é conveniente tratar todos os elementos irracionais, afetivamente determinados, do comportamento como fatores desviantes de um tipo conceitualmente puro de ação racional. Por exemplo (...) ao se analisar uma campanha política ou militar, é conveniente determinar em primeiro lugar qual teria sido o curso racional, considerando-se os objetivos dos participantes e o adequado conhecimento de todas as circunstâncias. Somente desta forma é possível acessar a significância causal de fatores irracionais como desvios em relação a este “tipo”. A construção de um curso de ação racional puro nestes casos serve ao sociólogo como um “tipo” (“tipo ideal”) que tem o mérito de um entendimento claro e da falta de ambiguidade. Através da comparação com o “tipo ideal”, é possível entender as formas com as quais a verdadeira ação é influenciada por fatores irracionais de todos os tipos, como afetos e erros, e suas parcelas de influência nos desvios em relação à linha de conduta que seria esperada, supondo-se que a ação fosse puramente racional. (Weber, 1994, 6, tradução nossa).

Duas palavras são chaves para entender a base da teoria weberiana: ação e racionalidade. A razão é uma forma calculada de estabelecer-se o nexos entre causa e consequência. Logo, se o indivíduo pretender imprimir determinado resultado, supostamente, para consegui-lo, tentará submeter a sua ação a um cálculo racional. Este ato, portanto, exemplifica o social em seu transcender, pois externaliza a relação entre valores e indivíduos. A razão, por sua vez, é o parâmetro central de análise da ação, pois é ela o elemento mais previsível do ato, o que a tornaria mais próxima de um objeto na realidade

subjetiva. Uma vez identificada a razão, ou falta dela, por detrás de um ato, é possível identificar a influência de elementos ditos irracionais na ação social¹⁴.

Realmente, presumir que ações trazem motivações racionais torna o mundo consideravelmente mais fácil de ser interpretado. Contudo, a escolha da racionalidade, construída nos moldes tradicionais da Sociedade ocidental, exclui (ou marginaliza) do escopo de consideração todos os que não se encaixam neste ideal de ação social. Weber defendia que a Sociedade é uma experiência humana. Exclui-se, portanto, do escopo de consideração todos os animais não pertencentes a esta espécie específica. Se os animais não são capazes de ação social, não são interessantes à Sociologia weberiana, a princípio. Deve-se ponderar, obviamente, que o meio, a época, as condições em que Weber vivia não eram favoráveis para refletir-se sobre animais, mas este é justamente o ponto. A tradição intelectual ocidental, baseada em premissas de racionalidade, pensou o mundo de um ponto de vista bem específico de espécie e gênero. A teoria do poder weberiana encaixa-se perfeitamente nesta tradição. O poder do Estado é caracterizado pelo monopólio da violência, a gestão do poder parte da gestão da força por indivíduos racionais (Weber, 2003). São duas características historicamente associadas ao masculino: violência e razão, dois dos pilares da somatofobia (Spelman, 1982).

A teoria da burocracia weberiana, que diz respeito à gestão e execução do poder por funcionários especializados, responde a estes mesmos parâmetros hegemônicos (Weber, 1982). A distribuição racional de atribuições, recursos e hierarquias é central para fazer funcionar o sistema, baseado no monopólio do uso legítimo da violência. Os poderes e as instituições são pautados por valores tradicionalmente associados ao masculino. Os tipos de dominação propostos por Weber também evidenciam essa lógica. A dominação legal baseia-se na burocracia, já citada como uma organização de poderes pautadas majoritariamente em critérios racionais, tradicionalmente dissociados do feminino. Já a dominação tradicional, o segundo tipo, tem como principal exemplo o patriarcado: são virtudes e valores internalizados na vida social através da crença na antiguidade e quase sacralidade de seus ditames. Basicamente, reproduz-se na autoridade daquele que tem poder e privilégio sobre outros que não os possuem. Por fim, há o poder carismático, quando um líder sintetiza certos ideais de virtude em sua personalidade e é capaz de gerar fascínio sobre os indivíduos que veem justiça em atribuir-lhe poderes e privilégios de ordem, muitas vezes, sobrenaturais ou sagradas. Ele emana de uma certa capacidade de representar dominação, causar certo encantamento por expressar em si valores centrais de um grupo social. Não coincidentemente, as virtudes sintetizadas na liderança carismática (talvez não propriamente por Weber, mas historicamente) são tradicionalmente associadas ao

¹⁴ Ação social não é qualquer ação. É um ato direcionado significativa e contextualmente, para o mundo, ou para outros.

masculino, como força, heroísmo, valentia, entre outras.

A ênfase de Weber em analisar as relações de poder dentro da esfera pública seria um dos sinais da sua tendência em focar a análise na porção mais masculinizada das ações sociais. Roslyn Bologh, em seu livro *Love Or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking* (Bologh, 2009), chamou atenção para a forma como o alemão reproduziu em sua obra a separação dicotômica entre o público e o privado.

Da divisão sexual do trabalho, na qual arar o solo e colher eram tarefas femininas; ao passo que a caça, o cuidado com o gado, madeira, a prática da metalurgia e, finalmente e acima de tudo, a guerra eram atividades masculinas, surgiram dois tipos de comunalização: de um lado casa e trabalho no campo, do outro a caça e a luta. (...) Weber se atém muito aos contrastes entre comportamento e autoridade tradicionais, que ele associa com a mulher e o ambiente doméstico, e a luta, competição e ação heróica que ele associa ao homem e à guerra. Este contraste permeia a maior parte do seu pensamento e é o princípio com o qual ele percebe e divide o mundo. (Bologh, 2009, p.46-47, tradução nossa).

Interessante perceber como as tarefas pacíficas, ligadas à cooperação, geração, construção são atreladas ao doméstico e à mulher, ao passo que as atividades violentas, predatórias, destrutivas são associadas ao homem. Inclusive a dominação e opressão de mulheres e animais aparecem acumuladas nas práticas do polo masculino da teoria weberiana, sintetizadas na domesticação do gado, na caça e na guerra. Se a essência do poder institucional para Weber reside no monopólio da violência legítima, as instituições que controlam a Sociedade possuem uma identidade de gênero bem definida (MacKinnon, 1989). Animais são apenas objetos, e as atividades femininas são privadas do protagonismo que se acumula na esfera pública, à medida que a Sociedade fica mais racional e menos tradicional.

Seria injusto, no entanto, retratar a obra de Max Weber apenas como uma reafirmação da lógica patriarcal. Ele jamais evidenciou uma crença explícita na inferioridade do gênero feminino, como Durkheim, Aristóteles e muitos outros pensadores importantes da tradição humanista ocidental. Ao contrário, Weber estava aberto aos questionamentos do Feminismo de sua época e tinha noção da opressão causada pela dita desigualdade entre os sexos (Varikas, 2014). Sua esposa, Marianne Weber, foi uma das mais proeminentes autoras e militantes feministas da Alemanha pré-Segunda Guerra Mundial. Era uma das principais debatedoras e revisoras da obra de Weber, e foi uma influência decisiva na produção do autor e na publicação de suas obras, tanto em vida quanto depois de sua morte (Varikas, 2014). Max Weber não ignorava a opressão de gênero:

O problema não é, assim como enfatizam W. Brown e outras feministas, unicamente o

masculinismo do Estado, o fato de que ele seja governado pelos homens e organizados a partir de suas necessidades, mas também o fato de ele fabricar gênero ao produzir e reproduzir seres dependentes e outros que os protegem. A questão não é, então, unicamente a exclusão das mulheres do poder do Estado, mas a construção problemática do gênero constitutiva desta forma histórica de poder (Varikas, 434, ano).

Para Eleni Varikas, a teoria Weberiana do poder não simplesmente traz uma visão masculina das relações de dominação, mas também constrói possibilidades para se questionar as relações de gênero que definem o poder. Weber não só reconhecia as diferenças de gênero nestas relações como as problematizava em sua obra (Varikas, 2014). Deve-se concordar com Varikas neste ponto. Dificilmente o autor estabelecia uma proposição sem exaustivamente explorar os limites dela. Talvez algumas das melhores críticas e reflexões à metodologia e teoria weberianas tenham sido propostas pelo próprio Weber. Ao mesmo tempo que estabelecia a racionalidade como um fator central para seu pensamento, criticava contundentemente os limites e excessos da especialização do conhecimento, do empobrecimento simbólico, da cultura e do controle frio e predatório da Natureza, como fica evidente neste célebre trecho de “A Ética Protestante”:

No campo de seu maior desenvolvimento, nos Estados Unidos, a busca da riqueza, despida de seu significado ético e religioso, tende a ser associada a paixões puramente mundanas, que lhe dão com freqüência um caráter de esporte. (...) Ninguém sabe quem viverá, no futuro, nesta prisão ou se, no final deste tremendo desenvolvimento surgirão profetas inteiramente novos, ou se haverá um grande ressurgimento de velhas ideias e ideais ou se, no lugar disso tudo, uma petrificação mecanizada ornamentada com um tipo de convulsiva auto significância. Neste último estágio de desenvolvimento cultural, seus integrantes poderão de fato ser chamados de especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado. (Weber, 2001, p.86).

É difícil apontar se a teoria de Weber tem um papel exclutor ou inclusor do feminino nas Ciências Sociais. Ele escreveu uma obra muito extensa e profunda que, assim como a de Darwin, pode ser interpretada de várias formas: tanto para servir um propósito moral de um grupo privilegiado, masculino, que pressupõe a objetividade como uma forma de descreditar o feminino e desmerecer o papel da afetividade na construção do social, como para questionar esta construção masculina do Estado, poder e da violência. Por mais que estas duas posições pareçam excludentes, elas se complementam na riqueza da obra weberiana. Assim como Darwin, Weber desconstruiu abismos de uma Sociologia que, como preconizada por seu pioneiro Durkheim, era pautada por dicotomias insuperáveis. O célebre sociólogo alemão trouxe fluidez, espacialidade e temporalidade para análise com sua teoria da ação. Em vez de dar valor para construtos prontos, estruturados, imperativos e absolutos, ele deslocou a perspectiva sociológica dos construtos para os processos. Os mecanismos de

edificação contínua da Sociedade estabeleciam um fluxo através da ação social. Ao invés da fixidez, analisava uma foto, um pedaço dos movimentos contínuos que caracterizam a Sociedade.

Nesta lógica, Varikas chama atenção para o fato de que esta historicidade presente na teoria de Weber antecipou a ideia de Simone de Beauvoir de que identidade de gênero não é um reflexo da fisiologia, mas resultado de interações sociais. Ele já discutia a ideia — que seria melhor desenvolvida pelo Feminismo somente nos anos setenta do século XX — de que o masculino é construído através de uma quebra, ou negação do feminino, um rito de passagem¹⁵. Refutou o Essencialismo e a fixidez nos processos sociais. Portanto, o papel patriarcal, apontado por Weber, do poder do Estado, por meio do monopólio da violência, não é uma condição categórica e única, fixa, apontada pelo autor como essencial para o mantimento da ordem, como talvez se possa imaginar. Mas trata-se de um elemento observável dentro do fluxo das ações sociais de uma sociedade sexista que Weber observava. O que não quer dizer que ele ignorava a dimensão sexista do poder institucional que teorizava. Ao contrário, ele reconhecia assimetrias de gênero na constituição do Estado e o papel deste na perpetuação histórica da subjugação do feminino:

Essa leitura enfatiza a lógica do Estado moderno que aceita a ideia de que “a poítica entre homens é de imediato uma política de troca, de violação, de proteção e de dominação de mulheres”, o que M. Weber lembra incessantemente. O problema não é, assim, como enfatizam W. Brown e outras feministas, unicamente o masculinismo do Estado, o fato de que ele seja governado pelos homens e organizado a partir de suas necessidades, mas também o fato de ele fabricar gênero ao produzir e reproduzir seres dependentes e outros que os “protegem”. A questão não é, então, unicamente a exclusão das mulheres do poder do Estado, mas a construção problemática do gênero constitutiva dessa forma histórica de poder (Varikas, 2014, p.434).

Weber não “defendia” que o monopólio da violência estatal era a forma essencial de poder. Ele analisou esse processo histórico e propôs que as ideias de poder e violência estavam historicamente conectadas, e que isso implicava em uma sociedade sexista e assimétrica. Ele tampouco se fixou na esfera pública do social. Ao analisar os rituais de corte da época, discutiu diversas dimensões das construções de gênero da elite europeia. Ele analisou o processo histórico de construção das “Senhoras”. Tratava-se de mulheres creditadas como notoriamente castas que, por não trazerem o peso do desejo da carne em suas decisões, faziam um julgamento socialmente aceito de seus pretendentes ao

¹⁵ “No caso de querermos naturalizar essas práticas de predadores, M. Weber adverte a leitora que não se nasce homem, torna-se homem: em “o ascetismo guerreiro, aquele, que não conseguir passar os ritos de iniciação, não pode mais ficar na 'casa dos homens', permanece 'uma mulher', ou seja, excluídos do grupo carismático dos homens” (Varikas, 2014, p.432, tradução nossa).

matrimônio, e assim decidiam qual homem era mais valoroso. Este papel de “Senhora” sublimou a rivalidade masculina para uma dimensão mais polida e sofisticada, e substituiu a violência considerada “natural” por rituais de etiqueta que valoravam a condição masculina. Desta forma, às mulheres foi conferido um papel proeminente na economia sexual da época, mas, ao mesmo tempo, as objetificou e resumiu a seus papéis reprodutivos e suas sexualidades. O papel, a meta, a essência da vida da mulher passou a ser simbolizada na sua capacidade de cercear os próprios desejos e escolher com sabedoria seus pretendentes. Caso tivesse sucesso, era respeitada como “Senhora”; caso não, marginalizada como prostituta. Tratava-se de uma exaltação de uma heterossexualidade bem específica e a colocação da mulher como objeto de construção do homem, como uma existência inexoravelmente ligada ao masculino e à reprodução (Varikas, 2014).

Não há dúvida que Weber questionava as relações de poder que analisava. Realmente, ele estabeleceu uma problemática interessante para os temas que abordou, deixando abertura para reflexões feministas (e, em menor escala, para os Estudos Animais) acerca da objetividade, racionalidade, sexualidade e relações de poder. A densidade e complexidade de sua obra levam-na, ao mesmo tempo, a reforçar uma tradição patriarcal ocidental e fornecer material para questioná-la. O problema maior com a teoria de Weber está em sua prioridade. Weber escolheu focar sua análise predominantemente nas formas masculinizadas de poder, violência, objetividade e racionalidade, o que criou um prato cheio para reforçar a tradição somatofóbica ocidental.

1.7.4 Marx e o Marxismo Feminista

A história do Feminismo, a partir do século XIX, é caracterizada por grandes transformações ou reconfigurações que o ajudaram a se moldar e reinventar através de mais de dois séculos, profundamente marcados pela influência de Karl Marx. Marx exaltava, em sua teoria, a revolução burguesa como parte necessária do processo histórico que desembocaria, posteriormente, na revolução socialista. A burguesia, na teoria marxiana, teve o mérito de derrubar a nobreza e o sistema feudal, acentuar as contradições entre classes sociais, e criar as condições materiais necessárias para a revolução do proletariado (Marx e Engels, 1906). Não por coincidência, a revolução burguesa também desestabilizou o patriarcado ocidental e criou condições para o crescimento do movimento de mulheres e a consolidação do Feminismo; destronou verdades tradicionais que mantinham certas hierarquias, baseadas em um modelo de produção material antiquado. A nobreza mantinha propriedade hereditária e acumulava riqueza por questões de fé e status. A burguesia descongelou o capital e o reintroduziu em um contexto de livre troca. O problema central desta revolução, para Marx, é o acúmulo dos meios de

produção nas mãos de poucos, o que possibilita a exploração do trabalho proletário (Marx, 2014a). Algo semelhante pode ser dito sobre os movimentos de mulheres. Sob o crivo da nobreza e do patriarcado tradicional, as mulheres viviam mais engessadas ao mundo doméstico e à vida privada. A Democracia e a economia de mercado trouxeram a mulher para a vida pública, o que aumentou a possibilidade de organização e expressão do Feminismo, juntamente com o aumento das contradições de gênero (Arruzza, 2013; Conger, 2015). O Feminismo ocidental moderno surgiu sob este contexto. As mulheres estavam ocupando a vida pública de maneira explorada e abusiva, mas podiam habitar os mesmos espaços que antes eram reservados aos homens. Desta forma, puderam se organizar e estruturar os movimentos de mulheres para lutar por maior participação social e política, batalha que se exemplificou nos discursos das abolicionistas, empoderou-se na luta de classes, e foi epitomizado pelas sufragistas (Arruzza, 2013; Conger, 2015).

A luta pelo sufrágio foi um dos maiores símbolos da consolidação do Feminismo. Mesmo muito criticada pelas marxistas, que alegavam que o movimento sufragista era elitista e rejeitava o projeto revolucionário, muitas marxistas de grande relevância eram militantes da causa (Mandl, 2015). Ellen Keller lutou pelo sufrágio nos Estados Unidos; Alexandra Kollontai, na Rússia; entre outras. Além destas, grandes teóricas marxistas compuseram essa fase inicial, como Clara Zetkin e Rosa Luxemburgo, a qual Trótsky dizia ter “dominado o método marxista como os órgãos de seu corpo” (Mandl, 2015, p.1). Marx foi um dos primeiros autores a sistematizar uma teoria que atribuiu determinações sociais para opressões e privilégios, sucessos e fracassos, pobreza e riqueza, que a ideologia burguesa atribuía (e atribui) a merecimento. Combateu o mito de que a riqueza e o prestígio social são frutos de méritos individuais. Um dos capítulos mais interessantes de “O Capital” é o vigésimo oitavo do primeiro tomo, no qual analisa algumas das legislações referidas por ele de “sangrentas”, em voga nos séculos XV e XVI.

O proletariado criado pela quebra das fronteiras feudais e expropriação forçada das terras do povo, este proletariado “livre” não poderia ser absorvido pelas nascentes manufaturas com a mesma velocidade que eram jogados no mundo. Por outro lado, estes homens, repentinamente tirados de suas vidas anteriores, não poderiam se adaptar à disciplina de suas novas condições. Eles eram transformados em multidões de pedintes, ladrões, vagabundos, parte deles por vocação, mas a grande maioria pelo stress das circunstâncias. Consequentemente, no final do século XV e durante todo o século XVI, por toda a Europa Ocidental, aplicou-se uma legislação sangrenta contra a vadiagem. Os pais da atual classe operária eram castigados pela sua transformação forçada em vagabundos e miseráveis. A legislação os tratava como criminosos voluntários e assumiu que tudo dependia de suas próprias boas vontades de trabalhar em velhas condições que não mais existiam. (Marx, 2014b, p.515).

Marx tinha um olho clínico para analisar como as grandes estruturas sociais agiam para determinar a vida dos indivíduos. As condições materiais e superestruturais que agem sobre os indivíduos estão muito além e são muito mais poderosas que escolhas individuais. A assimetria de classes coloca alguns indivíduos em uma posição que exige pouco ou nenhum esforço para acumularem valor em Sociedade, ao passo que outros não conseguem uma vida digna, nem depois de empregarem um esforço descomunal. Algumas vezes, como aconteceu na Europa Ocidental dos séculos XV e XVI, o Estado tornou ilegal o próprio ato de não trabalhar. Simplesmente por estar desempregado, o indivíduo que fosse pego vagando pela rua poderia ser preso, torturado e, em alguns casos, até morto pelo Estado (Marx, 2014b).

Marx percebeu que havia pessoas que se matavam de trabalhar e ganhavam muito menos que outras que não trabalhavam quase nada. As condições materiais eram os maiores determinantes da dinâmica social. Talvez fosse possível que algum proletário trabalhasse muito, enriquecesse e se tornasse um rico burguês, mas isto era a exceção do sistema, não a regra. Para se tornar um burguês, esse proletário teria que adquirir meios de produção e usá-los para apropriar-se do trabalho de outros proletários. Logo, pouco significava esta ascensão individual. A forma de solucionar o problema, para Marx, era acabar com a posse dos meios de produção, para que todos pudessem viver coletivamente do trabalho: a Sociedade Comunista (Marx e Engels, 1906).

Engels, co-autor de Marx em algumas de suas obras mais importantes, escreveu um texto chamado *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de 1884. Nele, o autor fala da evolução da família e dos laços afetivos desde o que ele define como sociedades mais primitivas até o Capitalismo. Segundo ele, as diferenças entre os sexos na sociedade monogâmica burguesa estão diretamente ligadas à propriedade privada: a mulher torna-se uma propriedade. Para garantir que a posse dos meios de produção seja passada para filhos legítimos, o casamento burguês é estabelecido com base em laços materiais, e não afetivos. A dominância masculina é absoluta, e o laço é pautado pelo patriarca, o único com real poder sobre a Sociedade, na esfera pública, e sobre o matrimônio, na esfera privada. Baseado nas ideias de Lewis Morgan, o autor defende que, quanto mais a Sociedade tenha desenvolvido a noção de propriedade, mais ela se distanciou de um comunismo primitivo, de base matrilinear, no qual havia maior solidariedade e cooperação entre os sexos. Para se garantir que a herança genética fosse a legítima, provinda do patriarca burguês, a mulher foi cada vez mais excluída da vida pública e restrita ao ambiente doméstico. A mulher passa a ser um meio de (re)produção ela mesma, na lógica burguesa (Engels, 2004)¹⁶.

¹⁶ Há de se ressaltar, no entanto, que este texto de Engels é duramente criticado pelo próprio Feminismo. Simone de Beauvoir, por exemplo, questionou a explicação de Engels para a origem do sexismo. Para ela, as assimetrias de gênero

Sem explicitar, Engels estabelece aí uma ligação direta entre a opressão de animais não-humanos e mulheres. O autor seguiu as ideias de Lewis Morgan sobre os estágios de desenvolvimento material pelos quais a Sociedade passou, para então chegar na civilização moderna. O primeiro é a Selvageria, depois o Barbarismo, e então a Civilização. O principal elemento que separa estas diferentes fases é o grau de domínio e transformação da Natureza em benefício da sociedade humana; e o principal elemento que caracteriza este domínio é justamente a domesticação de animais. Os não-humanos, não só neste texto, mas nos escritos de Marx e Engels, desempenham um papel fundamental na consolidação da ideia de propriedade. A escravidão e o domínio opressor sobre as mulheres aparecem nas suas obras como práticas sociais hegemônicas somente após desenvolvida a domesticação animal (Marx, 2014b; Engels, 2004; Marx e Engels, 2007). Engels cita Marx: “A família moderna contém não somente o germe da escravidão (servidão), mas também da sujeição, pois desde o início está relacionada aos serviços agrícolas. Ela contém, em miniatura, todas as contradições que depois se estenderam através da Sociedade e seu Estado” (Engels, 2004, p.31).

Obviamente, Marx e Engels não abordaram a questão animal como o fizeram com a sexual. A ideia de igualdade dos sexos era realmente um ideal na teoria Marxiana. Os não-humanos são basicamente vistos como meios de produção, uma espécie de recurso cuja a apropriação foi vital para o desenvolvimento das sociedades humanas. Além disto, como é verdade para todos os autores citados neste Capítulo até então, os não-humanos serviram para Marx como o exemplo negativo básico para se estabelecer uma ideia de superioridade humana racional sobre a Natureza.

A primeira condição de toda a história humana é evidentemente a existência de seres humanos vivos. (...) Pode-se referir a consciência, a Religião e tudo o que se quiser como distinção entre os homens e os animais; porém, esta distinção só começa a existir quando os homens iniciam a produção dos seus meios de vida, passo em frente que é consequência da sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de existência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material (Marx e Engels, 2007, p.51).

A principal característica que define a Humanidade é a capacidade de produzir seu meio de vida. Mas este meio de vida pode ser construído por cima de outras vidas. Animais são retratados na teoria marxiana como propriedade, meios de produção.

não podem ser explicadas com base nas condições materiais de produção.

Caso não tivesse havido a consciência humana tanto da categoria Outro com da dominação sobre o outro, a descoberta das ferramentas de bronze não teria trazido à tona a opressão das mulheres. Engels não leva em conta o caráter específico desta opressão. Ele tentou reduzir a oposição entre os sexos à uma luta de classe: de fato, ele o fez sem real convicção; esta tese é indefensável (Beauvoir, 2015, p.77).

Marx usa animais não-humanos como exemplos para ilustrar a forma de trabalho exclusivamente humana. Como já foi mencionado, ele classifica peixes ainda não pescados como objeto de trabalho e classifica outros animais não-humanos, mais notadamente animais domesticados, como instrumentos de trabalho, “Nos primórdios da história humana”, ele escreve: “animais domesticados, animais que passaram por modificações por meio de trabalho, que foram produzidos especialmente, têm um papel proeminente como instrumentos de trabalho juntamente com pedras, madeira, ossos e conchas, que também mudaram por conta do trabalho (Clark, 2014, p.145, tradução nossa).

O autor define animais domésticos como “Capital Fixo”, análogos às máquinas, instrumentos de trabalho, prédios” (Marx, 2004b, 242, tradução nossa)¹⁷. Como máquinas, produzem bens de consumo, mas as atividades que exercem não são caracterizadas como trabalho. Por mais que os não-humanos sejam essenciais para gerar capital, estão qualitativamente diferenciados dos trabalhadores. Enquanto os humanos são incluídos em uma noção de justiça social, os animais são colocados no grupo dos objetos.

Marx define proletariado como “a classe de trabalhadores assalariados que, não possuindo meios de produção próprios, são reduzidos a vender suas forças de trabalho para viver” (Marx e Engels, 1906, 14). Os animais se encaixariam perfeitamente nesta definição, se não fosse pelo fato de que eles não vendem trabalho, mas são forçados a doá-lo. Na dinâmica das sociedades capitalistas, e em muitas outras, animais domésticos vivem em regime escravo ou de servidão. Ao contrário, são considerados máquinas, autômatos, por mais que seja inegável que estes são capazes de estabelecer laços afetivos, sociais, experienciar dor e prazer e, acima de tudo, realizar trabalho e gerar valor (Peterson, 2015). A única diferença entre animais e proletários é que os segundos são pagos por parte do trabalho realizado e os primeiros simplesmente não são pagos.

Neste ponto, precisamente, a intersecção entre mulheres e animais torna-se mais evidente na sombra da teoria marxiana e marxista. Da mesma forma que o animal doméstico realiza um trabalho não pago, a mão-de-obra humana aplicada ao ambiente doméstico também se encontra majoritariamente, ou injustamente, posta à margem da teoria marxista, por ser exatamente trabalho não-pago ou não “gerar valor” visível como a mais-valia (Miles, 1983; Connelly, 1983; Mackinnon, 1982; Arruzza, 2013). Não há como negar que Marx baseou sua teoria apenas na esfera pública e às dinâmicas sociais que a integram, lugar tradicionalmente ocupado e dominado por homens no mundo ocidental (Arruzza, 2013). Do outro lado, mulheres (e animais), associadas e integradas ao ambiente doméstico, foram relegadas a um lugar secundário e invisibilizadas.

¹⁷ Na própria Contabilidade atual, existe a conta “Semoventes”, para caracterizar os animais que fazem parte do patrimônio (o Ativo) de uma empresa.

Isso não significa, no entanto, que Marx ignora completamente a esfera privada como importante para a vida social. Ele só dá uma atenção quase nula a ela. Mas, em compensação, a que ele dá, é mais à frente de seu tempo que a de virtualmente qualquer contemporâneo seu. Em um texto excepcionalmente curto, Marx traduz uma fração das memórias de Jacques Peuchet, escritor que trabalhou como arquivista da Polícia, na França pós-revolução. Sem fazer clara distinção entre tradução e suas contribuições complementares, o alemão compartilhou a visão do arquivista sobre a vida privada da burguesia francesa da época. Peuchet achava absurda a hostilidade com a qual eram tratados os sobreviventes e o legado daqueles que tentavam suicídio. A sociedade burguesa os pintava como covardes, que foram incapazes de enfrentar a vida com a mesma valentia dos realizados e bem-sucedidos, ou mesmo dos que sofrem com resiliência; definia-os como párias, pecadores. Para Marx/Peuchet, isso refletia a violência da meritocracia burguesa, que se quedava insensível a pessoas que, na maioria das vezes, eram vítimas de situações extremamente opressivas. (Marx, 2008)

O mais interessante, no entanto, não é a defesa da dupla de autores a estes legados estigmatizados, mas está nas escolhas dos exemplos extraídos da obra de Peuchet por Marx. Três, de quatro casos, são histórias de mulheres que sofreram com situações opressivas no ambiente doméstico e, por isso, tiraram a própria vida. A primeira era uma jovem costureira, filha de um alfaiate. Após manter relações sexuais com o noivo, na noite anterior ao casamento, foi xingada e humilhada pelos pais e padrinhos em frente aos vizinhos no dia de suas bodas. Guiada pela culpa, a mulher jogou-se no rio Sena e morreu afogada. Peuchet, então arquivista da polícia, deparou-se com os pais na delegacia dias depois, quando estes vieram recuperar os bens da filha falecida. Segundo seu relato, não perdeu a “oportunidade de recriminar energicamente aquelas pessoas por sua imprudência e seu barbarismo” (Marx, 2008, posição 204). Os autores reconheceram, o que não é comum para a época, tal situação como resultado de abuso moral, legitimada pelos excessos da autoridade dos pais sobre a filha. Marx foi ainda mais longe, ao adicionar a ideia de que, por serem de uma classe mais pobre, aqueles indivíduos se submetiam a autoridades de classe e, por isso, exerciam um controle mais duro sobre a filha, como uma válvula de escape para a própria opressão (Marx, 2008).

O segundo caso da biografia do francês foi o de um homem que aparece na delegacia apaixonado pela cunhada, que foi feita refém dentro da própria casa, e determinado a salvá-la de alguma forma. O irmão do indivíduo em questão era um homem que outrora fora conhecido pela beleza, cultura e hábitos boêmios, e que casou com uma mulher mais jovem, igualmente considerada bela. Contudo, com o passar dos anos, o marido tornou-se cada vez menos atraente, ao ponto de seus hábitos galantes serem motivo de zombaria dos homens mais novos, o que o afastou dos círculos que frequentava para uma vida antissocial em sua propriedade. A mulher, bem mais nova, preservou a

beleza frente à decadência do marido, o que o levou a ressentir-la e culpá-la pela própria desventura. Como resultado, o esposo proibiu que ela saísse da propriedade e passou a abusar sistematicamente dela, tanto física como psicologicamente. O cunhado apaixonado tinha planos de libertá-la, mas não conseguiu fazê-lo a tempo. A mulher, como a do primeiro caso, também se suicidou por afogamento. Marx chama atenção para o dilema da vítima. A legislação de então considerava a mulher como propriedade do marido, o que limitava a quase nulas as providências legais que poderiam ser tomadas na situação. Além de sofrer abusos, cabia à esposa cuidar do agressor em seus episódios depressivos e autodepreciativos. Sua vida girava em torno do homem que a feria, e não havia perspectiva alguma de liberdade ou redenção. “O ciumento necessita de um escravo; o ciumento pode amar, mas o amor é para ele apenas um sentimento extravagante; o ciumento é, antes de tudo, um proprietário privado” (Marx, 2008, posições 281-282).

O terceiro, talvez o mais surpreendente, foi o caso de um médico que se culpava pela morte de uma jovem de dezoito anos. Um dia, numa rua escura, ela veio ter com o médico e implorou que ele performasse um aborto nela, para ela não ter que se matar. Avisou que sua situação era inescapável e que a única forma de sobreviver era se o doutor lhe tirasse o filho. Por questões morais, o médico hesitou e, por fim, recusou-se a realizar a operação. Não acreditou que ela fosse realmente tirar a própria vida. No entanto, alguns dias depois, com a notícia do suicídio, ele compreendeu a situação. A menina era a filha de um banqueiro que estava grávida do tio, e não queria trair a confiança da tia, que a havia acolhido após a morte de sua mãe. Para não expor sua tutora ao constrangimento moral que sua situação implicava, decidiu por morrer, assim como nos casos anteriores, afogada. O mais interessante desta terceira história é a postura de Peuchet/Marx em relação ao ocorrido, que fizeram uma problematização do aborto, algo praticamente impensável para a época (Löwy, 2008). Os autores reconheceram, em seus próprios termos, que o controle estrito das propriedades reprodutivas das mulheres as deixa sem alternativas. Não podem impedir situações de abuso com implicações morais e físicas profundas para elas, e as repercussões destas sobre seus familiares. Portanto, além do medo pela própria integridade, a grávida deve conviver com o peso da culpa que a Sociedade impõe sobre sua privacidade (Marx, 2008).

O que mais chama atenção neste texto de Marx é que não é parte de seu materialismo histórico. Ele não é totalmente despido dele. O autor, por exemplo, busca explicação para o abuso de autoridade dos pais do primeiro suicídio na luta de classes. Mas o centro do texto não remete à matriz explicativa marxiana em quase nada. Ao contrário, trata-se de uma prosa literária, que constrói empatia entre o público leitor e os personagens; do setor privado, familiar, da existência, e tem como foco central o sofrimento das mulheres. Marx reconhece na dimensão familiar uma situação de “terror doméstico”

que transcende as revoluções sociais que ocorrem na esfera pública. Mulheres de diferentes classes sofrem opressões semelhantes, ao serem submetidas ao jugo de leis que as deixam desamparadas frente à violência e resguardam a posse do agressor sobre elas; costumes que justificam o escárnio público; e valores religiosos que justificam o controle sobre suas vidas. Nestes quesitos, Marx antecipou várias lutas que o Feminismo viria problematizar de maneira mais sistemática anos depois.

Mas, mesmo avante de seu tempo, esta obra é pouco representativa dentro do legado marxiano. Assim como Weber, claramente o autor flertou com ideias feministas, mas não as levou para o âmago de sua obra, que priorizou uma discussão teórica na esfera pública. Trata-se de um volume de oitenta páginas, dentro de uma obra virtualmente inesgotável. No plano revolucionário do autor, as mulheres do âmbito doméstico seguem desamparadas, excluídas dos processos históricos que são tão caros a ele. Realmente, é uma escolha do autor abordar a esfera pública. Seja por falta de tempo, ou por convicção, o Marxismo engessou por longo período (muito tempo)(evitar repetição) a teoria feminista à luta de classes, quando ele próprio demonstra, em sua tradução comentada das memórias de Peuchet, que os problemas familiares não se resumem às condições materiais. O feminismo marxista não foi inicialmente pautado por esta obra, mas pelo materialismo histórico.

Catherine Mackinnon criticou, por exemplo, a postura de Rosa Luxemburgo, uma das principais autoras socialistas feministas e da tradição marxista, por não vislumbrar a questão de justiça social para além da condição de classe. Luxemburgo tecia severas críticas ao feminismo burguês. Alegava que as sufragistas não-proletárias eram improdutivas e não mereciam os direitos civis pelos quais clamavam, por serem apenas parasitas de seus maridos (Mackinnon, 1982; Luxemburgo, 1974). O que Luxemburgo deixou de levar em conta foi o trabalho não pago que mulheres exercem tradicionalmente no ambiente doméstico, e que é tão importante para a Sociedade como aquele que toma parte nas manufaturas.

Mulher como mulher, para além das distinções de classe e à parte da natureza, era simplesmente impensável para Luxemburgo, como para a maioria dos marxistas. A teoria feminista pergunta ao Marxismo: O que é classe para as mulheres? Luxemburgo, como Mill em seu próprio contexto, subliminarmente reconhece que mulheres derivam suas posições de classe, com seus privilégios e restrições concomitantes, de suas associações aos homens. Para uma feminista, isso pode explicar o porque das mulheres não se unirem contra a dominação masculina, mas isso não explica a dominação em si, que corta através das linhas de classe ao mesmo tempo que toma formas peculiares para cada classe. O que distingue a mulher burguesa de sua empregada doméstica é que a última é (mal) paga, enquanto a primeira é (contingencialmente) mantida (Mackinnon, 1982, p.521, tradução nossa).

Esta distinção feita por Marx, e reforçada pela tradição marxista, entre o trabalho capitalista e o doméstico, realmente cria um problema para pensar-se no papel da mulher na teoria marxista. O autor

tinha admiração pelo sistema burguês. Para ele, a classe capitalista dominante deu um grande passo para criarem-se as condições materiais ideais para viver-se em uma sociedade mais justa. Contudo, a própria noção de trabalho como gerador de capital é uma noção burguesa. A sociedade comunista ideal de Marx elimina a apropriação do trabalho e, conseqüentemente, toda produção material passa a ser comunitária, acima do valor individual. Esta noção ideal de trabalho se conecta muito mais à realidade das tarefas domésticas que à produção capitalista. As mulheres que trabalham mais restritamente no ambiente doméstico, relativamente ignoradas pelo autor, produzem as bases para uma existência familiar coletiva, oprimem a manutenção e a criação de um lugar em que outros possam viver em detrimento de ganho próprio (Gilligan, 1982). A sociedade ideal proposta por Marx está mais simbolizada nas condições existentes neste ambiente que na esfera pública do Capitalismo. No entanto, aparentemente os principais problemas e soluções da questão da luta de classes parecem estar no polo masculino da existência, para o autor. O mesmo pode ser dito de animais domésticos. Estes têm a vida absolutamente controlada e levam uma existência altruísta, por influência do ambiente opressivo que os cerca. Eles também são considerados, quando não como máquinas, como seres domésticos. Assim como as mulheres, neste mesmo meio, são condicionados pelas suas capacidades reprodutivas e vistos como meios para realizar os fins do grupo que os oprime; não são vistos como geradores de valor em si, mas como objetos, suportes da burguesia e do proletariado, que efetivamente geram capital. A parte da teoria marxista que se mostra nebulosa para o Feminismo, também o é para os Estudos Animais. Por mais que Marx e o Marxismo tenham focado suas análises na esfera pública, controlada e valorizada por uma lógica patriarcal, não se pode descreditar o Marxismo e sua importância tanto para o Feminismo como para os Estudos Animais. Há uma preocupação de que a crítica ao Marxismo não se transforme em desconsideração desta teoria pelo Feminismo (Arruzza, 2013). Realmente, a obra de Marx está ligada a uma lógica patriarcal de seu tempo. No entanto, ela traz contribuições que foram decisivas para se edificar, consolidar e discutir o pensamento feminista.

Nos anos sessenta e setenta do século XX, o Feminismo entrou em uma nova fase, também muito influenciada pela teoria marxista e marxiana (Krolokke e Sorensen, 2006; Arruzza, 2013). Passou a ser mais diverso e mais radical em muitos sentidos, e ampliou seu espectro de discussão e consideração. O centro gravitacional do movimento expandiu-se: o que era antes predominantemente voltado para a luta por direitos civis de mulheres na vida pública, como o sufrágio universal, passou a dar mais atenção para questões ligadas ao privado, como o trabalho doméstico, atribuições familiares, violência doméstica e direitos reprodutivos (Krolokke e Sorensen, 2006). Foi nessa fase que surgiram os trabalhos de Angela Myles e muitas outras que pensavam a questão do valor do trabalho doméstico na teoria marxista (Myles, 1983). O Marxismo se tornou menos sectário e mais problematizado, tanto

na militância quanto na academia.

Com influência da tradição marxista, essa época foi também marcada pela expansão dos movimentos sociais e a consolidação de novas causas, que já haviam sido exploradas, mas se estruturaram de maneira mais significativa nesse mesmo período, como o Movimento Ambientalista e o de Direitos Animais (Kemmerer e Kirjner, 2015). Não há dúvida que Marx e Engels não eram simpáticos à causa animal (Clark, 2014; Benton, 2003). Contudo, a teoria marxista gerou um senso de empoderamento e transformação nos movimentos sociais que influenciou decisivamente as dinâmicas políticas, econômicas e sociais do século XX (Hobsbawm, 1995). Por mais que a Ecologia e os Direitos Animais fossem movimentos ligados à “Nova Esquerda”, que não se identificava como marxista, a influência simbólica, política e social do Marxismo sobre a ascensão destas causas é inegável (Benton, 2003).

No Brasil, há uma íntima relação entre o Feminismo que emergiu nos anos sessenta e o Marxismo:

Argumenta-se que, embora influenciado pelas experiências européias e norte-americanas, o início do Feminismo brasileiro dos anos 1970 foi significativamente marcado pela contestação à ordem política instituída no país, desde o golpe militar de 1964. Uma parte expressiva dos grupos feministas estava articulada a organizações de influência marxista, clandestinas à época, e fortemente comprometida com a oposição à ditadura militar, o que imprimiu ao movimento características próprias (Sarti, 2004, p.36).

O movimento feminista brasileiro, formalmente organizado em ações políticas registradas em narrações históricas mais comuns a seu respeito, nasceu no seio da esfera pública e da luta por direitos civis. Sua inserção no contexto da guerra fria é distinta daquela do Feminismo de primeiro mundo. Enquanto vivia-se a contradição mundial entre a chamada ditadura socialista e a dita democracia capitalista, a América Latina vivia um período de ditadura militar e Capitalismo. O movimento feminista brasileiro, portanto, nutria aspirações socialistas e democráticas ao mesmo tempo.

As feministas radicais, pelo contrário, enfatizaram a existência da dominação masculina (patriarcado) em todas as sociedades existentes. Com esta visão, ainda que pareçam compartilhar com o Socialismo a premissa de que no sistema capitalista é impossível alcançar a liberação humana, o certo é que se mostram cétricas sobre a capacidade do Socialismo para criar uma verdadeira democracia baseada na abolição da escravidão assalariada e sobre a qual possa assentar-se a emancipação definitiva das oprimidas e dos oprimidos (Atri, 2011, p.146).

No plano acadêmico, destacou-se o trabalho de Heleieth Saffioti, que, no final dos anos

sessenta, já discutia as intersecções entre Marxismo e Teoria Feminista. Conectada à militância, focou primeiramente sua obra na análise do trabalho feminino no Brasil (Gonçalves, 2011). Para ela, Marx e Engels negligenciaram o peso que a questão de gênero tem na divisão social do trabalho. É decisivo considerar que as mulheres possuem papéis historicamente atribuídos e não pagos, o que torna muito mais difícil para elas habitarem o ambiente produtivo, quando precisam acumular funções de cuidado do lar e da família. Saffioti apontou como o Marxismo pode ser libertador e ao mesmo tempo opressor.

“Todavia, é preciso não esquecer que entre o sistema produtivo de bens e serviços e a marginalização de categoria de sexo em relação a ele medeia a estrutura familiar na qual a mulher desempenha suas funções naturais e mais a de trabalhadora doméstica e socializadora dos filhos. Nem Marx nem Engels se detiveram na análise das funções específicas, que a mulher desempenha na família, e por isso não puderam nem solucionar teoricamente o problema feminino, nem deixar de recorrer, parcialmente, à noção de defasagem entre a estrutura familiar e estrutura econômica da sociedade capitalista. (Saffioti, 2011, p.89).

Era esta a tendência do Feminismo de então: empoderar e questionar os movimentos sociais ao mesmo tempo. Saffioti foi uma representante de vanguarda dos desafios que o Feminismo contemporâneo trazia, ao mesmo tempo que buscava basear seus estudos nas especificidades da realidade brasileira, inclusive racial vivenciada pelas mulheres negras. Com o passar dos anos, à medida que sua obra se aprofundava, mais sua perspectiva deslocava-se da análise da mulher na esfera pública para a privada, como acontecia no Feminismo mundialmente, e do trabalho para a violência doméstica (Gonçalves, 2011; Saffioti, 2004).

Talvez a teoria marxiana não tenha dado o devido destaque para as dinâmicas sociais e raciais que regem as vidas das mulheres. Tampouco se preocupou em pensar a condição animal nas sociedades capitalistas. Todavia, abriu possibilidades teóricas para que o Marxismo abordasse estes temas. Desde Marx, muitas feministas repensaram, questionaram e transformaram o Marxismo, que, por sua vez, impulsionou muitas transformações também dentro dos movimentos feministas. O mesmo pode ser dito, embora com menos intensidade, dos Estudos Animais. A teoria marxiana já habita as discussões no campo, e as ideias de Marx parecem ser coerentes com vários princípios da ética animalista (Benton, 2003; Szybel, 1997; Wilde, 2000). No entanto, mesmo com este legado, não há uma corrente ou, talvez, mesmo uma obra que una as ideias do Feminismo marxista aos estudos animais; o que não significa que não se trate de uma área prolífica, com possibilidades teóricas interessantes.

1.8 Singer, Regan e Francione

1.8.1 Peter Singer

A discussão sobre as relações entre seres humanos e outras espécies de animais sempre esteve presente de alguma forma na história do pensamento ocidental. Mas, nos anos setenta do século XX, a questão animalista ganhou nova força (Spencer, 1996). No campo da discussão acadêmica, foi a partir da publicação do livro *Libertação Animal* (1975), de Peter Singer, que a causa animal passou a ser debatida de maneira mais legítima na academia. Seu grande trunfo para a época foi questionar a separação ontológica entre seres humanos e animais. Para Singer, não há propriedade ou qualidade intrínseca que separe de maneira coerente os animais de toda a diversidade de seres humanos (Singer, 2010). Ao colocar humanos e animais no mesmo plano de análise, Singer abriu o caminho para que novos pensadores concebessem não-humanos como seres capazes de agir socialmente. Mais que isso, estreitou as alianças entre as Humanidades e o movimento de Direitos Animais.

A base da argumentação de Singer reside, basicamente, na ideia de senciência. Ambos, humanos e não-humanos, são unidos pela capacidade de sentir; expressar sentimentos e interesses de forma compreensível no mundo. Ao mesmo tempo, nenhuma propriedade especial pode ser generalizada como presente em todos os humanos, e que seja suficiente para afirmar uma verdadeira “condição humana” frente a todo o resto da vida animal. Os animais podem não possuir a capacidade discursiva verbal ou gráfica recorrente na maioria dos seres humanos; contudo, muitos seres humanos também são incapazes de recorrer à linguagem, devido a condições culturais ou problemas de saúde.

No que diz respeito a este argumento, os animais não humanos e as crianças e os humanos deficientes mentais encontram-se na mesma categoria; e, se usarmos este argumento para justificar a realização de experiências em animais não humanos temos de nos perguntar se estamos dispostos a permitir a realização de experiências que envolvam crianças humanas e adultos deficientes mentais; e se distinguirmos entre os animais e estes humanos, com que base o poderemos fazer, a não ser à luz crua da preferência - moralmente indefensável - pelos membros da nossa própria espécie? (Singer, 2010, p.30).

Se pode-se justificar um *status* privilegiado à Humanidade, em função de certas propriedades linguísticas e psicológicas, por que estas mesmas propriedades não são condição inescapável para identificar-se um ser humano, nas sociedades ocidentais contemporâneas? Ao contrário, indivíduos que não as possuem são incluídos, apesar de infelizmente não todas as vezes, no universo moral e legal privilegiado. Baseado nesta reflexão, não há justificativa moral que, coerentemente, explique o motivo de um indivíduo sensciente ser exposto à dor ou qualquer privação emocional de maneira socialmente aceita e legitimada, e outro, não. Singer, não quis dizer com este argumento que deveríamos comer

recém-nascidos ou pessoas com deficiência mental, mas que as justificativas usadas para torturar-se e matar animais são incoerentes¹⁸.

Portanto, para Singer, não há forma coerente de justificar a inclusão exclusiva de seres humanos no plano da consideração moral. No entanto, há diversos motivos para pensar-se numa ética animal. Para o autor, assim como os animais, os seres humanos são orientados a maximizar o próprio bem-estar. Em uma linha de raciocínio por vezes semelhante à de Max Weber, Singer atribui imenso valor ao cálculo por detrás de ações orientadas para um fim (Singer, 2011). Estas ações são dotadas de significado moral e social: se há um cálculo por detrás da ação, significa que o autor da ação está condicionando sua conduta a sua sensibilidade em relação ao mundo. Ambos, humanos e não-humanos, são capazes de fazer este cálculo, que pode ser chamado de racional, para maximizar o próprio bem-estar. Uma vez que regulamos, proibimos e condenamos ações que desconsideram as necessidades de outros seres humanos, não há motivo para não se estender esta mesma consideração para animais. A palavra *senciência*, termo central na filosofia do autor, significar ter consciência da própria sensibilidade e a capacidade de maximizar o bem-estar.

Se um ser sofre, não há justificativa moral para a recusa a tomar este sofrimento em consideração. Não importa a natureza do ser, o princípio da igualdade requer que o sofrimento humano seja igualmente considerado – à medida que comparações cruas possam ser feitas – ao de qualquer outro ser. Se um ser não é capaz de sofrer não há nada a ser levado em consideração. É por isso que o limite da *senciência* (...) é a única fronteira defensável para a consideração do interesse dos outros. Marcar esta fronteira com alguma característica como inteligência ou racionalidade seria fazê-lo de uma maneira arbitrária. (Singer, 2010, 57-58).

Apesar de ter sido o grande precursor do debate sobre ética animal, Singer, no entanto, não questionou a base dos valores que justificaram historicamente a dominação dos humanos sobre os animais. O que ele fez foi denunciar a incoerência contida nesta opressão, ao invés de questionar a opressão em si. Por outro lado, Singer também alega que não tem bases para afirmar o valor intrínseco da vida; logo, uma morte indolor é sempre preferível a uma vida dolorida (Singer, 2011). Estas afirmações são plausíveis, mas elas possuem uma falha central: são racionalizações que buscam classificar quais experiências são mais desejadas ou menos desejadas na vida, de um ponto de vista geral e normativo. O grande problema é que a racionalidade é uma propriedade exclusiva dos seres humanos e, como foi mostrado ao longo deste Capítulo, é mais associada culturalmente a valores

¹⁸ Apesar disto, o movimento pró-vida (contrário ao aborto) e organizações de pessoas com deficiências físicas e mentais comumente se manifestam em palestras e atividades do autor, para protestar contra suas ideias. Em 1999, quando foi indicado para a cadeira de professor titular em Princeton, houve uma manifestação de organizações conjuntamente com alunos para protestar contra sua indicação (Florino e Writer, 1999).

masculinistas. De acordo com a teoria de Singer, o poder sobre a vida e a morte dos animais estará sempre nas mãos do julgamento humano, e a autonomia do animal será sempre condicionada a padrões humanos de experiência.

Um exemplo desta face problemática da filosofia de Singer está na sua opinião sobre a prática da bestialidade. Para ele, se o ato não envolver “crueldade”, não há problema ético em haver sexo entre humanos e não-humanos (Singer, 2001). Do ponto de vista de sua teoria, isso faz todo o sentido, mas há um problema inescapável, relativo à política do consentimento. Encarar sexo apenas como um ato de prazer é esvaziá-lo de todo seu conteúdo relacional. Um encontro sexual não diz respeito a apenas duas partes isoladas e suas respostas individuais em relação à satisfação de um objetivo ou uma vontade. Mais do que isso, é um fruto de uma relação contextual, influenciada por experiências passadas e com repercussões futuras. A lógica do consentimento não funciona em absolutos. O prazer, dentro de uma situação de abuso, por exemplo, pode resultar em traumas para as vítimas (Finklehor e Yllö, 1987).

A política do desejo é algo instável e complexo, e as linhas que definem os diferentes universos do prazer e do consentimento são situacionais e confusas. Por isso, é muito difícil dizer certamente quando há crueldade ou não numa relação desta natureza. Se um animal, por exemplo, sofreu traumas profundos em sua vida e não consegue externalizar rejeição, ele estará para sempre à mercê da vontade humana. É possível que, mesmo quando sente prazer, o animal possa estar atormentado, oprimido ou traumatizado, sem conseguir expressar sua condição. Pode-se argumentar que, independente do indivíduo em questão ser humano ou não, em qualquer caso, a dinâmica do consentimento será sempre nebulosa, mesmo entre seres humanos do mesmo gênero. Apesar disto ser verdade, não há comparação entre as posições de poder e privilégio geral dos seres humanos e dos animais. Os animais não têm como denunciar, se sofrerem abuso, e, quase sempre, estão reclusos ao ambiente doméstico ou postos em situação de escravidão. Nas relações de bestialidade, a Humanidade guarda o monopólio absoluto do consentimento. É moralmente válido que um senhor de escravos mantenha relações com suas escravas, mesmo que sem “crueldade”? As relações de poder que tomam parte nesta dinâmica são totalmente ignoráveis? Pois, para Singer, são, uma vez que ele não questiona as estruturas de poder em si, mas somente o que seria um uso “incoerente” delas.

Outra posição que fica clara na filosofia de Singer é a defesa da razão como parâmetro central para legitimar-se não só a discussão ética sobre animais, mas o próprio movimento de defesa animal. Ele desconsidera a dimensão afetiva da relação entre humanos e animais como contraproducente para a filosofia e a para o movimento. Alega que, se a causa animal quer ser levada a sério, deve-se desprender da emoção e ligar-se a ideais mais legítimos como a justiça e a moralidade.

Finalmente, durante os últimos cem anos, as maiores organizações para o bem-estar animal deixaram de se interessar pelos animais de criação. Talvez isto se tenha devido ao fato de os apoiadores e funcionários das sociedades serem urbanos, saberem mais e preocuparem-se mais com cães e gatos do que com porcos e bezerros. Fosse por que razão fosse, durante a maior parte deste século, a literatura e a publicidade produzidas pelos grupos mais antigos contribuíram significativamente para a perspectiva dominante que considera que os cães, os gatos e os animais selvagens precisam de ser protegidos, ao passo que os outros animais não. Deste modo, as pessoas passaram a encarar o "bem-estar animal" como algo a que se dedicavam senhoras caridosas doidas por gatos e deixaram de o ver como uma causa assente em princípios de justiça e moral (Singer, 2010, p.164).

Em outras palavras, o autor quer dizer que é ruim para o movimento ser associado a senhoras emotivas, ao invés de homens racionais. Esta crítica, além de evidenciar a posição sexista do autor em relação à participação feminina, que é majoritária no movimento, revela seu desprezo pela conexão existente entre as protetoras e os animais que elas assistem. Não há parâmetros objetivos que provem a associação entre a inviabilização da discussão animalista e mulheres que se dedicam a ajudar cães e gatos. Seria o mesmo que afirmar que Peter Singer descredita o movimento, por defender o assassinato de bebês e deficientes mentais.

A defesa, por Singer, de um modelo tradicional de racionalidade, e o não-questionamento de princípios básicos da lógica humana de dominação, coloca-o como mais uma voz a reforçar a tradição somatofóbica do pensamento ocidental. A valorização pelo autor do princípio da imparcialidade, o desprezo pelos laços afetivos na construção de seus parâmetros de moralidade e justiça, e a valorização da racionalidade sobre a emoção, e, conseqüentemente, do arquétipo do homem racional sobre o da senhora emocional, fazem-no reforçar a hierarquia que reproduz a crença na superioridade humana sobre outros animais, e do masculino sobre o feminino. Sua contribuição foi apontar as discrepâncias deste sistema hierárquico, no sentido de prevenir a tortura e a crueldade, mas sem questionar realmente os privilégios de espécie (e gênero). Não há como negar, contudo, sua contribuiçã para o debate, como o pioneiro da Ética Animal contemporânea. Talvez, sem o seu apelo racional, ele não teria conseguido a projeção para o debate, o que foi vital para estruturar a discussão, tanto na academia quanto nos movimentos sociais.

1.8.2 Tom Regan

Em *The Case of Animal Rights*, de 1983, Tom Regan propôs uma nova perspectiva no debate sobre Direitos Animais (Regan, 1983). Seguiu os passos de Peter Singer e consolidou-se também como um de seus principais debatedores e um dos maiores nomes da ética animal. Regan questionou este preceito de senciência, como parâmetro central para a consideração moral. Para ele, não é o bem-estar

que traz significância à vida, mas a vida em si é o que abre as possibilidades para uma experiência dotada de sciência e, principalmente, consciência. Animais, capazes de interações e expressões conscientes, possuem memória, desenvolvem laços emocionais e sociais, são “sujeitos-de-uma-vida”. É isso que os une na existência: uma vida dotada de valor, nutrida de possibilidades. Regan reforça a ideia de Singer, de que não há como estabelecer argumentos objetivos que separem ontologicamente os humanos de todos os outros animais, mas há parâmetros que os unem, que transcendem a ideia de sciência:

Indivíduos que são sujeitos-de-uma-vida possuem crenças e desejos; percepção, memória, e um senso de futuro, incluindo seus próprios futuros; uma vida emocional com sentimentos de prazer e dor, preferências; interesses relacionados a bem-estar; e um bem-estar individual (...) independente de suas utilidades para outros e de serem, ou não, objetos de interesse de alguém.(...) Eles também possuem uma forma distinta de valor – valor inerente – e não devem ser vistos ou tratados como meros receptáculos. (Tradução livre. Regan, 2004, p.243).

Regan diverge do utilitarismo de Singer, ao propor uma deontologia interespécies: todos os animais que compartilham a complexidade da “subjetividade-de-uma-vida” são dotados de premissas e direitos. Contudo, a filosofia do autor, de certa forma, estabelece uma segregação entre animais. Aqueles “sujeitos-de-uma-vida” são os que têm capacidade de sê-los; os que possuem atributos cognitivos mais elevados e, por conseguinte, elaboram sentidos nas ações e interações (Regan, 2001). Logo, os mamíferos encaixam-se melhor como “sujeitos-de-uma-vida” que, por exemplo, insetos. Ao contrário de Singer, Regan argumenta que não importa a utilidade que estes animais têm para os seres humanos, ou se estes se encaixam num esquema de utilidade condicionado por seres humanos; eles possuem qualidades intrínsecas que os significam no mundo por si mesmos.

O autor, portanto, transcende a noção de Singer, que foca apenas na capacidade de maximizar o próprio bem-estar e propõe uma forma mais complexa de consideração moral. O indivíduo, para ser levado em conta na discussão ética, tem que possuir condutas e atributos específicos que o qualifiquem para tal. Com isso, Regan pretendeu criar uma filosofia que desse mais autonomia à vida animal e permitisse a ela seu valor em si mesma, e não através simplesmente de sua utilidade, sofrimento, bem-estar. A vida destes animais é o motor que gera suas potencialidades, ações e relações e cria as possibilidades destes serem considerados moralmente. Trata-se no fundo de uma inversão de ordem. Para Singer, a vida não possui valor em si; a utilidade (capacidade de aumentar o bem-estar e evitar a dor) é que significa moralmente os indivíduos, uns em relação aos outros. Na filosofia de Regan, é só porque existe a vida que os seres possuem potencialidades e atributos que os tornam capazes de significarem-se, uns em relação aos outros. É um velho dilema antropológico: a vida existe, porque nós

a significamos? Ou nós a significamos, por que ela existe?

Por mais que a filosofia de Regan tente inculcar o valor necessário para a consideração moral dentro do indivíduo, no ato de justificar o valor intrínseco da vida de determinados sujeitos, seu critério final de consideração é a racionalidade. Em primeiro lugar, as propriedades necessárias para ser-se “sujeito-de-uma-vida” são muito numerosas, específicas e transitórias. Não há como ignorar que estes parâmetros morais não se aplicam à realidade das interações humanas. Caso um ser humano assassine outro que não possui crenças, por possuir algum problema neurológico, por exemplo, ele ainda será julgado pela Sociedade por tal ato, e será visto como assassino. Da mesma forma, alguém com profunda depressão, que perdeu inclusive o desejo de viver ou morrer, ainda será percebida pela Sociedade como sujeito moral. A memória pode ser perdida por acidente, por problemas genéticos, pela ação da idade, e jamais recuperada. O modelo de Regan virtualmente não se aplica a nenhum ser humano ou animal em todos os momentos de sua vida. Desejo, percepção, memória não são qualidades intrínsecas, mas sim relacionais, que podem ser afetadas pelo elemento social. O indivíduo pode suprimir memórias, se estas forem traumáticas demais, e construir outras que jamais existiram. Se estas qualidades não são simplesmente intrínsecas ao indivíduo, elas também não podem caracterizar valor intrínseco.

Em segundo lugar, a definição de “sujeito-de-uma-vida” falha na tentativa de justificar que a vida em si destes sujeitos possui valor. Se é necessário estabelecer-se uma série de parâmetros racionais, sistematizados por seres humanos para caracterizar que o indivíduo não-humano tem valor, a vida do animal está completamente condicionada por estas racionalizações, e não por ela própria. O indivíduo não tem conteúdo moral em sua vida, a não ser que ele passe por uma banca examinadora que vai definir se ele tem ou não tem. É como homens fossem encarregados de decidir se mulheres são “racionais” o suficiente para votar; ou se brancos decidissem que qualidades um negro deve ter para entrar para uma universidade.

Regan usa a lógica do opressor para definir o que é importante, o que dá valor à vida do oprimido. É mais um exercício que pretende que a pura e simples racionalização dê conta de explicar toda a existência. O autor reproduz os parâmetros da tradição ocidental somatofóbica. Atribuir valor a outros indivíduos, espelhando-se nas próprias qualidades, é uma forma de manter privilégios. Como Singer, ele não critica as estruturas do poder em si, mas a incoerência que existe na reprodução delas. A grande questão é que Regan se perde em um exercício filosófico fútil. A pergunta não é: quais são as qualidades que fazem aquele indivíduo ser um sujeito moral? Este questionamento é impossível de responder, pois a consideração moral é algo transitório e relacional. Nunca haverá algo específico dentro do indivíduo que o fará ser considerado independentemente do seu contexto. A pergunta que

deve ser feita é: por que seres humanos acham que têm direito a privilégios e poderes sobre o resto da existência animal? Pergunta que pode ser deslocada para as relações de gênero, raciais, entre outras.

Vale a pena ressaltar também que a Deontologia de Regan se aplica a situações de normalidade, onde o sacrifício animal é colocado como desnecessário. Em situações extremas, o autor explicita que se deve primar pela prevalência da espécie humana. Esta posição reflete-se em Regan no dilema do bote salva-vidas: se acaso o bote estiver afundando, jogar um cachorro ao mar é um mal menor que jogar um ser humano, o que parece contraditório. “Jogar qualquer um dos humanos à deriva, para a morte certa, seria fazer àquele indivíduo um mal maior que o mal que seria feito ao cachorro, caso o animal fosse jogado à deriva”. (Regan, 2004, p.324, tradução nossa). O autor alega que os seres humanos são mais capazes de realizar seus potenciais no mundo que os animais. Em suma, a racionalidade faz dos seres humanos especiais. Nesta mesma lógica, em condições normais, também seria coerente dizer que mais vale jogar um indivíduo com problemas mentais ao mar que o considerado são; ou o pobre, que tem menos oportunidades de realizar suas potencialidades, ao invés do rico. Se acaso o dilema se colocasse, ao invés de ser entre um cachorro e um humano, fosse entre um cientista e uma dona-de-casa sem educação formal? A abordagem de capacidades, criada pelo autor, cria um vácuo meritocrático na discussão e favorece o discurso somatofóbico de que as propriedades racionais, vistas como masculinas, são o principal parâmetro dentro do privilégio da consideração moral.

1.8.3 Gary Francione

Outro autor, provindo dos movimentos sociais, que contribuiu para a discussão filosófica dos Direitos Animais é Gary Francione. Assim como Regan e Singer argumentam sobre a importância da consideração moral dos não-humanos, ele também defende que não há separação ontológica sustentável entre a totalidade dos humanos e animais. Concorda com Regan, ao propor uma deontologia interespecies baseada no valor intrínseco da vida, em oposição ao utilitarismo de Singer. Contudo, para Francione, a capacidade cognitiva do animal não influencia em nada seu direito à vida. Para ele, todo ser senciente, sem distinção, é dotado de valor moral (1995); uma articulação ousada entre preceitos das teorias de Singer e Regan.

Em seu livro *Introduction to Animal Rights: your Dog or your Child?* (2000), vai mais longe nesta argumentação, ao introduzir a ideia de esquizofrenia moral. Trata-se da tendência injustificada que os humanos possuem, de incluir determinados animais em seus espectros de consideração, e outros, não. Argumenta que a Humanidade, em muitos casos, simplesmente aceita seu próprio argumento *post*

hoc ergo propter hoc: “eu não amo este, porque o como”; ou “eu amo este, porque não o como”, o que não é uma justificativa, mas o reforço de uma constatação:

Nossas atitudes morais direcionadas aos animais, sobre animais, são, para dizer o mínimo, esquizofrênicas. De um lado, concordamos que é moralmente errado causar sofrimento desnecessário aos animais. Por outro lado, a impressionante quantidade de sofrimento que, de fato, impomos aos animais não pode ser justificada como análoga à nossa escolha de salvar seres humanos, ao invés de não-humanos, de uma casa em chamas ou como um mal necessário, em qualquer sentido relevante da palavra. (Francione, 2000, p.1, tradução nossa).

Francione coloca a ideia de esquizofrenia moral não somente como um desafio à imagem construída dos animais no senso comum, mas em uma discussão direta com Regan e Singer, e com outros autores, como Peter Carruthers (Carruthers, 1995). Para Regan, a moralidade social não se estrutura em casos como o do bote salva-vidas, o que torna a reflexão de Regan problemática e desnecessária, pois este caso extremo (representado em uma relação anormal, constrangedora e extrema, entre poucos indivíduos) não dialoga com o corpo da teoria de Regan, que diz respeito a situações institucionalizadas, socialmente aceitas e largamente reproduzidas de opressão animal.

O exemplo de Regan, do bote salva-vidas, foi desnecessário porque não diz respeito ao contexto geral de sua teoria, que envolveu somente o direito básico do animal de não ser tratado exclusivamente como um meio para um fim. O exemplo do bote salva-vidas diz respeito a um conflito entre portadores de direitos. Na medida em que, posto nesta situação, Regan exigiria a escolha dos interesses humanos sobre o dos animais, isto é problemático para sua teoria porque significaria que animais, mesmo não sendo propriedades, virtualmente nunca prevalecerão em nenhum conflito com humanos portadores de direitos. (Francione, 1995, p.88, tradução nossa).

Apesar de ter construído uma teoria interessante, Francione não justifica satisfatoriamente a sua afirmação de que a vida possui valor intrínseco. Critica a filosofia de Regan, mas ele mesmo não proveu uma argumentação satisfatória que justifique esta posição. A maior parte de sua teoria é baseada no critério da senciência, elaborado por Peter Singer. Francione, em sua obra, pretende ser a referência filosófica geral para se entender a opressão que os animais sofrem em sociedade. Mas sua obra possui visibilidade acadêmica praticamente nula, e um apelo teórico que nada acrescenta em relação à Regan ou Singer. Enfim, é importante debatedor destes filósofos, mas sua teoria não possui o alcance pretendido.

1.9 Especismo

Não há como seguir sem debater e esclarecer a ideia de “especismo”. Foi a partir dela que o

movimento de direitos animais e a discussão acadêmica dos estudos animais se articulou. Afinal, permitiu que a discussão se expandisse para intersecções com questões raciais, sociais, de gênero, entre outras, e foi responsável pela aproximação do movimento de direitos animais aos outros movimentos.

O termo “especismo” foi originalmente cunhado pelo psicólogo Richard Ryder, em Oxford (Inglaterra), no ano de 1970, como conta o próprio, em relato ao jornal londrino *The Guardian*:

A palavra especismo veio a mim enquanto eu tomava banho em Oxford, há 35 anos atrás, Era como racismo ou sexismo – um preconceito baseado em diferenças físicas moralmente irrelevantes. Desde Darwin, nós sabemos que somos parentes de todos os outros animais, através da evolução; como, então, podemos justificar nossa quase total opressão de outras espécies? Todas as espécies animais podem sofrer dor e aflição. Animais gritam e se contorcem como nós; seus sistemas nervosos são similares e contêm a mesma bioquímica que sabemos estar associada com a experiência de dor em nós mesmos. (Ryder, 2005, p.1, tradução nossa).

Publicado em 1971, o ensaio *Experiments on Animals* trazia a primeira definição do conceito. Era a tentativa de Ryder, de propor um termo que definisse a discriminação humana contra animais, por meio de uma simples analogia, referência direta às noções de racismo e sexismo, aplicada a relações interespecies entre humanos e não-humano. Na primeira tentativa, o autor não obteve sucesso. Os editores da revista em que o ensaio foi publicado, *Animals, Men and Morals*, ignoraram a terminologia proposta por Ryder na introdução do volume, que foi dedicada, ao invés disto, à importância de que se refletisse sobre o conceito de “antropocentrismo” (Fjellstrom, 2002).

A ideia de especismo só veio a ser resgatada firmemente em 1975, na obra fundadora da moderna filosofia de Direitos Animais - *Animal Liberation*, de Peter Singer. Em sua apropriação do termo, o autor conservou grande parte da ideia de Ryder, com uma diferença fundamental: deslocou o enfoque psicológico do termo, que caracterizava o especismo como um desvio de comportamento, para uma concepção mais social-filosófica, na qual o especismo é caracterizado no plano das atitudes dos indivíduos em relação a outras espécies. “Especismo – a palavra não é muito atraente, mas não consigo pensar em um termo melhor – é o preconceito ou atitude enviesada em favor dos interesses de membros da própria espécie e contra membros de outras espécies”. (Singer, 2002, p.6, tradução nossa).

Não há como negar que foi Singer quem “popularizou” o conceito. Sua obra teve mais alcance e repercussão que a de Ryder, além de ter caracterizado um uso mais exaustivo, organizado e aplicado do termo, que se encaixou satisfatoriamente no enfoque utilitarista do autor, consolidado na obra posterior *Practical Ethics*, de 1979. Em artigo publicado em 2003, Singer especifica, de maneira clara e em coerência com a sua obra, a noção de especismo, através de uma referência direta à condição humana:

“Especismo é a ideia de que é justificável dar preferência a seres simplesmente tomando como base o fato de que são membros da espécie *Homo Sapiens*” (Singer, 2003, p.23, tradução nossa).

Tanto na visão de Ryder como na de Singer, é possível vislumbrar a influência das Ciências Biológicas na estruturação da noção de espécie, sobre a qual se constitui o termo “especismo”. Grande parte desta influência é tributária da Teoria da Evolução das Espécies, de Darwin. Como foi visto, foi ela que aproximou o biológico e o social. Ao colocar o ser humano como proveniente de milhares de anos de adaptações evolutivas, e concebido na árvore genealógica com outras espécies de animais, Darwin derrubou o humano do plano ontológico da criação divina, em sua imagem e semelhança, para o mundo secular. Aproximou assim as concepções morais, sociais e filosóficas de humano e não-humano (Ryder, 2005). Logo, a Taxonomia utilizada pela biologia no pensamento destes autores é um forte definidor do que significa “espécie”. No caso de Singer, a categoria *Homo Sapiens* configura-se em um fator determinante na identidade grupal humana. O mesmo pode ser dito de Tom Regan (2004). Sua definição para o termo é bem simples: “Especismo é a tentativa de estabelecer limites morais somente com base em considerações biológicas”. (Regan, 1988, p.155, tradução nossa).

O americano James Rachels (1990), um dos filósofos utilitaristas que seguiram os passos de Singer na academia, foi um dos que contribuiu de forma mais marcante para a discussão da ideia de especismo. Igualmente aos autores anteriores, foi altamente direcionado em sua produção pelas implicações morais trazidas pela Teoria da Evolução para a noção de Humanidade. Dedicou um livro à discussão filosófica do pensamento de Darwin¹⁹ e foi justamente nesta obra que levantou o problema do especismo (Rachels, 1990). Para ele, de forma semelhante ao pensamento de Singer, o especismo se manifesta nas atitudes contraditórias dos indivíduos em relação ao bem-estar de humanos e não-humanos. Contudo, vai mais longe ao chamar atenção para heterogeneidade com a qual a prática se apresenta nestas atitudes. Ele categoriza o especismo quanto à intensidade e à forma.

Em relação à intensidade, o especismo, para Rachels, pode ser “Radical” ou “Suave”. O Radical seria aquele no qual “mesmo o relativamente trivial interesse dos seres humanos tem prioridade sobre o interesse vital de não-humanos” (Rachels, 1990, p.182, tradução nossa). As definições de Singer e Ryder só englobariam este tipo de discriminação, que é mais implausível por não refletir sobre as diversas sutilezas e gradações que as atitudes humanas podem evidenciar nas interações com os animais. Em contraponto, propõe o “Especismo Suave”, como explicado por um praticante do mesmo:

Quando a escolha se dá entre interesses humanos relativamente triviais e interesses substanciais de não-humanos, talvez possamos escolher em favor dos não-humanos. Assim,

¹⁹ *Created from animals: The moral implications of darwinism* (Rachels, 1990).

talvez seja melhor causar um pequeno desconforto para um humano que causar agonia para um animal. Contudo, se os interesses são comparáveis – por exemplo, se a escolha for entre causar a mesma intensidade de dor a um humano ou a um não-humano – devemos dar preferência ao bem-estar humano. (Rachels, 1990, p.182, tradução nossa).

Para Rachels, esta segunda forma de aceção do termo é mais plausível com o ideário das sociedades contemporâneas. Mesmo que o Especismo Radical reverbere entre os grandes nomes que influenciaram o pensamento ocidental (Tomás de Aquino, Agostinho, Descartes, Kant, Levinas, Heidegger, etc) e, assim, pareça ser a forma primeira de especismo; o autor defende que os leitores contemporâneos, com suas noções de dignidade e direitos humanos, não se sentiriam à vontade em ser tão radicalmente especistas, da mesma forma que estes mesmos leitores jamais concordariam com uma total igualdade nas atitudes entre as espécies, ou não-especismo (Rachels, 1990).

Quanto à forma, Rachels também divide o especismo em duas categorias: “Qualificado” e “Desqualificado”. O Desqualificado é o que desconsidera qualquer argumento, a não ser o de pertencimento à Humanidade, para justificar uma atitude especista. Por exemplo: “temos o direito de matar aquele animal, simplesmente porque aquilo é um animal”. Esta forma é a implausível, segundo o autor, pois se baseia apenas em um aforismo, e descarta qualquer reflexão ou argumentação. Contudo, apesar disto, é exaustivamente encontrada em textos filosóficos, desde a Antiguidade Clássica (Rachels, 1990). Já o Especismo Qualificado é aquele que busca argumentos, dentro e fora do simples pertencimento à espécie, para justificar as pré-concepções entre humanos e não-humanos. Por exemplo: “temos o direito de matar animais, porque não há como sobreviver sem os nutrientes da carne”. Por mais que esta assertiva não seja verdadeira, não se limita a justificativas referentes à condição humana, mas recorre à necessidade de sobrevivência. É nesta definição que o autor inclui o seu leitor comum contemporâneo, o especista suave, que se identifica com noções de dignidade e direitos humanos.

Todos os autores analisados nesta seção (Ryder, Singer, Regan e Rachels) propiciaram, cada um em seu tempo, contribuições inestimáveis para a discussão do especismo, tanto para a academia como para os movimentos sociais. Dentre estes, Rachels parece ter sido aquele que mais se aprofundou nas complexidades do tema e, assim, influenciou de maneira marcante quase todos os autores importantes posteriores (Fjellstrom, 2002). Contudo, sua teoria tem uma série de problemas, que dificultam sua utilização. O critério de plausibilidade de Rachels é por demais subjetivo e de difícil aplicação. Mesmo dentro dos centros urbanos contemporâneos, as noções sobre as relações interespecies podem variar bastante pelos bairros, comunidades, classes sociais e gêneros. Também é complicado se graduar o especismo em Sociedade, como o autor o faz; sua análise soa hierárquica. Julgar se o especismo se caracteriza como suave, radical, qualificado ou desqualificado é engessar a realidade em tipos ideais dicotômicos, que são, na prática, inalcançáveis.

Outra crítica que é interessante, desta vez direcionada aos autores abordados até então nesta Seção, diz respeito a uma questão cara às Humanidades: onde está o papel da Sociedade na formação das relações entre espécies? Se o termo foi cunhado como uma analogia às ideias de racismo e sexismo, basear o especismo em distinções biológicas e evolutivas não seria o mesmo que pautar questões de racismo e sexismo em argumentos essencialistas? O social é tão ou mais importante que a biologia para pautar-se essas discriminações. Um cachorro de raça não é tão distinto biologicamente do vira-latas, mas a construção social que existe em volta deles os torna totalmente distintos para a Sociedade. A biologia tem papel decisivo para pautar as relações entre humanos e não humanos; mas as concepções de inferioridade e superioridade, a distribuição de direitos, a distinção de privilégios, são hierarquias construídas socialmente.

Dentre as discussões recentes do conceito, a que mais se acomoda em uma possível análise que pretende complexificar a ideia de gênero em contexto especista é a discussão do filósofo espanhol Oscar Horta. Ele afirma o especismo não como uma condição gerada pela noção de inclusão em uma espécie. Ao contrário, o especismo segue uma lógica negativa: mais que refletir o pertencimento de alguém à Humanidade, caracteriza-se pelo não-pertencimento. “Especismo é a consideração ou tratamento desvantajoso injustificado daqueles que não são classificados como pertencentes a uma espécie em particular”. (Horta, 2010, p.2, tradução nossa).

Tal noção negativa mostra-se interessante para pensar questões de gênero em relações interespecies, uma vez que pode aproximar opressões. Sob esta perspectiva, talvez seja mais fácil entender como a Humanidade cria padrões normativos negativos para solidificar a ideia de Humanidade. Além disso, ele questiona uma suposta sinonímia entre as ideias de antropocentrismo e especismo. O especismo pode ser centrado na relação do humano com o não-humano, mas não necessariamente o é. Ele não se caracteriza, apesar de comumente estar relacionado, com exclusividade, na interação entre humanos e não-humanos. Pode-se manifestar, por exemplo, na apreciação humana de diferentes espécies de animais.

(...) uma carta apareceu no Animals Agenda (site de direitos animais) de uma mulher solicitando que mais cobertura fosse dada a animais de criação, cobertura similar àquela dada a baleias. A nota do editor que seguiu explicava que “a causa das baleias era alta prioridade entre defensores de animais e ambientalistas”. A baleia - escreveu o editor – é uma criatura incrível, inteligente e benevolente, cuja simpatia mundial, crescente, construída pela agitação em seu nome, fez muito para protegê-la. Dito isto, se não conseguimos proteger as baleias, que chance temos ao proteger os frangos do mundo? (Davis, 1995, p.195, tradução nossa)

Como é possível vislumbrar no trecho acima, da autora feminista Karen Davis, o especismo

manifesta-se não na forma do não-humano, mas do não-baleia. Resumindo grosseiramente o argumento do editor do site: se não conseguimos salvar um ser superior e mais bem visto pela Sociedade, qual a razão de perder tempo com um ser inferior e mais estigmatizado? Entre os animais não-humanos, assim como entre seres humanos, o preconceito aparece nas mais variadas formas e em diversos níveis; manifesta-se na realidade das interações sociais, e em como elas tomam forma. A distinção entre indivíduos não se resume a diferenças conceituais taxonômicas da biologia, tampouco de diferenças físicas visíveis. Obviamente, estes fatores influenciam significativamente a forma como se dão as interações, mas não as condiciona completamente.

Essa ideia é, de certa forma, encontrada no pensamento de Rita Segato. Ainda que as noções de gênero sejam rígidas, reproduzem-se através das relações entre indivíduos notadamente heterogêneos, que, muitas vezes, não se encaixam em papéis estabelecidos, o que torna necessário o uso da violência para que se perpetuem. O social também ressignifica as distinções físicas, e não só o contrário ocorre.

Portanto, seria possível afirmar que se o gênero, enquanto categoria, faz parte de um modelo estável, ele é extremamente instável e fugidio nos seus processos de instanciação. Somente desta forma poderiam explicar-se os rígidos mecanismos de coação social que regem a identificação secundária através das diversas culturas, constringendo os sujeitos a enquadrar-se e fixar-se de forma estável e previsível nas personagens de cenas onde sempre acaba reconhecendo-se a cena originária (Tradução livre. Segato, 1997, 15).

A discussão de Segato enriquece a reflexão acerca da separação proposta por Horta entre antropocentrismo e especismo: ambos não são sinônimos, mas ideários que muitas vezes coincidem. Sob este ponto de vista, a filosofia do autor expande os limites analíticos dos termos, e coloca a possibilidade de novas questões: se o especismo não é necessariamente antropocêntrico, o machismo é? É possível conceber-se a violência de gênero contra animais? Da mesma forma, é possível pensar-se em uma opressão especista sobre um humano? Pode haver especismo entre seres humanos?

1.10 O Devir-animal

A maioria dos/as autores/as contemporâneos/as dos Estudos Animais (e de gênero) teve contato considerável com os movimentos sociais antes de habitarem a discussão acadêmica. Contudo, por mais que seja interessante a relação entre as duas esferas do conhecimento, os Estudos Animais não se resumem a isso. Muitos dos pontos de vista que hoje estão presentes na discussão emergiram de autores/as que não tiveram contato relevante, ou mesmo não sofreram influência dos Direitos Animais por parte da Sociedade Civil. Na verdade, alguns/algumas mostraram-se contrários/as a tais manifestações.

Este é o caso dos filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari. No quarto volume da obra *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia* (1997), assinada por ambos, há um ensaio que está dentre os mais debatidos no âmbito das Humanidades, quando o assunto é a relação entre humanos e animais. Nele, são discutidas as ideias de “devires” e, entre estas, de forma mais exaustiva, a de Devir-animal.

Devir, a palavra em português usada para traduzir o termo, ou mesmo a francesa *devenir*, talvez não transpareça tão bem seu sentido quanto à inglesa *becoming*, que cristaliza, em substantivo, o verbo no gerúndio, e, assim, confere caráter transitório à ideia, como ação em vias de ser completada, que nunca chega a termo em sentido literal. O Devir pode denotar movimento e transitoriedade como condição ou estado, não meio. Caracteriza-se em um tipo de transformação que ocorre em sentido específico, atemporal, quando as existências de dois sujeitos,²⁰ ontologicamente distintos, se encontram em “zona de proximidade”. O Devir não tem nada a ver com a imitação do outro, com os processos históricos que os une, ou com o imaginar, ou mesmo sonhar. Também não consiste em metáfora, analogia ou personificação do outro. Não exige simpatia, ele não a é, no sentido de piedade. Trata-se da condição de dois indivíduos distintos quando se encontram próximos, mas cada um dentro de si, não um no outro, ou transitando no outro.

Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna "realmente" animal, como tampouco o animal se torna "realmente" outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. É o princípio de uma realidade própria ao devir (Deleuze e Guattari, 1997, p.16).

O Devir-animal, portanto, é um tornar-se animal em primeira pessoa, sem nunca se tornar realmente. Não se trata de imitar o não-humano, mas sê-lo dentro de si, sem sê-lo concretamente. O animal é um dos principais motores de devir, assume um papel de protagonismo nas relações interespecies. Contudo, não inclui todos os animais. Os não-humanos podem apresentar três facetas: o animal doméstico, que seria um retrato do narcisismo humano; o mítico, que se apresentaria na forma de características e atributos desejados pelo ser humano; e, por fim, os de matilha, gregários, independentes, geradores de multiplicidades e motores do que é chamado devir-animal. Estes animais

²⁰ No sentido gramatical da palavra, que não denota um animal ou pessoa. O sujeito pode ser objeto ou conceito.

gregários, pré-civilizados, estranhos a padrões instituídos por humanos seriam os mais interessantes e instigantes, por fornecerem materiais para as relações interespecies que inspiram o devir e alimentarem a experiência intelectual com a manifestação do que chamam de vida impessoal.

Tais definições, no entanto, não são rígidas, mas flutuam de acordo com as formas que o ser humano trata os não-humanos; até um leopardo ou um elefante pode ser, aos olhos humanos, o que os autores chamam de “bichinhos”. Mas, quando o fazem, estão perdendo a oportunidade de concebê-los como animais de matilha, que desestabilizam os limites das estruturas linguísticas com suas existências impessoais. As categorias dos autores não segregam por espécie, todos os animais carregam em si as três facetas, e pendem mais para uma ou outra de acordo com a interação. O filósofo canadense Alain Bealieu, reforça esta interpretação:

Deleuze parece sugerir que animais, que são pré-civilizados, iliteratos, e idiotas de acordo com padrões humanos, intuitivamente possuem esta capacidade de expressar uma vida impessoal com sua rede de afetos. Neste assunto, poderia parecer que Deleuze confere a animais não-humanos um privilégio sobre humanos, ou que, pelo menos, outros animais podem ensinar a humanos como entrar em relação com a vida inorgânica. Contudo, a missão de escritores e filósofos consiste em se afinar, dentro das forças de uma vida impessoal similar, às ações e reações de um animal em seu ambiente. Fazendo isto, escritores e filósofos são capazes de empurrar a linguagem aos seus limites, ao devir-outro, e eventualmente ao escrever - no lugar do animal (Bealieu, 2006, p.3, tradução nossa).

Mas não são só os animais motores de Devir; este é característico de pensamentos minoritários: o Devir-mulher, Devir-outro, Devir-idiota, Devir-intenso, Devir-imperceptível, dentre outros. O único que não existe é o devir-homem, por ser paradigmático, absoluto, dominador, o parâmetro positivo para a moralidade dos indivíduos.

Por que há tantos devires do homem, mas não um devir-homem? É primeiro porque o homem é majoritário por excelência, enquanto que os devires são minoritários, todo devir é um devir-minoritário. Por maioria nós não entendemos uma quantidade relativa maior, mas a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades maiores quanto as menores serão ditas minoritárias: homem-branco, adulto-macho, etc. Maioria supõe um estado de dominação, não o inverso. Não se trata de saber se há mais mosquitos ou moscas do que homens, mas como "o homem" constituiu no universo um padrão em relação ao qual os homens formam necessariamente (analiticamente) uma maioria” (Deleuze e Guattari, 1997, p.76).

Em contrapartida, o Devir-mulher talvez seja o mais acessível, o mais próximo, aquele que se comunica de maneira mais significativa. Isso se dá pelo fato das mulheres representarem uma minoria “óbvia”, aquela capaz de comunicar-se como tal e de fazer-se compreender e, por isto, o devir-mulher é uma espécie de parâmetro, ou modelo, para que se compreenda o conceito.

A filósofa feminista Donna Haraway tece duras críticas ao texto de Deleuze e Guattari (Haraway, 2008). Para ela, eles exibem um desprezo injustificado aos animais domésticos, pautado em uma imagem irreal de não-humano (caracterizada no texto dos franceses por meio da oposição cachorro/lobo). Afinal, este animal exaltado seria um mito, um tipo ideal tão inexistente em sua construção como o animal doméstico burguês, que é visto pelos autores apenas como reflexo do ímpeto narcisista do ser humano.

Outro questionamento da autora pode ser estendido para as obras de Peter Singer (2002) e Tom Regan (2004). Há uma figura que é incessante e impiedosamente perseguida pelas diferentes frentes dos Estudos Animais surgida nos anos setenta, oitenta e ainda hoje: a senhora que ama seus cachorros e gatos. Esta perseguida figura virou símbolo da gênese do movimento pelos Direitos Animais e parâmetro negativo da filosofia racionalista nos Estudos Animais. Nas visões de Singer e Regan, ela é o modelo de parcialidade. Um ser apaixonado em excesso e impulsivo, que é incapaz, por sua adoração animal, de pensar em termos objetivos e gerar conhecimento confiável. Ambos os autores gastaram linhas e linhas, provando aos leitores que não são senhoras que amam seus gatos; pretenderam, com isso, ganhar legitimidade na discussão acadêmica. Já, na obra de Deleuze e Guattari, a senhora é o modelo de ser humano idiota, que vislumbra o animal como substituto para as suas relações afetivas.

Donna Haraway se mostra revoltada ante esta posição, pois a vê como sexista, misógina, repressora de relações emocionais entre humanos e não-humanos, além de estigmatizadora da velhice. Ainda ressalta, como inconcebível, o fato de, apenas algumas páginas depois, Deleuze e Guattari se aventurarem em uma espécie de reflexão feminista, na ideia de devir-mulher.

A velha, feminina, pequena, amante de cães e gatos: isto é o quê e quem deve ser vomitado por aqueles que buscam o devir-animal. Apesar da forte concorrência, não estou certa de poder achar na filosofia uma demonstração mais clara de misoginia, medo de envelhecer, falta de curiosidade sobre animais e horror à “mediocridade” do corpo, aqui acobertada sob o álibi de um projeto anti-edipiano e anti-capitalista. Foi muita coragem que Deleuze e Guattari tiveram em escrever sobre devir-mulher, algumas páginas depois. (Haraway, 2008, p.30, tradução nossa).

A teoria de Deleuze-Guattari é interessante em muitos sentidos. Ela aproxima de maneira intensa a relação entre humanos e não-humanos. Também exalta a condição minoritária, no sentido de dominação, dos animais em Sociedade. Ela tem o mérito de vislumbrar semelhanças entre a condição da mulher e dos animais, através de suas capacidades de construir devires e de suas condições minoritárias análogas e expressivas. Contudo, também apresenta problemas incontornáveis.

Em primeiro lugar, a teoria de Deleuze-Guattari hierarquiza, em termos simplistas, as possíveis relações que humanos podem desenvolver com animais. A notória antipatia de Deleuze pelos animais

domésticos - evidenciada também em entrevistas entre 1988 e 1989, compiladas em *O abecedário de Deleuze* (1995) – fez-se presente no texto que pintou uma visão desinteressante e superficial do que é a relação entre humanos e não-humanos de companhia. Em segundo lugar, os autores não parecem falar de qualquer animal em toda a obra. Ao invés disto, o que se vê são construções sobre o que supõem serem os animais, e como estes se portam em diferentes situações. Os autores definem os animais sem recorrer a nenhuma literatura acerca do comportamento animal para legitimar seus argumentos; disto resulta uma série de Essencialismos que dificultam o entendimento do que é o devir-animal.

Apesar de apresentarem um texto complexo, rico e interessante, perdem-se em uma imensidão de alegorias, aparentemente profundas, que comumente se resumem a essencializações simplórias e preconceitos acerca de animais e mulheres, como aponta Haraway. Os autores parecem acreditar que uma simples racionalização pode ser verdadeira, sem precisar de recorrer à realidade. Por isso, em um texto que se coloca como libertário, o sexismo, o especismo e a somatofobia se fazem presentes e, como sempre, são as senhoras apaixonadas por seus gatos e os animais domésticos que são marginalizados. sem mesmo haver uma justificativa plausível para tanto.

1.11 Reflexões de um Homem Nu

Outro filósofo francês, na verdade franco-argelino, que pensou as relações entre humanos e animais foi Jacques Derrida. No ano de 1997, protagonizou o famoso colóquio que ocorre no Centro Cultural Internacional de Cerisy, onde abordou o tema dos não-humanos. O texto escrito para o evento foi publicado, uma das suas derradeiras publicações antes de falecer em 2002, sob o título *O animal que logo sou*. O livro teve uma repercussão considerável no âmbito dos Estudos Animais e renovou o fôlego de questões há muito tempo apresentadas pelos movimentos sociais de Direitos Animais.

O eixo que guia a reflexão de Derrida é uma situação cotidiana que experienciou com sua gata. Em uma manhã, viu-se nu, no banheiro, frente ao felino e não pode conter seu constrangimento aos olhos atentos de sua observadora. E, de forma cumulativa, também não pode evitar o constrangimento por estar sentindo-se constrangido frente a seu pudor ao animal. Então, perguntou-se o que poderia significar aquela vergonha, ou mesmo a vergonha de sua vergonha.

A ideia de nudez é essencial para o pensamento de Derrida sobre as relações entre humanos e não-humanos. Na interação descrita, o único indivíduo que está nu é o filósofo: o felino é nu. A existência daquele animal precede as concepções humanas sobre ele, que não existe para corroborar as definições edificadas sobre sua existência. Ele vive para além delas. Antes de ser um gato, ele era ele mesmo, em sua complexidade e particularidade que transcende toda a normatividade humana. O pudor

não atinge sua existência sincrética; ele, por si, não sentiu vergonha na nudez do outro. O pudor habita apenas a lógica de Derrida, que vislumbra, nos olhos do gato, a vergonha que ele tem de si mesmo. O animal, por sua vez, o enxerga da sua maneira particular, a qual o humano não consegue decifrar ou conceber, talvez pela falta de capacidade para transcender sua visão particular, ou pela ausência de um instrumental que o permita entender o outro, ou mesmo ambos.

O felino, atento à frente do pensador, é um ente não só despido de roupas, mas de conceitos. Como comenta, “sua existência é rebelde a todo conceito” (Derrida, 2002, p.26). Ela não pode ser definida nem limitada por ele. No entanto, a lógica humana não se permite esta constatação, e insiste em definir sua posição frente ao outro. O ser humano está sempre *à frente, atrás, com, próximo* ou *junto* ao animal, sempre normatiza a situação de modo que o posicione de maneira mais segura em relação ao observador misterioso, sempre condiciona sua própria concepção acerca da visão do não-humano sobre si, sem jamais permitir ser visto, em sua nudez fragilizada, fantasiada de dominação.

Para Derrida, o ser humano atribui-se poder através do conceito. No âmago destes constructos comunicativos, justifica sua supremacia e precedência moral. Busca o fundamento deste poder provindo da nomeação no Gênesis. Antes, mencionei que a subserviência não precede a existência do animal, mas a significa no contexto da criação divina. O argumento de Derrida é semelhante: a Bíblia, ao enunciar o Verbo Divino, quando diferenciou nominalmente os humanos dos animais, instituiu, assim, uma superioridade incondicional dos primeiros sobre os segundos. De certa forma, pode-se estabelecer um diálogo dele com Segato (2003) e Fisher (1980), ao afirmar que o Deus bíblico submeteu a mulher e o animal ao homem, através da nominação, em uma lógica de domesticação.

Não é o homem-mulher do primeiro relato mas o homem só, antes da mulher que, no segundo relato, dá nomes, deles, seus, aos animais. Entretanto é já no dito primeiro relato que esse homem da gleba criado como réplica de Deus, e criado macho-fêmea, homem-mulher, recebe imediatamente a ordem de sujeitar os animais. Ele deve, para obedecer, marca-los com sua ascendência, sua dominação, em verdade seu poder de domar. (Derrida, 2002, 35).

Mais uma vez, a ideia de domesticação vem associada ao ideário masculino. Desta vez, no mito da Palavra Divina. Também volta à baila a questão central para o autor. Uma diferença da Humanidade posterior ao pecado original é justamente o eixo da narrativa: o pudor frente à nudez. O homem deixa de ser nu, como o gato, para estar nu, como o filósofo. Forja para si seu domínio conceitual sobre a Natureza e veste-se, para dominar também a si mesmo, o seu animal nu.

Para Derrida, este domínio do humano sobre o não-humano se perpetua nas sociedades contemporâneas por meio da especialização dos saberes, de uma forma que não há precedentes no mundo. Através da Zoologia, Biologia, Etnografia e da Genética, por exemplo, o animal é definido,

experimentado e manipulado como um objeto. Nunca, tamanho volume de crueldade foi naturalizado pelo uso de técnicas de produção e saberes científicos. A Ciência e a Indústria banalizaram a violência, ao organizarem o esquecimento e o desconhecimento da crueldade.

Neste contexto de opressão generalizada, deve-se pensar em uma nova pergunta acerca dos animais. Ao invés de indagar se os não-humanos podem falar ou pensar, deve-se questionar de forma mais adequada, como o fez Peter Singer: “Can they suffer?” (Eles podem sofrer?) (Derrida, 2002, p.56).

A palavra "poder" (can) muda aqui de sentido e de sinal desde que se diz "can they suffer?". A palavra "poder" vacila então. O que conta na origem de tal questão não é mais apenas aquilo a que se refere uma transitividade ou uma atividade (poder falar, poder raciocinar etc.); é sobretudo o que o leva a essa autocontradição, que articularemos mais tarde à autobiografia. "Eles podem sofrer?" consiste em se perguntar: "Eles podem não poder?". E o que dizer desse não-poder? Da vulnerabilidade sentida a partir desse não-poder? Qual é este não-poder no âmago do poder? Qual é a qualidade ou a modalidade desse não-poder? O que levar em consideração? Que direito conferir-lhe? Em que isso nos concerne? Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. (Derrida, 2002, p.57).

O ser humano, portanto, deu-se a palavra e fez-se o único capaz de conceder uma resposta. Criou aí uma relação absoluta de poder, só sobrepujada pela empatia e a compaixão. O único jeito do humano compreender o animal é realmente ver-se nu frente a ele, despido de pudores e de conceitos. Neste contexto, o animal deixaria de ser animal para tornar-se o que o autor chama de *animot*, o animal para si, não para o ser humano. Da mesma forma, seria repensada a divisão rígida entre humano e não-humano, que não resiste à pluralidade pela qual os seres se apresentam.

Donna Haraway reconhece o valor da teoria de Derrida, mas lhe faz uma crítica: quando o autor coloca “Can they suffer?” como uma pergunta fundamental, negligencia as outras propriedades do animal (o que ele faz, pensa, sente ou interpreta) (Haraway, 2008). Creio que a autora falha, em sua crítica, ao não perceber o sentido central do discurso de Derrida. Ele não pretende desvendar o animal, ou mesmo saber se isto é possível, mas ver-se nu frente a ele, para tentar entendê-lo enquanto está nu. Faz um apelo aos seres humanos para partilharem a nudez dos animais por meio de algo que ambos têm em comum: o sofrimento. Ele não ignora a complexidade dos não-humanos, a qual ressalta insistentemente, mas escolhe entender esta dimensão deles por meio da empatia.

A teoria de Derrida é bastante interessante para a discussão de gênero e espécie. Afinal, chama atenção sobre a importância da nomenclatura como forma de concretização do poder, o que tem implicações de gênero para as mulheres e os animais. Quando um agressor, por exemplo, usa nomenclaturas animais para ofender a sexualidade da mulher (piranha, cadela, égua, galinha), apropria-se

das relações de poder que os humanos estabelecem sobre a sexualidade dos animais, para reforçar a submissão de sua parceira. Ao pensar-se no conceito como uma possibilidade de dominação, aponta-se para como, no âmbito da opressão, mulheres e animais partilham os mesmos nomes. Há a possibilidade de ambos partilharem, da mesma forma, uma lógica social.

A psicóloga Valeska Zanello aborda o tema da nomenclatura especificamente no tocante aos xingamentos. Sua pesquisa demonstrou que os considerados mais ofensivos são aqueles que dizem respeito ao comportamento sexual da pessoa afetada. Para mulheres, ofensas como “prostituta”, “piranha” e “galinha” são consideradas mais graves; ao passo que para os homens os adjetivos “viado”, “boiola” e “corno” são vistos como piores. Segundo a autora, estas palavras trazem consigo marcas distintas de gênero.

O xingamento mostra, justamente por ser ofensivo, o lugar que não deve ocupar e nem se constituir subjetivamente a mulher: a atividade em relação à sua sexualidade. Daí que o “natural” seja que a mulher seja recatada, pudica: “A mulher ‘tal como deve ser’, principalmente a jovem, casadoura, deve mostrar comedimentos nos gestos, nos olhares, na expressão das emoções, as quais não deixará transparecer senão com plena consciência” (PERROT, 2003: 15). Segundo Perrot (2003), da mesma maneira que o corpo da mulher deve ser silenciado, seu desejo também deve sê-lo. (...) Já no universo masculino, não é apenas desejável, mas torna-se quase uma obrigação que a prova da virilidade venha pela afirmação aberta de sua sexualidade e de seu desejo. Daí que a “essência” masculina apregoada em nossa cultura seja o homem forte, másculo, que sabe o que quer. É melhor, neste sentido, ser “galinha”, do que ser “boiola”, “viadinho”, ou qualquer outro papel que aponte para uma proximidade com aquela “outra” que é seu duplo inferior: submissa e arrogada aos preceitos de seu desejo. Para um homem, nesse sentido, o xingamento considerado mais ofensivo é aquele que aponta para uma proximidade, ou qualquer experiência que possa aproximá-lo, de ser uma simples “mulherzinha” (Zanello, 2008, p.2).

Enquanto da mulher se espera um comportamento passivo e recatado, no homem se condena a mesma postura. Como forma de afirmação do privilégio, o homem deve negar o feminino e demonstrar uma determinação, mesmo que superficial, pela dominação aos seus pares. Logo, a pior ofensa ao masculino é sua associação a comportamentos passivos e gregários, comumente associados ao feminino, como a expressão aberta de sentimentos ou a demonstração de fragilidades. Concomitantemente, para a mulher, é vergonhoso ser associada a uma postura sexual predatória ou pró-ativa e a comportamentos individualistas. Neste sentido, não é ocasional a associação da sexualidade da mulher a animais não-humanos, em um sentido pejorativo. No caso de “piranha”, trata-se de uma comparação do comportamento predatório, alegadamente irracional e oportunista do animal carnívoro às escolhas sexuais ativas de uma mulher. Da mesma forma, o termo “galinha” refere-se aos hábitos de aves domesticadas que podem ter relações com inúmeros parceiros em um curto período de tempo. Por outro lado, “viado” é uma clara referência a um animal presa, pacífico, herbívoro que costuma ser

caçado. Caso os seres humanos não estendessem seus julgamentos de gêneros aos hábitos, reprodutivos ou não, de outros animais, não haveria sentido nos termos pejorativos usados para seres humanos por analogia. Considera-se o veado e a galinha covardes, o que é usado para constranger homens que decidem por não serem fechados e violentos; igualmente, usa-se a alegoria de animais sexualmente ativos e predadores, como a galinha e a piranha, respectivamente, para atacar uma mulher sexualmente ativa. Zanello corrobora a tese de Derrida, de que a linguagem é um dos veículos mais poderosos de internalização contínua e profunda de relações sociais violentamente arraigadas.

1.12 Teoria Ator-Rede

O sociólogo Bruno Latour, em *Ciência em Ação* (1987), conta uma história bastante interessante sobre como se deu a criação do motor a diesel. No final do século XIX, o engenheiro mecânico alemão Rudolf Karl Diesel apresentou a seus pares uma ideia do que seria um “*motor perfeito*”, inspirado nos princípios termodinâmicos estabelecidos pelo matemático francês Martin Carnot. O motor a diesel, nomeado em sua homenagem, viria a figurar, anos depois, como um dos maiores sucessos comerciais da história da indústria automobilística, mas, para isto, percorreu um longo caminho entre sua concepção inicial e o produto viável para a comercialização.

Durante anos, Karl Diesel liderou o desenvolvimento da tecnologia de seu motor, fomentado pelas montadoras MAN (Maschinenfabrik Augsburg-Nürnberg) e Krupp. Contudo, ao trazer o projeto para a realidade, enfrentou uma série de problemas de ordem prática que o levaram a mudar seu projeto por diversas vezes. Após anos de desenvolvimento, em 1897, Diesel anuncia ao mundo a sua “invenção”. Segundo Latour, o engenheiro acreditou ter em mãos uma tecnologia consolidada. No entanto, a saga da máquina figurou-se mais problemática do que esperava o cientista; os protótipos eram vacilantes, defeituosos, frágeis e foram devolvidos pelos compradores, sedentos pelo retorno do investimento. Tal situação levou Diesel à falência. Em razão de seu fracasso, abandonou o comando das pesquisas de desenvolvimento do motor, que não cessaram na sua ausência. Anos depois, em 1908, quando a patente do invento caiu em domínio público, o motor, alterado, passou a ser vendido pela MAN. No ano de seu suicídio, em 1913, o comércio do motor estava consolidado e crescendo.

A história do motor a Diesel, contada por Latour, é um excelente exemplo para entender-se em que consiste a Teoria Ator-Rede. O motor, nesta história, não é apenas um objeto passivo rodeado de agenciamentos. Ele é receptáculo e, em algum nível, protagonista das relações sociais que o definem. É o que Latour chama de “Caixa Preta”:

A expressão caixa-preta é usada em cibernética sempre que uma máquina ou um conjunto de comandos se revela complexo demais. Em seu lugar, é desenhada uma caixinha preta, a respeito da qual não é preciso saber nada, senão o que nela entra e no que dela sai. Para John Whittaker, a dupla hélice e aquela máquina são duas caixas-pretas. Ou seja, por mais controversa que seja a sua história, por mais complexo que seja seu funcionamento interno, por maior que seja a rede comercial ou acadêmica para sua implementação, a única coisa que conta é o que se põe nela e o que dela se tira. (Latour, 2000, p.14).

A “Caixa Preta” é um todo velado, que se apresenta aos olhos como um objeto autocontido, simplificado em sua forma externa, mas que, por dentro, esconde tecnologias, saberes, relações, manobras políticas, eventualidades, e toda sorte de fatores complexos que habitam o tecido social. Abri-la, para Latour, é fundamental para entender-se os agenciamentos do mundo social. O motor a Diesel é uma caixa preta que traz em seu nome uma homenagem ao seu criador. Mas a gênese desta tecnologia não surgiu apenas do impulso criativo do engenheiro alemão. Ao contrário, sua forma final, bem-sucedida, é radicalmente distinta da que habitava seu projeto inicial. Ela sofreu interferência de agentes econômicos, políticas de propriedade intelectual, outras mentes criativas, uma infinidade de fatores. Quando o motor foi viabilizado, já não havia o menor contato entre criador e criatura, apenas um conceito de invenção distante. A máquina, neste contexto analítico, fez parte dos agenciamentos em si. A forma como se comportou, enquanto protótipo, definiu seu insucesso como produto em 1897. De certo modo, o objeto também desenvolveu protagonismo ao definir seu inventor, que também é uma caixa preta: um indivíduo que não existia em si, mas que se definiu no mundo pelas tensões sociais e agenciamentos que viveu, fatores definitivos para sua vida e sua morte. Na lógica de Latour, não se pode conceber a relação entre criador e criação de maneira antropocêntrica, ou unidirecional, mas multidirecional.

É deste modo que se forma o tecido da sociedade na Teoria Ator-Rede, através dos agenciamentos existentes entre atores humanos e não-humanos. São as relações que caracterizam os indivíduos, e não o contrário. Não existe nada externo, imanente, estrangeiro ao caráter relacional da vida. As coisas, pessoas, animais, etc, só existem através das tensões sociais que ligam os pontos da trama. Nas palavras do sociólogo John Law, um dos principais teóricos desta perspectiva:

A Teoria Ator-Rede é uma família díspare de ferramentas matério-semióticas, sensibilidades, e métodos de análise que tratam tudo nos mundos social e natural como um efeito continuamente gerado de redes de relacionamentos dentro das quais elas estão localizadas. Ela assume que nada tem realidade ou forma fora da perpetuação destas relações. Seus estudos exploram e caracterizam as redes e práticas que os carregam. Como outras abordagens matério-semiótica, a abordagem ator-rede descreve a perpetuação de relações material e discursivamente, que produzem e remodelam todas as formas de atores, incluindo objetos, sujeitos, humanos, máquinas, animais, natureza, ideias, organizações, desigualdades, escalas e tamanhos, e arranjos geográficos (Law, 2009, p.141, tradução nossa).

A Teoria Ator-Rede busca transcender as dicotomias estruturais que definiram, e ainda definem, os direcionamentos de muitas tradições nas Ciências Humanas e Sociais. Concebe as redes como formadas por agenciamentos entre seus pontos; não existem estruturas, de maneira estrita, mas atores e movimentos. Nesta lógica, não há como conceber separações ontológicas entre Natureza e Cultura, indivíduo e Sociedade, como marcos fronteiriços que instituem reinos individuais, opostos antiteticamente. Ao contrário, estão diluídos e unidos, relacionados, na complexidade têxtil da rede.

Neste contexto, as fronteiras entre humanos e não-humanos estão diluídas e ressignificadas nas relações entre atores. Ambos podem ser agenciadores ou possuírem agência, o que os figura na rede não só como receptáculos passivos de ações sociais, mas participantes. Latour, de forma conceitual, afirma que os não-humanos não são apenas *intermediários*, mas também *mediadores* das relações sociais. *Intermediários* seriam meros transportadores, que movimentam significados de um lugar para o outro, sem tocar suas integridades. Já os *mediadores*, uma vez que deslocam os significados, adicionariam novos a estes, subvertem, agem na construção das redes (Latour, 2009).

É importante notar que a concepção de não-humano da Teoria Ator-Rede é bem ampla, pois ela não só engloba toda sorte de animais, como também de objetos. Não somente o engenheiro e o primata são formas de mediadores, mas também o motor. O motor a diesel é resultado de mediações que transcenderam a invenção de Karl Diesel: um transportador de significados que se fez distinto sob o qual outros se fizeram distintos através dele. Nessa lógica, as definições de tipos diferentes de não-humano tornam-se um pouco confusas. Mediação não significa necessariamente intencionalidade. Um motor é um mediador, mas não possui a capacidade de ter intenção de sê-lo, por ser objeto. Mas, onde se situam os animais? Eles a possuem ou não? Em alguns momentos, animais e objetos parecem andar mais próximos entre si que dos seres humanos. Em contraponto, em outros, o autor parece atribuir aos animais uma intencionalidade, quase ou totalmente, humana (Latour, 1996).

Talvez, o que Latour, ou mesmo Law (2009), não se tenham preocupado em fazer é uma reflexão profunda sobre a questão da senciência, ou mesmo sobre a ideia de especismo e as assimetrias que ele acarreta. Nota-se claramente uma escolha de analisar, ou descrever, a forma como a Sociedade funciona, interações simétricas, aumentando o espectro da agência no tecido social. Não lhes interessou muito, por exemplo, animais que são forçosamente colocados como *intermediários*, privados, por um sistema institucionalizado, da capacidade de contribuir para seus próprios significados. Critica-se a Teoria Ator-Rede como incapaz de analisar hierarquias, assimetrias e relações de poder (Haraway, 2008). Contudo, não parece ser este seu problema central. A Teoria Ator-Rede não é, em si, uma teoria, no sentido estrito da definição, mas, como ressalta Law (2004), é uma espécie de sensibilidade

específica, uma “caixa de ferramentas” para que se conceba uma descrição mais rica da realidade. Ela é uma perspectiva múltipla, não consensual, que se revela na *práxis* de quem a utiliza (Nimmo, 2011). Seus parâmetros colaboram, não para conter a realidade, mas enriquecer a perspectiva do/a pesquisador/a. Evidentemente, serve melhor para analisar simetrias, mas não se resume a isto. Com certeza, ela não é suficiente, em si mesma, para analisar-se casos como os de animais de criação intensiva. É preciso incorporar novos elementos para abordar-se tais realidades.

O sociólogo Richie Nimmo é um exemplo da multiplicidade de aplicações da Teoria Ator-Rede. Em *Milk, Modernity and the Making of the Human: Purifying the Social* (2012), utiliza desse instrumental para mostrar como as redes, formadas entre animais, indústria, consumidores e outros, contribuiu para que as pessoas começassem a pensar separadamente o leite e a vaca, o que levou à precarização das relações dos humanos com o não-humano em questão, e à transfiguração da vaca, nestas interações, de animal doméstico para produto, no século XX. Além da Teoria Ator-Rede, Nimmo se apropria de questões de gênero, para analisar a gênese da indústria do leite na Inglaterra contemporânea. Utiliza, inclusive, a obra da autora Carol J Adams, uma das primeiras feministas a pensar a condição de gênero em contextos interespecies:

Eu argumento que a real não-Humanidade do leite é algo problemático para a modernidade e foi, portanto, cuidadosamente administrada, reprimida, e, na medida do possível, invisibilizada, para que o leite pudesse ser consumido sem significar nada de nossas problemáticas relações com os não-humanos e o meio-ambiente. Isto é semelhante ao que Carol Adams (1990) chama de estrutura do referente ausente na prática de comer carne, aonde a morte do animal que precede o ato do consumo, embora concebida abstratamente, é, de alguma forma, manipulada a não significar, ou tornar ausente, o animal através de uma gama de técnicas materiais e semióticas. (Nimmo, 2011, p.110, tradução nossa).

A Teoria Ator-Rede é uma perspectiva que se mostra versátil, mesmo no tocante a relações de poder assimétricas. Contudo, a indagação realmente relevante é: contribui para uma análise de gênero a partir das relações interespecies? A Teoria Ator-Rede dedica-se mais a explicar os “comos” que os “porquês” (Nimmo, 2011; Law, 2004). Nesse sentido, em se tratando de uma reflexão que propõe um novo desafio às concepções de gênero e espécie conjuntamente, os “porquês” são mais importantes. No entanto, a Teoria Ator-Rede tem possibilidades interessantes para se questionar o sexismo, especismo e a somatofobia. Ela desarticula os sistemas de privilégio e desestabiliza categorias dicotômicas historicamente arraigadas, como homem-mulher, humano-animal, razão-emoção, entre outras. À luz desta abordagem, torna-se difícil conceber a Sociedade em verdades tão absolutas e estruturas tão fixas. Mas também, por outro lado, dificulta o entendimento de estruturas de poder arraigadas, que passam a ilusão de fixas. Logo, a Teoria Ator-Rede, por estar sempre em movimento, faz as opressões históricas

parecerem menos intensas do que são, se vistas apenas como parte de uma dinâmica constante. Como ferramenta, desconstrói as assimetrias sociais a ponto de algumas vezes passar a ilusão de que não existem. Isso dificulta, ao invés de ajudar a análise das opressões de gênero e espécie.

1.13 O Masculino, o Feminino, o Animal e a Sociologia

A partir da reflexão feita neste Capítulo, algumas considerações podem ser sintetizadas. Em primeiro lugar, a de que é recorrente a associação entre sexismo e especismo. Desde a Era Clássica, pensadores que moldaram a tradição do conhecimento no Ocidente atribuíram posições marginais às mulheres, ao mesmo tempo que o faziam com os animais. Isso se deu pelo estabelecimento bem-sucedido de uma lógica somatofóbica dentro desta tradição. A exaltação da racionalidade aparece como uma reafirmação de padrões morais masculinizados, que colocam à margem os indivíduos que não se encaixam em uma concepção restrita de existência. A ideia de ser humano nunca é somente associada a propriedades biológicas inerentes à espécie, mas a atributos simbólicos superiores, supostamente adquiridos, administrados e consolidados, na sua “melhor forma”, na figura masculina. A ideia de Humanidade não se dissocia da ideia de gênero, por ser, em si, uma construção de gênero.

Em segundo lugar, pode-se constatar que autores que tentam quebrar com as dicotomias que separam o mundo entre humano/não-humano; homem/mulher; rico/pobre; especialmente em épocas mais recentes, como Latour, Derrida, Deleuze-Guatarri, entre outros, procuraram desestabilizar ambas as pré-concepções de gênero e espécie. Tal tentativa acontece por uma relação íntima que há entre as duas categorias. Ambas são criações sociais que buscam essencializar, em categorias fixas, toda a sorte de existências diversas e complexas. Não existe um padrão fixo, físico ou simbólico, que determine a diferença no *status* social de animais e humanos. Animais são diversos e não cabem simplesmente na categoria única animal, assim como todas as mulheres do mundo não se encaixam em um ideal básico de mulher. São construções para assegurar privilégios dos mesmos grupos específicos que se colocam como ideais de Humanidade: homens, brancos, ocidentais, heterossexuais, etc.

Em terceiro lugar, nota-se um crescimento significativo, desde o século XVIII, nas obras de autores que não necessariamente priorizam a questão de gênero para si. Personagens que eram antes praticamente invisíveis, começam a aparecer como parte da Teoria Sociológica, da História e Filosofia. Os animais, que basicamente serviram como exemplo negativo para afirmar a Humanidade na tradição humanista ocidental, começam a figurar como sujeitos atuantes da Sociedade. Da mesma forma, a mulher, antes relegada à posição marginal no mundo, na Teoria Social e na Filosofia, passa a ser um dos personagens relevantes e centrais. Esta tendência se consolidou, de maneira consistente, desde o

final dos anos 1960, quando a dita Segunda Onda do Feminismo eclodiu, acompanhada da estruturação de vários movimentos sociais. A militância pelo Direitos Animais, juntamente com a classe acadêmica animalista, passa a estruturar-se melhor, nessa mesma época. Outro ponto que o Feminismo e o Movimento pelos Direitos Animais têm em comum: ambos nasceram no âmago da luta social, depois adentraram o mundo acadêmico. E o impacto da ascensão destes movimentos sociais na academia tem sido tão relevante que suas discussões contribuem não só para o crescimento dos Estudos Feministas e Animais, mas para a maior consideração de mulheres e animais como complexidades relevantes, diferentes e únicas em si, e específicas dentro do pensamento de autores que não são especializados em gênero ou espécie, como os casos de Bruno Latour e sua teoria Ator-Rede, Derrida e Deleuse-Guatari.

Cabe às Ciências Sociais repensar suas bases androcêntricas, para seguir esta tendência. Ignorar os animais é ignorar uma gigantesca população de indivíduos que participam de maneira decisiva na vida social. É possível que, no esforço da elaboração de teorias, buscar-se-á maior inclusão da questão específica das mulheres, ao invés de ater-se a uma visão predominantemente masculina da Sociedade e, da mesma forma, incorporar significativamente a ideia dos estudos animais, que somente iniciou um processo de legitimação do tema.

Animais não são só retratos exemplares de suas cargas genéticas, nem existem como tais. Pelo contrário, são seres complexos que desenvolvem laços, existem em seus meios, e suas ações são parte da cultura humanista nas mais diferentes, e surpreendentes, formas. Não pretendo dizer com isso que as claras diferenças fisiológicas, genotípicas e fenotípicas, existentes entre diferentes espécies, não sejam fatores marcantes para conceber-se a natureza das relações entre humanos e outras espécies. Contudo, é igualmente impensável conceber a ideia de espécie, sem toda a extensão de sua dimensão representacional, que a transforma em ação social, linguagem e, no que toca a este projeto, objeto de Sociologia.

2. HUMANIDADE E GÊNERO

No capítulo 1, foram analisadas diferentes construções sociais acerca do que é humanidade e também as implicações destas para as assimetrias de gênero e vice-versa, dentro da obra de importantes pensadores ocidentais. Por mais que a ideia de humano, assim como a de sexo, tenha sido historicamente associada a diferenças ditas essenciais, físicas e anatômicas, nos indivíduos, a multiplicidade de características que definiram tanto espécie como sexo desde a era clássica mostram que estas construções não são simples ou óbvias. Mais ainda, indicam que gênero e espécie são duas construções que se relacionam profundamente. Obviamente, as experiências de animais e seres humanos são distintas e incomparáveis. Não há como classificar a semelhança entre como um humano e uma não-humano reagem à violência que neles é perpetrada, ou à exclusão de um nível de consideração ou privilégio. Contudo, foi mostrado que as justificativas usadas para se reproduzir barreiras discriminatórias, opressivas e naturalizadas de gênero e espécie têm muito mais em comum do que inicialmente possa parecer.

O presente capítulo explora as relações entre gênero e espécie em um contexto específico: sob a ótica da teoria feminista em diversas vertentes. A partir da segunda metade do século XX, emergiu um terreno de ebulição para o movimento de mulheres, para a expansão do feminismo para além dele, de questionamento de essencialismos e identidades, de desconstrução de dicotomias milenares e proposição de novas abordagens e perspectivas sobre assuntos antes internalizados e praticamente inertes até então. Tudo isso baseado em novos aprofundamentos e teorizações acerca da ideia de gênero (ou a multiplicidade de perspectivas que definem o que é gênero). Houve uma profunda desestabilização de antigas “verdades” que fundavam os padrões heteronormativos e naturalizavam (e ainda naturalizam) ideias de normalidade através de uma ética binária de gênero. Ora, se as teorias feministas no século XX realmente desestabilizaram os essencialismos de gênero, e estes são construídos através de ideais de humanidade, conseqüentemente a problematização de gênero implicou no questionamento das barreiras de espécie. Em suma, neste capítulo são discutidas perspectivas recentes dos estudos de gênero e como estas balançaram as fundações da representação hegemônica de humanidade e propiciaram maior aproximação teórica entre os estudos feministas e animais.

2.1 O Caso de Ota Benga

Assim como sexo e raça, a ideia de espécie não é uma construção fixa, baseada em parâmetros anátomo-fisiológicos de existência. Muito pelo contrário, é condicionada pelo contexto histórico e

elementos simbólicos transitórios que definem ideologicamente a concepção de humano e não-humano em diferentes épocas, lugares e contextos. Pertencer à espécie *Homo sapiens sapiens* não é garantia de humanidade. Vários indivíduos foram inegavelmente excluídos da concepção de humanidade apesar de possuírem capacidades e constituição genética para pertencer à espécie. O fato é que estes grupos humanos excluídos existiam (e ainda existem) fora de um padrão humano favorecido e não correspondiam aos ideais hegemônicos que regiam os privilégios da espécie humana impostos como dominantes.

Este foi o caso de Ota Benga. Ele era um pigmeu africano que teve sua vila destruída e família totalmente exterminada pelo governo belga no início do século XX. Privado de sua casa, amigos e parentes, foi levado aos Estados Unidos por Samuel Philips Verner, um missionário aventureiro que comprou Benga de traficantes de escravos. Em 1904, foi objeto de uma exibição na famosa “Saint Louis Fair”, onde diferentes “tipos” de humanos eram colocados em jaulas para o divertimento e a curiosidade dos transeuntes. Verner acreditava que poderia ganhar dinheiro com a exibição daquele indivíduo de aparência tão distinta dos moldes hegemônicos da sociedade estadunidense. Além da pele negra e da baixa estatura, Ota Benga ainda tinha os dentes cortados como presas, o que era um costume dentre os caçadores de sua tribo na África (Bradford e Blume, 1993).

Quase dois anos após a feira de Saint Louis, Verner convenceu o diretor do zoológico do Bronx, William Harnaday, a montar uma exibição protagonizada por Benga. Darwinista social convicto, Harnaday colocou o homem africano em uma área cercada juntamente com orangotangos, como uma amostra de subespécie humana, mais próxima dos primatas que os ditos “mais evoluídos”, brancos, de origem europeia (Bradford e Blume, 1993). Ota Benga foi exibido durante quase todo ano de 1906 no zoológico do Bronx e, além disso, como muitos ursos, leões, elefantes, foi forçado e constrangido a “performar” para os visitantes do lugar: caçava animais imaginários com lança e atirava flechas de um pequeno arco estilizado. Muitas vezes, quando ele não o fazia, transeuntes jogavam objetos nele com o intuito de provocá-lo a se mover ou reagir para entretê-los. (Bradford e Blume, 1993).

A exibição de Benga no zoológico do Bronx causou forte reação de alguns setores da sociedade, especialmente da comunidade negra cristã de Nove Iorque, que eventualmente conseguiu chamar a atenção da opinião pública e exerceu pressão suficiente para encerrar a exibição. Mas a suposta “liberdade” que foi dada a Ota Benga obviamente não solucionou seus problemas. Ele não tinha mais lugar no mundo. Sua vida foi profundamente comprometida pelas numerosas perdas (sua aldeia, família, entre outras coisas) e pela degradação trazida pelos ideais racistas que encontrou na América. Benga morou em diversas casas depois que foi liberto, até ser acolhido por uma família no estado da Virgínia, nos Estados Unidos. No entanto, mesmo esta família não foi o suficiente para ajudá-lo. Ainda

vivia em um contexto onde era forçado a ser dependente, sob cuidados de outros, e sujeito a regras e estilos de vida diferentes do seu. Somado a isso, foi obrigado a permanecer em uma sociedade racista que via seu corpo, cultura e identidade como primitivos, ou mesmo sub-humanos. Ota Benga atirou em seu próprio coração e faleceu com trinta e dois anos de idade (Bradford e Blume, 1993)

A composição fisiológica de Benga não foi suficiente para que ele fosse incluído como integrante da espécie humana na sociedade estadunidense. Talvez afirmar que ele foi excluído da humanidade seja uma declaração radical. Ele era oprimido como “humano inferior” e não exatamente como não-humano. Mas esta diferença entre sub-humano e animal era de fato tão abismal para a sociedade em questão? Se a lógica da separação entre espécies funcionasse sob a simples diferenciação biológica, provavelmente seria justo dizer que Benga não sofreu especismo, somente racismo. Contudo, pertencer à espécie humana não é só uma definição anatômica, mas a reafirmação de uma gama de direitos, responsabilidades, tabus, rituais, privilégios e, acima de tudo, uma lógica de pertencimento social e o estabelecimento de um lugar de fala, um lugar existencial. Se o ideal humano se estabelece, acima de tudo, através da exaltação da racionalidade, como visto no capítulo 1, quanto mais a fala é a expressão da razão e quanto mais se está em um lugar de onde esta é ouvida, mais se cumpre o ideal humano: ser inteligente, racional, dominante, superior.

Nenhuma outra espécie animal possui, de fato, a linguagem oral tão desenvolvida ou a condição racional humana. Mas isto não é argumento suficiente para justificar uma suposta superioridade intrínseca dos humanos sobre os outros animais (Singer, 2010; Regan, 2004). No caso de Ota Benga, o cérebro ou o aparelho fonador não o ajudaram a ter privilégios e status humano. Ele não possuía o lugar de fala; não interessava à sociedade ouvi-lo, ele não era um sujeito, um interlocutor. Ele se deparou com uma cultura estranha à dele, que já o havia definido e o colocado em um lugar de animal (ou não-humano), de objeto, a ponto de achar concebível exibi-lo em um zoológico. Não fazia diferença se ele tivesse sido um incrível gênio matemático ou fosse um supremo orador, a sociedade racista e especista queria vê-lo lançar flechas em um zoológico. Não se trata de capacidades intrínsecas, mas de construções sociais, estátuas pré-fabricadas que pairam sob indivíduos reais. Ota Benga não pertencia a uma idéia hegemônica de humanidade e isso não ocorria por ele não possuir as características anátomo-fisiológicas para tanto, mas por estar em uma posição desprivilegiada em relação aos que definiam, naquele contexto específico e para o restante do planeta, o que era humanidade.

A relação entre “conquistador” e “conquistado” normalmente traz à tona a transitoriedade da ideia de espécie. É comum que as fronteiras que diferenciam humanos de animais se tornem indefinidas quando as relações de poder são extremamente assimétricas. Um exemplo disto é o conjunto de relatos de Cristovão Colombo, analisados por Tzvetan Todorov em “A conquista da América”. O autor relata

como o conquistador concebia os nativos do continente americano ora como humanos, ora como não-humanos. Na verdade, os índios eram relegados à animalidade na maioria das vezes, uma vez que a principal característica humana para Colombo era a aptidão para compreender e praticar a fé cristã:

Imagina então que os navios que transportam rebanhos de animais de carga no sentido Europa-América sejam carregados de escravos no caminho de volta, para evitar que retornem vazios enquanto não se acha ouro em quantidade suficiente, e a equivalência implicitamente estabelecida entre animais e homens não é, sem dúvida, gratuita: "Os transportadores poderiam ser pagos em escravos canibais, gente feroz mas saudável e de ótimo entendimento, os quais, arrancados de sua desumanidade serão, cremos, os melhores escravos que há" (Todorov, 1993, p.44-45).

A semelhança de tratamento entre os índios e o gado não era acidental, como afirma o autor. Muito pelo contrário, a noção de humanidade de Colombo era baseada principalmente em preceitos morais religiosos; critério que não leva tanto em conta semelhanças e diferenças físicas, mas escolhas morais. O fato da “Descoberta da América” ser vista por Colombo ou pelos anais da história como uma “descoberta”, é um símbolo da transitoriedade do humano. O “conquistador” não leva consigo apenas suas armas e embarcações, mas um novo ideal de espécie. Mesmo que já houvesse indivíduos fisicamente convencidos pelos padrões atuais como humanos no continente americano, Colombo trouxe consigo uma nova humanidade, ou o ideal hegemônico de espécie. Era como se aquela parte do mundo não existisse sem este ideal e tivesse ganhado sentido após ser “descoberta”. Da mesma forma, foram “descobertos” os *Homo sapiens sapiens* que lá existiam.

A idade moderna, protagonizada por estas conquistas e “descobertas”, foi um período histórico de extrema instabilidade no que diz respeito às fronteiras entre as espécies. Novos contatos foram estabelecidos entre populações que, em sua maioria, não haviam interagido de forma significativa (Todorov, 1993). A idéia de humanidade, portanto, era bastante instável. Havia uma grande discussão sobre o que poderia ser considerado humano. Além de sociedades humanas serem rebaixadas à animalidade ou à sub-humanidade, animais, por vezes, rompiam a barreira da humanidade. O antropólogo Timothy Ingold discutiu os limites da idéia de espécie em um exemplo muito interessante:

No ano de 1647, um tenente da marinha sueca chamado Nicolas Köping servia a bordo de um navio mercante holandês na baía de Bengala. Certo dia, o navio aproximou-se de uma ilha onde seus habitantes, nus, portavam caudas semelhantes à dos gatos e tinham um porte felino assemelhado, segundo reportou Köping. Remando em suas canoas ao lado do navio, os nativos - evidentemente habituados a comerciar - ameaçaram invadir o barco holandês e tiveram de ser afastados a tiros de canhão. Mais tarde, o comandante do navio mandou à terra uma equipe de cinco marinheiros com a missão de encontrar provisões na ilha. Eles nunca voltaram; uma busca organizada na manhã seguinte apenas encontrou seus ossos ao lado de uma fogueira ainda quente, além do barco, do qual tinham sido sistematicamente arrancadas todas as cavilhas de ferro.

Posteriormente, o relato de Köping foi retomado em um dos tratados de Lineu por um aluno seu, Hoppius, em 1760. Os homens que tinham caudas foram classificados como uma espécie de macaco, apropriadamente chamada de "Lúcifer", e ilustrados por um desenho (...) que Lineu havia coligido em outra fonte (...). Um juiz escocês, erudito e excêntrico, de nome James Burnett, também conhecido como Lord Monboddo, foi um dos que leram a exposição de Hoppius. No primeiro dos seis volumes de sua obra, intitulada *Of the Origin and Progress of Language*, publicada entre 1773 e 1792, Monboddo pôs-se a demonstrar as continuidades e os contrastes entre os homens e os outros animais, além de caracterizar a condição da espécie humana em seu estado "natural" ou "selvagem". Fascinado pela história dos homens que tinham caudas, sua primeira preocupação - muito correta, aliás - foi checar a veracidade do relato. Através de uma correspondência pessoal com Lineu, Monboddo pôde certificar-se das credenciais de Köping como informante confiável e escrupuloso, cujas descrições da vida animal e vegetal, que observara em sua viagem, se mostraram precisas em outros assuntos. Não havia como pôr em dúvida, portanto, que os habitantes da ilha realmente tivessem caudas. Mas seriam eles realmente humanos? Quanto a isso, Monboddo novamente não tinha razões para duvidar, pois, em seu relatório, Köping revelara que os habitantes da ilha conheciam a arte da navegação, estavam acostumados ao comércio e faziam uso do ferro (Ingold, 1995, p.15).

Obviamente, os protagonistas deste relato não seriam convencidos como humanos atualmente, nem em um primeiro contato. Tratavam-se, provavelmente, de primatas, ou mesmo invenções da imaginação de Köping. Talvez por possuírem pele clara e pelos ruivos, os navegadores os tenham humanizado. Na mesma época, ao mesmo tempo, em outras partes do mundo, seres humanos de pele negra foram associados a primatas de pele e pelos negros. O racismo está profundamente ligado às diferenciações de espécie expressas pelos fenótipos. Lorde Monboddo era um pensador obcecado com a "origem natural" da humanidade e as fronteiras observáveis entre as espécies. Como ressalta Ingold, sua crença nos relatos de Köping nos homens com rabo não emanavam de pura ingenuidade, mas da convicção de que enormes diferenças físicas podem existir dentro do que é convencionalmente humano.

Se algumas populações têm pele branca e outras, negra; se alguns são extremamente altos, enquanto outros têm uma estatura diminuta; por que não seria possível que uns tivessem rabo e outros não? Monboddo certamente achava que não era mais extraordinário ter um rabo do que ter a pele negra e sem dúvida não acreditava que qualquer dessas características proporcionasse um critério válido para lançar seus portadores para fora dos limites do gênero humano. Não devemos nos deixar levar pelas concepções estreitas e eurocêntricas do tipo de coisa que é um ser humano. Isso porque, continuava Monboddo, o gênero humano não é fixo e imutável; ao contrário, ele é variável tanto em termos históricos quanto geográficos. Essa variabilidade é o traço distintivo da espécie animal, a bem dizer uma característica de toda a natureza viva e, a esse respeito, o ser humano seguramente não é uma exceção (Ingold, 1995, 16).

Tanto para Ingold, como para Lorde Monboddo, a imagem de ser humano não é de forma alguma simples e homogênea. Ela transita entre várias especificidades que não se resumem a características físicas, mas a incontáveis fatores, relações que os seres humanos associaram à sua

própria espécie e a outras no decorrer da história. Ingold questiona a própria lógica do pensamento ocidental. Se há uma coisa em comum à quase totalidade dos autores e pensadores abordados no capítulo 1 é o fato de reafirmarem, irrefletidamente, o próprio lugar de fala, sem questionarem as conjunturas históricas e de poder que lhes deram voz. O pensamento ocidental é persistente no vício de assumir a própria humanidade ocidental, normáscula e branca como um simples postulado. Parte desta certeza ontológica é a imensa curiosidade acerca do que faz humanos serem tão diferentes (superiores) enquanto brancos, homens, ocidentais, europeus.

De modo geral, os filósofos têm tentado descobrir a essência da humanidade na cabeça dos homens, em vez de procurá-la em suas caudas (ou na ausência delas). Mas, na busca dessa essência, eles não se perguntaram sobre "o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?" Ao contrário, eles inverteram a pergunta, indagando: "O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?" Essa inversão altera completamente os termos da questão. Isto porque, formulando a pergunta da segunda maneira, o gênero humano já não aparece como uma espécie da animalidade, ou como uma pequena província do reino animal. A pergunta faz alusão a um princípio que, infundido na constituição do animal, eleva seus possuidores a um nível mais alto de existência do que o do "mero animal". A palavra humanidade, em suma, deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal *Homo sapiens*, e torna-se o estado ou a condição humana do ser, radicalmente oposta à condição da animalidade (Ingold, 1988, p. 4). A relação entre o humano e o animal deixa de ser inclusiva (uma província dentro de um reino) e passa a ser exclusiva (um estado alternativo do ser) (Ingold, 1995, p.19).

A tendência a encarar a construção da idéia de humanidade como uma verdade *a priori* é uma consequência do monopólio de um grupo humano sobre os discursos acerca de si e do outro. Como Derrida afirmou, os humanos, com seus discursos, conceitos e idéias, estão tão presos em suas próprias tendências a sempre conceitualizar o mundo que falham em compreender à própria nudez perante o outro; e a complexidade do outro frente às limitações que é inerente aos conceitos e idéias (Derrida, 2002). As manifestações humanas são hegemônicas e privam animais de uma voz para questionar a estabilidade do ideal de humano. Realmente, os animais não possuem certas propriedades linguísticas tão desenvolvidas como as da maioria dos *Homo sapiens sapiens*. No entanto, eles possuem a capacidade de desestabilizar verdades e conceitos. Os primatas também desestabilizaram as certezas ontológicas de Köping, e Monboddó, ao contrariarem suas expectativas de como um animal deveria ser. Os não-humanos tem poder de expressão quando confrontados com um interlocutor sensível às suas falas; o que eles não possuem em geral é o lugar de fala e a legitimidade para desconstruir a concretude da humanidade.

Gayatri Spivak, em seu texto clássico, "*Can the subaltern speak?*" de 1988, analisa a situação das mulheres envolvidas com o ritual Sati na Índia. Quando seus maridos morriam, a tradição as obrigava a acompanhá-los no pós-vida, incineradas na pira crematória dos esposos. Acerca da validade

deste ritual, forças colidiram. De um lado, a legislação do colonizador inglês definiu o ato como moralmente inaceitável e institucionalmente ilegal. Do outro, tomou parte a força da tradição e do sagrado que moldava a moralidade destas mulheres na Índia e as impelia a tomar parte deste ato sacrificial. Nesta confusão de forças predominantes, a visão da mulher em si sobre ser incinerada se perdeu na discussão sobre qual tradição moral e instituição social deveria prevalecer sobre a outra. A crítica de Spivak, portanto, possui duas faces, o dilema entre a cultura dominante e tradicional sufocou a complexidade que é inerente à vivência do indivíduo em relação ao seu próprio ritual sacrificial. Nesta dinâmica de forças que colidem, portanto, o subalterno não tem voz (Spivak, 1988).

O mesmo ocorre, segundo a autora, no embate entre o Marxismo e a filosofia francesa caracterizada na obra de Foucault e Derrida. Enquanto na deontologia dos franceses existe o imperativo das condições simbólicas sobre as ações dos indivíduos, na teoria marxista as condições materiais giram a roda do mundo. Forças externas poderosas condicionam a vontade dos indivíduos que são deixados sem voz frente a estes argumentos abrangentes. Tanto o lado que julga vir de uma condição epistemológica privilegiada como o que assume a voz do proletariado apresentam um ponto de vista parcial, que ignora a fala e a vivência dos próprios indivíduos nas sociedades capitalistas contemporâneas.

A autora defende que a estrutura, portanto, para que a expressão do subalterno possa existir deve ser construída para que ele tenha voz. Deve se prover então foro, lugar de fala, ao oprimido em oposição a falar em prol dele. Desta forma, não só se cria uma comunicação entre partes, mas um novo lugar de legitimação do indivíduo em questão. Ele não é mais apenas parte, ou um objeto, na dinâmica entre tradição e inovação, oprimido e opressor, colônia e colonizador, holismo e individualismo. Passa a ser sua própria voz, que não será representativa de um grupo ou uma totalidade necessariamente, mas de uma nova complexidade e as possibilidades que ela acarreta. Não só se ecoa, mas se legitima a atuação da experiência social sobre a teoria social (Spivak, 1988). Para Spivak, a condição subalterna feminina é ainda mais marginalizada, pois ela é posta em uma discussão ética da qual ela não é personagem, mas objeto de moralidade. O caso das mulheres que participavam do Sati ilustra bem esta colocação. Por mais que suas vidas estivessem em jogo, a decisão não estava ao alcance delas. Estavam condenadas a oscilar entre a posição política “salvadora” dos ingleses ou da preservação da tradição dos indianos. Elas não tinham foro próprio, mas lados a escolher. Não existia situação que unisse a fala das mulheres que queriam ir à pira e as que não. De qualquer lado, seus corpos estavam “colonizados”. “Dentro deste itinerário do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente apagado. (...) Se no contexto de produção colonial o subalterno não tem história e não pode falar, o subalterno feminino está ainda mais dentro das sombras” (Spivak, 1988, p.287, tradução nossa).

Desta forma, não interessa que lado ganhe; o feminino sairá perdendo. Ele necessariamente estará sujeito a outras vozes. O mesmo pode ser dito, de maneira até mais enfática, sobre animais. Se as mulheres mergulham na sombra, para Spivak, os animais então tateiam cegos no breu. São uma representação perfeita de subalternidade. Como foi visto no capítulo 1, até no movimento de direitos animais eles são privados de legitimidade. Os grandes filósofos que revolucionaram a ideia de ética animal nos anos setenta, como Peter Singer e Tom Regan, jamais questionaram a estrita divisão que existia entre humanos e não-humanos. Por mais que denunciasses o especismo, jamais questionaram a própria condição de privilégio que é ser protagonista em uma discussão moral sobre a vida dos animais. Deste ponto de vista, não conceberam o especismo em si como algo problemático, mas questionaram somente as práticas especistas que contradiziam uma experiência moral humana. Sempre viram os indivíduos humanos como prioridade absoluta. Há toda uma trama criada entre as práticas tradicionais (o consumo de animais) e a abordagem de direitos (humanos que tutelam as interações entre eles e outras espécies). Nesta dinâmica, a vontade que o animal em si possui sobre seu corpo e sua experiência seguem ignoradas em prol de forças hegemônicas. Como ressalta a filósofa Lisa Kemmerer, os/as que possuem mais oportunidades e privilégios teriam mais direito à vida que os/as que sofrem com a opressão e o preconceito. Logo, homens, brancos, heterossexuais e ocidentais teriam precedência sobre quase todos/as no mundo (Kemmerer, 2006).

Os humanos, como grupo dominante, restringem e controlam a vida dos animais, em um processo que gera muito sofrimento. Se a busca da satisfação e a prevenção das privações são os elementos que significam a utilidade do indivíduo, não há sentido em justificar uma superioridade da experiência humana por seus laços afetivos. Os humanos restringem os animais de cumprirem seus potenciais e atingirem seus anseios, ao mesmo tempo que os submetem a uma experiência extremamente reduzida de sua existência e, em muitos casos, dolorosa. Logo, a humanidade pode maximizar sua experiência em relação a si mesma, mas previne que o resto do mundo desenvolva seu potencial de existência ou o modula de acordo com os interesses humanos. Afirmar que a vida humana tem mais utilidade e deve ser soberana no planeta é a reafirmação de um privilégio (Singer, 2011; Kemmerer, 2006).

Pode-se argumentar que a voz dos animais não é ouvida por eles não possuem voz, no sentido estrito que a linguagem humana exige. Contudo, o lugar de fala não é apenas uma adequação a um tipo específico de linguagem, mas uma posição social e política. Por isso que, mesmo com plena capacidade de comunicação verbal humana, as mulheres foram condenadas à sombra do processo histórico para Spivak. Os animais ainda vão mais fundo neste breu. Por mais que suas ações expressem vontade,

concordância e resistência, estas manifestações não são vistas como voz, pois, como Spivak exaltou, eles/as não a possuem por habitarem uma condição de subalternidade. No entanto, autores como Patrice Jones e Jason Hribal, têm documentado atos de resistência de animais, que denotam comportamentos subversivos da moralidade humana que lhes foi colocada, inclusive engajados em atos de resistência violenta e fugas planejadas (Jones, 2006; Hribal, 2011).

Se a frequência de notícias indicam algo, a ação direta protagonizada por animais só cresce. Elefantes, primatas, e macacos de várias regiões da África e Ásia se recusam a ceder às ideias que as pessoas possuem sobre quem pertence a que lugar e quem é dono de quê. Desde os babuínos da África do Sul, que invadem casas não apenas por comida, mas também para tirar as roupas dos armários e urinar nelas, a elefantes na Indonésia, que retornam sistematicamente a um latifúndio específico para destruir colheitas rentáveis, animais não-humanos em muitos lugares estão ativamente contestando os privilégios humanos auto-proclamados. Enquanto isso, ataques de tubarões, leopardos e mesmo elefantes crescem mundialmente (Jones, 2006, 328, tradução nossa).

A tendência do estudo da ética e animal, assim como a militância por direitos/libertação animal, tem sido dominada por um ideal hegemônico de não-inclusão dos animais nesta consideração. Não apenas autores como Singer e Regan, mas também Gary Francione e o palestrante israelense Gary Yourofsky²¹, defendem uma espécie de papel humano messiânico dentro da ética animal. É comum a afirmação, encontrada inclusive na vídeo-palestra de Yourofsky, de que “uma vez que estas criaturas não têm voz, sejamos a voz delas”. Esta postura lembra bastante o embate descrito por Spivak acerca do futuro das mulheres que tomavam parte no Santi. Não há comprometimento em se criar uma plataforma para dar voz aos animais, mas construir uma ideia de liberdade e direitos sem conceder um lugar de fala ou uma condição existencial diferenciada. A ideia humana de se colocar como “a voz dos animais” imputa a certos indivíduos, geralmente homens brancos e ocidentais, uma condição moral privilegiada, na qual afirmam expressar as necessidades dos animais melhor que os próprios; além de se autoproclamarem mais sensíveis e justos que outros seres humanos, já que possuem melhor uso da racionalidade para decidir, de maneira “imparcial”, o que é melhor para eles.

Não pretendo afirmar que a razão não seja um elemento importante para se entender os sistemas de opressão, mas que ela pode servir para reproduzir as relações de poder que ela própria questiona. A razão e a imparcialidade (que só existem como um ideal no pensamento hegemônico das Ciências Sociais) não são garantias de sucesso. Carol Gilligan, por exemplo, questionou as escolhas metodológicas e resultados de Lawrence Kohlberg, famoso pesquisador que propôs diferentes estágios

²¹ Yourofsky ficou famoso por protagonizar um vídeo de uma palestra que lecionou. Sua fala alcançou mais de três milhões de acessos e pode ser vista no link: <https://www.youtube.com/watch?v=es6U00LMmC4>.

do desenvolvimento da moralidade humana em sua pesquisa (Gilligan, 1982). Para Gilligan, se somente meninos foram entrevistados, a amostra estava contaminada por não representar o desenvolvimento de pelo menos cinquenta por cento da diversidade humana. Parece uma observação um tanto óbvia. Contudo, os critérios de representatividade humana como grupo são construções de gênero hegemonicamente masculinas, como foi visto no capítulo 1. Logo, pouca gente notou este problema até a autora lançar seu livro nos anos oitenta (Gilligan, 1982).

Gilligan notou que “a imagem da violência nas respostas dos garotos, descrevendo um mundo de confrontos perigosos e conexões explosivas” é radicalmente distinta das respostas de garotas, que revelavam “um mundo de cuidado e proteção, uma vida vivida com outros 'que você pode amar o mesmo tanto ou até mais que si mesma” (Gilligan, 1982, p.34, tradução nossa). Ela argumentou que o processo de formação da moralidade de garotas, quando levado em conta, tende a ser radicalmente diferente dos estágios propostos por Kohlberg em sua pesquisa. Argumentou que a socialização de meninos e meninas é distinta. Homens são estimulados a perseguir um senso de realização individual, através da superação de obstáculos e especialização das próprias capacidades; já as mulheres são imbuídas desde pequenas de um senso de responsabilidade familiar e realização afetiva através do outro. O principal para meninas não é a conquista de objetivos individuais, mas o cuidado, a atenção em relação aos quais elas possuem laços afetivos e responsabilidades sociais²².

Há uma clara assimetria de papéis. Kohlberg enxerga a capacidade de tomar decisões com maior grau de imparcialidade como um sinal de moralidade mais desenvolvida. Gilligan contesta esta ideia. Para a autora, os homens são condicionados desde cedo a serem mais racionais e bloquear as emoções no ato de decidir, enquanto mulheres são levadas a considerar e cuidar de todo universo afetivo e social que às cercam. Se é mais fácil ao indivíduo do gênero masculino pensar em sacrificar escolhas emocionais em nome de um objetivo maior, isso não denota necessariamente um avanço

²² Gilligan foi duramente criticada por sua teoria. Dentro do feminismo, foi acusada de ser essencialista e trazer uma visão bastante elitista e branca da educação das mulheres, ao não levar em conta indicadores de raça e classe social como fatores importantes na formação das crianças. Foi também acusada de anti-feminista e misândrica. Fora do feminismo, foi criticada por não conduzir uma pesquisa suficientemente criteriosa, e incorreu em uma série falhas na coleta e análise de dados. Sua obra gerou um debate bastante apaixonado, especialmente entre aqueles de inclinação contrária a ela. Contudo, a própria Gilligan chama atenção para o fato que sua obra busca uma abordagem da prática da construção de gênero, sobre como as coisas são edificadas e não simplesmente como elas “são”. Intendeu criar uma agenda para o feminismo basear sua desconstrução e não uma lei teórica acerca do que é homem e mulher ou não, ou mesmo o que devem ser. Aqueles que encaram as constatações de Gilligan como uma fórmula de comportamento, não percebem que, pelo contrário, sua obra denuncia o caráter normalizador das construções de gênero. No entanto, muitas das críticas a Gilligan, a maioria aliás, são bastante procedentes. A autora realmente coloca a questão de gênero como imperativa sobre o caráter interseccional que a condição racial pode trazer e que, de fato, muda muito a análise, principalmente no que concerne a educação e socialização em uma sociedade racista. O trabalho dela também é por demais dicotômico e hermético; trabalha com um escopo de análise que limita muitas possibilidades críticas. Seus métodos de pesquisa também parecem bastante questionáveis e nebulosos. Mas isso não tira o poder ilustrativo e subversivo de sua obra em relação à tradição não-feminista. O trabalho de Gilligan não pode ser considerado como um cânone, mas uma ferramenta poderosa para se entender o sistema binário heteronormativo (Davis, 1992; Heyes, 1997).

moral, mas um condicionamento distinto. Gilligan não tentou propor com isso um inescapável determinismo para o comportamento de meninos e meninas, mas mostrar que a imparcialidade mascara assimetrias de gênero que são bastante relevantes para se entender as dinâmicas contidas na formação moral dos indivíduos. Uma mulher pode ser orientada para o próprio sucesso e um homem pode muito bem condicionar sua vida à família. As construções de gênero são transversais e transitórias. Contudo, para se pensar a humanidade como um grupo, ou grupos, não há como simplesmente ignorar sua(s) constituição(ões) como gênero(s). A idéia central deste capítulo é justamente mostrar como há uma relação íntima entre as concepções de gênero e espécie, e que não há como se pensar uma idéia descolada da outra.

A falta de interesse em se construir um foro de expressão para os animais está diretamente conectada a uma crença essencial na categoria *Homo sapiens*, que é vista como um indicador de qualidades intrínsecas, biológicas, dos seres humanos, mas, na prática, como foi visto no capítulo 1, é uma construção social que é mais eficiente em incluir em seu foro indivíduos homens, brancos ocidentais, do gênero masculino que outras formas de seres humanos. Neste aspecto, a construção de espécie, aos olhos da sociedade, é muito semelhante às de raça e gênero.

No ano de 2007, a revista *Veja* publicou uma matéria que dizia que “raça não existe”. Estampava na capa dois alunos, gêmeos idênticos, dos quais um havia sido aprovado pelo sistema de cotas e outro não. O argumento da reportagem era de que raça não existe, uma vez que, entre duas pessoas geneticamente idênticas, uma foi considerada negra e outra não. Mas o argumento usado na revista para afirmar a inexistência de diferenciações de raça é justamente o mesmo que é muitas vezes usado para evidenciar a existência do racismo: que a discriminação não se baseia somente em parâmetros inerentes à pessoa (Smedley e Smedley, 2005). Pode-se haver confusão em relação à raça de um indivíduo, e a própria noção de raça pode variar de forma, sentido, conteúdo e significado de acordo com o contexto.

O que tento enfatizar com estes exemplos é que raça é signo e, como tal, depende de contextos definidos e delimitados para obter significação, definida como aquilo que é socialmente relevante. Estes contextos são localizados e profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação (Segato, 2005, p.222, tradução nossa).

O fato do racismo não ser identificado em si pelo fenótipo do indivíduo não serve de argumento para provar que ele não existe. Se é evidência de algo é de que grupos distintos possuem maneiras diferentes de justificar privilégios e definir quem é o “outro”. Trata-se de um construto social que se altera e flutua de acordo com as situações, ainda que os processos históricos possam estabelecer certa fixidez entre as posições sociais dos grupos e pessoas. Mesmo que um indivíduo tenha sido

considerado branco pela banca avaliadora do sistema de cotas da Universidade de Brasília, isto não gera garantia de que esta pessoa nunca vá sofrer preconceito por ser negra. Mesmo provada a falibilidade relativa da avaliação de uma banca, a sociedade, em toda sua instabilidade e complexidade, continuará a definir raças como superiores e inferiores e alguns indivíduos serão privilegiados em detrimento de outros, mesmo que os critérios sob os quais isso acontece não sejam fixos, semelhantes e evidentes, mas políticos.

O que importa destacar aqui é que, quando o sistema (o contexto) (...), se constitui, e no próprio ato de sua emergência e instauração idiossincrática, ele, como efeito deste movimento de emergência, cria seus outros significativos ao seu interior: todo estado (...) é outrificador, alterofílico e alterofóbico simultaneamente. Vale-se de instalar seus outros para entronizar-se, e qualquer processo político deve ser compreendido a partir desse processo vertical de gestação do conjunto inteiro e do acumamento das identidades de agora em diante consideradas “residuais” ou “periféricas” da nação (Segato, 2003, p.222, tradução nossa).

O mesmo pode ser dito em relação às diferentes espécies. Se outro navegador, que não Köping, do artigo de Ingold, tivesse chegado ao mesmo lugar e visto os mesmos indivíduos, talvez os teria identificado como primatas “inferiores” e não humanos com cauda. Mas o fato do navegador ter enxergado o humano naqueles animais mostra como conjunturais são as fronteiras da humanidade. Do outro lado da mesma lógica, indivíduos geneticamente convencidos como *Homo sapiens*, foram relegados a um status de subespécie, como foi o caso de Ota Benga. Estes exemplos mostram que a carga genética diz muito pouco acerca do que é ou não humano. Não afirmo que as diferenças físicas são irrelevantes, pois têm sido a base de constituição das identificações e discriminações dos indivíduos. Mas são insuficientes como grandes parâmetros definidores de fronteiras morais e sociais e seu papel nesta diferenciação varia de acordo com o contexto e os jogos de poder nos quais se inserem.

2.2 A Domesticação de Animais e Mulheres

A afirmação de que espécie é uma forma de construção relacionada à de gênero não é, de maneira alguma, nova. Mesmo antes de se começar a discussão da categoria gênero como conceito, houve uma recorrente articulação e associação no imaginário ocidental entre estas duas idéias. O economista e teórico social Jeremy Rifkin atribui uma grande mudança na geopolítica mundial ao controle e posse de animais domesticados, em especial ao gado. Ele defende que animais domesticados, especialmente os bovinos, foram as primeiras formas de riqueza, ou propriedade, móvel dominada pela humanidade. Além do valor intrínseco carregado pelos animais na própria carne, eles também serviam como veículos de tração e transporte. Tratava-se de posses de extremo valor que podiam se locomover,

e assim estreitar o comércio entre diferentes populações, e desenvolver as atividades humanas com mais eficiência. Para Rifkin, o gado também fundiu as duas maiores tradições agrícolas da história durante o século XIX. A Inglaterra, maior potência capitalista da época, desenvolveu o gosto pela carne gorda para além de suas possibilidades territoriais. Ao exaurir o potencial dos pastos na Escócia e Irlanda, os ingleses passaram a importar a carne da América do Norte. Contudo, o rebanho de origem espanhola que habitava as pradarias estadunidenses não era gorduroso o suficiente para o paladar inglês, o que levou os americanos a alimentarem o gado com grãos, para que estes engordassem mais e mais rápido. Em menos de cem anos, a maioria dos grãos produzidos na América do Norte já se destinava a alimentar o rebanho bovino dos Estados Unidos (Rifkin, 1993).

O gado, portanto, tornou-se não somente domesticado por seres humanos, mas símbolo de uma transformação social, política e econômica; de um estilo de vida baseado em consumo e fundamentado no progresso; além da dominância do humano sobre o natural, do sagrado sobre o mundano.

(..) a visão do gado pastando bucolicamente nas planícies ocidentais se encaixa na imagem milenar de “natureza caída” ressuscitada e reconsagrada como um Éden terreno à serviço do Senhor. A *gadificação* do continente representou um símbolo visível, uma primeira base para a civilização. (...) O gado, uma das primeiras espécies a ser domesticada, um símbolo do poder europeu, e uma forma de capital e riqueza para “pessoas civilizadas” através da história do mundo ocidental, era como um sinal abençoado. Gado representava domesticação, pastoralismo, civilização, e a força do bem no mundo. (...) O terreno do demônio era transformado, do dia para a noite, no jardim de Deus na terra. O búfalo selvagem foi substituído pelo novilho domesticado, a vegetação nativa das pradarias foi substituída com as gramas nativas da Europa, e o nativo “selvagem” foi substituído pelo cowboy “civilizado”, o cavaleiro errante da nova ordem cristã. (Rifkin, 1993, p.252, tradução nossa).

Rifkin também chama a atenção para a relação direta entre carne e opressão de gênero. Para ele, o consumo de carnes, especialmente as vermelhas, possuem uma relação direta com exaltação da violência e dominância masculinas sobre o mundo; está associado a rituais de sangue e desmembramento, como uma manifestação material da índole violenta masculina. Ele chama atenção para o fato da carne grelhada ter sido a forma de preparo favorita cultivada na Europa, apesar de menos nutritiva e eficiente que o cozimento, por exemplo, pois exalta o corte e o sangue do fragmento animal para aqueles que o consomem. Também chamou atenção para incidentes de violência doméstica, segundo ele, comuns, registrados na Inglaterra, onde indivíduos justificaram seus comportamentos agressivos em relação às esposas pela diminuição no consumo de carne. Como se o ato de alimentar-se de um bovino fosse uma forma de exercer e aliviar uma espécie de violência inerente.

A identificação da carne crua com poder, dominância masculina, e privilégio está entres os mais velhos e arcaicos símbolos culturais ainda visíveis na civilização contemporânea. O fato de que a carne, e especialmente a bovina, ainda é amplamente usada como uma ferramenta de discriminação de gênero é um testemunho da tenacidade das práticas dietéticas pré-históricas e mitos, e da influência que comida e dieta tem na política das sociedades. (Rifkin, 1993, p.244, tradução nossa).

A relação entre a domesticação de animais e a consolidação do capitalismo é bastante intensa. Nos últimos três séculos, houve uma intensiva comodificação da vida pelos processos industriais. O uso de linhas de montagem mudou a dinâmica da indústria da carne. O trabalho tornou-se fragmentado, técnico, rápido e mecânico. Na virada do século XIX, o mercado de carnes já era alimentado por uma grande e estruturada indústria. Hoje em dia, um animal é morto a cada três segundos em abatedouros industriais (Patterson, 2002). A tecnologia criada na indústria da carne surgiu como uma resposta à crescente demanda de países capitalistas desenvolvidos, principalmente os Estados Unidos. Historiadores como Charles Patterson e Amy Fitzgerald, reforçam a teoria de Jim Barret de que a indústria dos abatedouros foi uma das principais inspirações para as fábricas contemporâneas (Patterson, 2002; Fitzgerald 2010). Barret sugere, inclusive, que as esteiras usadas nos grandes abatedouros foram a grande inspiração para a linha de montagem de Henry Ford:

Em seu estudo dos trabalhadores de abatedouros industriais de Chicago, no início do século XX, James Barret escreve: “Historiadores privaram os açougueiros de um título merecido de pioneiros da produção em massa, pois não foi Henry Ford, mas Gustavus Swift e Philip Armour que desenvolveram a técnica da linha de montagem que continua a simbolizar a organização racional do trabalho (Patterson 2002, 72, tradução nossa).

A domesticação se baseia no controle do sistema reprodutivo dos animais. Controla-se a sexualidade e a prole das espécies não-humanas para atingir fins materiais, econômicos ou culturais. A vontade do indivíduo domesticado é irrelevante, ou relativamente ignorada, nas decisões acerca de como sua vida será conduzida. Trata-se de um intenso processo de eugenia, no qual os indivíduos mais dóceis e produtivos são selecionados em detrimento de outros, que geralmente encontram a morte ou a negligência. Nesta equação, prevalece o interesse da sociedade patriarcal sobre corpos, em sua maioria, femininos. A maior parte dos animais hoje utilizados pela indústria da carne são fêmeas exploradas pelas suas capacidades reprodutivas.

As fronteiras entre a consideração de animais como alimento e objetos sexuais é borrada, mesmo que a maioria das pessoas convencionalmente os veja como comida, em uma perspectiva mais abrangente e utilitária. (...) A produção de Animais de Fazenda é baseada na manipulação e controle de suas vidas sexuais e órgãos reprodutivos. (Davis, 2005, XIV,

tradução nossa).

Não se trata apenas de exploração sexual, mas de imposição de papéis de gênero. Animais que possuem órgãos sexuais convencionados como femininos são limitados a viver em função de suas potencialidades econômicas. Estas características viram traços preponderantes de suas existências por força do poder definidor da sociedade humana, patriarcal. Desde o nascimento, são condicionados pelo controle sistemático da reprodução: melhoramento genético aliado a processos de inseminação artificial e a exaustão das capacidades reprodutivas. A filósofa Sônia T. Felipe em seu livro *Galactolatria: mal deleite* (2012), descreve as privações de vacas criadas para fornecer leite:

Esse ciclo de abuso e exploração de fêmeas bovinas por conta de suas características sexuais, de sua capacidade para produzir secreção glandular rica em nutrientes que asseguram a continuação da vida na nova geração, prossegue por uns quatro ou seis anos, em média. É hora de encerrar a vida desta vaca. Ponto final. Nem um custo a mais, nem um dia de vida além dos que serviram para a produção de leite. A vida bovina, longe dessas condições, pode prolongar-se por 17 a 25 anos. (...) Comparada à vida de uma jovem humana, seria como mandá-la para o abate após ter sido levada a parir de oito a dez bebês, ininterruptamente, digamos, dos 14 aos 25 anos de idade. Os 50 anos que a mulher ainda poderia ter vivido, depois de tantas gestações e lactações forçadas, não seriam levados em conta, porque ela já não seria considerada útil para os interesses comerciais em questão. (Felipe, 2012, p.53).

Bovinos masculinos vivem cerca de um ano, no qual passam por um processo de engorda e ao final do qual são mortos para produzir carnes. Já as fêmeas passam por uma manipulação totalmente distinta. São mantidas vivas por cerca de seis anos e, neste tempo, submetidas à uma rotina ininterrupta de gestações contínuas e extração de leite, como é lido no trecho acima. Os bezerros, pelos quais o leite é produzido, são separados cedo da mãe e mortos. Cria-se um complexo sistema para que estes animais continuem a existir exclusivamente para a reprodução. As engrenagens deste processo não são “naturais”. É preciso se reproduzir todos os dias um processo artificial de manejo e confinamento para que estes não-humanos se encaixem nos moldes produtivos da sociedade, desde a relação sexual, que deve ser emulada por um veterinário através da inseminação artificial, até a morte do animal que deve ser executada e planejada de acordo com padrões de produtividade (Felipe, 2012). Portanto, não se trata de uma simples aplicação da vocação “natural” de um animal que foi geneticamente “transformado” para ser doméstico. Ao contrário, uma forte diferenciação de gênero e uma rotina extremamente controlada que forçam estes indivíduos a esta condição.

O mesmo acontece no comércio de cães geneticamente selecionados. O ideal dos empresários do ramo é criar raças que se adaptem às mais diferentes tendências de mercado geradas pelo ser humano: o tamanho, temperamento, humor, disposição física, comportamento, entre outros fatores. A ação humana

tenta controlar tudo isto com ímpeto de gerar “produtos” previsíveis e “confiáveis”. Contudo, a manipulação genética de animais, além de ineficiente para criar animais “previsíveis”, gera uma série de “casualidades” e quem sofre mais com elas são as cadelas. Fêmeas são exauridas em seu potencial reprodutor e, como a indústria muitas vezes não tolera prejuízos, uma vez inférteis, assim como as vacas leiteiras, são levadas a morte antes de gerarem qualquer custo adicional:

Os canis de raça nos Estados Unidos geram mais de meio milhão de cachorros “raça pura” para venderem em lojas de animais. Fêmeas são mantidas como reprodutoras, engravidadas em todos os cios e mortas aos cinco ou seis anos de idade, quando a produção decai. A maioria delas passa a vida inteira sozinha em pequenas jaulas de arame – privadas de qualquer exercício. (...) Em alguns canis, os animais têm suas cordas vocais cortadas (Dunayer, 2004, p.42, tradução nossa).

No caso das fêmeas de Buldogue e Pug, a inseminação artificial é, muitas vezes, graficamente a imagem de um estupro. O “melhoramento genético” feito nestes animais tornou a grande parte de suas fêmeas incapazes de engajarem em relações sexuais naturalmente e conceberem sem o advento de uma cesariana. Como resultado desta situação, a fêmea precisa, obrigatoriamente, ser inseminada. No entanto, em muitos casos a fêmea protesta e tenta resistir ao assédio dos tratadores. Os buldogues e Pugs possuem uma característica genética chamada braquicefalia, que faz com que suas faces sejam achatadas, o que muitas vezes dificulta a respiração do animal. Quando a fêmea é colocada na posição para ser inseminada, ela é sufocada e tenta de todas as formas se desvencilhar desta condição extrema. O desespero é visível. Não é incomum que elas morram por asfixia durante o processo (Dunayer, 2004)²³.

Os animais foram a cobaia perfeita para se consolidar a noção de propriedade privada. O gado domesticado trouxeram consigo a capacidade de gerar secreções ricas em nutrientes, força de trabalho e de servir de alimento. Ainda por cima, podem se multiplicar, o que potencializa suas capacidades de produzir riqueza. Do ponto de vista de gênero, pode-se afirmar que a distinção de espécie é uma lógica naturalizada para se reforçar assimetrias de poder. Cria-se a idéia que determinados animais existem para cumprir uma função específica, quando na verdade são forçados a viver em um ambiente artificial

²³ Dunayer relata uma cena de reprodução de um Pug:

Apesar de o buldogue estar tendo problemas para respirar, a veterinária à colocou de costas para a inseminação artificial. A buldogue começou a se debater. Quando sua dona tentou contê-la, a buldogue mordeu a dona na mão. A dona foi imediatamente levada ao hospital. Em sua ausência, a inseminação forçada continuou. Sofrendo para respirar, a Buldogue morreu. Um periódico veterinário noticiou estes eventos como um caso de risco potencial: a dona do buldogue poderia processar a veterinária pelo ferimento (a mordida na mão) e a perda de propriedade (a buldogue). De um ponto de vista não especista, tanto a veterinária como a dona da buldogue deveriam ser enquadradas como criminosas: por abuso sexual e assassinato. (Dunayer, 2004, p.31-32, tradução nossa)

no qual precisam ser controlados todo o tempo. Por isso, faz muito sentido a associação entre domesticação de animais e opressão de gênero, feita por Engels e Rifkin. A apropriação do sistema reprodutivo de animais demonstrou que através da dominação e controle é possível se conquistar hegemonia. E isso influenciou profundamente a vida social humana. As mulheres que, para Engels, viviam em uma realidade mais comunal com os homens, também passaram a ser definidas por suas capacidades reprodutivas e condicionadas a existir em função de um grupo dominante. Em suma, também foram domesticadas.

A base essencial para a transformação da mulher de membro igualitário da sociedade, para esposa subordinada, se estabelece no desenvolvimento de valiosos recursos produtivos, inicialmente na domesticação de animais de grande porte como propriedade privada.(...) Os animais domésticos eram posse privada, também foram igualados aos mais antigos padrões de posse de ferramentas. No entanto, eram um item qualitativamente novo, pois necessitavam subsistência e se reproduziam, foram a primeira forma de propriedade privada. O crescimento da propriedade privada abalava a política econômica comunal do clã. A base de sua igualdade era a posse comunal da propriedade produtiva. Agora que predominava a propriedade privada do homem, a família cresceu em importância e logo sobrepujou o clã como solução econômica e força decisiva do grupo. Entretanto, diferentemente do clã, a estrutura interna da família não era igualitária, porque havia dependentes sem propriedades (todas as mulheres, crianças e alguns homens). (...) A propriedade privada fez de seu dono o administrador da família e as mulheres e outros dependentes, sem propriedades, colaboravam na manutenção e no crescimento desta propriedade cujo chefe está agora engajado em uma produção competitiva com outros chefes de famílias (Sacks, 1979, 188-189).

A transição de clã para família, proposta por Engels e discutida por Sacks acima, não apenas gerou uma dependência econômica em relação ao patriarca, como também propôs um modelo de dominação. Em primeiro lugar, evidenciou que o controle dos corpos e a exploração do trabalho podem resultar em uma acumulação de riqueza para aquele que detém a autoridade moral, no caso o chefe da família. Em segundo lugar, propôs que o controle sobre a vida, através de autoridade física e moral, é mais importante que a própria capacidade de geração da vida em si. Ou seja, não importa que a vaca seja capaz de gerar o bezerro ou excretar o leite, ela não tem direitos sobre eles. O que importa é o que o patriarca pensa fazer com este leite e este bezerro. A mesma lógica se aplica às mulheres. A capacidade de gerar vida tornou-se secundária frente ao domínio patriarcal: mesmo que mulheres sejam historicamente as principais responsáveis pela continuidade biológica da espécie (ao gerarem uma vida dentro de si, darem a luz, além de serem as principais provedoras de material genético para as gerações futuras), o patriarcado atribuiu historicamente aos homens, as virtudes e capacidades que garantiram a continuidade da espécie humana. Seja no ato de atribuir propriedades místicas ao esperma, como fez Aristóteles e Agostinho, ou no ato de exaltar a guerra e a violência como razões principais para a

espécie humana sobreviver em um mundo predatório e perigoso. Portanto, não se trata apenas da criação de uma dependência econômica, mas a domesticação de animais é uma forma de dominação de gênero. Se é possível controlar a sexualidade e os sistemas reprodutivos dos indivíduos, é possível os dominar de maneira mais profunda. Privá-los de viverem em seus próprios termos e condicioná-los à emancipação do ideal patriarcal é ao mesmo tempo a agenda colocada aos animais e às mulheres nesta concepção familiar tradicional.

A filósofa feminista Elizabeth Fisher, em seu livro *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society* (1980), foi a primeira a discutir as relações entre domesticação de mulheres e animais claramente como uma questão de gênero.

Já foi dito que a primeira forma de domesticação foi a da mulher pelo homem, à qual definiu os parâmetros para o que seriam as diferenças de classe. Ao contrário, eu acredito que a subjugação sexual das mulheres, como conhecida em todas as civilizações do mundo, foi modelada pela domesticação de animais. A domesticação de mulheres sucedeu, muito tempo depois, o início da criação de animais, e foi então que os homens começaram a controlar as capacidades reprodutivas das mulheres, impondo a castidade e repressão sexual. Originalmente, a terra era cultivada comunalmente, e indivíduos tinham o direito de usá-la, mas não de propriedade exclusiva. Animais, por outro lado, podem muito bem ter sido a mais antiga forma de propriedade privada em qualquer escala considerável, fazendo da domesticação de animais o pivô do desenvolvimento das diferenças de classe (Fisher, 1980, p.190, tradução nossa).

Segundo Fisher, o sexismo foi precedido pela afirmação violenta da identidade masculina sobre os animais, no ato da domesticação. As práticas de dominação usadas para subjugar animais às necessidades humanas, como o controle da sexualidade e fertilidade, pavimentaram o caminho para as relações assimétricas de poder entre seres humanos, como o racismo e a escravidão em geral, mas principalmente para a opressão de gênero. A autora, inclusive, vai mais longe ao sugerir que o coito induzido, sistematicamente realizado para fins de domesticação de animais, forjou as bases para a moralização da prática do estupro, que passou a ser usado como uma forma de dominação e crime contra a honra nas sociedades patriarcais (Fisher, 1980).

A domesticação de animais provavelmente foi a primeira diferenciação de gênero da história da humanidade. Ela conferiu um papel social aos não-humanos que mudou suas vidas completamente. Seus corpos foram alterados com intuito de atender requisitos de procriação, através do chamado “melhoramento” das espécies. As fêmeas e os machos passaram a receber tratamentos radicalmente diferentes em função de suas propriedades reprodutivas; os animais mais dóceis e submissos foram preservados, enquanto os mais ariscos e agressivos foram mortos e negligenciados. Espécies inteiras foram moldadas ao interesse humano, estruturado dentro uma cultura patriarcal, que privilegiava o

conflito, dominação e submissão, estágios que são necessários para transformar o selvagem, indócil, em submisso e conformado. O ato da domesticação pode ser visto como um modelo que ajudou a consolidar as estruturas de gênero e que pode ter ocorrido concomitantemente à subjugação das mulheres.

2.3 Gênero como Categoria Social

Simone de Beauvoir refletiu sobre a íntima relação teórica existente entre gênero e espécie. Trata-se de uma autora anterior à sistematização de gênero como categoria analítica e empírica que ocorreu nos anos setenta do século XX. Mesmo assim, sua obra foi certamente uma das maiores contribuições já feitas para a teoria de gênero. Foi uma das principais e primeiras acadêmicas a considerar espécie, e também sexo, como construtos sociais e não uma essência biológica que caracteriza os indivíduos.

Finalmente, uma sociedade não é uma espécie: nela, a espécie realiza-se como existência; transcende-se para o mundo e para o futuro; seus costumes não se deduzem da biologia; os indivíduos nunca são abandonados à sua natureza; obedecem a essa segunda natureza que é o costume e na qual se refletem os desejos e os temores que traduzem sua atitude ontológica. Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E, diga-se mais uma vez, não é a fisiologia que pode criar valores. Os dados biológicos revestem os que o existente lhes confere (Beauvoir, 2015, p.56-57).

Certamente, para Beauvoir, esta idéia de espécie é uma característica humana. Os animais não teriam esta segunda instância de significação da espécie. Mas a idéia defendida por ela é conceitualmente abrangente aos animais, sob um ponto de vista sociológico. Seu pensamento é extremamente sofisticado, não coloca o corpo como um pano de fundo para as construções sociais que se fazem sobre ele. Ao contrário, Beauvoir retrata a existência social do corpo como sua dimensão mais definidora e a biologia como uma capa, um revestimento, um tecido apresentável que cobre todas as informações complexas e contraditórias que definem aquele determinado ser por debaixo desta capa.

Geralmente, na discussão de Beauvoir e relacionadas, o pensamento segue a direção contrária a esta: os indivíduos nascem com um determinado corpo, mas isso não necessariamente os define. Como se o corpo sempre estivesse estado lá e as outras camadas, psicológicas e sociais, fossem colocadas aos poucos e isso tornaria a biologia insuficiente para determinar o que um indivíduo é ou deixa de ser. Contudo, o corpo biológico é, em si, também uma interpretação e não existe fora do âmbito discursivo, a partir de uma perspectiva filosófica mais recente, que tem como expoente Judith Butler. Não pretendo, com este argumento, defender que o corpo é apenas uma construção social, mas que ele não

existe independentemente do plano simbólico. A eugenia e a domesticação são provas de que a ação psicológica e social sobre os corpos constitui o funcionamento e a reprodução das fisiologias. As dimensões social e psicológica não são aquilo que se constrói por sobre um corpo inexoravelmente material. Mas, ao contrário, a noção de materialidade do corpo é o que se constrói por sobre a confluência de fatores que constituem uma existência bio-psico-sociocultural.

A discussão sobre gênero foi, e é, um esforço de desconstrução desta capa, de sua dessencialização. É basicamente a tentativa de demolir as fachadas e ver o que há por dentro. Mesmo que estes tijolos, vísceras e roupas de baixo da existência não apresentem uma solução para as contradições que propõem. Autoras como Margareth Mead e Simone de Beauvoir já haviam dado um enorme passo nesta direção (Mead, 1976; Beauvoir, 2015). Contudo, foi nos anos sessenta, setenta e oitenta, principalmente na Europa e Estados Unidos, que este caráter desconstrutivo do movimento se tornou mais presente. O feminismo, que era caracterizado como um movimento de mulheres, foi arrebatado por uma crítica mais profunda e inclusiva, que desmontou a associação entre condição corporal e existência social. O feminismo jamais deixou de ser um movimento de mulheres, constituído e protagonizado em sua maioria por elas, mas expandiu seu escopo de análise ao desestabilizar a própria categoria mulher como unívoca e universal. Mostrou que ela pode ser uma ideia de potencial identitário poderoso, que une indivíduos em volta de uma causa política, mas também se caracteriza como uma construção opressiva, que cerceia liberdades e limita o escopo de análise do feminismo.

A antropóloga Rita Segato (2003) chamou atenção para as produções dessa época, que foram fundamentais para se consolidar a discussão de gênero. No início dos anos trinta, a antropóloga Margareth Mead havia lançado um trabalho de grande impacto, *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*, de 1935. Nele, a autora relativizou radicalmente noções pré-concebidas sobre papéis de gênero, ao mostrar como em contextos distintos e, ao mesmo tempo geograficamente tão próximos (diferentes tribos melanésias), os papéis relacionados ao sexo dos indivíduos podem variar significativamente (Mead, 1976). Nos anos setenta, as autoras que consolidaram a discussão de gênero resolveram questionar os limites deste relativismo. Concordaram com Mead quando ela afirmou que elementos associados ao masculino e feminino poderiam divergir bastante com a mudança de contexto social; mas o lugar dominante, legislador, privilegiado seria universalmente masculino.

A contrapartida daquela primeira contribuição, daquele primeiro ponto de vista, eminentemente antropológico e relativista, foi a parta da década de 1970, através da ênfase colocada por um conjunto de autoras na questão da universalidade da hierarquia de gênero, seguida por uma tentativa de gerar modelos para dar conta da tendência universal da subordinação da mulher nas representações culturais. Esta comprovação, naturalmente, não negou as estratégias singulares das mulheres para participar do poder ou situar-se em posições de autoridade, mas afirmou que, nas mais diversas sociedades, a ideologia de

gênero, ainda que apresentando diferenças, tende a representar o lugar da mulher como um lugar subordinado (Segato, 2003, p.60, tradução nossa).

Como explicou Segato, este movimento de analisar a generalidade da condição subalterna das mulheres não se deu como uma tentativa de aceitar uma força absoluta e geral que inexoravelmente determina os destinos. Ao contrário, foi no sentido de discutir as causas desta situação e as formas de reverter esta hierarquia recorrente em virtualmente todas as sociedades conhecidas. E uma das principais ferramentas para fazê-lo foi justamente a desconstrução da animalidade como essência. Há uma série de verdades tomadas como absolutas quando se fala em comportamento animal. Como os não-humanos são geralmente representados em nossa sociedade como privados de poder de raciocínio ou de uma vida mental relativamente complexa, cresceu-se o mito de que animais agem por “instinto”, uma espécie de natureza intrínseca ditada por impulsos corporais, estímulos inexoráveis provindos de adaptações evolutivas. Esta impulsão instintiva caracterizaria um “lado animal” em todos os seres humanos e foi usada exaustivamente para justificar as assimetrias de gênero. A evolução da espécie teria feito do homem um “natural” predador, aventureiro, dominante; enquanto a mulher seria condicionada por seu corpo a ter filhos e cuidar da família. Um dos assuntos recorrentes desta época de estabelecimento da idéia de gênero como conceito foi justamente mostrar que animais podem ser imprevisíveis e que não há uma lei instintiva que coordene a vida social.

Lila Leibowitz, por exemplo, questionou algumas justificativas de fundo biológico usadas para explicar as diferenças físicas entre os sexos, em seu artigo clássico *Perspectives on the Evolution of sex differences* (1975). Leibowitz analisou o comportamento de primatas, por serem geneticamente próximos de seres humanos, no intuito de testar a conexão causal entre características físicas e determinados comportamentos, tão usada por biólogos, psicólogos e cientistas sociais para justificar as diferenças entre os sexos em sociedade. O que ela encontrou foi uma enorme discrepância. A interpretação ou versão da narrativa humana para o desenvolvimento de certas características não corresponde à razão pela qual os primatas fazem uso de certos atributos físicos.

Por exemplo, a força física é comumente associada à masculinidade, agressividade, competitividade, hierarquização dos grupos sociais. O macho “mais forte” teoricamente tem prioridade sobre as fêmeas do bando, autoridade sobre os outros machos, mais acesso aos alimentos, e isto seria uma adaptação evolutiva conectada à sobrevivência. Contudo, segundo a autora, a relação entre força física e dominância nem sempre está presente entre os primatas. Várias populações de chimpanzés não preservam uma ordem hierárquica clara. Quando existe um papel de liderança nestes grupos, ele é instável, passageiro e nem sempre é exercido através de demonstrações de força física. Ainda segundo Leibowitz, não há evidências suficientes para se atestar uma maior disponibilidade de fêmeas ou maior

oferta de alimentos a machos mais agressivos em várias espécies de primatas. Outro mito questionado pela autora é que o agrupamento de casais seja uma coisa natural, fruto de uma conexão empática e automática entre macho e fêmea, que teriam características físicas complementares que justificassem uma união entre “opostos”. Quase nenhum dos primatas, segundo ela, se agrupam em casais. Os gibões, um dos poucos que o fazem, não apresentam distinções físicas ou sexuais significativas (Leibowitz, 1975).

(...) primatas humanos e não-humanos utilizam uma variedade de formas sociais nas quais fêmeas e machos interpretam uma grande variedade de papéis. Explicar o dimorfismo sexual humano em termos que postulam que os sexos são destinados a apenas certos tipos de comportamentos é uma tendência que entra em contradição com a evidência acumulada. Até termos uma explicação que leve em conta tanto a evolução das diferenças sexuais físicas quanto a existência da plasticidade dos papéis sociais, a crença que anatomia é destino irá persistir (Leibowitz, 1975, p.27, tradução nossa).

A desconstrução do animal dentro e fora do humano é algo muito importante para se pensar o conceito de gênero. Desde sua gênese até hoje, uma das facetas mais evidentes desta discussão é uma espécie de “desnaturalização” da natureza. O natural dentro do humano, foi historicamente definido como uma essência intrínseca, antagonista das construções racionais que tem a “difícil missão” de controlá-lo, cerceá-lo, domesticá-lo. O feminismo, a partir da década de setenta, passou a questionar de maneira mais sistemática esta dita essência primitiva da humanidade ao denunciar que elementos sociais e condicionamentos morais e psicológicos são fatores determinantes na construção do que é natural ou não. Além disso, estendeu esta crítica, como é o caso do artigo de Leibowitz, por exemplo, à própria construção do conhecimento.

Sally Slocum, em seu clássico artigo de 1971, *Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology*, chamou atenção para o fato de a antropologia ser uma disciplina construída sob uma perspectiva masculina, ocidental e hegemônica e questionou seu papel de naturalizar privilégios masculinos e exaltar o papel dos homens no desenvolvimento humano. Ela questionou o protagonismo dado ao homem e às atividades masculinas no desenvolvimento da própria inteligência humana e na diferenciação do cérebro em relação às outras espécies de primatas. Segundo ela, existe uma crença comum de que a caça tenha sido um ponto de transformação do desenvolvimento cognitivo humano. Como a caça estimulou o pensamento estratégico, o desenvolvimento de ferramentas, além do desenvolvimento de determinadas técnicas de sobrevivência, acredita-se que foi uma das principais responsáveis pelo desenvolvimento do cérebro humano e a diferenciação em relação a outros animais. Slocum contesta esta tese ao afirmar que a caça gerava uma fonte secundária de nutrientes para hominídeos e que, ao contrário, as atividades ditas femininas, como a coleta e a captura de pequenos

animais, tenham sido também importantes, senão mais essenciais, para a evolução cognitiva da humanidade. A coleta também envolvia trabalho coletivo, invenção de ferramentas, além de ter sido muito mais importante para a sobrevivência da espécie na prática que a caça.

Este conceito de homem caçador influenciou a antropologia por tanto tempo como uma reflexão do viés masculino na disciplina. Este viés pode ser visto na tendência de igualar homem, humano e macho; de olhar a cultura quase completamente de um ponto de vista masculino; de procurar por exemplos de homens e assumir que eles são suficientes para a explicação, ignorando quase completamente a metade feminina da espécie; e de filtrar este viés masculino através do padrão “ideal” do ocidente moderno, no qual um homem sustenta a mulher dependente e os filhos menores. (Scolum, 1975, 49, tradução nossa).

Mesmo levando-se em conta que a caça pode ter sido uma das atividades mais importantes para selecionar os indivíduos ditos “inteligentes” da espécie, não há justificativa científica para ignorar todas as atividades convencionadas como femininas neste mesmo processo. A crítica da autora reside no fato da antropologia não estar tão inclinada a ver a humanidade como um construto feminino como está para vê-lo masculino. A ideia de humanidade está diretamente ligada, nesse discurso, à virilidade, dominação e, em consequência disto, a antropologia toma estes fatores como motores principais da edificação da espécie humana. Por isto, o conceito de gênero aparece como um discurso de desconstrução da natureza. A sociedade patriarcal essencializa as hierarquias através de explicações biológicas de comportamento.

Cada cultura, ou, genericamente “cultura” está engajada no processo de gerar e sustentar sistemas de formas de significados (símbolos, artefatos e etc) por meio dos quais a humanidade transcende os atributos da existência natural, ligando-as a seus propósitos, controlando-os de acordo com seus interesses. Podemos assim amplamente equacionar a cultura com a noção de consciência humana (isto é, sistemas de pensamento e tecnologia), por meio das quais a humanidade procura garantir controle sobre a natureza. (Ortner, 1979, p.100).

A própria ideia de humanidade se baseia na cultura. Esta, por sua vez, pode ser vista como um ato simbólico de transcendência da natureza, dentro do contexto da sociedade patriarcal. A predação é um elemento importante nesta equação. Ela nada mais é que a prevalência de uma vontade sobre outra através do exercício de poder. Quando um predador age sobre a presa, ele não leva em conta os desejos dela. É a simples manifestação de uma influência predominante por sobre uma vontade suprimida. Deve-se levar em conta que a predação é algo essencial para a manutenção do equilíbrio na maioria dos ecossistemas conhecidos. Contudo, ela deve sempre ser minoritária, pois o abuso dela resulta em desequilíbrio e devastação, além de consistir em uma atividade que demanda altíssimas quantidades

energéticas para ser executada (Smil, 2008). Portanto, por mais que a dominação predatória seja um fator inegável na dinâmica do mundo natural, e tenha sido vital para a sobrevivência humana em regiões de clima mais frio, a ideia de dominação como motor principal da existência não é um fato biológico evidente, como muitas vezes é afirmado. Para haver uma minoria que sobrevive através de atividades predatórias, é necessário, antes, haver um sistema complexo de cooperação entre indivíduos para que se estabeleça um ecossistema. Caso a predação se torne uma atividade mais frequente e abundante nesses contextos, existe sério risco de se romper esta dinâmica de cooperação que, no final das contas, é muito mais basilar para a existência da maioria dos animais que a dominação (Smil, 2008; Spencer, 1996).

O sexismo, portanto, não se estabelece em um contexto humano “natural”, mas dentro de uma cultura da predação, que exalta a ideia de dominação e virilidade como justificativas para se estabelecer poder e privilégios. Em um contexto predatório, a capacidade de imposição se confunde com justificativa moral. O argumento é: somos inteligentes, racionais e capazes de controlar o mundo, por isto devemos fazê-lo. Esta ética é ainda cimentada pela naturalização das relações sociais. Cria-se a ilusão de que esta é a forma que as coisas “devem” ser, pois haveria uma vocação biológica maior que determina a ordem social. A cultura predatória, portanto, baseia-se no mito de que a natureza seria essencialmente predatória em um primeiro momento. Afinal, em um segundo momento, o indivíduo humano deve se impor ainda mais agressivamente para que não seja ele devorado impiedosamente pela crueldade do mundo que o cerca e distinguindo-se dele por ser capaz de realizar a cultura (a qual seria, por si mesma, violenta). Enfim, opõe-se aqui natureza versus cultura (Suarez, 2000).

A exaltação da violência como natureza tenta se disfarçar como uma verdade inerente, como se fosse uma lei que rege o mundo acima da consciência. Contudo, ela é só uma representação entre muitas. Quando se acessa os principais meios de comunicação, canais de TV e vídeo, produtoras de filmes, para entender como o “mundo animal” ocorre, a grande maioria da informação que se tem é associada ao predatismo (Martin, 2015). Mas a cooperação entre os grupos de animais mostrados como passivos (herbívoros, por exemplo) torna possível que sua população seja consideravelmente maior que a dos grupos predadores (carnívoros, em geral) naquele contexto (Smil, 2008).

A violência é apenas uma pequena parte na dinâmica do comportamento animal. Contudo, a diferenciação de espécie é diretamente influenciada pelas construções de gênero. Por isso, em uma sociedade de moralidade patriarcal, as propriedades que são definidas como masculinas ganham protagonismo aos olhos da cultura. Animais carnívoros na cultura ocidental, por exemplo, são virilizados e masculinizados como símbolos de poder. Aquele que caça, explora, conquista estes animais, cumpre uma vocação masculina ao mesmo tempo que reafirma a própria condição de humano

superior (Kheel, 2008; Martin, 2015; Luke, 2007). O submisso, aquilo que deve ser condicionado, conquistado, desbravado, passa a ser associado ao feminino. Na verdade, o plano do reino animal e o domínio do “natural” e do feminino se confundem na dinâmica das assimetrias de gênero.

Nossa percepção de natureza governa nossa percepção de animais não-humanos. Ocidentais tendem a manter uma concepção feminizada da terra, que afeta como tratamos a terra e os animais nela. Por exemplo, o termo “virgem” é comumente usado para descrever natureza supostamente inexplorada – uma paisagem para homens “abusarem”. (Martin, 2015, p.136, tradução nossa)

Mesmo sem perceber, a tradição feminista que estabeleceu a discussão de gênero de maneira mais sistemática na segunda metade dos anos setenta do século XX, discutia exaustivamente a lógica da predação. O tópico central do debate era justamente as assimetrias existentes nas relações entre humanidade e natureza. Debateram como a emancipação do humano como classe privilegiada em relação ao resto da existência foi apenas completada no gênero masculino e como a ligação com a natureza foi algo derogatório para as mulheres. Este é o caso do texto de Sherry Ortner, *Está a mulher para o homem como a natureza está para a cultura?*, de 1974. Nele, a antropóloga defende que a cultura é o diferencial humano fundamental, um símbolo da transcendência em relação à natureza, a superação e controle do físico, através do mental, racional e relacional. Contudo, no contexto patriarcal, esta superação e domínio são alegadamente masculinos. A mulher é relegada a uma posição estigmatizada onde, como nos moldes platônicos criticados por Elizabeth Spelman, ela está inserida na cultura, mas condicionada e fundamentalmente ligada à natureza por uma determinação física. Ortner, assim como Spelman, chama a atenção para o fato que a sociedade atribui à constituição masculina uma maior capacidade de transcender e dominar. A mulher é integrada à cultura humana, mas de maneira tutelada e marginal, uma humanidade intermediária.

Esta posição intermediária tem várias implicações para a análise, dependendo de como é interpretada. Primeiro, naturalmente, responde minha questão inicial, do porque a mulher é considerada como inferior ao homem, pois mesmo se ela não é vista pura e simplesmente como natureza, ainda assim é encarada como alcançando menos transcendência sobre a natureza do que o homem. (Ortner, 1979, p.115).

Ortner não só questiona as assimetrias causadas pelas construções de gênero, mas a própria humanidade. Há uma série de atributos que definem a cisão entre natureza e cultura que justificariam a hegemonia humana sobre o mundo e mesmo caracterizariam a humanidade como dominante. A cultura representa a vontade humana por sobre o suposto impulso constitutivo natural do animal homo sapiens. Ela o caracteriza como não-animal e como um ser histórico. A mulher não é o animal e tampouco o

não-animal. Numa cultura de predação (prevalência de uma vontade dominante sobre outra) é presa e predador, simultaneamente. Não é excluída de sua própria espécie, mas é objeto de uma inclusão tutelada. Enquanto o homem vive para uma transcendência racional do mundo, a mulher é ensinada a viver em função de suas capacidades reprodutivas e do bem-estar de outros, estando mais próxima de um plano dito fixo, ahistórico. Por isso, é condicionada por suas atribuições físicas e definida em relação aos homens, que supostamente carregam um protagonismo essencial, os quais a sociedade afirma serem a combinação perfeita entre corpo e mente.

A questão central de Ortner é: por qual motivo as mulheres não são incluídas na humanidade como os homens? Pode-se dizer que a resposta é o que Elizabeth Spelman viria a chamar de somatofobia. A natureza é associada à corporalidade, reflexo, instinto, fixidez. Enquanto a cultura é ligada à mente, transcendência, liberdade, movimento histórico e poder. O corpo, a natureza, é um objeto a ser controlado pelo simbólico, transformado, superado. A mulher possui seu valor cultural, mas é exigida por uma suposta “vocação corporal” que a faz mais próxima do “caos” da natureza e, por isso, ela é levada a acreditar que deve se submeter a regras e condições de vida às quais os homens não devem seguir e que suas vidas devem ser condicionadas e legisladas pelo masculino. A associação universal à natureza, segundo Ortner, e a oposição dicotômica ao masculino minam, virtualmente todos os contextos conhecidos, a humanidade da mulher.

O texto de Ortner fez parte de uma coletânea de 1974, chamada *A Mulher, a cultura, a sociedade* publicada no Brasil em 1979. Esta obra foi uma das mais importantes para a discussão de gênero dos anos setenta. Nela há também um texto de Nancy Chodorow, *Estrutura familiar e personalidade feminina* (1979), que dialoga diretamente com o de Ortner. A autora chama atenção para a negação do feminino como um fator universal, fundamental para se estabelecer a diferenciação de gênero. O eixo de argumentação é semelhante ao de Ortner: uma vez que não há embasamento biológico para explicar, por si só, as diferenciações de gênero, deve-se procurar nas práticas sociais e nas estruturas do pensamento fatores que as justifiquem. O feminino para Chodorow tem um papel fundante na sociedade. Ele carrega o poder geracional e é responsável pela formação moral e a socialização dos indivíduos. As mulheres dão à luz e em geral são responsáveis pelo acolhimento e por passar conhecimentos básicos, formadores dos indivíduos, que geram uma identificação cultural mais profunda e repercussões identitárias que se fazem presentes para o resto da vida. Nesta lógica, todos em geral nascem em um contexto doméstico, onde a primeira identificação e conhecimentos se constroem associados a uma economia de afetos. Contudo, esta formação não é homogênea. Enquanto mulheres são preparadas para gerir estes afetos, conhecimentos e cuidados no futuro, a identidade masculina é construída através da ruptura com esta dinâmica.

Um menino, em sua tentativa de obter uma identificação masculina ilusória, frequentemente define esta masculinidade em termos amplamente negativos, repelindo tudo que é feminino ou relacionado às mulheres. Há para isso um aspecto interno e externo. Internamente, o menino tenta rejeitar sua mãe e negar sua ligação com ela e a forte dependência que ainda sente. Ele também tenta negar a profunda identificação pessoal com ela desenvolvida durante a infância. Faz isso reprimindo tudo que seja feminino dentro dele, e principalmente denegrindo e desvalorizando tudo que ele considera ser feminino no mundo externo. (Chodorow, 1979, p.72).

Em suma, o homem abre mão de uma socialização baseada em afetos e cooperação, para se afirmar em uma cultura de dominação. O que o identifica não é exatamente o que ele é, mas a superação e submissão do que ele não é. Segundo a autora, a identidade feminina é mais estável, pois é aprendida na convivência diária e na continuidade dos vínculos fundadores da personalidade. Já os homens têm de viver esta ruptura simbólica com seus valores e afetos fundantes, devem dominar, conquistar e negar o feminino, que passa a ser um objeto externo de sua conduta. Isso, segundo a autora, resulta em um contraste nos papéis sociais. Por mais que mulheres sejam preteridas e oprimidas, elas tendem a ter mais segurança de sua importância em seu meio social e maior estabilidade ontológica de seu papel de gênero (Chodorow, 1979).

Esta diferenciação psico-relacional de gênero remete à dinâmica da predação. Contudo, a ruptura do masculino em relação ao feminino não é a única relevante para se entender as dinâmicas de gênero. Há uma ruptura anterior, no caso das meninas. Chodorow estaria correta em exaltar a segurança ontológica do feminino como um traço de força, caso mães e crianças não tivessem contato com figuras masculinas e paternas desde cedo. Existe realmente uma negação do feminino em determinado estágio do desenvolvimento social e cognitivo dos homens, só que Chodorow não discute a constante ruptura que há na socialização feminina. Ninguém nasce mãe ou mulher. Desde cedo, indivíduos são cerceados de liberdades e potenciais para introjetarem os papéis de gênero. A economia de liberdades e obrigações de homens e mulheres é radicalmente diferente (Gilligan, 1982). Mulheres são ensinadas a se submeter a regras externas e viverem em função do outro dominante, sendo-lhes indicado o papel de presa.

Algo bem semelhante acontece com animais domésticos. Ao longo da história, indivíduos são selecionados pela docilidade e sistematicamente privados de certas liberdades e aspirações de modo que seus comportamentos se enquadrem dentro da lógica dominante. Mesmo animais selvagens são domesticados para suprir um propósito específico, seja em função de sua capacidade de suportar peso, gerar prole ou servir a um experimento. Ursos no Camboja, por exemplo, que foram ensinados a realizar performances e forçados a viver dentro de jaulas apertadas quase nunca se adaptam à realidade da liberdade ou mesmo de um cercado com mais espaço. Muitos deles desenvolvem o que é chamado

de “comportamento estereotípico” que, em muitos casos, é a repetição compulsiva de um movimento que foram treinados a fazer toda vez que um humano se aproxima. Na gíria dos circenses e outros domesticadores, diz-se que o animal deve ser “quebrado” muito jovem para que possa ser utilizado em performances, transporte ou tração. Isto significa que estes animais devem ser socializados, desde muito cedo, em um ambiente em que suas vontades são constantemente postas em segundo lugar e no qual aprendam a temer e viver em função de humanos (Kemmerer e Kirjner, 2015).

Esta estabilidade no papel de gênero enunciada por Chodorow é o resultado de uma quebra. Uma vez que é inculcada no indivíduo uma noção imperativa de propósito, ensinada desde cedo, é mais lógico que este sinta uma segurança ontológica. Isto não se dá pelo fato da mulher ter mais confiança em si mesma que o homem, mas por ter sido dado a ela menos opções de escolha. Assim funciona a lógica da predação: a vontade de um, condiciona quase completamente a vida de outro. A mulher é ensinada a ser feminina desde pequena, ao passo que os homens aprendem a romper com o feminino. A somatofobia não é apenas uma aversão completa ao corpo: é o domínio e a transcendência dele. O descolamento da realidade corpórea, que é representada como maior liberdade, torna o masculino inseguro, pois ele não quer ser submetido às regras do feminino; ele não quer ser identificado como presa e preso ao plano da dita natureza.

A discussão sobre domesticação também foi algo extremamente importante para se estabelecer a ideia de gênero nos anos setenta. A separação entre o doméstico e o público é um fator basilar para a diferenciação entre o masculino e feminino. A universalidade da opressão de gênero tanto para Ortner, quanto para Chodorow, baseou-se fortemente na essencialização dos papéis reprodutivos da mulher. Para ambas as autoras, este papel não se resume à gestação. Envolve toda a sexualidade e também as implicações do papel de mãe, como a figura que vive em função de outro (Chodorow, 1979; Ortner, 1979). O ambiente doméstico não é apenas um lugar físico, mas um lugar de gênero (espécie). É a fábrica, a planta fundamental das relações sociais e psicológicas, onde se (des)constrói os indivíduos. Lá é onde os domesticados administram os afetos e atendem às necessidades básicas daqueles que são dependentes, para a manutenção e formação da vida; mas, ao mesmo tempo, é onde se estabelece a autoridade antes que os indivíduos tenham a capacidade de raciocinar por si mesmos. Em termos dos treinadores de animais, é onde ocorre e se reproduz no dia-a-dia a “quebra” dos indivíduos, ou seja, onde aprendem a deixar de viver para si e são treinados a desenvolver afetos e existir em função de uma autoridade específica. Para Rita Segato (2003), é onde se instala a matriz de gênero, na cena da socialização, onde o sujeito forma sua consciência sobre si, os outros e o mundo.

Em texto publicado na mesma antologia que trouxe os artigos de Ortner e Chodorow, Michelle Rosaldo discutiu esta ideia de domesticação. Para ela, há uma universalidade na condição subordinada

do feminino. Contudo, isso não implica que o masculino seja construído da mesma forma em todas as sociedades. Os traços que definem os papéis de gênero variam de acordo com o contexto, o que não muda é exatamente o lugar de fala. Não importa como seja o masculino e o feminino, eles se encontram em posições socialmente análogas: o homem como o legislador, protagonista e dominante e a mulher como subordinada a esta autoridade, coadjuvante. O grau de intensidade destas assimetrias de gênero pode variar, mas estão sempre presentes em algum nível e são diretamente ligadas à ideia de domesticação. Para a autora, existe uma clara distinção entre o público e o doméstico. O primeiro constitui-se de “atividades, instituições e formas de associações que ligam, classificam, organizam”, enquanto o segundo são “instituições e modos mínimos de atividades que são organizadas imediatamente em torno de uma ou mais mães e seus filhos” (Rosaldo, 1979, p.39-40). Enquanto homens são definidos por suas habilidades em classificar e organizar a dinâmica social, mulheres são marcadas por suas propriedades reprodutivas. O público é o lugar de expansão da mente, enquanto o doméstico é o lugar de domínio do corpo. A capacidade da mulher de, factualmente, gerar um filho não influencia nos valores que irão guiar sua vida. Mesmo infértil, o feminino é submetido ao mesmo regime patriarcal, pois desde pequena seu papel de gênero é associado à sua vocação “doméstica”.

Algo que Rosaldo também chama atenção é que, aos olhos da sociedade sexista, o feminino é um perigo potencial. São importantes para a reprodução da sociedade, mas suas sexualidades são temidas, assim como seus impulsos de independência e liberdade. Realmente, as mulheres domesticadas são vistas como a cola fundamental que une várias sociedades, pois a docilidade e a submissão são fontes de riqueza e coesão social para a classe masculina dominante. É através da troca de mulheres que relações sociais são cimentadas entre diferentes famílias (Rosaldo, 1979; Rubin, 1975). A partir do momento em que os corpos femininos não são submissos e conformados o suficiente para realizar seus papéis de troca, o fundamento do tecido social patriarcal é posto em risco. Logo, há um medo de que a mulher exerça sua sexualidade ou uma maior autonomia na esfera pública. Caso ela seja tomada por estes ditos “impulsos” seu valor social cai, pois ela não será capaz de perpetuar a herança genética do patriarca que a adquiriu e tampouco é garantido que respeitará a autoridade dele. Por isso, a discrição e a castidade são virtudes. É a lógica somatofóbica que se manifesta, não sendo o medo e a aversão de que o corpo exista, mas que ele tenha vontade independente.

O mesmo pode ser dito dos animais. Aqueles que não apresentam capacidade reprodutiva ou a docilidade necessária perdem seus valores sociais como animais domesticados. Não-humanos, assim como as mulheres, tem seus valores definidos em termos de suas relações com os humanos, ou seja, suas utilidades e capacidades de gerar riquezas. Também fazem parte desta dinâmica de troca que caracteriza as relações básicas de parentesco entre famílias. Por mais que eles não gerem a prole que

vai unir estes dois contextos no plano simbólico, eles são sinais de riqueza e prestígio e tem papel determinante na diferenciação social que ocorre na edificação destas estruturas de parentesco. Os animais, muitas vezes, são moeda de troca para selar acordos de casamento, em diversas sociedades (Rubin, 1975). Obviamente, há diferenças entre o status das mulheres e animais neste contexto de trocas. As mulheres não estão excluídas completamente da ideia de humanidade. Contudo, também estão sujeitas à uma lógica de domesticação.

O texto mais elementar desta discussão que se consolidou nos anos setenta, aquele que estabeleceu gênero como conceito, tratou justamente da domesticidade e do tráfico de mulheres na sociedade patriarcal. O texto de Gayle Rubin, *The traffic in women: notes on the political economy of sex*, de 1975, foi uma contribuição diferenciada para o debate. Nessa época, havia grande necessidade de provar que, mesmo em contextos diferentes, a essencialização da reprodução e a biologização do papel feminino em diferentes sociedades resultavam em uma condição universal de opressão da mulher. Uma das antologias mais importantes do período, *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, de 1981, organizada por Sherry Ortner e Harriet Whitehead, possui contribuições teóricas importantíssimas. Além do texto da própria Ortner e de Michelle Rosaldo (com Jane Callie), duas das mais importantes autoras da época, esta antologia trouxe várias contribuições à discussão, como é o caso dos textos de Salvatore Cucchiari, Fitz John Potter Poole e Marilyn Strathern (Cuchiari, 1981; Poole, 1981; Strathern, 1981). Trata-se de um esforço etnográfico para contextualizar a discussão de gênero e, a partir daí, analisar as implicações teóricas destas assimetrias simbólicas encontradas em diferentes mitologias e sociedades. No entanto, Rubin vai em direção diferente. Toma para si o desafio de problematizar o papel da mulher na teoria marxista, antropologia e psicanálise. Tudo isso em poucas páginas, com o objetivo de estabelecer a ideia do sistema sexo/gênero como paradigma para a teoria feminista. Este texto é um dos mais importantes da história do feminismo.

O marxismo, como já foi discutido no capítulo 1, foi de extrema importância para a teoria feminista como um todo e, especialmente, para o feminismo do século XIX. As autoras e ativistas marxistas serviram como um contraponto às *suffragettes* que surgiam nos Estados Unidos e na Europa. Elas traziam uma abordagem mais interseccional e criticavam a visão alegadamente burguesa das militantes norte-americanas (Freedman, 2007). Serviram de inspiração para ativistas negras no ocidente e foram vitais para o estabelecimento do feminismo como movimento social (Arruzza, 2013; Collins, 2000). Contudo, a teoria Marxista criou a falsa ilusão de que com a resolução das contradições materiais e a implementação da sociedade comunista, todas as assimetrias sociais seriam resolvidas, inclusive a opressão de gênero.

Rubin questionou esta hipótese. Logo no início do seu artigo, a autora defende que Marx não deu

a devida atenção às dinâmicas de gênero como ele deu às de classe. Em uma tradição humanista ocidental dominada por homens, as principais teorias pecam em não discutir contradições que dizem respeito ao feminino. Esta é a crítica básica de Rubin, não só ao marxismo mas à sociologia, antropologia e psicanálise. Apesar do potencial teórico destas teorias, lhes falta extensão que inclua as assimetrias e contradições inerentes às diferenciações de gênero em sociedade. Para ela, o autor exclui completamente a mulher da reprodução da força de trabalho, e a concebe somente como um acessório, uma condição necessária para viabilizar o trabalho masculino, aquele que “realmente” gera valor. Segundo o filósofo alemão, há “elementos morais e históricos” que criam as condições necessárias para a reprodução da força de trabalho, e entre estes fatores estão inclusos bebidas alcoólicas e mulheres domesticadas.

É precisamente este “elemento moral e histórico” que determina que uma “esposa” está entre as necessidades de um proletário, que mulheres, ao invés de homens, fazem trabalhos domésticos e que o capitalismo é herdeiro de uma longa tradição na qual mulheres não tem direito à herança, não lideram, e na qual mulheres não falam com Deus. É neste “elemento moral e histórico” que o capitalismo foi apresentado com uma herança cultural de formas de masculinidade e feminilidade. É dentro deste “elemento moral e histórico” que todo domínio do sexo, sexualidade, e opressão sexual está incluído. A brevidade do comentário de Marx (sobre o tema) só serve para enfatizar a vasta área da vida social que ele deixa sem examinar. Só submetendo estes “elementos morais e históricos” à análise que a estrutura da opressão sexual pode ser delineada (Rubin, 1974, p.164, tradução nossa).

Marx não se aprofundou o suficiente nas assimetrias entre os sexos como fator determinante nas dinâmicas sociais. Por mais que tenha influenciado a teoria feminista a pensar as diferenças de gênero como transcendentais à constituição biológica da espécie, nunca se dedicou convincentemente a teorizar para além da dita esfera pública. Ao contrário, em sua obra, o trabalho feminino e a esfera doméstica sempre figuraram em segundo plano, quando não completamente ignorados. Engels, por sua vez, deu um passo além no texto *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (de 1884), já discutido neste capítulo. Propôs uma problematização da dimensão social dos hábitos humanos ditos privados, ligados à reprodução e dinâmicas familiares.

Rubin estrutura sua discussão neste mesmo sentido. Existe sim uma necessidade biológica por trabalho e produção. O indivíduo que tem fome, precisa comer. No entanto, o que será comido não é determinado apenas por sua fome, mas por diversos fatores. Da mesma forma, há uma suposta necessidade, ou demanda física por sexo e reprodução, mas isso não implica necessariamente que as regras que condicionam a sexualidade e reprodução dentro da sociedade são frutos automáticos do plano chamado fisiológico. Se por um lado, há elementos e necessidades materiais, biológicas que constituem o comportamento sexual humano, por outro lado também existem fatores sociais, culturais e

psicológicos. A diferenciação entre o feminino e o masculino é o resultado da interação entre estas dimensões, para Rubin. Por mais que o social e psicológico não possam escapar do físico, o fisiológico também está inexoravelmente ligado ao psicológico e ao social. Em vista da complexidade das dinâmicas identitárias das sociedades, a autora rejeita a ideia de patriarcado. Ela não nega a assimetria existente entre masculino e feminino que existe praticamente em todas as sociedades, mas defende que existem para além de apenas uma autoridade paternal instituída, nos ritos e espaços de quebra e negação do feminino. Portanto, para Rubin, não se existe sociedade patriarcal, se vista como uma estrutura secular, mas sim num sistema de relações que se estabelece entre o físico, o social, o cultural-histórico e o psicológico.

Um fator estruturante deste sistema sexo/gênero proposto por Rubin é o parentesco. A autora cita o trabalho do antropólogo Marcel Mauss sobre a dádiva. Para ele, a sociedade se estrutura através de convenções de reciprocidade. Quando se dá ou recebe há, implícito, um acordo, uma conexão entre doador e receptor. Aquele que ganha se sentirá imbuído a retribuir de maneira proporcional, quando a ocasião se apresentar. Aí se forma uma espécie de contrato social, baseado, entre outros fatores, na solidariedade mútua. Para além do objeto, a dádiva simboliza que as partes estão dispostas a se obrigar entre si por vontade própria: “*sair de si; dar de maneira livre e obrigatória*” (Mauss, 2003, p.301).

Levi Strauss aprofunda esta ideia ao propor que a forma fundamental de dádiva é o casamento. Para o autor, a proibição do incesto criou uma necessidade de reciprocidade entre os clãs e uma expansão das relações sociais. Como irmãos não podiam casar entre si, deveriam construir famílias através de outras famílias. Desta forma, o casamento tornou-se uma forma especial de dádiva, que trazia consigo não apenas a “livre obrigação” de cooperação entre indivíduos, mas edifica(va) laços de parentesco. Isso, para Levi-Strauss, tornou a mulher o “presente supremo”: “Seria, portanto, falso dizer que se trocam ou que se dão presentes, ao mesmo tempo que se trocam ou se dão mulheres. Porque a própria mulher não é senão um dos presentes, o presente supremo, entre aqueles que podem ser obtidos somente em forma de dons recíprocos” (Levi-Strauss, 2003, p.105).

Sobre esta relação com a dádiva e a função das mulheres nela, Gayle Rubin adicionou à análise uma perspectiva de gênero ao fazer uma simples pergunta: se os homens e as mulheres então se casam, porque só a mulher é trocada? O homem não é dado a outras famílias; ele é sempre o receptor. Realmente, o matrimônio deve ser contraído por duas pessoas. Mas sua forma elementar não é uma parceria, mas sim um tráfico de relações sociais. A vontade da mulher não é levada em conta. O que se busca saciar com esta dádiva é a vontade masculina. Como foi visto no texto de Nancy Chodorow, a identidade masculina é caracterizada por rompimentos com o feminino e o doméstico. A criação de uma “nova” família pelo homem, sob o contrato de casamento, é a negação da condição subalterna, a

qual era submetido a autoridade de outro homem, e a ascensão ao protagonismo e domínio sobre seu próprio lar.

A mulher, assim como os animais, nesta equação, transita de coadjuvante-filha para coadjuvante-esposa. Não há uma emancipação real, apenas uma mudança das responsabilidades. O pai, simbolicamente, “entrega” a filha para o marido, para que ela cumpra uma suposta vocação reprodutiva. Desta forma, o feminino é sistematicamente submetido à autoridade e repressão do masculino. Isso não acontece de forma natural, mas através de uma lógica de regras estritas e repetidamente reforçadas em ambiente (doméstico) de constante vigilância e reafirmação de valores. O casamento é uma instituição eminentemente social. Ela é exclusiva à espécie humana, ao se considerar seu papel socializador peculiar (Roughgarden, 2004). Segundo Rubin, é justamente o casamento que transforma macho e fêmea, e todas as outras variáveis possíveis, na dualidade homem e mulher. As pessoas não são definidas por suas funções biológicas, mas, ao contrário, pela supressão destas imposta pelas convenções sociais.

A ideia de que homens e mulheres são muito diferentes um do outro vem de qualquer lugar, menos da natureza. Além disso, mesmo que exista uma diferença média entre machos e fêmeas em uma variedade de traços, o nível desta variação é muito instável. Sempre haverá algumas mulheres mais altas que alguns homens, por exemplo, mesmo que homens geralmente sejam mais altos que mulheres. Mas a ideia de que homem e mulher são duas categorias mutuamente exclusivas deve surgir de outro lugar que não de uma não-existente oposição “natural”. Longe de ser uma expressão de diferenças naturais, é a supressão de similaridades naturais. Ela requer repressão: em homens, de qualquer que seja a versão local de traços “femininos”; nas mulheres, da definição local de traços “masculinos”. A divisão dos sexos tem o efeito de reprimir algumas das características de personalidade de virtualmente todos, homens e mulheres. O mesmo sistema social que oprime mulheres em suas relações de troca, oprime a todos em sua rígida divisão de personalidade (Rubin, 1975, 179-180, tradução nossa).

A sociedade é, portanto, cimentada sobre a ideia de heterossexualidade compulsória. Todos estes papéis sociais são construídos sobre noções bem restritas acerca dos sexos, que não são definidas de maneira “natural”, mas por uma dicotomia simbólica. O feminino é o não-masculino e vice-versa. Pode-se dizer que existe uma “quebra” na tendência imprevisível das crianças pequenas em representar vários papéis de gênero e escapar de rótulos e direcionamentos sociais. A autora destaca a importância de Freud e da psicanálise pois, assim como a teoria social Marxista e a do parentesco de Levi-Strauss, possibilitou pensar os processos da mente como construídos e não apenas produtos de uma vocação fisiológica. Ela ressalta que mesmo Freud tendo sido acusado de essencialista pelo feminismo, ele nunca argumentou por uma influência determinista do corpo físico na formação do indivíduo. Ao contrário, seus estudos ressaltam a construção psíquica dos papéis sociais através de laços construídos e

processos relacionais de desenvolvimento. Certamente, a teoria Freudiana aprofundou-se mais sobre o desenvolvimento da personalidade masculina, contudo jamais assumiu a feminina como fato dado, ou uma natureza essencial. Pelo contrário, abriu o caminho para que o papel da mulher ganhasse proeminência nas análises do comportamento (Rubin, 1975).

Um aspecto importante da teoria Freudiana discutido por Rubin é o *Phallus*. Há uma noção de protagonismo e privilégio ligada ao pênis e isto é um fator central do desenvolvimento da criança. Freud diz que a menina, ao vislumbrar o órgão do menino, sente inveja do que ele representa e teme as repercussões de não o ter. Trata-se de uma característica distintiva de uma espécie de humanidade plena, completa, representada no órgão da criança masculina. Há uma inveja contida na condição de não ser menino que define a condição menina (Freud, ano). Esta parte da teoria Freudiana foi duramente criticada pelo feminismo. Mas a autora ressalta que talvez os ataques a Freud tenham falhado em ver a verdadeira vocação analítica da ideia de “inveja do pênis”. Freud não defendia que apenas a composição física dos indivíduos inspirava, por si só, uma posição de poder. Seu principal interesse eram os processos de transformação da mente quando estimulada por fatores internos e externos. Não lhe interessavam os fatos dados. Quando o autor fala sobre a “inveja do pênis” nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (de 1901), ele não a define somente como uma reação feminina ao órgão sexual masculino por si só, mas um sentimento de exclusão em relação a uma condição privilegiada; de algo “*tão importante em suas consequências*” (Freud, 1997, p.93).

Rubin, portanto, entende que a ideia de inveja do pênis é uma análise da construção da psiquê sexista e não do simples fato de possuir um órgão ou não. Para Freud, este órgão está inexoravelmente ligado à sua posição privilegiada, ou seja, o pênis é a manifestação física do poder masculino. Já Lacan acreditava que o simbolismo do *Phallus* existia para além da genitália em si. Ao contrário de Freud, ele não o via como uma presença, mas uma ausência. A enorme importância dada ao símbolo sexual masculino o torna uma espécie de órgão absoluto, que traz em si os significados ideais de humanidade. Isso resulta na invisibilização do órgão feminino. Este não é mais visto como uma presença, mesmo que menor, ou uma manifestação relevante. Ao contrário, passa ele a ser símbolo da ausência do pênis e não a presença do clitóris. Logo, a mulher nasce castrada deste símbolo importante aos olhos da sociedade sexista. A enorme simbologia do *Phallus* transforma a sua ausência em castração.

Neste sentido, o *Phallus* é mais que uma característica que distingue os sexos: é a corporificação do status masculino, ao qual o homem ascende, e no qual ele herda certos direitos—entre eles, o direito à mulher. É uma expressão de transmissão do domínio masculino. Passa através da mulher e se assenta no homem. Os rastros que deixa incluem identidade de gênero, divisão dos sexos. E ainda deixa mais, deixa “inveja do pênis”, que adquire um rico significado da inquietude das mulheres na cultura fálica (Rubin, 1975, p.192, tradução nossa).

A antropóloga Rita Segato vai mais fundo nessa ideia. Para ela, não há uma violência e repressão somente na privação simbólica da mulher ao não possuir a representação do *Phallus*; a própria construção do *Phallus* em si é um ato de violência. A autora ressalta que a exaltação do masculino é feita às expensas da usurpação de uma independência pré-mítica das mulheres. Não se trata apenas de uma construção que paira sobre o feminino, mas uma gárgula que foi construída através da exploração do trabalho das mulheres, de seus corpos e de suas vidas (Segato, 2003). À luz da teoria de Rubin, em sua abordagem da sociologia, antropologia e psicanálise, as afirmações de Segato fazem muito sentido. A sociedade não se constrói apenas sobre o direito das mulheres, mas dependentes de seu papel socializador e de suas funções reprodutivas. Rubin diz com todas as letras que os laços sociais e psicológicos elementares da sociedade são baseados no tráfico de mulheres. As posições de gênero são radicalmente distintas. Não são vocações biológicas que estabelecem o protagonismo masculino, mas sim uma expropriação sistemática de direitos e do trabalho feminino. As mulheres são usadas como moeda de troca para o estabelecimento de relações entre homens; são a cola fundamental para o sistema chamado por Rubin de sexo/gênero.

Isto significa que a domesticação é um elemento fundamental para a sistemática consolidação das assimetrias de gênero. É necessário haver uma “quebra” nas potencialidades dos indivíduos para que se encaixem em papéis pré-estabelecidos. No caso das mulheres, elas devem aprender a não viver para si mesmas, mas colocar-se em segundo plano para servir propósitos do lar, ou servir como objeto de aproximação entre duas famílias. É a esta violência, roubo, a que Segato se refere: construir uma sociedade masculina às custas da submissão feminina, ensinada e naturalizada como vocação intrínseca da mulher. E, mais ainda, estabelecer-se a domesticidade através da manipulação dos afetos. A mulher aprende a se significar através do pai e, posteriormente, do marido e dos filhos. Antes de aprender a questionar sua própria condição, lhe é ensinada que a prioridade da sua vida é amar e cuidar de quem possui autoridade sobre ela.

Quando Elizabeth Fisher propôs em seu livro *Woman's Creation* (1980), discutido anteriormente neste capítulo, que a domesticação de animais serviu de modelo para a opressão de gênero, ela criou um argumento plausível que reverbera com as ideias de Rubin e de outras autoras importantes para o estabelecimento da teoria de gênero. Por mais que o feminino e o animal sejam condições únicas e experiências completamente diferentes, a lógica de opressão dos dois grupos é semelhante em diferentes contextos: existe um lugar de privilégio, socialmente construído que nem mulheres e nem animais habitam. A ideia de humanidade é, por si, um construto de gênero. Uma vez que o ideal humano é edificado sobre certos parâmetros que são espelhados em condições de existência

masculinas, não se pode ignorar que a inclusão dentro dos privilégios humanos é extremamente restrita e específica. A construção do *Phallus*, além do sexismo, traz em si um especismo declarado. Não importa se o animal domesticado possui um pênis ou não; ele já nasce castrado, feminino. Caso ele seja um animal selvagem, deve ser caçado, predado ou domesticado pelo verdadeiro possuidor do *Phallus*. A supressão da “força da natureza” é uma forma de afirmação da masculinidade. Ela se expressa através da restrição de liberdades, condicionamento das vidas e corpos a parâmetros hegemônicos.

A masculinidade - como foi visto nos textos de Rubin, Chodorow e Ortner - é caracterizada por um rompimento, a rejeição do doméstico, privado e a ascensão a um domínio social, baseado em controle e protagonismo, assim como em auto-afirmação. Como Chodorow muito bem ressalta, é uma identidade que gera uma série de inseguranças, pois não reflete o que o indivíduo é, mas o coloca em uma situação de domínio que ele não escolhe, mas é simplesmente imbuído dela, como se fosse sua vocação natural. Trata-se da posse do *Phallus*, discutida por Segato e Rubin. No entanto, a fisiologia do indivíduo não basta para mantê-lo neste sistema de privilégios, logo ele deve incorporar e exercer os princípios ligados ao seu gênero e constantemente demonstrar pertencimento a um grupo dominante, uma vez que a posse do falo nunca é totalmente realizada. Esta é sempre um desafio permanente, o que contribui ainda mais para a referida insegurança masculina.

Se há uma coisa em comum a todos os textos analisados nesta seção é a distinção clara do “lugar do homem” e do “lugar da mulher”. Por mais diferentes que sejam as construções de masculinidade encontradas ao redor do mundo, as autoras concordam em um ponto comum: homens tem uma posição estruturalmente proeminente, socialmente construída, em relação às mulheres. Nas dinâmicas de parentesco elementares para a construção da sociedade, eles são em geral os traficantes que permutam suas mulheres e formam laços sociais. São eles que historicamente rompem com o doméstico e o feminino para constituírem o poder institucional na esfera pública e tecerem o tecido das assimetrias de gênero.

2.4. A Diversificação do Feminismo

Nos anos sessenta e setenta do século XX houve uma reformulação e uma desestabilização da categoria mulher como princípio biológico. Contudo, mesmo assim, buscou-se uma unidade na experiência feminina pela universalidade de gênero sob o crivo das opressões compartilhadas. Não que o movimento simplesmente aceitasse irrefletidamente uma homogeneidade do comportamento de homens e mulheres nas diferentes culturas pelo mundo. Mas na economia dos privilégios e do protagonismo, as mulheres estariam universalmente subjugadas a uma posição humana secundária e o

protagonismo masculino fosse uma constante nas culturas. A ideia era desestruturar o nexo entre o essencialismo biológico e os privilégios masculinos autoproclamados. Para isso, a teoria expandiu-se da esfera pública e passou a analisar a construção social e afetiva de gênero na socialização dos indivíduos, o que permitiu maior entrada nos estudos feministas da antropologia e psicanálise, que revolucionaram a área.

O feminismo sempre foi um campo de muita tensão entre uma fração central e uma série de outras, marginais, que ajudaram a desconstruir e reconstruir o movimento e suas perspectivas teóricas. Hierarquias sempre habitaram o feminismo, que emergiu em sua forma moderna como um movimento de mulheres brancas para mulheres brancas. As questões raciais, por exemplo, mesmo marginais, sempre perturbaram esta ordem. Quando o feminismo surgiu como tal, ainda havia escravidão e, como não poderia ser diferente, a questão da abolição era pauta recorrente. Muitos grupos se recusavam a pensar em direitos para mulheres negras ou mesmo rejeitavam a ideia de abolição; outros já eram abertamente abolicionistas, entretanto, mesmo dentre estes, poucos aceitavam mulheres negras entre seus quadros. Mais tarde, mesmo com a abolição e o sufrágio conquistados, as mulheres negras continuaram às margens do movimento. Demorou muito mais para elas a conquista do direito ao voto que para homens negros e mulheres brancas. Até hoje, as causas de mulheres brancas são consideradas paradigmáticas para o movimento enquanto os agravantes e especificidades do feminismo negro foram relegados a segundo plano, como supérfluos e desimportantes (Cardoso, 2012; Damasco, 2009 ; Nepomuceno, 2012; Hooks, 2014; Freedman, 2007). Por isto, a ideia de sororidade *mainstream* trazida pelo feminismo nos anos sessenta e setenta sofreu um duro golpe com a ascensão dos movimentos de mulheres negras. Esta experiência de opressão compartilhada, alardeada pelo movimento, não era tão válida, uma vez que não representava uma condição universal, mas de uma elite específica.

Logo, se as críticas emitidas contra o feminismo liberal se referem ao seu cunho individualista e de integração às estruturas vigentes e o colocam como alheio às necessidades das mulheres das classes populares, as críticas aos feminismos socialista e marxista residem na centralidade da categoria classe social, em detrimento de outros fatores determinantes na vida das mulheres, assim como, na priorização da opressão sexual, no caso do feminismo radical. As críticas, portanto, acentuam que essas perspectivas feministas acabavam por priorizar as experiências e condições de vida das mulheres brancas, heterossexuais, da classe média e generalizando-as, de forma inapropriada e perigosa, para as outras mulheres (Cardoso, 2012, p.80).

Sempre foi muito mais difícil para mulheres negras habitarem o feminismo, tanto nos Estados Unidos como no Brasil. Não só por serem marginalizadas pelo movimento hegemônico, mas por possuírem uma outra série de demandas que não eram representadas. Havia uma tensão entre o

movimento de raça, de classe e de gênero que exigia cada um sua prioridade, além de valores religiosos e preocupações cotidianas que muitas feministas privilegiadas não possuíam e por isso não eram abordadas de maneira representativa em movimento social algum (Hooks, ano; Mcduff, ano; O'Brien, ano; Freedman, ano; Cardoso, ano; Damasceno, ano; Nepomuceno, ano; Gonzales, 1994). De forma que a palavra ou conceito “gênero” para estas feministas negras ganhou uma carga inversa àquela pretendida pela densa tradição dos anos sessenta e setenta. Ao invés de inspirar sororidade, causava exclusão de feministas que não se incluíam nos moldes pretendidos pelo movimento. O que divergisse a discussão do imperativo “gênero” era descreditado como desimportante.

No meio do movimento das mulheres brancas, eu sou a criadora de caso, porque elas não conseguiram me cooptar. No interior do movimento havia um discurso estabelecido com relação às mulheres negras, um estereótipo. As mulheres negras são agressivas, são criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas etc. E eu me enquadrei legal nessa perspectiva aí, porque para elas a mulher negra tinha que ser, antes de tudo, uma feminista de quatro costados, preocupada com as questões que elas estavam colocando (Gonzales, 1991, p.9).

Além de não agregar valores, o ideal universalista de gênero ilhou experiências marginais em si mesmas. Por isto, o feminismo passou a repensar o paradigma de generalidade da opressão para focar nas especificidades da experiência. Por mais que as discriminações tenham elementos comuns, as experiências de vida são radicalmente diferentes e suas dinâmicas específicas devem ser respeitadas para haver melhor entendimento do social. Kimberlé Crenshaw abordou estas questões ao problematizar a interseccionalidade em um texto de 1991. Na visão da autora, o problema das opressões sociais não pode ser resolvido se visto de maneira unidimensional, pois assim além de não combater eficientemente opressões, perpetua os privilégios. A forma hegemônica de se encarar políticas públicas para as minorias é pautada principalmente pela prevenção de discriminação caracterizada por ações deletérias, violentas ou danosas a um sujeito ou grupo. Mas esta visão falha em ver o outro lado da moeda: a negação de privilégios; indivíduos que possuem menos oportunidades na vida por não pertencerem a um gênero, raça ou classe específica. Uma visão unidimensional da opressão não questiona estes privilégios justamente porque se baseia nas demandas dos indivíduos que são mais privilegiados em seus grupos (no caso do movimento negro, os homens negros e do feminismo, mulheres brancas). Demandas como as de mulheres negras são invisibilizadas em suas especificidades, mesmo nos movimentos sociais. Para Crenshaw, o único modo de haver fim na discriminação é levando-se em conta a interseccionalidade. Por exemplo, deve-se levar em conta não só as demandas dos negros ou das mulheres em separado, como se isso fosse resolver os problemas das mulheres negras automaticamente. Ao contrário, a consideração destas causas isoladamente beneficia homens

negros e mulheres brancas e relega as mulheres negras a um ponto cego. Levar em conta a interseccionalidade, a singularidade da experiência específica que é ser negra e mulher ao mesmo tempo é como jogar luz, criar foro para se entender e analisar realidades que seriam ignoradas de outra forma (Crenshaw, 1989).

Patrícia Hill Collins toma a ideia de interseccionalidade de Crenshaw e dá mais um passo. Não se trata apenas de constatar como privilégios e prejuízos agem sobre as mulheres negras e as usurpa a representatividade política. O mais importante é entender como estes diversos fatores se articulam de maneira única para criar o que ela chama de “matriz de dominação”, que nada mais é que a forma final com a qual estes elementos concordam, discordam e se organizam para consolidar a opressão.

Dominação envolve domínios estruturais, disciplinares, hegemônicos e interpessoais de poder(...). Estes domínios constituem campos específicos onde opressões de raça, classe, gênero, sexualidade, e nação constroem mutuamente umas às outras. Entender a complexidade do ativismo de mulheres negras requer um entendimento não só da necessidade de abordar mais de uma forma de opressão, mas a significância de como singulares e múltiplas formas de opressão são organizadas (Collins, 2000, p.203, tradução nossa).

Para a autora, portanto, não só os elementos de discriminação e privilégio agem, mas se articulam conjuntamente; e é na interação entre eles que a sociedade estabelece e internaliza suas assimetrias específicas. Por isso, a mulher negra tem dificuldade de inserção tanto no movimento negro quanto no feminista. Quando se tenta dismantelar ou desconstruir um dos pontos da matriz, os outros continuam interagindo livremente sobre aquele grupo ou indivíduo, o que o mantém do lado de fora. A única forma efetiva de inclusão, para a autora, é a criação de estratégias para desmontar a matriz como um todo e bloquear não só as opressões e privilégios em si, como também desarticular a forma como estes interagem.

O movimento negro, portanto, apontou para o caráter limitador da concepção de gênero proposta pelo feminismo. Dar centralidade à ideia de gênero como quesito universal, experiência comum de opressão, é só uma forma de privilegiar determinados interesses específicos em detrimento de outros. De fato, gênero é algo que não existe em separado, ou como um núcleo duro da experiência. Por mais que suas consequências sejam fortes e intensas, ele faz parte de uma dinâmica social que envolve uma série de outros fatores que o ressignificam. Portanto, uma das tônicas mais relevantes do movimento feminista nos anos oitenta e noventa foi de desestabilizar a ideia de gênero para que se tornasse mais contingente, contextual e interativa. A interseccionalidade surgiu da necessidade de situar gênero em realidades mais marginalizadas, ao invés de constituí-lo em um indicador de universalidade.

2.5 Donna Haraway: de Ciborgues a Raças (Espécies) de Companhia

Atualmente, Donna Haraway é uma das autoras feministas com forte destaque por seu ímpeto em questionar categorias, romper com conceitos e propor novas alegorias explicativas. Grande parte de sua obra gravita em concepções propostas em duas delas. Textos estes, inclusive, que não se tratam de livros ou artigos científicos. Ao contrário, são dois manifestos, dotados de uma escrita livre e dedicados substancialmente a propor alegorias que desafiam noções pré-concebidas de feminino, humano, animal e máquina. Neles, as distinções entre verdade e ficção se misturam. Haraway rompe com a epistemologia tradicional e a linguagem científica; explica sua teoria não apenas através de um apelo ao racional, mas também explora a imaginação como dimensão explicativa importante. Desconstruiu, em sua prosa metafórica, as fronteiras entre natureza e cultura; holismo e individualismo; e, principalmente, orgânico e inorgânico. Apesar de ainda separar, de maneira considerável, o humano e o não-humano, os concebe sob um mesmo prisma; pela fusão de organismo e tecnologia dentro de um personagem: os pós-humanos.

O *Manifesto Ciborgue* (de 1985), escrito na metade dos anos oitenta, pode ser descrito como à frente de seu tempo. Dedicou-se à proposição de uma nova ontologia, brotada da reflexão acerca das relações sociais às portas do século XXI; híbridas de tecnologia e corporalidade; natureza e cultura; da fusão entre humano, animal e máquina. O ciborgue de Haraway é como um mosaico altamente sofisticado: partes que se agregam em sua simbologia, ordenadas por uma complexidade de fatores que as conferem forma e constituem um todo heterogêneo, imprevisível. O corpo ciborgue não é formado por cacos de diferentes realidades estilhaçadas, mas de componentes que se perdem e não se adequam como puramente orgânicos, inorgânicos, animados ou inanimados; que só podem fazer sentido em conjunto, no seio das interações sociais tecnológicas, invadidas pela influência deflagrada de uma ciência que desconstrói e rearranja as tecnologias de identificação social.

Neste contexto, direcionado por novas tecnologias e ontologias híbridas, o feminino, assim como o humano, é superado em função de múltiplas identidades que transcendem uma concepção binária de gênero. Não há construções absolutas ou identidades abrangentes. Inexiste Adão, Eva, costela ou um paraíso do qual ser expulso. É impensável uma condição de pureza primeira sob a qual o ciborgue busca ascender, como ator pós-humano. Ao contrário, ele é o retrato do impuro desde o princípio: nenhuma categoria é suficiente para defini-lo ou mesmo precedê-lo; qualquer estrutura é incapaz de contê-lo ou explicá-lo totalmente. Seu hibridismo o faz transitar entre as mais variadas formas que constituem sua ontologia antitética. Ele nunca é somente criatura ou criador; o ciborgue é sempre uma mistura dos dois que só existe no plano das interações, jamais estruturado como indivíduo

ou como sociedade, separadamente.

Nossos corpos são nossos eus; os corpos são mapas de poder e identidade. Os ciborgues não constituem exceção a isso. O corpo do ciborgue não é inocente; ele não nasceu num Paraíso; ele não busca uma identidade unitária, não produzindo, assim, dualismos antagônicos sem fim (ou até que o mundo tenha fim). Ele assume a ironia como natural. Um é muito pouco, dois é apenas uma possibilidade. O intenso prazer na habilidade – na habilidade da máquina – deixa de ser um pecado para constituir um aspecto do processo de corporificação. A máquina não é uma coisa a ser animada, idolatrada e dominada. A máquina coincide conosco, com nossos processos; ela é um aspecto de nossa corporificação”. (Haraway, 2013, p.96).

A fronteira entre humanos e animais, neste mesmo manifesto, é dita como rompida, pois não há como estabelecer uma diferenciação ontológica sustentável entre o ser humano em relação às outras espécies de não-humanos. Caídas estão as barreiras, sociais e analíticas, rígidas para Haraway. Logo, nesse contexto pós-humanista ciborgue, os limites ineterespécies seriam os primeiros a sucumbir, e a autora os declara definitivamente tombados. Em um raro ímpeto, que pouco se viu no resto da sua obra, elogiou o papel dos movimentos sociais de Direitos Animais nesta queda: “Os movimentos em favor dos direitos dos animais não constituem negações irracionais da singularidade humana: eles são um lúcido reconhecimento das conexões que contribuem para diminuir a distância entre a natureza e a cultura” (Haraway, 2013, p.40). O Manifesto Ciborgue abriu um leque enorme de possibilidades de se trabalhar um pós-humanismo não-humano. Seu grande mérito é sugerir organizações alegóricas das ontologias contemporâneas, sem se apropriar dos entes que as protagonizam. O ciborgue é imprevisível. Haraway não sabe defini-lo em todas suas variações. Ao contrário, seu esforço reside em caracterizá-lo como errático e heterogêneo. Ele não existe socialmente sobre a égide de grandes categorias, mas é gregário em sua ânsia por união, frente à multiplicidade. Nas palavras da autora: “desconfiam de qualquer holismo, mas anseiam por conexão” (Haraway, 2013, p.40).

Trata-se da obra mais interessante de Haraway, por seu potencial desconstrutivo. O papel das ciências, da filosofia ou das tradições humanistas ocidentais tem sido, majoritariamente, o de propor modelos explicativos para a realidade. Um dos grandes méritos do exercício filosófico/literário de Haraway, assim como na Teoria Queer, é o de instigar o movimento contrário: da desconstrução de modelos explicativos internalizados. A tecnologia mudou os limites do corpo e a interdependência dele com um mundo e abriu possibilidades de expressão, de construção de corporalidades e identidades que não eram possíveis antes. Logo, a ideia de humano como um grupo distinto, com propriedades, características e privilégios fixos e estáveis perdeu sua concretude. A autora propõe uma forma de conhecimento que não busca aplacar o desconforto desta nova condição contemporânea mas, ao contrário, tentou assumi-lo abertamente, para que o excesso de explicações sobre o que universaliza o

feminino e o humano não suprimam a variabilidade e a complexidade de um mundo em que as barreiras e privilégios instituídos perdem significado.

No entanto, a autora parece amenizar ou mesmo anular o papel desconstrutivo de seu apelo pós-humano em outro manifesto: o das espécies de companhia, publicado em 2003. Nele, assim como no manifesto ciborgue, os novos protagonistas animais são entes que existem de maneira inter-relacional. Suas vidas transcendem o conceito fixo de espécie: tratam-se de indivíduos que se desenvolvem reciprocamente com os humanos e não de maneira ontologicamente separada. O foco da ideia de *espécie de companhia* cunhada por Haraway é a transcendência de determinadas barreiras interespecies, pautadas em preceitos antropocêntricos; a negação do humano como senhor único de sua história e a ascensão das relações com não-humanos para um lugar no protagonismo social. Não se trata, de forma alguma, de uma imagem em separado ou antagônica à do ciborgue. Ambos partilham uma superação de padrões tradicionais de humanidade, e são sínteses “do orgânico e do tecnológico, carbono e silicone, liberdade e estrutura, história e mito, rico e pobre, Estado e sujeito, diversidade e esgotamento, modernidade e pós-modernidade, e natureza e cultura, de maneiras inesperadas” (Haraway, 2007, p.4, tradução nossa). As duas alegorias representam hibridismos complexos e diversos, criaturas e criadores, ontologias relacionais multifacetadas que se constroem conjuntamente e não cabem na definição de humanidade. Na verdade, para Haraway, os ciborgues são “parentes recentes na muito maior e estranha família das espécies de companhia” (Haraway, 2007, p.11, tradução nossa). Animais de companhia seriam “alteridades significativas”, caracterizadas pela interação com humanos. São existências distintas que se influenciam de maneira inegável, em transformação mútua, de forma a edificarem, em conjunto, uma existência híbrida de sua relação improvável. “É um trabalho prático que une agências não-harmônicas e formas de vida que são responsáveis por suas histórias díspares e seus quase impossíveis mas absolutamente necessários futuros conjuntos. Para mim, é isto que alteridade significativa significa.” (Haraway, 2007, p.7, tradução nossa).

Os méritos deste manifesto são muitos. Ele debate o antropocentrismo a partir de uma perspectiva feminista; enfatiza, mesmo que parcialmente, o protagonismo dos animais como atores sociais; ajuda a transcender as barreiras entre natureza e cultura nas relações interespecies e coloca a análise dos afetos entre humanos e não-humanos em uma posição central. O exercício de Haraway em transcender o humanismo e apresentar novas ontologias é, de fato, válido. Contudo, há problemas nas alegorias criadas pela autora. Ela parece resumir as construções interespecies válidas a sua relação com a cadela Cayenne Pepper. O texto é inteiramente composto por exemplos de cachorros, geralmente de raça, e suas contribuições para a humanidade; sem jamais abordar contribuições relevantes ou violências profundas que os seres humanos praticaram na interação com estes animais. Cachorros de

raça se repetem tão insistentemente como exemplo principal da autora que, em determinado momento do texto, ela se vê obrigada a esclarecer que seu manifesto não é somente sobre eles (por mais que hajam controvérsias).²⁴ Haraway não propõe uma alegoria bem construída de *animal de companhia*, pois cede provavelmente a um desejo íntimo de que todos os animais como sua cadela sejam vistos como tal, e incluídos na consideração humana, mesmo que em detrimento de outros.

A autora também não define bem quais são as propriedades que levam um animal a ser uma alteridade significativa ou insignificante ou, para usar o jargão de Butler, real ou irreal. Aparentemente, são as decisões exclusivamente humanas que regem esta diferenciação. Se o humano decide que tal indivíduo deve ser ou não de companhia, por motivos mais diversos, ele assim se torna. “Animais de companhia podem ser cavalos, cachorros, gatos, ou uma gama de outros seres com vontade de dar o salto à biosocialidade dos cães de serviço, membros de famílias ou de times em esportes interespecíficos” (Haraway, 2007, p.14, tradução nossa). Tal definição parece confusa. Não se pode dizer que cabe aos animais a “vontade” de fazer um “salto” de uma biosocialidade para a outra. Em grande parte das relações entre humanos e não-humanos, os primeiros detêm plenos direitos de propriedade sobre os segundos, assim como amplas formas de coação, o que torna a “vontade” animal um fator, muitas vezes, irrelevante. Em segundo lugar, mesmo quando é considerada a “vontade” do não-humano em se relacionar com a humanidade, por qual motivo a simples manifestação desta volição o diferencia, como outro significativo, do insignificante? Sua própria subversão, particularidade, senciência, vontade, só existem condicionados pela vocação que lhes é atribuída por se relacionarem com humanos? Não lhes é permitido serem ciborgues, no sentido revolucionário que a alegoria tem, ao ultrapassarem as barreiras da humanidade?

A aproximação epistêmica que é feita por Haraway do ciborgue com as espécies de companhia não se consolida em seu texto. Ambos têm muito pouco, ou nada em comum. O ciborgue representa a especificidade em suas múltiplas formas. Derruba os conceitos sociais abrangentes e subverte as estruturas de poder com sua existência revolucionária. Já as espécies de companhia perpetuam-se por serem submissas às relações de poder interespecíficas; adequam-se ao jugo humano a seu modo complexo, apesar de conformado. Isso se mostra pela forma como Haraway exalta a domesticação de animais através dos métodos da adestradora Susan Garret, a chamada “servidão positiva” (Haraway, 2007, p.46, tradução). Segundo Haraway, Garret confere “liberdade” aos animais com apenas um pouco de “punição corporal” (idem). A autora também é entusiasta do “melhoramento genético” que implica na criação destes sujeitos domesticados, por torná-los mais adequados às necessidades

²⁴ “Cachorros são minha história aqui, mas são apenas um jogador em um mundo mais amplo de espécies de companhia.” (Haraway, 2007, 25, tradução nossa).

humanas; ao incorporar-lhes tecnologias que “facilitam” o comportamento conformado e submisso.

Ao contrário do que declara Haraway, não há qualquer questionamento das relações de poder entre humanos e não-humanos em seu texto. Não há qualquer sombra de queda da distinção entre espécies, tão bem preconizada no *Manifesto Ciborgue*. O que há é um uso da imagem instigante do ciborgue, bem construída no passado, para levar o leitor a conceber o comum como revolucionário; papéis hierárquicos como simétricos e uma separação baseada na violência como união. Em muitos níveis, o animal de companhia de Haraway lembra o escravo construído por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* (Freyre, 2000). Assim como o historiador pernambucano, a autora concebeu relações de “cooperação” em contextos profundamente opressivos e assimétricos e, assim, mistifica relações de servidão e violência. O poder dos humanos sobre os animais não os torna mais significativos, mas os deixa mais antropomórficos. A autora ignora a economia de fragilidades em relações desiguais de uma espécie dominante em relação à indivíduos extremamente dependentes e cativos. Não há nada inovador em se reproduzir papéis internalizados, sem se refletir sobre os mesmos. Haraway faz isto com frequência no tocante às relações entre humanos e não-humanos.

Um exemplo disto é o abismo entre diferentes tipos de animais domesticados, construído pela autora. Ela exalta o papel que cachorros selecionados (de raça) tiveram nas atividades de pastoreio. Eles foram vitais para que seres humanos domesticassem outros animais, não há dúvida. No entanto, o que chama a atenção é a ausência do animal que é arrebanhado pelo cão no manifesto da autora. Porcos, vacas e ovelhas também evoluíram em conjunto com as sociedades humanas. Portanto, o que os torna menos significativos, a ponto de serem mencionados apenas como objeto de pastoreio? Qual a distinção fundamental que diferencia os indivíduos caninos de todos os outros seres domesticados? Acaso estes outros não “contribuem” o suficiente aos humanos para ser alvo de consideração?

Outro exemplo da inconsistência de Haraway é a não problematização dos hábitos alimentares humanos.

Não há maneira de comer e não assassinar, não há maneira de comer e não transformar-se com outros mortais em relação aos quais somos responsáveis, não há forma de fingir uma inocência e transcendência ou uma paz final. No entanto, somente porque o comer e o assassinar não podem ser higienicamente separados, não se pode significar disto que todas as formas de comer e assassinar são boas, uma mera questão de gosto e cultura. Formas multiespecíficas de humanos e não-humanos viverem e morrerem estão em jogo nas práticas alimentares (Haraway, 2008a, 295, tradução nossa).

Para alguém que dá valor para ontologias complexas e alternativas, a autora parece as excluir de seu prato de comida. O ato de assassinar pressupõe resistência, senciência, vontade. Portanto, o ato de assassinar, obrigatoriamente, envolve animais, humanos ou não. Logo, não há como saber de onde vem a relação indissociável proposta pela autora entre matar e se alimentar. Também, no trecho acima,

subentende-se um resgate da dicotomia que ela rejeitou entre natureza e cultura: matar para comer é natural, independe da cultura, exceto pela forma como matamos? Parece uma postura comodista. Com certeza existem mortes nos processos de produção alimentar. É possível que muitas sejam inevitáveis. Mas o que autora falha em discutir são as mortes supérfluas. Uma vez que algumas formas de violência são inevitáveis, logo toda e qualquer forma de violência será moralmente aceitável? Seria correto assassinar sua cadela, usando métodos menos violentos? O que a diferencia dos porcos e das vacas, por exemplo? Talvez a Haraway, como entusiasta da inclusão da ciência na análise feminista, tenha faltado a abordagem crítica das tecnologias de dominação humana que, nas sociedades contemporâneas, conferem o monopólio da força a uma espécie, em detrimento das outras. Ou mesmo perceber que as relações interespecies são bem mais profundas que aquelas que se consolidaram nos lares higienizados, de classe média alta.

2.6 Gênero e Animalidade segundo Butler

Os anos sessenta e setenta serviram para estabelecer gênero como um indicador psicossocial de comportamento em oposição à identidade fixa, biologizada e essencializada de masculino e feminino. No entanto, o conceito ainda se apegava às categorias binárias (homem e mulher) como focos centrais de análise. Ainda circulava em como o feminino se construía em relação ao masculino e vice-versa, como foi possível observar nos textos de Ortner, Rubin e Chodorow, por exemplo. Portanto, por mais que o feminismo criticasse o caráter binário das construções de gênero e sua influência social assimétrica, ele ainda se baseava, em larga medida, na análise comparativa destes dois polos. A ideia de interseccionalidade proposta pelo feminismo negro expandiu este escopo de análise ao propor que a categoria gênero se posiciona diferentemente quando em relação com outras assimetrias sociais, como raça, por exemplo. Este movimento em si, implicou que a teoria olhasse para todos os lados, à infinidade de possibilidades relacionais que caracterizam a ideia de gênero.

A Teoria Queer, embalada pelo mesmo momento histórico do feminismo interseccional fez o feminismo olhar para dentro de si e enxergar o caos entrópico que existe na construção das identidades (Turner, 2000; Jagose, 2009). Trata-se de um dito, ou autoproclamado, pós-feminismo que se baseia na desestabilização de categorias e sujeitos para se pensar novas possibilidades de abordagem das questões de gênero. Além de rejeitar a problematização baseada na análise de categorias binárias, assimétricas e complementares, a Teoria Queer buscou politizar a multiplicidade identitária não apenas como supostos desvios de um sistema normativo de comportamento, mas como formas ativas de resistência em relação à heterossexualidade compulsória tida como norma (Lauretis, 1987). Fortemente

inspirada por autores pós-estruturalistas, como Foucault e Derrida, a discussão Queer trouxe a questão de gênero (ou pós-gênero) para o plano da linguagem e dos significados que estruturam a experiência e inverteu a ordem da análise: ao invés de analisar prioritariamente a normatividade hegemônica, a Teoria Queer passou a dar mais protagonismo para as identidades marginais; desvios, lacunas deixadas pela heterossexualidade normativa – ineficiente em aplicar de maneira totalizante e absoluta sua concepção binária de gênero e sexualidade (Turner, 2000; Lauretis, 1987). Ela não foca somente em como as construções de gênero mais estabelecidas se manifestam de maneira oposta e complementar, mas como uma enorme diversidade de manifestações de gênero e sexualidade se mostram sob as categorias mais convencionais “homem” e “mulher”, ou mesmo gay ou lésbica. O Queer não rejeita tais conceitos, mas analisa uma multiplicidade de identidades para além da fixidez normativa que eles propõem.

Agora, o movimento dentro e fora de gênero como representação ideológica que proponho caracterizar o tema do feminismo é um movimento contínuo de ida e volta entre a representação de gênero (em sua estrutura de referência androcentrada) e o que esta representação deixa de fora ou, mais vincadamente, faz irrepresentável. É um movimento entre o espaço discursivo (representado) das posições feitas disponíveis pelo discursos hegemônicos e o espaço-ausente, o outro lugar destes discursos: estes outros espaços que são tanto discursivos como sociais que existem, uma vez que as práticas feministas os (re)construíram, às margens (ou “entre as linhas”, ou “na contramão”) dos discursos hegemônicos e nos interstícios das instituições, em contra-práticas ou novas formas de comunidade (Lauretis, 198, p.27, tradução nossa).

A Teoria Queer, portanto, questionou e desconstruiu barreiras dicotômicas entrincheiradas profundamente na cultura ocidental e também no feminismo. Criou uma lógica que analisa a fluidez entre o simultâneo sucesso e fracasso do pensamento hegemônico em perpetuar a lógica binária e heterossexista de gênero. Talvez a autora que executou esta tarefa de maneira mais eficiente foi a filósofa Judith Butler.

Gênero é a estilização repetitiva do corpo, uma configuração de atos repetitivos dentro de uma estrutura regulatória altamente rígida, que se solidifica com o tempo para produzir a aparência de substância de um tipo de ser natural. Uma genealogia política de ontologias de gênero, se bem sucedida, desconstruirá a aparência substantiva de gênero para analisar seus atos constitutivos e localizar e relatar os atos de dentro das configurações compulsórias estabelecidas pelas várias forças que policiam a aparência social de gênero. (Butler, 2011, p.43, tradução nossa).

Butler argumenta pelo poder edificador na linguagem que, para autora, não tem a capacidade apenas de comunicar, expressar, mas de construir, reconstruir, desconstruir e reafirmar, a cada quadro, a realidade. Estas ações constitutivas, expressas através da linguagem, que, por força da repetição, estilizam os corpos e produzem a ilusão de fixidez constituem a performatividade. Não se trata

propriamente de performance, pois esta pressupõe uma existência anterior a ela: o ator, performer, o sujeito ou agente deduz uma ordem causal entre uma existência física e simbólica que precede a ação. Já a performatividade constitui o ator e suas ações. Ela não é uma expressão da matéria ou de uma condição de existência, mas constitui ativamente a matéria e a existência (Butler, 2011). Neste contexto, localiza-se gênero para Butler. Não se trata de um discurso condicionado socialmente pela essencialização de noções pré-concebidas de corporalidade. A filósofa traz o corpo também para a dimensão social. Não existe barreira entre uma condição fisiológica pré-existente e uma dimensão de gênero socialmente construída. O corpo também é um elemento, um dos principais, da performatividade. Não existe entendimento do corpo anterior ao da linguagem, por isso não há como estabelecê-lo como uma condição material ou verdade objetiva. Ao contrário, ele é em si uma forma de interpretação e expressão; traz consigo historicidade e subjetividade.

Se só é possível entender e definir o corpo na performance da linguagem, em movimento, não é possível estabelecê-lo como condição material separada. Nesta mesma lógica, é possível separar sexo e gênero? Social e natural? Ou mesmo expressão e construção? Na teoria de Butler, tanto o gênero pode determinar a sexualidade como o contrário, pois ambos são manifestações de performatividade. O corpo é social como a mente quando não há fronteira clara entre eles (Butler, 2004, 2011, 2014).

Desta forma, Butler questiona o pensamento dicotômico tão presente na tradição ocidental, assim como também no movimento feminista. Nos anos sessenta e setenta, o feminismo buscou desvincular as categorias gênero e sexo. Associou a sexualidade ao mundo físico e à natureza, como condições materiais de existência, ao passo que destacou gênero como categoria social. O principal objetivo era evitar o essencialismo e denunciar os privilégios masculinos não como dádivas providas de uma condição genética, mas frutos de construtos sociais edificados para assegurar uma posição masculina dominante. Mas, fatalmente, este pensamento implicava em uma análise dicotômica da realidade. As expressões dissidentes eram vistas como desvios em relação à norma, pois as categorias masculino e feminino tornaram-se bastante paradigmáticas na análise da opressão de gênero. Butler exerceu o movimento contrário. Partiu não das categorias mais comuns para basear seu pensamento, mas viu as divergências como maior indicador de análise.

Performatividade descreve essa relação de estar implicado no que se opõe, esta reversão do poder contra si mesmo para produzir modalidades alternativas de poder, para estabelecer uma espécie de contestação política que não é uma “pura” oposição, a “transcendência” das relações contemporâneas de poder, mas um trabalho difícil de forjar um futuro de recursos inevitavelmente impuros (Butler, 2014, p.241, tradução nossa).

Quando associa a ideia de performatividade e “impureza”, Butler aponta para a tensão existente

entre divergência e pertencimento nas identidades de gênero. A repetição que caracteriza as identidades nem sempre são manifestações perfeitas dos ideais hegemônicos heterossexuais, binários que se pretendem ser perpetrados. Ao contrário, a performatividade nunca é uma reprodução perfeita, por mais que ela tenha a pretensão de ser. Ela pode ser concomitantemente um ato de conformidade e desvio. Seja pela falta de capacidade daquele ato em reproduzir o papel de gênero esperado dele ou pela vontade deliberada de subvertê-lo. Nenhuma destas duas ações acontece de maneira “pura”: o ato subversivo vem inevitavelmente povoado de uma série de conformidades, ao passo que a performance que visa se encaixar nunca é impecável em todos os sentidos e, de alguma forma, subverte aquilo que visa reforçar. Isto acontece porque primeiro se aprende a performatividade ao se socializar antes de se aprender a questioná-la. Enquanto, por outro lado, não há como se ser performativo de maneira absolutamente coerente com ideais hegemônicos, uma vez que a performance é uma manifestação que passa por contingências únicas da experiência do indivíduo. Tanto o protesto como a aceitação, enquanto performances, são manifestações antitéticas, imperfeitas. Para Butler, ao se analisar as dinâmicas de gênero, não faz sentido se ater a padrões hegemônicos pois eles não são a realidade que se apresenta; mas são justamente as imperfeições, as subversões e os percalços que revelam a complexidade das relações de gênero (Butler, 2004, 2014).

Butler recorre à Freud para se referir à melancolia gerada na tensão entre gênero e sexualidade dentro dos padrões de heterossexualidade compulsória. A performatividade binária e dominante dita uma equivalência entre os papéis de gênero convencionais e um comportamento sexual equivalente. Por exemplo, o comportamento dominante masculino para cumprir os ideais hegemônicos deve vir acompanhado do desejo exclusivo pelo corpo convencionado como feminino, da mesma forma que as construções de gênero do feminino são associadas ao desejo compulsório e exclusivo por homens. Afetividade e sexualidade seguem normas estritas para existirem no que é essencializado como natural. De forma que outras manifestações díspares, ambíguas, divergentes de desejo, emoção ou afeto são repetidamente privadas de significado social pela heteronormatividade, como um não ser, um desvio da norma, e não uma manifestação contida por seus próprios significados. Isto gera uma ausência que pode ser sentida, mas cuja a perda não pode guardar luto, pois não há convenção, cerimônia para significá-la (Butler, 2011). Para Freud, melancolia é justamente este luto ausente, que não pode ser lamentado, apenas constantemente sentido. Na teoria de Butler, ele ganha um significado social: não pode ser lamentado por não ser socialmente convencionado como uma perda. Logo, se um indivíduo sente a falta de uma afetividade que não encontra representação, ele é privado de entender a própria privação e solidão.

A heterossexualidade compulsória implica então nesta melancolia do que se perde para sê-la, a

melancolia é constitutiva dela, pois é caracterizada não só por suas regras específicas, repetidas constantemente, mas pela ausência que estas criam, a impossibilidade de se encontrar em outras performatividades (Butler, 2004, 2011). Tal ausência está presente na cultura Drag, na arte de se vestir, ou despir, de outras normatividades. Ela é uma alegorização hiperbólica, uma expressão da impossibilidade de gênero na realidade heteronormativa. Para Butler, ela expressa “a falha dos regimes heterossexuais em nunca completamente legislar ou conter os próprios ideais” (Butler, 2014, 257, tradução nossa). Trata-se de uma expressão da heteronormatividade mas fora de um lugar específico, exercida de maneira inflada e grandiloquente para evidenciar um deslocamento de gênero. Não se trata necessariamente de uma subversão das normas, pois pode servir para reafirmá-las, ridicularizar as manifestações que busca representar; mas ao mesmo tempo pode trazer uma carga subversiva de retorcer, remodelar, aliviar a pressão das regras imperativas sobre os indivíduos. É uma manifestação da ausência que ao mesmo tempo a contesta e a preenche com novas possibilidades.

Esta lógica pensada por Butler, em que identidade é uma manifestação defeituosa, imperfeita e repetitiva de normas e ausências, que cria uma ilusão de matéria, natureza e fixidez, tem implicações diretas para a ideia de espécie. Humanidade, para a autora, é, como gênero, também construída e reproduzida no plano do discurso, através da performatividade. É o humano que traça a linha de reconhecimento entre o que é sujeito à consideração e o que não é; ele implica em valor, privilégio reconhecimento. Para se ser oprimido, deve-se ser primeiro reconhecido, incluso como pertencente ao humano; caso contrário, o indivíduo está fadado à não inteligibilidade. Não existem causas, opressão e assimetrias, se não há discursividade sobre as performances que os significam. Logo, pertencer ao humano é atingir um grau de consideração, nem que este seja à margem de um modelo hegemônico.

Para os estudos animais, este pensamento de Butler tem diversas implicações. Sugere uma resposta para o porquê de animais, por mais que participem ativamente das dinâmicas sociais, não sejam considerados protagonistas de suas relações com seres humanos aos olhos da teoria social. Também pode ser uma explicação para como historicamente a dor e a experiência dos animais não foi levada em consideração como a humana. Assim como Derrida, Butler argumenta que a humanidade não determina uma barreira biológica somente, mas inclusão na discursividade, consideração, atribuição de significados sociais; declarar-se humano é uma forma compulsória de se existir através do outro (Butler, 2014). Para se ser oprimido, primeiro precisa-se ser inteligível, considerado. Politicamente, a autora reconhece que há uma universalização de um humano localizado. Os parâmetros de humanidade são baseados em normas dominantes que são generalizadas.

Mas se as próprias categorias do humano excluíram aqueles que deveriam ser descritos e protegidos dentro de seus termos? E se aqueles que deveriam pertencer ao humano não

operam dentro dos moldes de pensamento e validação que tem sido proferidas pelas formas ocidentais de racionalismo? Será que já fomos apresentados ao humano? E o que é necessário para conhecê-lo? Devemos ser cautelosos para não conhecê-lo muito cedo ou de forma muito definitiva? Se tomarmos o campo do humano como certo, então falhamos em pensar criticamente e eticamente sobre as formas impactantes nas quais o humano está sendo produzido, reproduzido, e desconstruído (Butler, 2011, p.36, tradução nossa).

Logo, o humano é fruto do discurso da performatividade, da mesma forma que gênero, e é construído de maneira antropocêntrica e androcêntrica. Como foi visto no capítulo 1, aplicando-se o ponto de vista de Butler, a performance do humano colocou o feminino, o negro, o oriental, entre outros, à margem de um ideal específico de humanidade. A ideia de humano exclui o animal, mas também coloca à margem de sua tipificação as manifestações diversificadas de humanidade. No campo da performatividade, assim como gênero, espécie é construída através da repetição de maneira torta, irregular, construtiva e destrutiva ao mesmo tempo, através de normas e ausências. Butler estende a ideia de melancolia a outros níveis que não apenas de gênero ou sexual mas, por exemplo questões raciais.

(..) há certas obstruções raciais na produção do amor, eu penso haver uma melancolia culturalmente instituída, isto significa que há uma classe de pessoas que não poderia amar ou para mim seria impensável amar, e eles são constituídos essencialmente como os impensáveis, os inamáveis, os não passíveis de luto, e então institui-se uma forma de melancolia que é penetrante culturalmente, uma estranha não-lamentabilidade (Butler, 2004, p.170, tradução nossa).

A melancolia criada pela ausência na representação do desejo desviante não só se restringe à gênero. Não apenas não se encontra representatividade para o amor homossexual, por exemplo, mas também para o interracial. E não só no que se refere à sexualidade. Não há lugar para representar o luto racial, em uma sociedade racista. Logo, algumas vidas são vistas como mais importantes, habitam mais o discurso que outras, o que leva a sociedade legitimar mais o luto de um grupo e invisibilizar o de outro. Tal noção pode ser estendida aos animais. Não há um lugar social criado para se sentir ausência ou elaborar afetividades interespecies como há para humanos. Também há uma melancolia por não haver um lugar para afetividade e o luto animal. Os animais são impensáveis, inamáveis, não passíveis de luto, de acordo com a normatividade dominante. É visto com estranhamento um apego sentimental a animais posto na mesma proporção que em relação a humanos. Não se refere a um sentido sexual, mas afetivo de maneira mais abrangente.

Da mesma forma, o Drag não traz apenas em si a reafirmação da melancolia da heteronormatividade, mas da humana também. Como Butler afirmou, o Drag é a manifestação hiperbólica de normas de gênero instituídas. Um homem, por exemplo, identificado como tal que se veste de mulher executa um ato de reafirmação da normatividade, mas também distorce os ideais de

gênero em sua performance. No entanto, o Drag também envolve uma representação hiperbólica da animalidade. Através do uso de partes animais, ou que as representa, exercita-se a ausência do animal e também se distorce a própria humanidade. Quando um cowboy usa uma calça que traz a pele malhada da vaca ele está afirmando seu privilégio sobre a animalidade, mas também distorcendo a própria humanidade. Da mesma forma são aqueles que desfilam nas escolas de samba durante o carnaval. O uso de penas e pelos cria uma performance do animal ao mesmo tempo que reafirma o humano, mas também o distorce. No carnaval, este Drag animal é precipuamente feito por mulheres e drags. Os adereços promovem maior sexualização do gênero feminino ao associá-lo com o animal, o que é expresso também nas fantasias de homens que fazem Drag. Para fazerem uma hipérbole do feminino, recorrem ao animal. Portanto, o Drag transcende a proposta de gênero ao recorrer à melancolia da ausência animal.

A teoria de Butler apresentou muitas ferramentas para se pensar as relações interespecies. Contudo, a autora associava, como já foi comentado, reconhecimento com humanidade. E ela o fez com propriedade. Realmente, o humano é uma contínua construção discursiva. O pertencimento a este grupo não só denota uma série de características, mas ressignifica completamente o valor da vida em relação a todos os outros não pertencentes a ele. Durante muito tempo, a autora não questionou o fato de a tradição ocidental tratar como natural o excepcionalismo humano e deu à sua teoria a vocação de entender “vidas humanas”, sem expandir seu escopo de análise (Taylor, 2008). Contudo, a evolução de seu pensamento o abriu, cada vez mais, para se pensar a questão animal. Em seu texto *Precarious Life*, de 2004, Butler desestabilizou ainda mais a ideia de humanidade. Nele, a autora politizou duas ideias centrais e profundamente relacionadas: luto e precariedade. Para ela, não há um parâmetro que defina o humano baseado no exercício de virtudes ou proezas específicas, como a razão ou o domínio da natureza. Ao contrário, a cola que une os indivíduos em sociedade é a precariedade dos corpos na existência que os faz unir em uma espécie de rede protetiva. A fragilidade da condição corpórea é o principal motor da política.

Estou me referindo à violência, vulnerabilidade e luto, mas há uma concepção mais geral do humano com a qual estou tentando trabalhar aqui, uma a qual somos, desde o início, dados ao outro, uma que somos, desde o início, mesmo antes da própria individuação e, por virtude de requisitos corporais, dados a um grupo de outros primeiros: esta concepção significa que somos vulneráveis àqueles que somos muito novos para conhecer e julgar e, conseqüentemente, vulneráveis à violência; mas também vulneráveis a outro alcance de toque, alcance que inclui a erradicação de nosso ser em uma ponta, e o suporte físico para nossas vidas na outra (Butler, 2006, p.31, tradução nossa).

Portanto, antes de ser indivíduo, um ser é vulnerável, frágil e indefeso à violência e carente de

cuidados necessários. Trata-se de um movimento contínuo de proteção e manutenção da vida que caracteriza a experiência social. Deve-se estabelecer uma economia das relações de poder e solidariedade para determinar a administração destas fragilidades expostas e ativas nas identidades corpóreas dos indivíduos. Humano não é um grupo, portanto, erguido sobre critérios racionalistas ou propriedades supra-animais. Ao contrário, Butler define a sociedade como fruto da identificação de vulnerabilidades comuns. O corpo nascido já não é de si mesmo, ou sequer já foi, ele é, em si, fruto de uma ação de pertencimento ao outro e depende de ser significado no outro, fora de si, para sobreviver. Dentro deste contexto, surge a importância do luto. Ele nada mais é que o reconhecimento ontológico desta condição de fragilidade. Trata-se da significação social da perda que une os indivíduos em lamento. O reconhecimento emocional, social, da perda é uma forma de reconhecimento do indivíduo como uma vida que vale (valeu) à pena, que realmente importa e existe. O não reconhecimento do luto é uma forma de negação da vida em si. Trata-se da manifestação ontológica da ausência da vida. Caso o luto não seja reconhecido, a vida não é simplesmente tirada ou ignorada do âmbito relacional, pois é necessário este reconhecimento até para que algo seja removido do escopo da vida. A inexistência do luto determina socialmente o não reconhecimento da vida como tal.

Se a violência é feita contra aqueles que são irreais, então da perspectiva da violência, ela falha ao negar o ferir tais vidas uma vez que elas já foram negadas. Mas elas tem uma forma estranha de continuarem animadas e por isso tem que ser negadas de novo (e de novo). Elas não podem gerar luto porque sempre estiveram já perdidas ou, melhor, nunca “foram” e precisam ser mortas uma vez que teimosamente parecem viver em estado morto (Butler, 2006, p.33, tradução nossa).

A chamada “Vida Precária” é o cerne do entendimento da alteridade na filosofia de Butler. A humanidade tende a enxergar a própria condição através das lentes do privilégio. Mas este é restrito e funciona mais como uma afirmação de pequenos grupos específicos como ideais de humanidade do que realmente um indicador que une diferentes indivíduos sob uma mesma identidade. Butler vai na direção contrária: para ela, o maior gerador de união e reconhecimento é a precariedade. A partir do momento que um indivíduo compreende a fragilidade do outro, ele reconhece melhor a própria, estabelece uma identificação. O problema aparece quando não há este reconhecimento da precariedade e do luto. O espetáculo midiático que se apresenta tende a super-ritualizar o luto de alguns grupos e ignorar o de outros. Isto faz com que vidas sejam mais realizadas, valoradas que outras no campo da significação política (Butler, 2006, 2014). Tal ideia é proposta em *Precarious Life* e ainda melhor desenvolvida em na obra *Frames of War*, de 2009. Nesta segunda, Butler definitivamente traz a questão animal para a sua teoria, ainda que de maneira bastante discreta. Nela, a autora afirma que não há separação ontológica entre seres humanos e animais, que ambos estão unidos por uma condição corporal

dependente, vulnerável, ou melhor, pela precariedade da vida (Butler, 2014). A autora não desenvolve esta ideia a ponto de estruturar a base de uma teoria queer ineterespécies, mas joga esta ideia no ar, para que seja explorada.

Não há ainda uma tradição animalista queer. No entanto, o teórico James Stanescu publicou um artigo em 2012 que sistematizou as ideias de Butler e criou uma base para a extensão de sua teoria a um escopo interespécies (Stanescu, 2012). Para ele, a ideia de “Vida Precária” é uma resposta ao conceito de “Vida Simples” do filósofo Giorgio Agamben. Baseado na taxonomia aristotélica²⁵, ele separa as formas de vida entre *bios* e *zoe*. A primeira é a vida qualificada, caracterizada por propriedades humanas (e divinas), capaz de exercer ética, moralidade, de edificar sociedade, obedecer à legalidade. A segunda é uma vida “nua” regida pelas leis da natureza e por impulsos fisiológicos, incapaz de ética e moralidade plena e, por isso, uma vida dita como desqualificada. Assim como grande parte da tradição ocidental antes dele, Agamben também exclui a vida animal da consideração moral por basear sua análise na certeza do excepcionalismo humano. Como é comum na tradição ocidental, Stanescu aponta que o filósofo italiano tentou responder uma pergunta que para ele era óbvia (Como os seres humanos diferem dos animais?) ao invés de questionar as certezas da própria indagação (será que somos tão diferentes?). James Stanescu afirma que Butler fez exatamente isto: inverteu a ordem desta pergunta humana milenar. Seu conceito de “Vida Precária”, em resposta a “Vida Simples” de Agamben, não usa distinções ontológicas do humano em relação aos outros animais para justificar a excepcionalidade da vida, mas, ao contrário, para demolir esta ideia de privilégio autoproclamado. A “Vida Precária”, a fragilidade do corpo, a dependência e invasão do outro dentro de si, o luto a precariedade, estes sim são fatores universalizantes. Ao invés de justificar o degrau no qual os humanos se apoiam, Butler trouxe a humanidade ao chão, junto com o resto da vida, ao afirmar que todos estão unidos pela fragilidade e que o entendimento desta condição, em si, é um ato agregador (Butler, 2014; Stanescu, 2012).

De fato, para Butler, não é com nossas vidas precárias que temos que nos preocupar, mas com nossos sistemas de imunidade contra a nossa vulnerabilidade, que são nossa maior ameaça. Assim, temos guerras no Afeganistão e Iraque para nos proteger; temos armas nucleares para nos proteger; temos o “Ato Patriota” para nos proteger; prendemos milhões de pessoas nos Estados Unidos para nos proteger; e assim por diante. Imunidade é sempre uma função de repúdio, de uma recusa a confrontar nossa compartilhada finitude corpórea. Por isso que Butler insiste sobre o *bios* do animal, e insiste que o animal humano é sempre um animal. É somente admitindo nossa animalidade que podemos também admitir nossa precariedade. Fazer isto muda tudo. Muda as questões que perguntamos sobre quem deve sere detentor de direitos, quem é sujeitos da ética, quem são os pacientes morais. Todas estas questões políticas e éticas nunca se distanciam do luto, da determinação de que vidas

²⁵ Debatida no capítulo 1, quando se discutiu o Darwinismo.

contam como vidas (Stanescu, 2012, p.575-576, tradução nossa).

Stanescu explica sua conexão com a teoria de Butler por meio da anedota de uma ida ao mercado. Ele propõe ao leitor que se imagine enquanto faz compras: colocando produtos na cesta, escolhendo marcas, preços, até que chega ao fundo da loja, aonde se encontram os cortes do açougueiro, peitos de frangos, o tanque de lagostas. Pessoas fazem fila para escolher qual delas levar para casa. De repente, acontece uma mudança drástica e o leitor não vê mais produtos a sua frente, mas corpos decepados, sangue e vísceras e a violência que esta imagem implica. Trata-se estritamente do mesmo mercado, mesmos produtos, prateleiras e paredes, mas uma visão radicalmente diferente da outra. Para Stanescu o que faz mudar o cenário é o luto, como teorizado por Butler. Pessoas que resolvem não comer animais ou seus produtos por razões éticas vivem no mesmo mundo que as outras, no entanto, de maneira radicalmente distinta. Elas mudam seus comportamentos por enxergarem, em diferentes níveis, de caso para caso, a própria precariedade no outro. Não se trata mais de um produto; mas de sofrimento, do cessar de uma vida, de violência, condições estas às quais o próprio corpo humano é vulnerável também. Trata-se da consideração de um luto comum. Para Stanescu, quando se passa a considerar o luto animal, há um duplo fardo, ou impacto: primeiro o de conceber que aquele luto que se sente é totalmente repudiado pela maioria que não realiza aquelas vidas como vidas; e, em segundo lugar, perceber que aquelas vidas que foram condenadas não tiveram o privilegiado de individualidade, identidade, ou mesmo identificação, são vistas como massas que constituem o mundo, objetos não-identificados. Deste ponto de vista, considerar o luto dos animais é um ato ininteligível pela sociedade que não apenas expõe o sujeito humano “*ao simples ridículo, mas o convida à loucura e à melancolia*” (Stanescu, 2012, p.579, tradução nossa).

Apesar de não ter se aventurado até o momento no campo da ética animal propriamente dita, Butler desconstruiu, não só recentemente, mas ao longo de sua obra, as barreiras ontológicas que justificam várias formas de privilégio. Entres eles, certamente, desestabilizou completamente as diferenças milenares entre humanos e animais, especialmente em seu livro *Frames of War* (de 2009). A teoria queer, e em especial a de Butler, mostra-se um terreno prolífico para se pensar as relações interespecies. Já é possível encontrar em textos, como o de Stanescu, vazão para se tornar uma teoria cada vez mais ampla, animalista (Stanescu, 2012; Simonsen, 2012; Gaard, 2011). Ela propôs que, assim como os animais, nossas vidas estão sujeitas à dependência de outros, à fragilidade dos corpos e à condicionalidade no ambiente. Não é o privilégio de uns que delimita a coesão de um grupo, mas a fragilidade que é compartilhada e estas diferentes formas de vida, humanas ou não, compartilham igualmente: uma consciência da própria precariedade através da precariedade do outro.

3. O FEMINISMO ALÉM-ESPÉCIE

As reformulações que tomaram parte na teoria feminista durante o século XX, em especial a partir do nos anos oitenta e noventa, criaram uma atmosfera mais profícua para que a ideia de gênero fosse pensada para além das barreiras de espécie. No entanto, desde a consolidação do feminismo como movimento social no século XIX, manifestações de empatia e identificação em relação à opressão animal (e ao meioambiente) têm aparecido nos movimentos de mulheres. Algumas delas, inclusive, foram impulsionadas pelo ímpeto de Mary Wollstonecraft de fazer o contrário: provar que mulheres eram humanas, não-animais, assim como os homens. Em seu clássico precursor do feminismo de 1792, *Vindication of the rights of women*, a autora defende que mulheres não são essencialmente inferiores aos homens, mas a elas são dadas menos oportunidades para se educarem e desenvolverem intelectualmente. A autora assumiu o compromisso de inserção dos indivíduos femininos no grupo de privilégio, que é delimitado pela noção de humanidade, e o núcleo de seus argumentos serviam a este propósito: tirar as mulheres da aproximação, comumente feita pela tradição ocidental, entre elas e a natureza. Seus argumentos visavam provar que, nas devidas condições de desenvolvimento, os indivíduos femininos poderiam ser tão “humanos” como os masculinos (Wollstonecraft, 2015).

Em resposta ao texto de Wollstonecraft surgiu uma obra satírica, *Vindication of the Rights of Brutes* (também de 1792), que, de maneira jocosa, estendia a argumentação da autora aos animais (Singer, 2010). Atribuída ao neo-platonista Thomas Taylor, a obra busca provar que é possível argumentar pelos direitos não-humanos assim como a autora o fez pelas mulheres. A intenção de Taylor (provável autor) era provar a “aberração” que estas novas argumentações mais universalistas e subversivas de hierarquias estabelecidas possuíam sobre uma espécie de “ordem natural” das coisas. Em suma, a afirmação de uma equivalência entre mulheres e homens se igualava a uma “absurda” equivalência entre homens e animais.

E, assim, tanto deve ser suficiente para uma prova histórica de que brutos são iguais aos homens. Agora só resta (este deve ser o domínio de uma mão competente) demonstrar esta mesma grande verdade, de maneira semelhante, para vegetais, minerais, e até para o mais aparente e desprezível torrão da terra; e que, de agora em diante, sendo esta sublime teoria copiosa e precisamente discutida, e sua verdade estabelecida por uma indiscutível série de fatos, o governo deve ser inteiramente subvertido, a subordinação abolida, e todas as coisas, em todos os lugares, em todos os aspectos, sejam comuns a todos (Taylor, 1966, 27, tradução nossa).

Taylor pensou ter sido eficiente em seu protesto contra os direitos das mulheres e,

consequentemente, dos animais. De fato, teve sucesso na tentativa de ridicularizar a ideia de equidade de direitos entre seus pares da época. O filósofo argumenta ironicamente que, nesta lógica igualitária, é impossível manter as hierarquias, necessárias à manutenção da ordem e do poder instituído. No entanto, a ironia é uma faca de dois gumes. Sem querer, talvez ele tenha escrito a primeira obra a associar, de maneira pragmática e consistente, feminismo a direitos animais (Taylor, 1966; Singer, 2008). Isto fica claro quando no texto *All animals are equal* (2008), já no fim do século XX, o filósofo Peter Singer usa o próprio argumento de Taylor contra ele. Singer concorda com Taylor que os argumentos de Wollstonecraft, para assegurar prerrogativas igualitárias às mulheres, abrem espaço para se pensar o mesmo para animais. Mas para Singer, como os argumentos da “pré-feminista” são válidos e bem construídos, podem ser usados em favor dos direitos animais e não como forma de invalidação dos direitos das mulheres (Singer, 2008)²⁶.

Em 1892, cem anos depois, Henry Salt publicou um livro muito à frente da discussão social sobre direitos animais de seu tempo, o *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress* (de 1892). Nesse texto, Salt defendeu uma dimensão autônoma para se pensar em direitos animais ao invés de condicioná-los às necessidades dos humanos. Sua obra foi assumidamente inspirada pelo trabalho de vanguarda de Wollstonecraft e, possivelmente, também o de Taylor (Salt, 1900). Sua publicação gerou uma das primeiras interações entre uma revista feminista e os Estudos Animais. Edith Ward, aqui citada por Carol Adams e Josephine Donovan, em sua revisão do livro de Salt para a revista *Shafts*, esboçou uma das primeiras manifestações do que seria chamado de interseccionalidade no século XX.

A similaridade de posição entre as mulheres e os animais inferiores, apesar de tremendamente diferente em grau, deve assegurar, da parte das mulheres, o mais inflexível e poderoso apoio para todos os movimentos em prol da melhoria da condição de existência dos animais. O que, por exemplo, poderia ser melhor calculado a produzir agressores brutais de esposas que a longa prática de crueldade selvagem contra outros animais? E o que, por outro lado, poderia melhor impressionar a humanidade com a necessidade de justiça para as mulheres que o despertar da ideia que justiça é um direito até para um boi ou uma ovelha? (Donovan and Adams, 2007, p.8, tradução nossa).

Essa noção de empatia ou identificação com a dor e a opressão de animais foi basicamente o principal elo do feminismo com a causa animal. Grande parte do movimento contrário à vivissecção era composto por mulheres. Ainda no século XVII, Margareth Cavendish, a Duquesa de Newcastle, foi uma brilhante debatedora de Descartes. Como discutido no capítulo 1, o pensador francês defendia uma cisma entre corpo e espírito. As propriedades racionais deveriam ser dominantes sobre as funções

²⁶ Para aumentar mais ainda o possível desgosto de Thomas Taylor, sua ideia de estender consideração ética aos minerais e plantas foi retomada por Paul Taylor e também por Kenneth Goodpaster no século XX (Taylor, 2011; Goodpaster, 1978).

corporais. A razão para ele devia conceber e moldar a existência que, sem ela, era estéril, no máximo acessória. Nesta mesma premissa, defendia o domínio humano sobre animais. Independente dos não-humanos sentirem dor ou não, suas dificuldades não tinham a mesma importância pois prescindiam da racionalidade para significá-las. Desse modo, para Descartes os animais eram máquinas sagradas, sem objetivos próprios, mas trazidas para aperfeiçoar o conhecimento humano (Descartes, 2005). Cavendish elaborou uma crítica extremamente sofisticada para esta hipótese do pensador francês, impressionante até para os padrões do século XXI. Defendeu que o corpo vivo, animado, está imbuído de movimento, ou substância, possui funções sensoriais, funciona como um todo. O espírito não pode ser transferido ou funcionar externamente ao corpo, precisa dele para mover-se, interagir, transformar matéria. Todo corpo é uma mistura da interação entre objetos animados e inanimados: o segundo pode ser movido pelo primeiro, mas o primeiro não pode transferir sua essência ao segundo, pois ela lhe é indissociável, de forma que o corpo animado possuiria uma inteligência sensorial intrínseca que não se diferencia de uma essência independente. Para Cavendish, a substância está na matéria, assim como a matéria está na substância: *“(...) esta vida e conhecimento são senso e razão, ou movimentos corporais sensitivos e racionais, que são todos uma coisa só com a matéria animada sem qualquer distinção ou arbitragem. O movimento não pode sair da matéria assim como a matéria não pode sair do movimento”* (Cavendish, 1664, p.99).

Talvez a Duquesa de Newcastle tenha sido a única teórica anti-viviseção a questionar Descartes pessoalmente e com argumentos sofisticados²⁷. A cisão dicotômica preconizada por Descartes na prática da ciência ocidental só viria a ser questionada com esta complexidade no século XX. Ainda no século XVII, Cavendish falava do protagonismo e da proatividade inerente ao corpo na construção da inteligência, perspectiva que só seria abordada no final dos anos 1980. Por mais que animais não possuíssem uma inteligência proposta por moldes humanos, para a autora, possuíam uma lógica própria de inteligência que dizia respeito a suas próprias vidas, não aos padrões humanos. Seriam matéria animada, de inteligência não racional. Portanto, não estão, como defendia Descartes, para servir ao conhecimento humano, mas para existirem em suas próprias condições sensoriais (Cavendish, 1664).

Não é coincidência que uma mulher tenha sido pioneira no movimento anti-viviseção. Também em sua forma moderna, consolidada no século XIX, o movimento era predominantemente

²⁷ Cavendish, um gênio autodidata, desafiou Descartes. Ela o encontrou enquanto ela e seu marido estavam exilados na França nos anos 1640, e mais tarde ela trocou cartas com ele sobre seu *Treatise on Animals*. Em um de seus cartazes, data de 23 de novembro de 1646, ele é intimado por ela a defender sua noção de animais como máquinas: “Eu não posso compartilhar a opinião de Montaigne e outros que atribuem entendimento ou pensamento aos animais”. (Donovan, 2007, 69).

composto por mulheres. Uma das explicações para isso, para a filósofa ecofeminista Josephine Donovan, é o fato dessa época ser marcada pelo auge da chamada sexologia. Disfarçada de racionalidade, esta linha de pensamento biologizava os parâmetros morais e corporais que eram impostos às mulheres. Caso não se encaixassem, eram patologizadas, controladas e deformadas por essa pseudo-ciência. Portanto, compartilhavam com os animais a opressão corporal da ciência cartesiana (Donovan, 2007). As sufragistas britânicas, ao fazerem greve de fome nas prisões, eram sujeitas à tortura da alimentação forçada, o que as trazia uma identificação com animais de laboratório (Donovan, 2007; Adams e Gruen, 2014). O movimento anti-vivissecção e o sufragista possuíam nomes comuns em suas fileiras, compartilhavam diversos ideais. A ideia de politização do corpo e resistência pacífica aproximava as causas feministas da época às causas animais (Adams e Gruen, 2014).

3.1 Ecologia Revolucionária

Esta conexão empática que a causa dos movimentos de mulheres no século XIX estabeleceu com os animais e com as causas ambientais tornou-se ainda mais forte nos anos 1960 e 1970. Por mais que sejam lutas com focos distintos, o ambientalismo e os direitos animais compartilham uma preocupação comum: o “progresso” e domínio humano sobre a natureza. Discutem até hoje os limites do comportamento humano e a ideia de humanidade em si. Essas duas décadas marcaram uma época de ebulição de movimentos sociais, questionamento de privilégios, lutas por direitos civis e de intenso questionamento de hierarquias instituídas (Kemmerer e Kirjner, 2015). Foi uma época de cisão, onde os modelos econômicos e políticos vigentes colapsavam e exigiam reformas profundas, em um mundo marcado pela guerra fria. Foi então que veio à tona a insustentabilidade de muitas práticas humanas e o caráter destrutivo e acelerado delas em relação aos recursos limitados que o mundo oferecia. “Mais ou menos na mesma época a palavra 'ecologia', cunhada em 1873 para o ramo da biologia que tratava das interrelações de organismos e seus ambientes, adquiriu sua hoje familiar conotação quase política” (Hobsbawm, 1995, XV).

A politização da relação do humano com o meio-ambiente abriu caminho para novas teorias e movimentos sociais, que buscavam discutir os processos de desequilíbrio resultante da ação antrópica sobre a natureza. O historiador Lynn White Jr, em seu artigo de 1967, *The historical roots of our ecological crisis*, foi talvez o primeiro a conectar cristianismo e tecnologia à depredação do meio ambiente. Chamou atenção para o caráter instrumental, antropocêntrico, com o qual a bíblia trata a criação (já discutido no capítulo 1) no gênesis, que associou-se com facilidade à união capitalista entre ciência e tecnologia. Por mais que atualmente a relação entre estas duas dimensões pareça automática,

White chama a atenção para o fato de que nem sempre foi assim. Ela se tornou mais íntima a partir do momento que a configuração mais eficiente de máquinas e recursos passou a responder a uma demanda expansionista do novo modelo econômico capitalista, após a chamada Revolução Industrial. Logo, a ciência passou a atuar muito mais em função do desenvolvimento de novas tecnologias para suprir a demanda da indústria (White, 1967). Embalada por uma lógica cristã associada à filosofia Cartesiana, a noção hierárquica proposta no gênesis, que colocava o mundo como recurso para maximizar a experiência humana, forneceu a justificativa moral para o contexto social e político vigente.

A análise de White apresenta uma série de problemas. Em primeiro lugar, ele generaliza o conteúdo do livro gênesis para toda bíblia. Há muitas passagens das escrituras judaico-cristãs que trazem uma abordagem menos predatória da relação da humanidade com a “criação” (Kemmerer, 2012). Contudo, sua interpretação justifica-se não tanto pelas escrituras como pelo comportamento dos próprios cristão ocidentais. Por exemplo, de volta ao livro *A conquista da América* (1993), de Todorov, pode-se observar as primeiras impressões de Colombo sobre o “novo mundo”. Ele o associava ao Éden, uma terra de fartura, criada para o usufruto humano (nobres europeus, para ser mais exato) por Deus. Via aquelas terras e suas riquezas como tesouros a serem apropriados pela cristandade ocidental, uma benção (Todorov, 1993). De forma que não trazia consigo, em sua moralidade, as frações da bíblia que apontavam para uma noção menos hierárquica e mais complementar, gregária do papel humano em relação ao mundo; mas sim aquele ranqueamento existencial presente no gênesis. Logo, é plausível a tese de White de que mesmo o catolicismo, tradicionalmente proselitista de votos de humildade e pobreza, serviu, assim como o protestantismo, de base moral para a união mais profunda entre ciência e tecnologia.

Tal combinação analisada pelo autor, de fato, mudou as proporções da ação antrópica sobre o mundo. A tecnologia redefiniu o alcance e a proporção da influência humana. Foi a realização de uma ética de dominação e excepcionalismo, cultivada pela moralidade ocidental por séculos, e acentuada com a revolução científica. Já no final do século XIX, a sociedade começou a se organizar efetivamente com fins de politizar a condição de privilégio e o comportamento abusivo dos seres humanos para com animais e ecossistemas (como foi o caso do *Sierra Club*, fundado em 1892 e as sociedades de direitos animais e anti-viviseção, como *ASPCA* e a *National Anti-Vivisection Society*, ambas inauguradas respectivamente nos anos sessenta e setenta do século XIX) (Kemmerer e Kirjner, 2015). A ideia de Ecologia também foi concebida por uma mulher. Ellen Swallow foi a primeira mulher a ingressar no renomado M.I.T (Massachusetts Institute of Technology), em 1871, onde completou seus estudos e mais tarde foi empregada como instrutora. Montou um dos primeiros laboratórios que aceitavam pesquisadoras mulheres e foi uma importante militante da docência feminina nas instituições.

Contudo, a grande ascensão e estruturação desses movimentos ocorreu nos 1960 e 1970, impulsionada pelo trabalho de mulheres. Talvez a ambientalista mais importante e à frente do seu tempo, mesmo sem jamais ter sido reconhecida em todo o vulto de sua relevância, foi Rachel Carson. Em 1962, publicou *Primavera Silenciosa*, que denunciou, praticamente sozinha, com minúcia e propriedade, os malefícios trazidos pelo uso de produtos químicos tóxicos na indústria de produção de alimentos. Expôs os perigos de pesticidas e outros poluentes sobre a saúde dos ecossistemas e animais, humanos e não-humanos. Trouxe levantamento de dados que problematizou várias suspeitas e questões sobre atividades que aconteciam indiscriminadamente até então, acompanhado de uma análise histórica, dotada de um tom ambientalista crítico e vanguardista para a época.

Carson não apenas problematizou o impacto individual desses agentes químicos, mas a perenidade, o poder de difusão e a capacidade de se perpetuarem dentro dos organismos. Além disso, também discutiu como influenciam o PH da água e criam condições favoráveis para a proliferação de vermes, bactérias e protozoários que podem prejudicar o equilíbrio nos ecossistemas; avaliou seus impactos diretos na saúde humana, os severos desequilíbrios hormonais e químicos resultantes da exposição do organismo a altos graus de toxicidade. No tocante aos animais, mostrou como estes químicos se propagam através dos organismos vivos e chegam aos consumidores de carnes e produtos animais (Carson, 2002). Carson não foi somente uma cientista competente, mas uma mulher que fez um trabalho extremamente controverso e pretensioso em um contexto dominado por homens. A discussão que ela começou segue até hoje como uma das principais preocupações do movimento ambientalista. Como foi discutido na introdução, seu trabalho foi descreditado não somente por alguns problemas que, como toda obra, ele contém, mas pelo fato de ter sido escrito por uma mulher (Lear, 2009; Hess, 2012). Obviamente, não se trata de uma obra perfeita, muitas de suas suspeitas em relação a pesticidas não se consolidaram, o que é perfeitamente comum (Whoulduysen, 2007). Entretanto, os méritos e a importância histórica de sua obra ultrapassam seus problemas. Nos anos 50, a ideia de preservação ambiental era praticamente inexistente, o livro de Carson foi o primeiro a colocar o ambientalismo no mapa, pois levou preocupações ecológicas para os hábitos alimentares.

Nas décadas que seguiram, a mensagem do livro foi misturada com outros esforços literários e científicos que resultaram em um movimento ativista crescente, que foi associado a múltiplas agendas políticas. Mas independente da genealogia, é impossível negar que o livro de Rachel Carson exerceu, e continua a exercer, uma grande influência. De imediato, acelerou a resistência do público à poluição química, aversão que é universal nos dias de hoje (...). *Primavera Silenciosa* também tornou-se uma força política nacional (nos EUA), amplamente responsável pelo estabelecimento da Agência de Proteção Ambiental, em 1970. A tarefa de supervisão de pesticidas e o Serviço de Inspeção de Segurança Alimentar foram transferidos a uma nova agência, fora do Departamento de Agricultura, marcando uma mudança de ênfase nas políticas públicas para de benefício do

tratamento químico de lavouras para avaliação de riscos (Wilson, 2002, posições 4725-4727, tradução nossa).

Outro mérito de Carson foi reafirmar o papel protagonista das mulheres dentro do movimento ambientalista, fazer escola, embora nesse contexto homens ainda tenham proeminência. Na esteira do impacto de Carson, France Moore Lappé, lançou um livro de grande alcance e, em 1971, *Diet for a Small Planet*, atingiu a marca de mais de três milhões de cópias vendidas no mundo inteiro, mesmo ao assumir a difícil tarefa de contestar um dos assuntos mais arraigados e delicados do cotidiano das pessoas: hábitos alimentares.

O sério problema atual não é a produção, mas a distribuição ineficiente de alimentos e o desperdício, que não consiste somente em jogar fora alimentos que não são consumidos pelos seres humanos, são perdidos no transporte, no manejo, ou mesmo nos processos industriais. Há uma perda energética em alimentos que não vão para a lixeira que ameaça a segurança alimentar do planeta. Este é o ponto principal da argumentação de *Diet for a Small Planet* (2011). Frances Lappé documentou as diversas maneiras nas quais uma dieta baseada em carnes causa uma sobrecarga no sistema alimentar. Foi uma das primeiras a mostrar que a quantidade de vegetais necessária para alimentar animais de abate poderia alimentar uma quantidade maior de seres humanos e de maneira mais eficiente. Da mesma forma, a agricultura animal também aumenta consideravelmente o uso de água e combustíveis fósseis, além de causar degradação do solo. Isso porque a maioria das carnes produzidas até hoje provêm de animais alimentados com grandes quantidades de grãos, oriundos de monoculturas. Assim como Carson, Lappé apontou que o consumo de gorduras animais, como o leite, podem aumentar consideravelmente a concentração de pesticidas e antibióticos no organismo, pois, para produzir uma libra de proteína bovina, são usados quase 16 de proteína vegetal. Portanto, na carne animal é concentrada uma maior quantidade de substâncias tóxicas que nos vegetais. Tudo isso faz com que o consumo de carnes seja imprudente e insustentável para se pensar a “segurança alimentar a longo prazo” (Lappé, 2011, p.51, tradução nossa).

Lappé também foi pioneira ao chamar atenção para a perda energética da produção de alimentos extraídos de animais e o impacto disto no meio ambiente. Além disso, inovou ao desmistificar o consumo de carne como natural e essencial e discutir seus aspectos culturais.

Para alguns, estou convencida, há uma associação entre o consumo de carne e masculinidade. Quantas mulheres ouvi suspirarem com pretensa exasperação (mas real orgulho) que seus maridos são inflexíveis homens de “bife com batatas”. Enquanto escrevia este livro, uma das cartas mais divertidas que recebi era de uma mulher do Maine que me falou que seus esforços em fazer um bom amigo comer mais vegetais e menos carne não deu em nada. Ele disse a ela que se não comesse muita carne, não seria capaz de

fazer amor com sua esposa. (Lappé, 2011, posições 2025-2027, tradução nossa).

Nesse ponto, Lappé antecipou uma questão que seria discutida insistentemente no futuro pelo ecofeminismo, assim como também por autores de outras linhas, como o já citado Jeremy Rifkin. Seu objetivo central foi apontar para a ineficiência da carne como alimento necessário para a nutrição da população humana e geral. Trata-se de um livro de cunho ecológico, mas que abordou questões de gênero, classe e outras variáveis socioculturais para questionar a reprodução de um sistema alimentar eficiente. Não é uma obra especializada, apesar de bem fundamentada. Mostrou que um problema social e ambiental de ampla magnitude reside em escolhas morais e dietéticas diárias. Lappé, inclusive, lista receitas sem carne no livro com intuito de mostrar alternativas práticas a uma alimentação mais eficiente e sustentável. O mais importante é que, assim como Carson, ela popularizou e apresentou noções de sustentabilidade que até hoje não estão culturalmente consolidadas e que não eram comumente discutidas.

Enfim, existe uma forte conexão histórica entre o aumento do protagonismo feminino na política e na ciência e a ascensão do movimento ambientalista e de direitos animais no final do século XIX e após a metade do século XX. Obviamente, não pretende-se propor uma conexão essencial entre mulheres e natureza, mas sim que o movimento anti-vivissecção, as sufragistas e as teóricas vanguardistas que compuseram o ambientalismo e o movimentos de direitos/libertação animal questionaram privilégios masculinos que sustentavam não só uma relação opressiva direta entre os gêneros, mas o domínio dos seres humanos sobre a natureza (Kemmerer e Kirjner, 2015).

3.2 Feminismo Eco-Revolucionário

Os anos setenta trouxeram, além da obra de Lappé, as primeiras contribuições de autoras ecofeministas. O termo ecofeminismo em si emergiu de um texto incendiário da militante francesa François d'Eaubonne publicado em 1974²⁸. Nele, ela discute a responsabilidade do patriarcado sobre a depredação da natureza. Defende que existe uma expansão demográfica resultante da necessidade do patriarca de controlar sua prole e seus laços familiares, que resulta também em um controle arbitrário das funções reprodutivas das mulheres. A necessidade, portanto, de se passar uma herança masculina

²⁸ Trata-se de uma obra extremamente rara que, apesar de ser muito mencionada como originadora do termo “ecofeminismo”, não foi propriamente discutida pela literatura ecofeminista. É apenas citada como o lugar no qual o termo foi usado pela primeira vez (Kheel, 2008; Warren, 2000; Merchant, 2014). Mesmo após longa procura em bibliotecas e livrarias, e até em sebos franceses na internet, não consegui encontrar uma cópia deste livro. Meus comentários e observações sobre ele são frutos da leitura de trechos traduzidos para o inglês por Betty Schmitz na antologia *New French feminism: an anthology*, de 1980.

dignificada pelo ideal de família patriarcal e a falta de liberdade feminina sobre os próprios corpos gera excessos demográficos insustentáveis. A religião performa também um papel importante neste cenário. Ao dar como exemplo o catolicismo, a autora protesta contra o fato da igreja relegar toda a autoridade moral para homens (padres) e barrar as mulheres desta posição legisladora sobre seus corpos e sexualidades; um grupo de clérigos proibidos de ter experiências sexuais e, portanto, não versados nas implicações e consequências destas atividades, e muito menos imaginam o que é passar por uma gravidez.

dtambém afirmou que a sede masculina por dominação levou as sociedades a uma superprodução e a um consumo excessivo, responsável pela exaustão dos recursos naturais e a poluição, que em poucos anos gerará um mundo absolutamente inabitável para qualquer forma de vida. Esta obra foi publicada no auge da guerra fria e uma das maiores preocupações da autora foi denunciar o que via como futilidade nas conjunturas geopolíticas. Independentemente do mundo ser capitalista ou socialista, para d'Eaubonne estas eram apenas configurações distintas da dominação masculina: a revolução deveria ocorrer não apenas contra o sistema político e econômico vigente, mas para derrubar os homens do poder: “Pelo que vimos, podemos, sem hesitar, responsabilizar os homens pela atual situação demográfica deplorável, e não somente o poder masculino: mas homens em todos níveis”. (d'Eaubonne, 1980, 64, tradução nossa).

A ideia de ecofeminismo da autora é provavelmente única. Durante a pesquisa para a presente tese, não apareceu nenhum uso sequer parecido do termo. Para d'Eaubonne, não se trata apenas de uma associação entre feminismo e ecologia ou uma forma de analisar o mundo com outra sensibilidade ou através da interseccionalidade. Para a autora, o termo ecofeminismo nomeia um ideal de sociedade utópica, fruto de um processo histórico, de uma revolução, assim como comunismo significava para Marx. A filósofa convoca mulheres a pegarem em armas, a usarem da violência para derrubar o poder masculino instituído e, de maneira mais específica, derrubar os homens que estão no poder em todos os níveis da sociedade: desde o industrial ou o banqueiro, passando pelo burocrata, e o patriarca da família no ambiente doméstico. d'Eaubonne não via o “mal” masculino como algo conjuntural, mas essencial. Para ela, o que há de ruim nas mulheres foi emanado dos homens.

As atitudes e comportamentos mais negativos das mulheres se originam dos homens que as formaram e as formataram como são para os próprios propósitos dos homens, sem dúvida — da mesma forma que, em grupos oprimidos, achamos os piores cúmplices reacionários do opressor — mesmo apesar da evolução das atitudes masculinas. Tome como exemplo: nas tentativas modernas de emancipar mulheres, por mais modestas que elas tenham sido (uma vez que a completa emancipação só pode ser atingida com a revolução), os adversários mais resolutos da mudança são as massas de mulheres (d'Eaubonne, 1980, p.65, tradução nossa).

É possível vislumbrar na autora todo entusiasmo acerca do universalismo da opressão feminina, característico do feminismo europeu e norte-americano dos anos 1960 e, principalmente, 1970. Talvez ela tenha levado essa ideia, inclusive, ao extremo. Ela via a mulher como um catalisador de minorias, a única liderança capaz de gerar uma revolução efetiva no mundo, que acabaria com a opressão e proveria um mundo mais sustentável nas relações humanas com o meio-ambiente. Assim como Marx fez com o proletariado, ela não convocava as mulheres a uma simples tomada de poder. Seu projeto envolvia a tirada dos homens das posições de privilégio que ocupam e um governo ditatorial de transição para uma sociedade em que poder não existiria e que, por isso, “seres humanos seriam finalmente tratados como pessoas, e não acima de todos como homem ou mulher. E o planeta como gênero feminino seria verde novamente para todos” (d'Eaubonne, 1980, p.237, tradução nossa).

Não é difícil achar contradições nesse discurso. Como o planeta seria feminino em um mundo cuja justiça emana da ausência de qualquer gênero? Se a violência, a sede de poder e a dominação seriam a raiz do problema masculino, como usar estritamente a mesma fórmula para tomar o poder acarretaria em uma situação diferente? A autora ignorou qualquer condição externa à dominação masculina que pudesse dificultar seu projeto universalista. Ela parece estar direcionando seu discurso a todo momento para a mulher francesa. Se ela já propôs uma hierarquia de discurso que coloca indivíduos brancos e europeus em evidência no plano discursivo, como isso pode constituir uma máxima universal para a condição feminina? Ela parecia fiar-se demasiadamente no essencialismo e nas dicotomias para organizar seu pensamento. Por diversos momentos passa a impressão que mulheres são naturalmente boas, apesar de levadas para o caminho do mal por investidas masculinas.

O feminismo, a partir de meados dos anos oitenta, denunciou exatamente esse hábito dos ideais universalistas de excluir mulheres marginalizadas de suas utopias e tratar as relações sociais somente em termos dicotômicos, de gêneros opostos e complementares. No entanto, apesar da postura de d'Eaubonne beirar e, muitas vezes, reproduzir discriminações, ela foi a primeira a estabelecer diversas conexões que seriam exploradas pelo ecofeminismo, além de ser a precursora do campo de estudos. Talvez, ela tenha sido relativamente esquecida pela teoria ecofeminista. Realmente, não é uma autora discutida, por vários motivos: sua teoria provavelmente não se encaixava com os ideais das feministas americanas que desenvolveram o campo; e a maioria de seus textos, inclusive o aqui analisado, não foi traduzido para o inglês. Mas é inegável sua contribuição como uma das primeiras a abordar o impacto direto da opressão de gênero sobre a relação dos seres humanos com o meio-ambiente.

O ecofeminismo foi gestado no ventre do feminismo radical dos anos setenta. Seu lócus de desenvolvimento mais significativo foi os Estados Unidos, onde claramente a ideia preconizada por

d'Eaubonne, de uma sociedade feminina mais sustentável, foi absorvida por americanas e ressignificada sob uma perspectiva espiritualizada. Mais especificamente, por uma parte do feminismo radical americano que buscava um reencontro com uma espiritualidade pagã. Em 1960, a teóloga Valerie Saiving Goldstein publicou um importante texto, *The human situation: a feminine view*, onde afirmou que a teologia contemporânea (da tradição judaico-cristã) estabelece parâmetros inexatos de humanidade. Neste contexto, o que caracteriza o humano é o espiritual e este, por sua vez, se consolida sobre uma economia de virtudes baseada em uma visão masculina de existência. O pecado, para Goldstein, ganha significados distintos para homens e mulheres. Enquanto o masculino é uma falha no exercício da virtude e do protagonismo, como orgulho ou ambição, o feminino é identificado com trivialidade, distração, sentimentalismo, intriga, inabilidade de existir dentro dos limites. A liberdade (ou livre-arbítrio) é a principal virtude espiritual humana na teologia, mas esta autonomia foi escrita e idealizada por homens e para homens. As ideias de amor e pecado dizem respeito à realidade masculina. Mulheres são criadas em uma função acessória para cuidar, servir, nutrir seus familiares e entes próximos; não são confrontadas com a situação de ambição e autoafirmação excessivas com as quais os homens são. Por isso, a teologia edificada sobre estas premissas leva indivíduos femininos subjugados a se anularem em prol dos protagonistas masculinos e, ainda mais, mina as pretensões de mulheres que buscam uma maior participação na vida pública.

(..) se esta recusa em se tornar altruísta é completamente pecaminosa, então parece que somos obrigadas a tentar superá-la; e, quando superada, na medida em que isso pode ser possível, o que nos resta é uma criatura camaleônica que responde aos outros, mas não tem identidade pessoal própria. Se é verdade que nossa sociedade está se movendo para uma orientação mais feminina, então a teologia deve reconsiderar sua avaliação de condição humana e redefinir suas categorias de pecado e redenção (Saiving, 1979, p.47, tradução nossa).

A americana Valerie Saiving, de um lado, convocou as mulheres a ressignificarem a própria espiritualidade, enquanto, por outro lado, Françoise d'Eaubonne as intimou a lutarem por suas vidas e pelo meio-ambiente como uma causa de gênero. O ecofeminismo norte-americano surgiu no final dos anos setenta, especialmente em 1978, como uma resposta que conciliava estas duas demandas. A intenção de Saiving era provocar uma reforma na teologia judaico-cristã, mas o ecofeminismo norte-americano extrapolou estas pretensões e foi buscar respostas em tradições pagãs; da mesma forma, se d'Eaubonne buscava provocar uma revolução, acabou oferecendo instrumental para uma batalha de reapropriação moral e linguística, mais coerente com a realidade das teóricas e militantes dos Estados Unidos.

3.3. 1978: O Nascimento do Ecofeminismo

3.3.1 Carol Christ

Em seu texto de 1978, *Why Women need the Goddess*, Carol Christ questionou os princípios religiosos do Ocidente como elementos de uma quebra com um poder ancestral e feminino. Os deuses masculinizados, se reafirmam como figuras de autoridade no mundo, que impõem imagens de violência, autoridade e submissão e impedem as mulheres de estabelecerem uma conexão profunda com as potencialidades e significados de seus próprios corpos. Uma espiritualidade mediada por preceitos patriarcais, quebra a noção de empoderamento feminino; ensina que o “poder” é externo às mulheres, que são dependentes e reféns existencialmente da força masculina. Também compromete uma relação sagrada que a mulher teria com seu próprio corpo e com a importância e o significado de suas funções reprodutivas. Ao contrário, faz a mulher ter vergonha da nudez e do suposto pecado embutido em sua fisiologia. Outra dimensão denunciada pela autora é a forma como a religião deslegitima a autonomia e vontade femininas, sempre as condicionando a uma normatividade patriarcal. Assim como Saiving, Christ chama atenção para como a normatividade judaico-cristã é feita para o homem e instrumentaliza a vivência e as necessidades das mulheres. Por último, a autora questiona a forma como a sociedade patriarcal prejudica a construção da sororidade, ao invisibilizar a importância dos laços entre mãe e filha. As relações familiares são regidas pelo protagonismo masculino. Dentro desta lógica, a função da mãe é normalizar a filha para que ela seja apta a formar uma nova família. Isto enfraquece a noção do papel central da mãe na identidade e formação da personalidade da filha, pois condiciona a importância dos laços afetivos a uma solidariedade familiar androcentrada (Christ, 1979).

Todos estes fatores, para Christ, possuem um efeito psicológico intenso sobre as mulheres. Fazem-nas buscar significados para a própria vida fora delas mesmas, o que resulta em frustração e rejeição do próprio corpo e identidade. Por isso, a autora recorre ao paganismo para resgatar a imagem mística da Deusa. Não se trata de um conceito, como é Deus, de virtude e perfeição externa, mas de sacralidade da própria existência e da conexão desta com um poder feminino essencial que está adormecido ou foi reprimido. É uma redenção essencialista ou um processo de recuperação de uma força que é sistematicamente roubada das mulheres pelo patriarcado. “Enquanto mulheres lutam para criar uma nova cultura na qual o poder, os corpos, vontades e laços afetivos das mulheres são celebrados, o símbolo da Deusa naturalmente reemerge e fala à mente profunda, expressando nossas novas visões de beleza, força e poder das mulheres” (Christ, 1979, p.13, tradução nossa).

3.3.2 Susan Griffin

Talvez a mais interessante obra dentre as precursoras do ecofeminismo seja *Woman and Nature: the Roaring Inside Her* (de 1978), de Susan Griffin. Através de uma prosa poética, trespassada por declarações agudas, a autora traça o percurso da linguagem, da opressão para redenção. Trata-se de uma meta-narrativa, que usa recursos linguísticos para demonstrar a capacidade que é, ao mesmo tempo, conformadora e transformadora da linguagem. O texto começa com a exposição da narração masculina que é, acima de tudo, excepcionalista, que pretende separar o homem da matéria. Isto se dá através da instrumentalização do mundo e do outro, ao atribuir-lhes funções e sentidos que circulam em torno, servem e significam uma normatividade masculina. Fica claro o uso da ciência e da medicina como formas de instrumentalizar o outro e condicioná-lo como se fosse essencialmente subalterno. Griffin é uma das primeiras ecofeministas a associar indiscriminadamente em texto a experiência dos animais e mulheres. Todos fazem parte deste fluxo de desapropriação linguística androcentrada, da fusão com a matéria.

“Ela (a vaca) deve ter uma aparência feminina e ausência de uma tendência exagerada a engordar. Ela deveria estar em um bom peso, mas não carnuda. Seu peito amplo e profundo, ombros estreitos, coluna e quadris proeminentes e firmes, focinho largo, boca ampla, narinas largas e abertas, cabeça ereta, pescoço alongado, seu olho alerta e plácido, seu quadril comprido e nivelado, sua pele sedosa, seu cabelo...” (Griffin, 2015, p.67, tradução nossa).

É interessante observar como, neste trecho, se confundem os padrões de erotização e instrumentalização da vaca para consumo. Por oras parece que é uma descrição pragmática de uma máquina para a produção, por outras soa como um animal e, ao mesmo tempo, também é representada como um objeto sexual, símbolo do desejo concentrado na construção do feminino.

Mas a obra não é só uma discussão da linguagem como prisão. A narrativa de Griffin se transforma ao longo do texto gradualmente, revela aos poucos a subversão da narrativa hegemônica. O que era um silêncio sistematicamente reiterado começa a se transformar em manifestações femininas de expressão e autonomia que se consolidam em um movimento que desemboca em uma forte simbiose com a natureza. Há um crescimento da relação interna entre mulheres e delas com a terra até finalmente a autora significá-las na morte, como um ato de união entre duas faces da mesma moeda: a mulher e o planeta. Ao contrário de Christ, Griffin não soa essencialista em suas colocações, na verdade parece o contrário. Ela é uma das primeiras autoras no ecofeminismo a questionar profundamente o mundo baseado em dicotomias. Em seu texto, não há separação clara entre linguagem e natureza, pois ambas

são representadas no mesmo contínuo. O material influencia diretamente a construção da linguagem, ao mesmo tempo que o que poderia ser convencionado como linguístico condiciona também a natureza. A união com a natureza não é, portanto, o fruto de uma essência intrínseca, determinística, como soa a distinção feita por Christ. Ao contrário, é fruto de uma superação das distinções excludentes e excepcionalistas da sociedade patriarcal. (Griffin, 2015).

O texto de Griffin é poderoso por cumprir sua intenção de discorrer sobre linguagem e ao mesmo tempo passar a impressão que ele é em si uma construção de linguagem. Contudo, é uma leitura bastante ambígua e difícil, de conteúdo explicativo bastante questionável. É difícil distinguir os dados da poesia nas alegorias e anedotas que marcam sua narrativa. Mas acredita-se que isso foi uma escolha da autora. Ela queria comunicar não só idéias mas o poder linguístico que as acompanha; além de transmitir sentimentos, gerar cansaço, raiva, empatia. Trata-se de uma obra única para o processo de consolidação do ecofeminismo, por ter criticado a racionalidade estrita e aberto espaço para outras subjetividades não só no conteúdo, mas na forma em que se apresentou.

3.3.3 Mary Daly

O livro *Gyn/Ecology: the methaethics of radical feminism* (de 1978), de Mary Daly, talvez tenha sido o que mais eficientemente mesclou as aspirações de Françoise d'Eaubonne e Valerie Saiving Goldstein. Por um lado, como a francesa, Daly traz uma ira quase tangível em relação a não somente a opressão masculina, mas também aos homens, de um modo bem específico. Trata-se de uma narrativa belicosa, no sentido de parecer revelar os termos de uma batalha todo o tempo, não apenas metafórica, mas um confronto físico, uma retomada de poder. As mulheres, nesse contexto, são seres imbuídos essencialmente de combatividade mística (deusas, bruxas, amazonas), que foram reprimidas por sólidas barreiras linguísticas e míticas que as mantiveram ignorantes de seus potenciais e reais poderes, bem como poluíram suas mentes, espírito e corpo.

Nesse ponto é que Daly encontra Valerie Saiving. Sua jornada é mais mental, simbólica que a de d'Eaubonne; uma contestação da espiritualidade castradora, roubada e transgressora de tradições ancestrais. A autora coloca as religiões falocêntricas como privadas de originalidade, apenas distorções de manifestações anteriores. A imagem de Deus, para Daly, é a personificação do poder masculino, um necrófilo (amante da morte e do sofrimento), simples subversão da imagem biófila da Deusa (a condição feminina e a natureza). Ao contrário da deidade falocêntrica, como também coloca Christ, esta manifestação feminina do sagrado não se encontra na figura de um legislador onipotente, exterior aos indivíduos, mas em contato com a natureza, com os animais e existe e emerge de dentro do corpo, é

inato ao feminino. Logo, todo este sistema de opressão é uma forma linguística de alienação, ou melhor, a negação de uma potencialidade interior por uma retórica falaciosa que desconecta a mulher de sua Deusa interior; que a move de protagonista para subordinada; da liberdade para a prisão. Neste sentido, Daly se afasta da materialidade e foca sua análise na dimensão do discurso (Daly, 1990).

Este foco é claro ao longo do livro. Sua desconstrução se estende aos mínimos detalhes da comunicação; visa desconstruir cada palavra, cada núcleo semântico que signifique um roubo ou uma violação do feminino. O texto é permeado por neologismos, é constantemente desconstruído, reconstruído e explicado. Ele não só pretende questionar as bases da opressão da mulher, mas prover uma orientação moral sobre como reagir ou se comportar, o que é certo ou errado na conduta (não se una a homossexuais homens, não frequente suas paradas de orgulho gay, purifique-se de suas “partes” fetichizadas). Trata-se de uma obra que se coloca como bússola do movimento de mulheres, quase como um livro sagrado. Seu compromisso não é com critérios acadêmicos ou mesmo com a elaboração de uma teoria consistente, mas visa despertar mulheres, em todos os níveis (Daly, 1990).

Este talvez seja um dos fatores mais impactantes de *Gyn/Ecology*, mas é também seu calcanhar de Aquiles. Parece que Daly não se importa com a realidade ou com os fatos, contanto que exista a possibilidade de se elaborar novas realidades. Logo, a história em seu livro se torna apenas um acessório para ser utilizado, quando útil, e descartado de outra forma.

Nós podemos também nos mover de uma mera análise cronológica para uma análise croneológica. Isto liberta feministas da compulsão de “provar”, a cada passo que cada mito e símbolo fálico tem um precedente mito ginocêntrico, que o antecede cronologicamente. O ponto é que enquanto este estudo histórico é extremamente útil, nós podemos, quando necessário, basear-nos sobre a lógica clarificadora de nossos *Crones* para ver através das distorções, dentro do contexto que é sempre presente em nosso espaço/tempo sempre em movimento. (Daly, 1990,p.35, tradução nossa).

“Crone” é uma expressão do inglês que denota pejorativamente uma mulher de idade, envelhecida. Daly ressignifica o termo para denotar sabedoria e experiência. Da mesma forma, o ginocentrismo é a forma de dar visibilidade ao invisível, o processo de autodescoberta da mulher, emancipação, autonomia através de seus próprios termos, de forma endógena, sem necessidade de mediação ou aprovação masculina (Daly, 1990). Mas o desenvolvimento desta potencialidade feminina parece dar à autora supercapacidades de esclarecimento, de vislumbre da verdade, uma iluminação que dispensa até o uso de comprovação histórica de afirmações.

Daly parece, a todo tempo, generalizar a própria experiência. As características da universalidade da condição feminina que defende são largamente baseadas em suas próprias

características: sua raça, fisiologia, orientação sexual, classe social e assim por diante. O apelo à qualquer forma de diferença ou discordância sobre seu ginocentrismo não é representada ou é logo rechaçada como um artifício patriarcal para enfraquecer a causa. Daly, por exemplo, elabora uma crítica aos antropólogos que somente “observam” o ritual de mutilação de mulheres na África sem politizar a situação. Ela tem um ponto convincente ao afirmar que se acaso pênis estivessem sendo cortados, os observadores não preservariam tanta objetividade. No entanto, o uso deste exemplo irritou a comunidade negra, cansada do uso da imagem da mulher africana como tutelada, passiva e desempoderada. Audre Lord, famosa poeta, militante e teórica feminista negra mandou uma carta para Daly e chamou a atenção para o fato da autora, além de ter instrumentalizado o sofrimento das mulheres negras para reiterar seu argumento, não mencionou sequer uma deidade africana como representação da Deusa, e invisibilizou, como feminista branca, mais uma vez, a representatividade das mulheres negras. Além disso, criticou Daly por não conceber a particularidade das opressões agravadas por questões raciais.

Dentro da comunidade de mulheres, o racismo é uma força real em minha vida como não é na sua. As mulheres brancas encapuzadas em Ohio, entregando panfletos da KKK nas ruas podem não gostar do que você tem a dizer, mas elas me fuzilariam ao me ver. (...) A opressão de mulheres não conhece barreiras raciais, é verdade, mas isto não significa que é idêntica frente à diferença. Nem os reservatórios de nosso poder ancestral conhece estas barreiras. Lidar com um sem sequer aludir o outro é distorcer nossa convergência e também nossa diferença. Porquanto, para além da sororidade, ainda há racismo. (Lorde, 2012, p.68, tradução nossa)

Daly também associava radicalmente a condição de gênero à uma fisiologia específica. Sua posição em relação à transexualidade é bastante agressiva e beira, se não realiza, um discurso de ódio que carrega uma série de concepções automáticas e rasas sobre estas manifestações de gênero, sem sequer considerar a interlocução com pessoas que assim se autodeclaram.

Mary Daly apresentou uma série de ideias inovadoras em seu trabalho e, sem medos, disse o que considerava importante, frente a uma sociedade falocêntrica e opressora. Talvez tenha sido a mais popular precursora da ideia de ecofeminismo nos anos setenta. No entanto, do ponto de vista teórico, seu livro parece repleto de pontos cegos e contradições. A autora pode, com justiça, ser acusada de essencialista. Por não possuir a sofisticação teórica de Beauvoir ou mesmo de Susan Griffin, sua contribuição maior foi empoderar mulheres (apesar dos problemas de representatividade) no movimento.

3.4 Ecofeminismo Profundo

3.4.1 A morte da Natureza

Já em 1980, Carolyn Merchant publicou seu clássico *The Death of Nature*, no qual discute a transformação da ideia de natureza através do curso da história no Ocidente. Segundo ela, a humanidade, antes do século XVII, era vista como parte de um processo maior, comunitário, coletivo, interdependente. Assim como as partes do corpo se completam para criar um organismo, os elementos da Terra, animais e plantas, se combinam para criar um equilíbrio orgânico. O planeta, era concebido como um organismo vivo. As mulheres, ou o feminino, eram associadas ao mundo natural de maneira positiva: a terra simbolizava uma mãe por seu acolhimento das criaturas, por gerar e renovar a vida. Mas a partir de 1600, uma crescente mecanização e otimização dos processos produtivos criou um distanciamento em relação ao mundo. Os cálculos matemáticos e suas aplicações às ciências permitiram maior entendimento, previsão e controle dos processos naturais. Todos estes fatores foram sintetizados na figura de um mediador que se interpôs entre humanos e natureza: a máquina. Ela é um construto feito somente para potencializar a vontade humana, e ressignificou os processos de produção assim como o alcance da ação da ciência sobre a natureza (Merchant, 1990).

No entanto, só a existência da máquina não é justificativa suficiente para a separação entre humanidade e meio-ambiente; elas foram usadas pela humanidade por séculos sem causar esta divisão. O que aconteceu foi uma mudança na moralidade científica, que passou a usar máquina como modelo explicativo da apropriação do mundo. Merchant atribui esta façanha principalmente à influência de dois importantes filósofos no pensamento ocidental: Bacon e Descartes.

Houve, portanto, uma ruptura causada pelo pensamento científico entre a noção orgânica de cumplicidade com o planeta para uma de dominação. A relação geracional que associava a mulher com a Terra foi deslocada também para uma posição subalterna. Uma vez que a natureza se tornou objeto de domínio, a mulher, tradicionalmente associada a ela, passou a ser mais intensamente objetificada. Francis Bacon foi um dos precursores da associação entre controle tecnológico do mundo natural e domínio da sexualidade feminina. Entusiasta da inquisição, enxergava a violência, tortura e exploração indiscriminadas como formas de extrair a verdadeira essência das coisas. Em coerência clara, segundo Merchant, com um tribunal inquisitor, declarou que “(...) Proteus nunca mudou de forma até ser oprimido e firmemente preso, então a natureza se exhibe mais claramente sob julgamentos e vexações da arte [aparelhos mecânicos] do quando deixada em paz” (Merchant, 1990, p.169, tradução nossa).

Descartes também desenvolveu esta ideia de domínio do mundo natural pela ciência. Na

verdade, foi talvez o mais influente filósofo da área em todos os tempos. Suas ideias ilustram bem a ressignificação do papel da máquina, apontada por Merchant. “Para Descartes, o mundo corpuscular e os corpos naturais, incluindo o corpo humano, operavam de acordo com as mesmas leis mecânicas que as máquinas” (Merchant, 1990, p.226, tradução nossa). Esta associação pode parecer inocente e até óbvia, mas traz uma noção clara de hierarquia. Uma máquina é um construto humano que possui um propósito, uma instrumentalidade, que serve aos objetivos de alguém. Para Descartes, os corpos são instrumentos divinos, assim como as máquinas são humanos. Subjuga a existência corporal a um propósito, assim como a natureza. São pontes para o homem chegar ao conhecimento, ao divino. O objetivo de Descartes era encaixar a complexidade do universo em sua razão instrumental, explicados por procedimentos matemáticos. Desvendar a natureza é a fórmula para controlá-la.

Para Merchant, os ideais científicos transformaram o que era convivência em uma relação de conquista, subjugação. Mas não só isso. A essência deste excepcionalismo, que separa a humanidade (masculina) da natureza, é essencialmente o mesmo princípio que sustenta o pensamento dicotômico, as barreiras que foram criadas entre humano e não-humano, homem e mulher, espiritual e corporal, natural e social e assim por diante. No entanto, Merchant atribuiu exagerada autonomia moral à ciência. Não há como provar que, antes do século XVI, havia uma visão orgânica da relação humana com a natureza. Certamente, era bem mais que hoje em dia ou nos anos oitenta, quando a obra foi escrita. Mas ao postular esta interação idílica, feminina, a autora soa demais como uma contratualista. Constrói um mundo pré-real para explicar o estabelecimento de um novo contrato social que, na verdade, provavelmente sempre existiu. Tendo a concordar com Lynn White que esta noção de domínio sobre a natureza sempre foi muito significativa nas sociedades ocidentais, por conta da filosofia cristã. O que a ciência fez não foi alterar radicalmente a visão sobre a natureza, mas prover as condições para que esta noção hierárquica de dominação se expandisse e justificasse em dimensões antes não imaginadas (White, 1967; Merchant, 1990). Mas não há como negar que a ciência mudou radicalmente a forma de encarar os corpos e tornou mais masculinizada a interação com o meio-ambiente, que implicou também em maior objetificação das mulheres.

3.4.2 Por uma Verdadeira Conexão

Talvez ninguém tenha situado melhor o ecofeminismo teoricamente do que Karren Warren. Um dos grandes problemas da área era a falta de critérios coerentes, de autora para autora, que justificassem a conexão entre *eco* e *feminismo*. Um dos motivos para isso acontecer é o fato de que o feminismo não é uma filosofia universal, e muito menos o ambientalismo. Existem várias manifestações culturais

distintas que expressam, de diferentes formas, relações sustentáveis com a natureza; assim como feminismos distintos que se constituem com ideias opostas. A verdade é que o feminismo, a ecologia, e o ambientalismo se constituem tanto em ideais abstratas, quanto nas relações do mundo. Karen Warren fez a mais consistente defesa do ecofeminismo em relação às acusações de essencialismo²⁹. Para a autora, o que justifica as conexões entre os dois campos não são somente ontologias místicas ou somente conjunturas sociais e políticas, mas pela forma que a discriminação de gênero revela como várias dimensões de opressão estão interconectadas (Warren, 2000).

Embora a autora não o tenha definido, pode-se inferir que, com o termo interconexão, Warren quer demonstrar que, de diferentes formas, mulheres e natureza são injustificadamente discriminadas e, portanto, a construção de uma teoria que visa abolir essa discriminação é justificada. Ademais, parece uma tentativa de a autora justificar, de diferentes formas, que é necessário considerar moralmente a natureza, da mesma forma que as feministas argumentam que se deve considerar as mulheres e reconhecer as múltiplas formas de discriminação (classe, gênero, orientação sexual, etnia etc.) (Rosendo, 2012, p. 35).

As feministas negras denunciaram o universalismo ao problematizarem as opressões que sentiam na pele e que faziam suas experiências únicas e distintas. O que Warren faz é teorizar um mecanismo vocacionado pela especificidade da alteridade, aliado a preceitos morais com potencial universalistas, mas não absolutos. A autora parece ter uma visão jamais acabada, mas extremamente estruturada, tipificada de ecofeminismo. Há, em sua obra, preocupação com a questão de representatividade dentro do movimento, para que várias militâncias e teorias distintas possam ser conciliadas sobre a égide do ecofeminismo e não frutos de antagonismo e separatismo como foram os anos setenta. Por isso, cria um esquema onde inclui dez formas de interconectividades que povoam o feminismo: histórica, conceitual, empírica, socioeconômica, linguística, simbólica e literária, espiritual e religiosa, epistemológica, política e ética (Warren, 2000). Tais categorias não são muito distintas do ponto de vista conceitual, as barreiras entre a maioria delas são confusas. O que diferencia o linguístico do simbólico e o simbólico do espiritual? São categorias que semanticamente se invadem. A intenção da autora com elas não é a separação, pelo contrário, é uma tentativa de se agregar várias correntes ecofeministas sob um mesmo guarda-chuva.

Quando fala de interconexões históricas, cita especificamente os trabalhos de Carolyn Merchant e Riane Eisler; no conceitual, cita Val Plumwood e Ariel Salleh; no socioeconômico, Vandana Shiva e assim por diante. É a forma de Warren dizer que todas as autoras apresentam discursos bastante

²⁹ Mesmo que defenda uma forma específica de essencialismo, o que será discutido posteriormente nesta seção.

diferentes, mas que constituem um objetivo comum: discorrer sobre as associações entre a opressão de gênero e da natureza; e que também se complementam na construção deste tipo de discussão. Portanto, a noção de ecofeminismo de Warren é mais orgânica e imprevisível, mas também mais inclusiva. Para tanto, ela se baseia na rejeição de quatro suposições dentro da ética ambiental e, conseqüentemente, no ecofeminismo: “absolutismo ético, monismo ético, a objetividade do ponto de vista moral e o essencialismo conceitual” (Warren, 2000, posições 1436-1437, tradução nossa).

O absolutismo ético consiste em assumir que princípios morais universalizantes são absolutos e corretos frente a qualquer contexto e realidade específica. Podem ser usados para reclamar uma suposta superioridade moral de sociedades ou indivíduos. Isso não quer dizer, no entanto, que para Warren, valores não venham a ter um potencial universalizante, mas devem ser testados, postos à prova. O principal desafio para ela é transitar neste universo ético em que nada é completamente absoluto ou relativo.

Já o monismo ético, a segunda suposição rejeitada, assume que um sistema moral único oferece conteúdo explicativo para tudo e é suficiente para regular direitos e regimentar a vida de maneira universal. A autora, ao contrário, defende que deve haver pluralismo ético. Isso não implica necessariamente na deslegitimação da moralidade hegemônica ou instituída necessariamente. A avaliação da moralidade não pode ser hermética e por demais paradigmática, que, ao contrário, um sistema moral deve ser posto à prova por outros.

A objetividade do ponto de vista moral implica que é possível atingir, no exercício da ética, um grau de consciência que elimina “a interferência de considerações morais enviesadas, parciais e contingentes” (Warren, 2000, posições 1466-1467, tradução nossa). Tal aspiração é fruto de uma crença abstrata de que há como bloquear paixões, inclinações ou ideais pré-concebidos, para se fazer julgamentos de validade universal. A filosofia de Warren segue na direção contrária a este ideal: não há individualismo abstrato, pois não existe esta unidade ideal, primeira, pré-social - até a noção de indivíduo é construída, compartilhada. “O EU humano não como uma cebola, que você pode despir traço após traço até algum núcleo auto-identificado com habilidades ahistóricas de razão objetiva ou racionalidade, independente de qualquer contexto sócia, seja atingido” (Warren, 2000, posições 1478-1479, tradução nossa).

A quarta suposição rejeitada por Warren talvez seja a mais controversa: o essencialismo conceitual. A princípio, a palavra essencialismo adquiriu uma carga negativa na tradição feminista, principalmente por ser associada ao determinismo biológico que reforça e justifica ao mesmo tempo diversas opressões e privilégios. Este, para Warren, é o essencialismo conceitual, “*que assume que algumas propriedades 'essenciais' de agentes morais ou teorias que podem ser assumidos em termos*

de conjunto de condições suficientes e necessárias” (Warren, 2000, posições 1484-1485, tradução nossa). Baseia-se na abstração de que os indivíduos são imbuídos de potenciais e limitações inatas, alheias a suas interações sociais. O que é, obviamente, inconcebível para uma autora que desenvolve uma teoria, acima de tudo, relacional. No entanto, apesar de se opor a esta suposição, Warren reconhece uma forma de essencialismo como legítima, o estratégico. Para ela, esta modalidade permite o reconhecimento de integrantes de um grupo entre si, o que facilita a formação de alianças com um objetivo comum. São manifestações episódicas, com um objetivo claro.

No entanto, mesmo de forma estratégica, esta concessão de Warren ao essencialismo pode ter implicações negativas para o ecofeminismo. Trata-se de um campo que convive com uma herança de transfobia preconizada por sua pioneira Mary Daly e que ainda faz parte do movimento. E, como agravante, ainda há a questão da invisibilização, neste contexto, das manifestações de gênero divergentes. No livro de Warren, e de muitas ecofeministas, não há qualquer referência a pessoas transgênero. Será que estas pessoas não são impactadas pelos processos históricos que objetificam o feminino e instrumentalizam a natureza? Ou será que faz parte do essencialismo estratégico empoderar a maior diversidade de mulheres cisgênero possível? Reconhecer a identidade trans não é uma forma importante de incluir a alteridade? Talvez a intenção de Warren de conceituar diferentes tipos de essencialismo fosse para causar maior inclusão do movimento de mulheres: não estigmatizar o feminismo radical e não excluir a espiritualidade do movimento. Mas não vejo como isso pode ser coerente com o corpo de sua teoria. Essencialismo não pode ser contextual; não é sua vocação reconhecer, escutar e acolher as diferenças.

3.5. Ecofeminismo Animalista

A compreensão que a opressão perpetuada sobre mulheres e o mundo natural compartilham elementos comuns levou o ecofeminismo a muito oferecer no entendimento das dinâmicas interespecies. Algumas autoras foram vozes virtualmente solitárias que estenderam o escopo da discussão para as linhas que delimitam as fronteiras entre espécies dentro do feminismo. Por mais que Donna Haraway, ainda nos anos oitenta, também tenha levantado brevemente a questão animal em seu *Manifesto Ciborgue* (de 1985), sua teoria não politizou ou contestou as hierarquias estabelecidas entre as espécies. Suas colocações, embora questionassem o antropocentrismo, deixaram as hierarquias entre seres humanos e animais intocadas (Haraway, 2007, 2008, 2013). O campo que realmente expandiu o escopo de consideração e chamou atenção para a opressão ineterespecies dentro do feminismo foi o ecofeminismo, mesmo que profundamente subestimado (Gaard, 2011b). O movimento foi acusado de

essencialismo, algumas poucas vezes com justiça, pela associação que propôs entre mulheres e natureza. Sua filosofia adquiriu uma conotação extremamente negativa em relação ao resto do feminismo e em função disto, provocou, por muitos anos, um “*medo de contaminação por associação*” que se provou “*forte demais*” para que estas ideias fossem discutidas ou sequer consideradas (Gaard, 2011b, p.27, tradução nossa). Artigos foram por muito tempo rejeitados em publicações e conferências importantes, o que estimulou as autoras a criar novas categorias para nomear suas linhas de pesquisa e, assim, evitar o pente fino que as excluía dos foros mais importantes.

A maioria das feministas que trabalhavam na intersecção de feminismo e meio-ambiente acharam por bem renomear suas abordagens para distingui-las dos feminismos essencialistas e, conseqüentemente, ganhar uma maior audiência, daí ocorreu a proliferação de termos como “feminismo ecológico” (Warren, 1991, 1994), “ambientalismo feminista” (Argwal, 1992; Seager, 1993), “ecofeminismo social” (Heller, 1999; King, 1989), “eco-socialismo feministas crítico”, ou simplesmente “gênero e o meio ambiente” (Gaard, 2011b, p.27, tradução nossa).

Se já era difícil propor conexões com o meio-ambiente, mais estigmatizado ainda era o ato de associar mulheres a animais. A sociedade patriarcal possui um histórico de associação conceitual/linguística de uso da condição subalterna a qual animais são submetidos para denegrir a sexualidade ou comportamento de mulheres e minorias (Zanello, 2008; Dunayer, 2004). Por isso, não era simpática, para algumas pessoas, a associação em questão; comparar mulheres a animais pode parecer, a princípio, como um gesto ofensivo. Não são poucas as mulheres que tiveram dificuldade em encontrar voz para este tipo de discussão (Maier, 2013; Bauman, 2007). Por outro lado, o feminismo foi uma dos primeiros movimentos sociais a discutir o assunto. Carol Adams chama a atenção para o fato de muito antes de Peter Singer lançar o clássico *Animal Liberation* (em 1975) e estruturar a militância por direitos animais no século XX, as sementes do ecofeminismo animalista já estavam sendo plantadas e desenvolvidas.

Eu fiz parte de uma comunidade feminista vibrante e radical na região de Boston-Cambridge, Estados Unidos. Apesar de Peter Singer ser comumente reconhecido como pai do moderno movimento de libertação animal, discussões contundentes sobre a condição animal já eram travadas em comunidades feministas bem antes de suas ideias aparecerem. Discussões estas que logo se tornaram parte de um movimento ecofeminista que surgia. (Adams)³⁰.

Como foi visto no início do capítulo, existe uma relação secular entre feminismo e libertação animal, mas não havia ainda se estruturado como um campo de pesquisa ou mesmo um movimento

³⁰ Texto de Carol Adams que traduzi para uma antologia brasileira ainda não publicada.

social. Isso começou a acontecer nos anos setenta, quando Frances Lappé lança o clássico *Diet for a small planet* (de 1971) e Connie Salomone começa a escrever sobre mulheres, direitos animais e militar contra o consumo de carne (Adams e Gruen, 2014). É no final dos anos oitenta e no decorrer dos noventa que o ecofeminismo animalista emerge como um campo de discussão teórica.

3.5.1 Marti Kheel

Marti Kheel talvez possa ser considerada a mãe do movimento. Já em seu artigo de 1985, *The liberation of nature: a circular affair*, já expôs todas as bases sobre as quais o movimento iria se construir. Critica o racionalismo demasiado do movimento ambientalista e da ética animal; o poder opressor do pensamento dicotômico; a politização da ética do cuidado; e o caráter violento da dominação masculina. Toda as bases éticas que o ecofeminismo animalista discutiria até hoje estão presentes neste artigo de 1985 (Kheel, 2008).

Kheel foi a primeira autora ecofeminista a abraçar formalmente, em sua filosofia, a vida do animal individual, em oposição ao holismo que, ainda hoje, é prioridade em orientações do ecofeminismo e estabeleceu, de fato, uma quebra entre as autoras do campo que professavam o vegetarianismo e as que não.

A extensão a qual as teorias dominantes na ética ambiental contemporânea estão ligadas ao viés masculino não tem sido geralmente apreciadas, e Kheel argumenta sobre o assunto mais claramente e convenientemente que qualquer pessoa o fez até hoje. Para Kheel, não é bem uma ética mas um ethos – uma forma de vida a qual o indivíduo é convocado a adotar caso se torne realmente sério sobre superar estes abusos interconectados entre mulheres, animais, e o mundo natural (Ruether, 2008, posições 88-89, tradução nossa)

Kheel adicionou um novo elemento à consideração. Antes dela, animais estavam incluídos, camuflados, na ideia de natureza. Ela provocou o ecofeminismo em formação da época ao chamar atenção para a individualidade dos animais e como eles são indivíduos que sentem e respondem de maneira afetiva ao mundo.

Argumentarei que expandindo-se a aliança moral a um “todo” maior, filósofos holistas da natureza refletem uma orientação masculinista que falha em incorporar cuidado e empatia ao indivíduo não-humano animal. Eu contrasto a noção de cuidado por ecossistemas inteiros com cuidado direto, não mediado para e sobre seres individuais. Ao invés de descartar esta ausência de preocupação pelos indivíduos como uma omissão, eu discuto se ela possui raízes profundas, psicológicas, baseadas na construção da identidade masculina (Kheel, 2008, p.2, tradução nossa).

A consideração da dimensão afetiva é o principal legitimador do ecofeminismo animalista. Seja

pela espiritualidade, essencial ou cultural, que identifica mulheres com a natureza, seja por uma cultura de viés masculino que atinge mulheres e o meio-ambiente, estas são conexões abstratas e conjunturais. A natureza, enquanto conceito, não possui capacidade de expressão, comunicação e sensiência. São mulheres, seres ativos, lidando com sistemas de equilíbrio, que se manifestam de maneira impessoal. O ecofeminismo animalista inseriu um real agente na equação. Talvez um que não seja capaz de se expressar racionalmente como humanos, mas que pode desenvolver laços afetivos, familiares, expressar descontentamento, usufruir liberdade, constituir interações sensoriais e daí por diante. Kheel constituiu animais como uma voz da natureza e efetivamente tirou os humanos do incontestado degrau do privilégio, e os fez identificar a voz da própria animalidade.

A derrubada de dicotomias, portanto, tornou-se um ato mais intenso e pessoal para as ecofeministas animalistas. Mais que uma discussão teórica, era uma reaproximação entre mulheres e animais com os quais tinham uma relação afetiva recíproca. A autora deu um passo à frente ao opor o androcentrismo ao antropocentrismo. Os anos setenta foram a época de ascensão da ecologia profunda. Baseava-se em uma ideia do filósofo Arne Naess que sugeria que a preservação da Terra requeria uma mudança fundamental. Ao invés de reparos isolados, em uma conjuntura ambiental alarmante, havia a necessidade de se mudar a forma como os humanos entendem seus lugares no mundo. Não é só sobre a resolução de problemas, mas o estabelecimento de um estilo de vida enraizado no respeito à diversidade da vida (Naess, 1973). Ele proclamava uma revolução mundial.

Contudo, esta visão jamais se estendeu à individualidade dos animais. A caça, por exemplo, era algo muito bem visto pelos mais importantes autores da área. No Brasil, não é uma prática tão comum como na Europa e na América do norte. Mas legislações ambientais são muito pautadas para a preservação da cultura da caça por elites econômicas e culturais (DeMello, 2012; Kheel, 2008)³¹. Aldo Leopold, um dos principais precursores dos ideais da ecologia profunda, foi imortalizado em sua foto mais conhecida: o pai do ambientalismo moderno posa orgulhoso a segurar pelas pernas uma ave morta por “esporte”. A base de sua filosofia foi o amor e respeito pela natureza, como entidade abstrata, aprendidos em experiências e revelados em relatos de sua comunhão com o planeta enquanto matava por diversão (Leopold, 1966). Leopold via o consumo de carne como “condição natural” dentro da “pirâmide da terra” na qual seres humanos dividem “uma camada intermediária com ursos, guaxinins, e esquilos que comem tanto carne como vegetais” (Leopold, 1966, p.252, tradução nossa). Nesta visão, a caça é uma forma de comunhão com a natureza, de melhor entender os animais e a vida selvagem

³¹ Uma das primeiras legislações ambientais do mundo, proposta pelo presidente americano Theodore Roosevelt, visava proteger os animais “de caça” para que eles não fossem extintos pelos excessos dos caçadores e o presidente pudesse continuar a usufruir de sua “prática esportiva” (DeMello, 2012).

(Lorbiecki, 2005). Entretanto, da mesma forma que homens nunca entenderão melhor as mulheres as espionando, perseguindo e atacando; seres humanos não entenderão melhor os animais os instrumentalizando e assassinando por diversão própria.

Uma parte do ecofeminismo comprou esta ideia. Leopold é a principal referência de ambientalismo para Karren Warren, por exemplo, que relativiza a questão da caça (Warren, 2000) - não que esta seja uma questão simples e absoluta. Contudo, comumente, o movimento ambientalista se apropria culturalmente de ritos indígenas e africanos, por exemplo, para justificar uma relação de comunhão com a natureza que não está presente absolutamente na caça esportiva. A caça, esportiva ou não, sempre envolve a tentativa de causar a morte de um animal. Kheel chama a atenção para o fato de que este não é um ato de amor, mas de assassinato de um indivíduo contra a vontade dele. Logo é uma questão que não deve ser abordada como uma comunhão, ou como esporte, mas deve ser politizada nas sociedades capitalistas como uma relação de poder instituída. No caso da cultura ocidental hegemônica, como uma expressão da dominação masculina e do privilégio sobre outras espécies. Baseada nisso, ela questiona a sinergia da ecologia profunda. Ela só atinge um determinado nível, que esbarra nas construções de gênero. Ela só questiona o antropocentrismo. O ecofeminismo animalista não para aí, e vai mais longe ao questionar o androcentrismo na relação entre humanos e animais.

Kheel também estendeu esta crítica ao movimento de direitos dos animais. Por mais que ele seja constituído majoritariamente por mulheres, é dirigido por homens. É atribuída às mulheres uma certa passividade intelectual, como se precisassem de aprovação e orientação para mediar suas relações com a causa. Nos homens, estimula-se o complexo de super-heróis, guias e salvadores da existência. Para ela, historicamente os homens se colocaram como donos da natureza e agora, no movimento ambientalista, deslocaram sua dominação para o status de autoridade racional, intelectual, que delimita o que possui valor e o que não, como é o caso de Peter Singer e Tom Regan quando descartam as relações de afeto como critério para se pensar as relações entre espécies.

Kheel questiona o arquétipo do eco-herói masculino como paladino da natureza e dos animais. A depredação para ela é justificada pela bestialização da natureza. O homem é o epíteto do progresso civilizatório, que é simbolizado pela conquista do diferente, do aberrante, ou seja, da imagem da “besta”. Esta dinâmica cria um abismo, acompanhado de um senso de justiça baseado em padrões hegemônicos, estéticos, físicos, racionais de heroísmo. Isto afeta as relações dentro dos movimentos sociais. Entre os ativistas, ela nota que a “ética predatória que abastece a conquista masculina da besta é transformada na ética da proteção heroica. Novamente, mulheres e animais não-humanos são vistos como desprovidos de identidade independente, objetos passivos que reforçam o Eu masculino” (Kheel, 2008, p.308, tradução nossa).

3.5.2 Carol J Adams

Outra autora que redefiniu os estudos ecofeministas animais foi Carol J Adams. Ela foi uma catalisadora da desconstrução das linguagens da opressão dentro do campo. Mostrou na prática assuntos que seriam abordados e legitimados pelo pós-humanismo de Derrida doze anos depois³². Ela exemplificou e comentou o poder alienante que a linguagem possui na construção das opressões em relação às mulheres e animais. A sua obra fundamental, *Sexual politics of meat*³³, lançada em 1990, traz à baila a ideia de referente ausente.

Por meio do retalhamento, os animais tornam-se referentes ausentes. Os animais com nome e corpo tornam-se ausentes como animais para que a carne exista. A vida dos animais precede e possibilita a existência de carne. Se eles estiverem vivos, não podem 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, 2015, p.79).

O corpo fragmentado ganha significância ontológica como parte (carne, coxa), e invisibiliza o todo. Ao se comer uma asa de frango não se pensa mais no animal, mas sim em uma comida estilizada que em nada se refere à galinha que morreu pela sua existência. A ausência do animal morto se configura em diversas presenças retalhadas como a carne, nem morta nem viva aos olhos do consumidor, apenas carne. Assim como a identidade fragmentada fetichiza a morte do animal e o afasta da sua condição simbólica; da mesma forma, a metáfora da carne quando usada para definir o gênero feminino também afasta a mulher de sua individualidade e complexidade. “Tratar a mulher como um pedaço de carne” significa consumi-la fora dela mesma, se alimentar de sua sexualidade sem levar em conta o ser humano por trás dela, ou mesmo o porco por detrás do bacon. É o mesmo princípio de opressão (Adams, 2015). Esta argumentação é construída pela autora de forma simples e empírica. Um dos grandes gatilhos que inspiraram seu pensamento foi a fotografia de uma revista chamada playboar (um trocadilho com o nome playboy, uma vez que *boar* significa porco selvagem ou javali em inglês).

³² A feminista Susan Fraiman chama atenção para como os estudos animais protagonizados por mulheres foram invisibilizados na tradição ocidental. Mesmo com uma série de feministas que publicaram desde os anos oitenta sobre o poder definidor e edificador da linguagem na identificação e separação entre seres humanos, mulheres e outras espécies, eram trabalhos não reconhecidos ou estigmatizados como essencialistas. Somente com a publicação de *O Animal que logo sou* (2002), estudos animais se tornaram um campo de estudos legítimos. Isto reforça o argumento de Marti Kheel que os homens dominam o desenvolvimento intelectual das áreas relacionadas à questão animal e subjogam as mulheres a um lugar passivo e secundário na teoria (Fraiman, 2012; Gaard, 2011b; Kheel, 2008).

³³ Única obra importante do ecofeminismo animalista estrangeiro a ser traduzida para o português; publicado em 2012, pela editora Alaúde.

Tratava-se do cadáver de uma leitoa, que vestia lingerie femininas e fora colocada numa posição que dava a entender que ela estava se masturbando. O corpo estilizado sexualmente foi denominado Ursula Hamdress (um trocadilho cuja a tradução seria algo próximo de Ursula Vestido-de-Presunto), uma clara analogia à Ursula Andress, a mais famosa *bondgirl* de todos os tempos, que pousou para revista masculina *playboy* nos anos sessenta (Adams, 2015).

Esta foto aparentemente inspirou Adams a analisar como mulheres e animais de consumo são representados em comerciais, peças publicitárias e veiculações da mídia em geral. O que ela percebeu foi que mulheres e não-humanos não são vendidos como peças inteiras, mas significados por suas partes. Ao analisar uma capa da revista masculina *Hustler*, na qual pernas e quadris femininos são alojados em uma montagem como se estivessem sendo triturados por um processador de carne, Adams afirma:

Esta capa mostra precisamente como o retalhamento³⁴ funciona para converter alguém em alguma coisa. Alguém com uma vida bem específica torna-se parte de um termo genérico, carne de hambúrguer intercambiável. Usar uma mulher revela como este corriqueiro de violência – moer um corpo não-humano – pode ser visto como uma violência extrema quando retratado como acontecendo com alguém que importa, ou parece importar. A ressonância de familiaridade com este corpo humano aumenta a conscientização da violência. Contudo, um dos propósitos da pornografia é estabelecer as diferenças das mulheres em relação aos homens. Há uma familiaridade na perna humana, mas há diferença também – esta perna humana está depilada, e brilha com gordura. Está marcada como feminina. (...) Apesar de o retalhamento fazer de alguém alguma coisa, a capa da *Hustler* faz mais: alguém já se tornou alguma coisa para esta imagem ser criada, alguém se tornou um corpo sexualmente marcado...um corpo humano feminino (Adams, 2014, posições 205-213, tradução nossa).

Esta é uma passagem de *The pornography of meat*, livro de 2003 que, de certa forma, complementa as ideias estabelecidas em *The sexual politics of meat* (de 1990). Esta capa foi publicada em 1978 como uma resposta irônica a críticas feministas à revista *Hustler* de Larry Flint, que colocou uma citação de si mesmo na capa da revista: “não penduraremos mais mulheres como pedaços de carne” (Adams, 2014, posição 209, tradução nossa). Frente à cultura patriarcal é concebível que mulheres sejam representadas como pedaços de carne, que também animais o sejam, mas jamais humanos masculinos. Os principais argumentos deste livro são as imagens nele expostas, que reforçam, de novo e de novo, os dois lados da relação profunda entre a fragmentação literal dos animais e a sexual das mulheres. Imagens de porcos, vacas, lagostas, galinhas erotizadas são usadas para vender carne, e produtos derivados de animais; ao passo que mulheres carnificadas, fragmentadas como partes

³⁴ A palavra original é mais precisa que retalhamento: *butchering*. O nome em inglês para açougueiro é *butcher*, portanto *butchering* seria evisceração que define a especialidade do açougueiro. Não há palavra equivalente em português.

do corpo desejáveis são usadas para vender carne e sexo, como no caso da Hustler. Adams traz uma noção específica à ideia de pornografia como a representação gráfica de corpos multilados, separados de suas capacidades de pensar, sofrer, gostar, para servirem ao gosto, ao paladar, de um grupo dominante (Adams, 2014).

Isso acarreta na crítica ao (eco)feminismo carnívoro, em especial o urbano, ocidental. Para a autora, o movimento se utiliza da metáfora da carne (se sentir como um pedaço de carne), para expressar uma condição de opressão de mulheres, mas para por aí. A alegoria baseada na violência de ser carne só é possível porque existe uma violência também real no processo de produção daquele pedaço animal. Dizer-se mais que carne, para a autora, é simplesmente definir-se como algo mais que um corpo, um objeto de desejo, um padrão a ser seguido. Se ninguém quer ser visto como carne, porque alguém deve ser carne contra a própria vontade? A sociedade cria uma ilusão de que os animais fornecem suas partes corporais e produtos como um trabalho ou um favor para humanos. Sobre as crianças é criada uma ilusão de euforia, de que os animais se entregam voluntariamente, com prazer, às práticas exploratórias. Esta cultura é reforçada na idade adulta através de comerciais, logomarcas e formas de comunicação em geral, como filmes e programas televisivos, jornais, sítios na internet. O mesmo acontece com a noção de heterossexualidade compulsória e os papéis de gênero dicotomizados (Adams, 2014).

Carol Adams, além de ser um a importante catalisadora dessa desconstrução linguística, também foi uma das primeiras autoras a trazer o ecofeminismo para uma dimensão prática, mais palpável. A maioria das teóricas da área, na época, abordavam o problema de forma muito mais abstrata, seja na forma de espiritualidade, seja em conjunturas históricas seculares. Carol Adams mostrou como a publicidade usa desenhos de leitões com seios para fazer seu produto parecer mais suculento e também mulheres dominadas, fragmentadas e associadas à carne para parecerem mais sensuais e fazerem as carnes mais saborosas. Mostrou que há uma confusão (associação) óbvia na cultura ocidental entre sexualidade, morte e dominação, assim como que os desejos masculinizados pela cultura hegemônica, exibidos, vendidos, aceitos, são associados à violência e à subjugação da alteridade. Discorreu sobre como a pessoa comum consome ideais de violência normalizadas.

Essa perspectiva, mostrar a violência interespecies no dia a dia, também a levou ao problema da violência doméstica. Uma de suas experiências como militante foi a de trabalhar em casas-abrigo para mulheres agredidas, onde escutou relatos em que animais eram envolvidos na trama da agressão. Para a autora, animais têm um papel marcante na dinâmica da violência doméstica. Por fazerem parte, muitas vezes, do universo afetivo da mulher agredida, eles se tornam alvos da violência masculina e,

consequentemente, partes do universo feminino naquele contexto. Segundo Adams, os não-humanos entram nestas dinâmicas de lares abusivos de inúmeras formas, das quais a autora procurou enumerar algumas: o agressor pode espancar o animal no intuito de demonstrar autoridade, ou mesmo ensinar uma lição de submissão à mulher agredida; pode matar o animal de estimação no intuito de privar a mulher do único laço emocional que ainda possui, uma vez que o agressor tende a cada vez mais isolá-la do contato com amigos e família; pode ferir o animal com intuito de incutir medo na agredida, retaliar ações auto-determinadas da mesma, ou impedi-la de abandoná-lo; pode matar o animal em sinal de retaliação por ela tê-lo deixado; pode forçar a mulher a tomar parte no abuso do animal (Adams, 1995).

Esta última forma de apropriação do não-humano pelo agressor talvez seja uma das mais chocantes manifestações de violência de gênero que o animal e a mulher podem sofrer. Um relato no artigo de Adams, extraído de uma obra de Lenore Walker, chama a atenção pela perversidade com a qual toma parte a agressão. Dentro de toda a literatura especializada acerca do comportamento sexual de cães, não existe um só registro de ato sexual entre humano e cachorro que tenha sido iniciado pelo animal (Blevins, 2009). Todos os casos de zoofilia entre seres humanos e cães forçosamente, até onde se sabe, foram induzidos por pessoas, o que comprova que este tipo de animal não sente desejo sexual espontaneamente por humanos. Logo, todo intercurso sexual desta natureza é uma potencial violência à autonomia do não-humano. No caso do relato exposto por Adams, transcrito abaixo, toma parte uma dupla violência motivada pela dominação de gênero: “Ele me amarrava e me forçava a ter relações com nosso cachorro familiar... ele subia em cima de mim, segurando o cachorro, e então meio que encocharia o cachorro, enquanto o cachorro estava com seu pênis dentro de mim” (Adams, 1995, p.66, tradução nossa).

A teoria de Adams fez do ecofeminismo animalista muito mais abrangente, consistente e substanciado. Ao basear-se em exemplos recorrentes e consistentes para fundamentar suas considerações teóricas, criou uma maior aproximação entre as ideias de gênero e espécie e, por conseguinte, aproximou as análises do impacto da opressão de gênero sobre o meio-ambiente. A cultura indiscriminada de dominação e controle da reprodução de animais domesticados está no cerne da maioria dos problemas ambientais que afetam o planeta como um todo (Kemmerer, 2014). A análise da forma como acontecem as relações imediatas entre as significações de gênero nos corpos de indivíduos marginais, domesticados, animais ou humanos, na prática diária da linguagem, conferiu um aspecto material, palpável, de que carecia a análise ecofeminista.

3.6 O Poder das Narrativas

O ecofeminismo foi responsável por contribuições importantes para se desconstruir o pensamento feminista e apresentar novas possibilidades de consideração fora do escopo da experiência humana, mas que também diz respeito às assimetrias de gênero. No entanto, trata-se de um movimento, acima de tudo, estruturado na militância. Desde seu nascimento, foi primeiro um movimento social e depois uma teoria (Adams e Gruen, 2014; Adams, 2014). E ainda hoje se alimenta do fortalecimento do movimento feminista, assim como do movimento de mulheres dentro da ecologia, do ambientalismo e dos direitos animais. Melhor que qualquer iniciativa, conseguiu aliar as preocupações em relação ao meio-ambiente com as direcionadas à sobrevivência e emancipação de animais. Isso se deu exatamente por valorizar a dimensão da experiência, a contextualização da teoria, o contato direto com a militância e a conexão afetiva com os animais.

Não é apenas uma forma diferente de conceber a intersecção entre diversas teorias, é uma filosofia que se roga inútil se não inspira ação, ou influencia no mundo real. Por isso, grande parte da literatura ecofeminista é composta pelo compartilhamento de experiências de opressão e empoderamento frente a problemas que se interpõem à realidade diversa de militantes e teóricos da causa. Tal vocação foi exaltada por Karen Warren, por exemplo, quando afirmou, como já discutido, que a teoria ecofeminista não se baseia em princípios morais absolutos, mas potenciais universalizantes permeados por experiências distintas e específicas (Warren, 2000). Por isto, esta dimensão da literatura é que contextualiza o feminismo e permite que experiências díspares possam ser manifestadas no movimento, não só ao dar voz para quem escreve, mas ao ressignificar a realidade do público leitor (Kemmerer, 2011; Harper, 2012a).

Muitas publicações foram dedicadas a dar voz a estas manifestações dissidentes. Por mais que o ecofeminismo tenha se estruturado no cerne da teoria das interseccionalidades, inspirada na obra de Kimberly Crenshaw (1989), ainda é um lugar majoritário de feministas brancas. Uma das obras que mudou o movimento foi a coletânea coordenada por Breeze Harper, que deu voz a mulheres negras acerca das intersecções comumente abordadas pelo ecofeminismo. A autora coloca que por mais que as opressões estejam interconectadas, a elitização do conhecimento e a falta de representatividade dificultam a inserção de pessoas negras tanto no movimento vegetariano quanto no ambientalista e, pode-se afirmar, no ecofeminismo. A saúde de pessoas negras é a mais afetada pela agricultura animal. Enquanto a população branca tem acesso a alternativas alimentares de alta qualidade, a negra é aprisionada às redes de *fast-food* e aos alimentos industrializados (Harper, 2012b). Estatisticamente, as pessoas negras estão mais doentes que as brancas. Como também aponta a autora Harriet Washington, a

indústria farmacêutica prioriza o desenvolvimento de medicinais e profiláticos para doenças que atingem a população branca; assim como a sociedade racista barra o acesso aos sistemas de saúde para pessoas negras (Washington, 2008; Harper, 2012b).

Por estes e outros motivos, Harper declara que um mundo mais sustentável e consciente da particularidade das opressões, com menos invisibilização de seus preconceitos e das intempéries que eles acarretam, é muito mais interessante, em termos de justiça social, para negros que para brancos. No entanto, o ambientalismo e os direitos animais alienam a população negra de seus processos pelo mesmo motivo pelo qual Bell Hooks acusou o feminismo branco de ser racista e excludente: menosprezam as particularidades sofridas pelas pessoas que sofrem racismo e não dão espaço para que haja representatividade de pessoas negras no movimento, por preferirem criar ambientes esbranquiçados e elitistas (Harper, 2012a, 2012b). Logo, a mulher negra preocupada com problemas ambientais e vegetarianismo não é aceita nestes movimentos e também é rejeitada no movimento negro, pelo fato destas militâncias tomarem atitudes racistas e excludentes, acompanhadas de um histórico de opressão que não é levado em conta pelos movimentos sociais brancos, como relata a militante negra Delicia Dunham, no livro de Harper:

Parte do medo que as mulheres negras possuem ao se importarem com os animais que as fazem se afastar de animais não humanos é que, por muito tempo, mulheres negras foram associadas a estes seres e, por isso, subjugadas como tais por racistas e especistas. Então há frequentemente uma reação instintiva em ser referida de qualquer forma que lembre esta subjugação (Dunham, 2012, p.45, tradução nossa).

A relação entre as intersecções entre opressões e estes “gatilhos” que geram esta reação adversa são muito tênues. Portanto, a não representatividade no movimento é um problema ainda relevante. Uma vez que não há vozes dissidentes para chamar atenção para como abordar estas questões, o movimento não se diversifica teoricamente como idealizou Warren, não só em relação ao movimento negro, mas indígenas e transexuais, por exemplo (Harper, 2012a, 2012b).

Outra contribuição importante da dimensão prática da militância para a teoria ecofeminista foi o livro *Sister Species* (2011), editado pela filósofa Lisa Kemmerer. Entre outras coisas, ele ofereceu relatos de experiências supra-humanas, entendimentos que ultrapassam a barreira de espécies. Por exemplo, a médica e pesquisadora Hope Ferdowsian contou sua jornada de contatos e envolvimentos emocionais com os animais e como suas respostas a estímulos externos, traumas e identificações que revelam como a experiência humana não é tão humana assim. Dentre os casos que apresenta, o mais impressionante é a história de seu próprio pai: o sofrimento do cachorro, que havia sofrido abuso, lhe era tão familiar que o afetou de um modo bastante pessoal.

Ele [o pai] perguntou-me se eu sabia quem Charlie [o cachorro] o fazia lembrar. Eu respondi que não. Meu pai começou a chorar silenciosamente, lembrando as dificuldades que sua mãe enfrentou antes de sua morte prematura. Ninguém sentiu a necessidade de explicar a vulnerabilidade comum entre minha avó e Charlie, não em termos comuns, e não em termos acadêmicos ou científicos. Nós facilmente reconhecíamos as similaridades (Ferdowsian, 2011, p.100, tradução nossa).

A expressão de voz individual dos animais é algo importante trazida por esta contestação da racionalidade por parte da filosofia ecofeminista. De um ponto de vista racional, não seria possível conceber que animais podem mudar a própria realidade. Ao contrário, este tipo de pragmatismo apenas concebe uma mudança baseada em critérios racionais, campo monopolizado por humanos. Por isto, as teorias de Peter Singer e Tom Regan, por exemplo, não conseguem conceber como os animais podem despertar ou influenciar a revolução ambiental que precisam. Eles não dominam habilidades linguísticas e especializações humanas, mas eles podem se expressar e comunicar e até compreender condições existenciais únicas por outros meios. Veja o caso da indiana Sangamithra Iyer. Quando voluntária, trabalhou com uma chimpanzé, Washoe, que foi explorada por pesquisadores que a testaram para constatar, entre outras coisas, se ela conseguia passar linguagem de sinais para sua prole. Neste processo de reprodução para pesquisa, ela deu à luz a dois natimortos e perdeu um bebê enquanto estava em trabalho de parto. Um dia, uma das estagiárias da pesquisa parecia bastante abatida. Entre todas as pessoas, Washoe foi quem percebeu o estado da mulher e lhe perguntou, em sinais, o porquê da tristeza. A funcionária respondeu que havia sofrido um aborto espontâneo. Então Washoe sinalizou “CHORO—seguido mais tarde por POR FAVOR PESSOA ABRAÇO” (Iyer, 2011, 91).

3.7. A Ética do Cuidado

O reconhecimento do poder do relato, da experiência, se relaciona com a negação do monopólio da análise racional na construção de conhecimento. Há formas de se relacionar que não são representativas dentro do discurso hegemônico e, por isto, não podem ser percebidas pela abordagem dita racionalista. Por exemplo, do ponto de vista racional, é sensato isolar variáveis para se conseguir chegar a conclusões mais abrangentes. Priorizar elementos na análise que dizem respeito a um grupo maior e ignorar certas particularidades que atrapalhariam a práxis de pesquisa. Contudo, quando o feminismo escolheu priorizar certas linguagens e elementos em detrimento de outros, perdeu uma possibilidade importante: a capacidade de se comunicar com as diferenças e as dissidências. Logo, vários movimentos, a partir dos anos 1980, escolheram se descolar um pouco da razão para contemplar adicionar novos elementos, interconexões, interseccionalidades, ciborgues e representatividades

dissidentes. As constatações perderam a pretensão de universalidade, mas ganharam novas alcances epistemológicos.

O ecofeminismo se construiu sobre a necessidade de ampliar a luta feminista, a princípio não exatamente na teoria, mas na militância. Algumas autoras e militantes queriam que suas espiritualidades fossem discutidas a partir do ponto de vista de gênero; outras buscaram incluir a opressão de gênero dirigida ao meio-ambiente dentro do escopo de análise; e houve também aquelas que quiseram dar voz aos indivíduos que eram objetificados pela lógica de dominação e consumo, fossem eles humanos ou não. Os métodos mais produtivos, abrangentes, respaldados cientificamente não davam conta destes novos elementos. Foi então que o movimento encontrou a teoria de Carol Gilligan, que trazia a ideia de que, como foi discutido, a socialização de meninos os imbuí de uma orientação voltada a ideais conjunturais e absolutos de moralidade, justiça, direitos e regras, enquanto meninas aprendiam a se responsabilizar com cuidado, bem-estar e responsabilidade em relação aos entes e ambientes próximos e sobre a preservação de laços afetivos (Gilligan, 1982; Adams e Donovan, 2007). Como teoria, da forma apresentada pela autora, parece bastante inconsistente. Primeiro, partiu de uma coleta de dados imprecisa e amplamente questionada; em segundo lugar, mesmo que questione a ética individualista, resume a análise ao escopo das categorias heteronormativas (homem e mulher), e não dá conta da representatividade diversa que são as construções de gênero; em terceiro lugar, cria estas camisas de força para a análise que são estas grandes tendências socializadoras (direitos x responsabilidade) (Davis, 1992; Heyes, 1997; Adams e Donovan, 2007).

Contudo, um dos grandes méritos do ecofeminismo (na verdade, do feminismo em geral) é o de situar as teorias. Na vivência das teóricas e militantes do movimento, os potenciais limitadores da ética do cuidado ganharam contornos mais representativos. Na década de oitenta, quando se fortaleceu, o ecofeminismo se encontrava em posição de contestar movimentos dominados por homens. Tanto o ambientalismo quanto a discussão animal eram dominados por uma lógica de direitos, que não questionavam a dominação da natureza em si, mas uma melhor gestão, tratamento, para que estas relações ficassem mais justas. Por mais que Aldo Leopold alardeasse uma conexão emocional com a natureza, por exemplo, também a via como uma ferramenta para enriquecer o espírito humano e, por isso, não tinha receio de matar um animal por esporte, porque achava que, se respeitasse o equilíbrio do ecossistema, ele tinha direito (Kemmerer e Kirjner, 2015). Portanto, não havia um questionamento complexo das relações de poder, mas uma discussão da gestão deste poder e da gestão da natureza.

Nesse contexto, a ética do cuidado ganhou novo significado, uma vez que, de modo geral, ela não trata da gestão de direitos individuais e, sim, das relações de responsabilidade. O cuidado envolve apego sentimental, envolvimento e, acima de tudo, noção de reciprocidade. O cuidado, dentro dessa

perspectiva, não é um movimento unidirecional, mas um diálogo. Quando se possui uma relação íntima com o objeto de cuidado, existe a possibilidade de sentir a resposta ou o cuidado deste objeto com você; ao passo que a ética de direitos se resume a uma gestão impessoal, hierárquica, do outro.

Em conclusão, portanto, uma ética feminista animal do cuidado precisa ser política em sua perspectiva e dialógica em seu método. Rejeitar o imperativo do método científico no qual a “voz do sujeito científico...fala com autoridade geral e abstrata [e] os objetos de investigação 'falam' somente em resposta ao que cientista perguntam a eles” (como Sandra Harding [1986:124] caracteriza o encontro laboratorial), humanos devem parar de impor suas vozes aos animais. Não mais a nossa relação com animais deve ser aquela da “conquista de um objeto estrangeiro”³⁵, como Rosemary Radford Ruether comenta, mas “a conversação entre dois sujeitos”. Devemos reconhecer “que o 'outro' tem uma 'natureza' própria³⁶ que precisa ser respeitada e que deve-se trazer para dentro da conversação” (1975:195-96). Nesta base, e refletindo sobre o contexto político, uma ética dialógica do tratamento de animais deve ser estabelecida (Donovan, 2007, p.365, tradução nossa).

A ética do cuidado ganha ainda mais significado no ecofeminismo animalista. Os animais podem interagir a partir do cuidado de maneira mais clara e direta. Obviamente, a espiritualidade e a natureza também são experiências que podem denotar cuidado. Ao se preservar o meio-ambiente, ele “retribui” com sistemas mais equilibrados, ar mais puro, uma qualidade de vida melhor; o mesmo pode se dizer da espiritualidade para quem a vivencia, ela “retribui” com harmonia, paz, entre outras coisas. Mas o animal, mais uma vez, materializa em indivíduos únicos esta reciprocidade, esta relação afetiva com a natureza, num ato recíproco de cuidar, de preservar o outro, de prover apoio afetivo, lealdade. Revela que as relações são recíprocas, que estes animais nos constituem como nós os constituímos. Lori Gruen, filósofa ecofeminista animalista, sintetiza isto melhor em seu conceito de “empatia envolvida”. Trata-se de uma vivência em que o indivíduo deve superar sua posição como primeira pessoa do singular e tentar se enxergar no outro. Através do contato direto, relações pessoais, ressignificar o outro em si e a si no outro. Isso sem cair na cilada do antropomorfismo, que humaniza e padroniza a experiência externa, mas tentar superar a própria humanidade e animalidade em uma relação recíproca (Gruen, 2015).

Como humanos, muitos animais não-humanos negociam seus ambientes sociais sendo particularmente atenciosos aos estados emocionais de outros a sua volta. (...) Animais que desenvolvem laços vitalícios são conhecidos por sofrer profundamente com a morte de seus parceiros e amigos. Estudos em etologia cognitiva sugerem que alguns não-humanos engajam em atividades manipulativas e enganosas, podem construir “mapas cognitivos” para navegação, agem de maneira altruísta e parecem entender representações simbólicas e usar linguagem (Gruen, 2015, posições 345-347, tradução nossa).

³⁵ Do original “*alien object*”.

³⁶ Do original “*nature of her own*”, uma flexão de gênero importante que não foi possível traduzir.

A ética do cuidado, quando colocada em um contexto político, como o do ecofeminismo animalista, tem alguns de seus problemas filosóficos invertidos. O que era limitador ou essencialista abre o escopo para o questionamento da dominação, do ultra-racionalismo, das hierarquias. Ela não precisa ser limitada como um construto feminino, feito para mulheres, ou universalizada como regra limitadora ou definidora da natureza feminina. Em um contexto politizado, ela é uma ferramenta a ser usada para contestar o pragmatismo e a dominação. Mais que isso, ela tem potencial de dar voz a identidades dissidentes, que segundo padrões normativos de linguagem não teriam voz (Donovan, 2007; Adams e Donovan, 2007). Trata-se de um antídoto para problemas específicos, não um universal normativo.

Mesmo assim, frequentemente o ecofeminismo aborda a ética do cuidado como um lado de um antagonismo (Donovan, 2007; Luke, 2007; Bailey, 2007). Isto acontece pelo fato da chamada ética da justiça, baseada em preceitos universais e atribuição de direitos e deveres, se colocar como bússola moral da relação humana com o meio-ambiente, simplesmente por se considerar objetiva e descartar as afetividades para se legitimar (Luke, 2007; Donovan, 2007; Clement, 2007). Logo, autoras comprometidas com a ética do cuidado têm empenhado esforço significativo para demonstrar a ineficiência e o reducionismo da ética da justiça, o que muitas vezes soa como estar diante de uma “escolha de sofia”: sacrificar a justiça e a racionalidade em prol da afetividade, ou sacrificar a afetividade em prol da justiça. A lógica objetivista patriarcal tem historicamente colocado esta escolha no dia a dia e pedido para cientistas, filósofos/as e historiadores/as para escolherem entre sufocarem suas emoções pelo conhecimento. Mesmo o feminismo começa a isso questionar: o papel sexista e opressor do aboslutismo racional (Spelman, 1982; Jaggar, 1989). A ética do cuidado, portanto, forneceu uma ferramenta para contestar estes preceitos, ao colocar os afetos como um ato de responsabilidade em relação aos outros, uma forma de conduta voltada a uma realização comunitária e não para si (Gilligan, 1982). Daí, extraiu a compreensão que, entender o outro através da afetividade, é preencher uma lacuna deixada historicamente pelo ultra-racionalismo, uma forma de dar significado para relações e não somente regras.

Por isso, muitas vezes encara-se o problema como se a ética do cuidado fosse uma forma de derrubar a ética da justiça ou que a emoção fosse algo oposto à racionalidade. Mas o ecofeminismo tem se vangloriado de ser uma abordagem que derruba dicotomias instituídas, não fazendo sentido guardar o sentimento e a razão em polos opostos como ensinado pela cultura sexista. Na experiência social, as duas dimensões são partes de uma existência comum e contínua. Mas, por mais que o ecofeminismo tenha se dedicado a mostrar a importância da ética do cuidado e das afetividades, não são muitos os

textos a destacar o papel da racionalidade, justiça e direitos dentro do ecofeminismo.

Grace Clement chama a atenção para o fato de que a ética do cuidado é mais usada para analisar as relações de seres humanos com animais domésticos. Isso faz com que ambientalistas como Baird Callicot segmentem teorias que estruturam uma lógica de direitos para animais selvagens e mais próxima de afetos para domésticos. Isso gera uma anomalia. Para ele, os seres humanos possuem obrigações morais em relação a animais mais próximos, por estes terem evoluído com eles por séculos em uma relação de confiança que deve ser preservada. Contudo, o assassinato de um animal individual não fere este contrato, pois é parte da conexão que se estabeleceu com eles: uma vida conjunta e uma morte estratégica. O que fere esta relação milenar é a instrumentalização, mecanização dos animais pela indústria, mas uma morte bucólica é aceitável. A teoria de Callicot exposta por Clement evidencia, pelo menos, um problema dessa perspectiva da ética do cuidado: é possível se estabelecer uma relação hierárquica e opressiva, que implica em morte certa ao animal, e ainda assim haver uma conexão emocional e cuidado; é possível até conceber que aquele animal morreu para cumprir uma missão espiritual.

Não se pretende aqui julgar e generalizar todas as mortes de animais, pela indústria e pelas comunidades locais, como se fossem a mesma coisa. Contudo, é fato que os animais, majoritariamente e totalmente, até que se prove o contrário, morrem contra a própria vontade³⁷. Logo, o ato de matar um animal nunca será simplesmente, ou somente, um ato de comunhão ou de cumprimento de uma relação milenar e mais nada. Neste ponto, a afetividade não é suficiente para entender esta relação, já que o ponto real a ser discutido, sem se abordar no momento o certo ou errado por cada caso, é o porquê de seres humanos (pelo menos em tese, todos os seres humanos) e animais não possuírem o mesmo direito a vida, à afetividade, laços, à experiência e precisarem seguir este propósito humano. Para responder estas questões, deve-se apelar para uma lógica de direito e não só para o laço emocional que uma cultura tem com um animal ou não (Clement, 2007). A ética do cuidado não é suficiente, assim como a ética da justiça, nem é essencialmente excludente. A separação entre elas é uma construção cultural e de poder, pois a racionalidade não impede a afetividade e vice-versa (Jaggar, 1989; Clement, 2007).

Quem melhor discutiu uma solução para este problema foi Karren Warren. Ela se baseou na ideia de inteligência emocional do psicólogo americano Daniel Goleman:

De acordo com Goleman, existem duas mentes ou cérebros, “um que pensa e outro que sente”: mentes racionais (“razão”) e mentes emocionais (“emoção”). A tese de Goleman

³⁷ Isto se sequer falar de vontade neste caso for possível. “Muitas vezes, assim como o exemplo das tecnologias reprodutivas demonstra, a vontade é mais um resultado de uma socialização pautada por princípios e pressupostos opressores do que mesmo a representação legítima de algum resquício da liberdade entre os desiguais” (Diniz e Guilhem, 2000, p.241).

não é um dualismo cartesiano mente-corpo. Ao invés disto, Goleman alega que os centros anatômicos para razão e emoção estão localizados em diferentes, apesar de conectadas, partes do cérebro. O neocortex é o lugar da lógica, reflexão, e o que é referido tradicionalmente à razão ou racionalidade. O sistema límbico, constituído do hipocampo e da amígdala, é o lugar da memória e das emoções. De acordo com Goleman, as mentes racional e emocional geram diferentes, apesar de entrelaçadas, formas de saber; elas provêm duas diferentes formas de inteligência. Goleman alega que a “inteligência emocional” - tanto no sentido que há inteligência nas emoções e no sentido no qual inteligência pode ser trazida para as emoções - é o que mantém o equilíbrio apropriado entre as duas “mentes”. Inteligência emocional reconhece que emoções importam para a racionalidade. De acordo com a pesquisa de Goleman, “O intelecto (mente racional) simplesmente não pode funcionar efetivamente sem a inteligência emocional”; o que fazemos e o que devemos fazer na vida é determinado por ambos (Warren, 2000, posições 1758-1767, tradução nossa).

Portanto, se o sentimento é parte da razão e vice-versa, não há porque separar as abordagens em ética do cuidado ou da justiça. Nenhuma das duas existe porque não há separação entre racionalidade e emoção. A inteligência que concebe e existe no mundo é uma conexão necessária das duas dimensões. O problema é político e histórico. A ética de responsabilidade e cuidado foi historicamente rejeitada em prol de um objetivismo motivado pelo pensamento excessivamente dicotômico, que assegurava o privilégio masculino e subjugava animais, mulheres e a natureza. Consequentemente, a solução que Warren dá ao problema não é somente de cunho filosófico, mas também político: uma ética que seja sensível ao cuidado. Ou seja, não há razão para associar a racionalidade inexoravelmente ao machismo ou rejeitá-la; para se haver uma consideração ética mais interessante, precisa-se agregar este elemento que foi historicamente estigmatizado e não é excludente; ao contrário, é necessariamente complementar (Warren, 2000). O potencial abrangente da ética, baseado em universais racionais, deve ser conciliado com a consideração do cuidado, que é construído contextualmente, que necessita do contato, como explica Daniela Rosendo, especialista na filosofia de Warren:

Cada situação e teoria trazem consigo um mundo social, e o mesmo pode ser dito sobre o cuidado. Desse modo, mesmo que existam princípios éticos abstratos, ahistóricos e racionais, firmar a ética sobre eles incorreria na perda do que a ética deveria ser. Warren defende que a ética é e deve ser sobre o que seres humanos imperfeitos, vivendo em contextos históricos e socioeconômicos podem e devem fazer, de acordo com tais contextos. A autora elucida que o fato de rejeitar princípios universais, no sentido tradicional, não implica na rejeição dos princípios da justiça, do dever, da utilidade ou dos direitos. O que ela rejeita é o monismo ético (Rosendo, 2015, p.104).

O problema da ética do cuidado de Warren é que ela invisibiliza os animais. Parece ser centrada em um protagonismo ambiental humano, no qual animais parecem ser instrumentais para o meio ambiente e para as relações humanas. Ela não aborda a importância individual que um animal pode ter em uma relação afetiva, seja com humanos ou com outros entes de seu convívio. Por mais que a autora,

em uma esfera filosófica, crie o sistema que melhor combina as esferas emocionais e racionais, ela não compreende a pedra fundamental da ética do cuidado: a reciprocidade. O animal é capaz de elaborar uma resposta única para sua condição no mundo, então assim como toda conjuntura é única e deve ser levada em conta, cada vida não-humana o é também e não pode ser simplesmente reduzida automaticamente a configurações culturais humanas. Deve ser discutida com a mesma particularidade e cuidado analítico com que é encarada a vida de seres humanos (Donovan e Adams, 2007).

Quem protagonizou a discussão mais profunda sobre as implicações da ética do cuidado foi Sunaura Taylor:

Como uma pessoa deficiente, eu esperei a filosofia de interdependência (em relação à qual cuidado é um componente vital), enquanto simultaneamente resistia à narrativa que o cuidado (especialmente na forma de boa vontade, caridades ou bondade do coração das pessoas) irá, de alguma forma, permitir-me viver uma vida mais livre. Ser “alvo de cuidado” pode ser asfixiante, infantilizante e opressivo (assim como o papel de cuidador) (Taylor, 2014, p.109-110, tradução nossa).

A autora chama atenção para o fato de que a rejeição de uma ética voltada ao cuidado, em nome de uma luta por direitos, têm sido a principal tônica dos militantes pelos direitos das pessoas com deficiência. Contudo, seu contato pessoal com animais domésticos a fez rever seus conceitos. A relação entre liberdade e dependência tem sido mediada por uma falsa noção de autonomia construída pela sociedade hegemônica. Para Taylor, a relação entre os indivíduos neste planeta é principalmente pautada pela dependência. Não só entre humanos, que já é bastante significativa, mas em relação a toda natureza. Indivíduos jamais existem sozinhos, são resultado de equilíbrios entre forças e ações. Butler diria que se significa no movimento da linguagem, que não existe diferença, barreira, entre realidade e interação; ou como diria Warren, não existe esta cebola humana que você descasque até encontrar um núcleo puro, simplesmente individual (Butler, 2011; Warren, 2000). A ideia de autonomia, para a autora, é uma negação do papel essencial de outros, hierarquicamente inferiores (animais, mulheres, ecossistemas, pessoas deficientes), neste equilíbrio. É uma afirmação de protagonismo que justifica a opressão (Taylor, 2014).

Por isso, animais domésticos são vistos como fardos, não-naturais, nocivos, apenas uma extensão da vida humana. Eles são definidos pelos objetivos que a eles são dados desde antes de nascerem, logo não possuem significância por não possuírem “autonomia”. Baird Callicot chega a afirmar que eles são mais destrutivos para uma paisagem natural que uma frota de caminhonetes 4 por 4. O que faz a autora se perguntar o que ele diria se visse “uma pessoa deficiente fazendo um passeio ou uma caminhada em nossas cadeiras de rodas motorizadas?” (Taylor, 2014, p.116, tradução nossa). A estigmatização da dependência é, portanto, uma forma de polarizar a economia das relevâncias. Para

uns, precisar dos outros é algo espontâneo e irrefletido, enquanto para outros é um sinal de fraqueza, vergonha, insignificância. Por isso, animais domésticos deficientes são sacrificados, por se presumir que não são mais importantes e que a vida deles não faz mais sentido. A vulnerabilidade é estigmatizada como fator desqualificador da vida, quando na verdade é a única experiência comum a todos os seres vivos (Butler, 2006). O que a cultura hegemônica falha em perceber e é trazido pela reflexão sobre o capacitismo, é que o cuidado é uma ação recíproca. Ao se cuidar de algo ou alguém, aquele ato é significado dentro de você e respondido, reciprocado, também por quem o recebe. Como afirma Taylor:

Grande parte de se cuidar de animais eticamente significa escutar o que animais estão nos dizendo sobre o cuidado que eles recebem e o cuidado que gostariam de receber. Como Gruen sugere, decifrar o que os animais precisam e querem é um processo que não só demanda que sejamos ativamente envolvidos em nossas respostas empáticas aos animais, mas também que coloquemos energia no aprendizado sobre os comportamentos típicos das espécies, assim como em seus indivíduos. (Taylor, 2014, p.123, tradução nossa).

O problema da ética do cuidado é uma discussão teórica em progressão. Ainda não há uma teoria que seja dominante no campo do ecofeminismo. Contudo, em essência, a ética do cuidado surgiu como uma forma de reflexo da conduta prática, política, na teoria; um jeito de significar uma relação emocional com os animais e entre eles na forma de argumento; dar voz a outras expressões; significar, por exemplo, o sofrimento e solidariedade da chimpanzé Washoe como mais que a expressão de padrões linguísticos. Seria a construção de uma relação de comunicação baseada na empatia afetiva, que de outra forma não existiria. Trata-se de uma expansão da consideração e reconhecimento para além das fronteiras da espécie humana. A ética do cuidado surgiu, e ainda é, uma ferramenta para se pensar a ética interespecies sob um escopo mais contextual e inclusivo.

3.8 O Ecofeminismo do Lúdico e do Erótico

A acusação de essencialismo que é comumente dirigida ao ecofeminismo, como afirma a filósofa Greta Gaard, é amplamente baseada em uma não-leitura e estigmatização do campo (Gaard, 2011). Pode-se dizer que o ecofeminismo não é um reflexo da convicção de que mulheres, natureza e animais compartilham uma conexão essencial, espiritual ou biológica, que as/os une de maneira inexorável. Ao contrário, a maioria das autoras se refere a processos históricos e argumentos filosóficos para defender que o ideal de humanidade foi estabelecido de maneira androcêntrica. As mulheres, animais e ecossistemas não compartilham uma essência comum que as/os une; mas uma exploração sistemática baseada na subjugação do universo não-humano a ideais de conquista, dominação,

mecanização e objetificação. O que acontece, como afirma Adams, é um processo de fragmentação e invisibilização da alteridade (à margem ou fora do ideal masculino de humanidade) para encaixar e instrumentalizá-la de acordo com os interesses hegemônicos.

Fragmentação faz da violência palatável porque a vítima desaparece. Desapego emocional é necessário para a dominação. Um bife não é uma vaca como um par de seios não é uma mulher e lenha não é uma árvore. Assim como animais são fragmentados pela indústria da carne e desaparecem como seres vivos, complexos; e como mulheres são fragmentadas para se transformarem em objetos sexuais, e assim desaparecem como indivíduos complexos; a natureza é fragmentada, negada e desaparece nos processos industriais. Produtos capitalistas fragmentam e modificam o meio-ambiente; vendem aspectos do mundo representado como natural em embalagens coloridas, de maneira que previne consumidores de perceberem o impacto da produção e do consumo. Por exemplo, o caso do milho: “Há algo em torno de 4500 itens em um supermercado comum e mais de um quarto deles contém milho. Isto vai de produtos não-alimentícios a tudo desde pasta de dente e cosméticos a fraldas descartáveis, sacos de lixo, a até pilhas” (Pollan, 2007, p.11).

Na maioria destes produtos, o milho é invisível. Poucos consumidores sabem o quanto comumente compram milho, ou o impacto deste consumo no meio-ambiente. Ele está fragmentado e embalado, além de disfarçado em termos científicos incompreensíveis ao leitor de rótulos. Como outros recursos naturais transformados em insumos (*commodities*), ele se esconde em sua forma fragmentada pela ação humana (Pollan, 2007). O mesmo acontece às mulheres transformadas em insumos pela pornografia, ou os animais pelo abatedouro (Adams, 2012, 2014, 2015). Não pretende-se afirmar que árvores devem ter isonomia de direitos como animais e mulheres. Mas que a alienação em relação a um conhecimento mais profundo e consideração das complexidades dos indivíduos e da natureza os torna mais fáceis de escravizar e consumir de maneira indiscriminada, em prol de um privilégio que é essencialmente usufruído pela cultura masculinizada dominante. Animais e mulheres estão à margem destes privilégios e são apropriados/as, instrumentalizados/as, em prol dessa cultura.

Uma crítica que pode se fazer com justiça ao ecofeminismo é que sua teoria é amplamente baseada em padrões heterossexistas de gênero.

A despeito das relevantes contribuições acima pontuadas, notamos, no entanto, que a análise empreendida por Carol Adams fundamenta-se em amplos esquemas explicativos causais a partir de um sujeito universal e estável. Mais precisamente, é uma obra datada cujo lugar de fala está situado no feminismo radical estadunidense dos anos 1970, assentada nas teorias derivativas do conceito de patriarcado, as quais, ao universalizar a categoria “mulher”, incorrem numa análise sinedóquica. Além disto, o livro constrói “vegetarianismo” e “feminismo” como dois blocos monolíticos, ignorando a sua diversidade interna no que diz respeito aos sujeitos, demandas e métodos de ação política.

É patente a limitação em articular os diversos marcadores sociais da diferença: embora Adams dedique algumas poucas páginas para ressaltar as conexões históricas entre feminismo e vegetarianismo na vida de mulheres lésbicas, e estabeleça paralelos entre o racismo e a superposição de referentes ausentes, a branquitude e a sexualidade das mulheres sufragistas citadas permanecem intocadas (Carmo e Bonetti, 2013, p.405-406).

Esta crítica das cientistas sociais brasileiras Íris do Carmo e Alinne Bonetti ao livro, *Sexual Politics of Meat* (1990) de Carol Adams, se estende a boa parte do ecofeminismo. De fato, ele trabalha de maneira hegemônica com as categorias homem e mulher e deixa pouco espaço para se pensar identidades dissidentes, como também denuncia Breeze Harper (Harper, 2012a, 2012b). Muitas autoras ignoram o papel de pessoas trans neste contexto ecológico, mesmo as que falam de diversidade e visibilidade, como Karen Warren. Contudo, certos trabalhos preconizam uma mudança nesta limitação. A filósofa ecofeminista animalista Greta Gaard, por exemplo, discute uma “queerização” do ecofeminismo, que mostra como as identidades dissidentes se inserem neste sistema opressivo. Para ela, a estigmatização das práticas sexuais não reprodutivas traduz um medo do erótico como inimigo do racional. As identidades sexuais devem ser especificamente reguladas e baseadas em um modelo de heterossexualidade compulsória. Portanto, o pensamento dicotômico que separa o erótico do racional e o queer do heterossexual é uma das bases para a criação deste modelo masculino dominante, que coloca à margem mulheres, animais, a natureza e estas identidades dissidentes.

Hoje, todas/os aquelas/es associadas/os à natureza e ao erótico continuam a experimentar o impacto de séculos de colonização da cultura ocidental, em nossos próprios corpos e em nossas vidas diárias, rejeitando que a colonização exige envolver o erótico em toda a sua diversidade e a formação de coalizões para a criação de uma cultura democrática e ecológica baseada em nossa libertação compartilhada. Para criar esta cultura, temos que combinar as ideias das teorias *queer* e ecofeministas. Como as feministas têm discutido por muito tempo, a saída desse sistema endêmico de violência exige a libertação do erótico – não em algum esquema liberal fácil que possa autorizar o aumento do acesso à pornografia infantil ou encontros sexuais – mas por meio de uma verdadeira transformação das concepções ocidentais do erótico como fundamentalmente oposto à razão, à cultura, à humanidade e à masculinidade. Uma perspectiva ecofeminista *queer* argumentaria que a libertação do erótico exige reconceituar os seres humanos como igualmente participantes na cultura e na natureza, capazes de explorar o erotismo da razão e a racionalidade única do erótico. As ecofeministas devem se preocupar com a libertação *queer*, assim como as/os *queers* devem estar preocupadas/os com a libertação das mulheres e da natureza; as nossas opressões paralelas têm se originado de nossas associações percebidas. É tempo de construir a nossa libertação conjunta através de coligações mais concretas (Gaard, 2011a, p.218).

A teoria de Gaard pode implicar em uma *queerização* da ética do cuidado, pois expande a noção de entrega e reciprocidade que ela implica. O eros é composto de corporalidade, na manifestação do desejo, da sexualidade, que não se resume ao corpo, mas se constrói em contato com os animais e ao

meio ambiente. Obviamente, a autora não se refere ao ato sexual em si, no sentido estrito, fisiológico. Mas na complementaridade, coexistência, com os elementos não-humano, na construção do desejo. Para ela, as identidades e expressões dissidentes são modos de ressignificar a relação hegemônica, humana, com os animais e o meio-ambiente; uma forma de desestabilizar o humano através de sua interação com o natural, que não segue os preceitos masculinistas do heterossexualismo compulsório, e assim se pensar em gêneros ressignificados: eco-masculindades, eco-feminidades, eco-transsexualidades e por aí vai (Gaard, 2011a, 2011b).

A filósofa Patrice Jones corrobora a tese de Gaard ao argumentar que os animais são existências *queer*; que não se encaixam nos modelos heteronormativos aos quais são forçados, de macho e fêmea. Para manter seus ideais de essência e natureza, a sociedade precisa reforçar continuamente a supressão do chamado eros *queer*:

Por eros, não me refiro apenas ao amor físico e ao desejo sexual, mas também ao que a ativista, poetisa, negra lésbica e feminista Audre Lord (2012) chamou de “compartilhamento de alegria, seja física, emocional, psíquica, ou intelectual, [que] forma uma ponte entre os participantes. Eduardo Galeano (1992) relata que entre os Maias da Colombia, ancestrais daqueles que se levantaram contra a dominação sexual imposta pelos conquistadores, a palavra para sexo é “jogo”. O Eros é brincalhão. O Eros Queer é tanto causa como consequência de um estado de felicidade no qual a vida não é apenas uma forma de se reproduzir frente à escassez mas, ao invés disto, um prazeroso uso de energia extra, que brilha do sol todos os dias (Jones, 2014, p.101, tradução nossa).

Patrice Jones contesta uma visão de biologia e espécies que coloca a vida como significada pela reprodução e competição. Uma espécie deve ter sucesso por muitos anos, com seguridade, cooperação e excedentes energéticos, para se consolidar em seu ecossistema. Em um ambiente equilibrado, os indivíduos geram mais energia que o estritamente necessário para a sobrevivência. Portanto não passam a vida numa luta contra a escassez, permeada pelo medo da morte. Ao contrário, desta energia extra, surge a brincadeira, a diversão, a criatividade, a diferença. Muitas vezes, animais não estão competindo, mas interagindo de maneira lúdica, reinventando as próprias vidas e identidades através da interação. Este é o *eros queer*, para Jones, uma manifestação da vida pelas paixões, uma celebração da exuberância.

A maioria dos animais – assim como a maioria das pessoas, antes das sucessivas ondas de conquista e consequente explosão populacional que globalizaram a crise ambiental da qual elas surgiram— gastaram comparativamente pouco tempo assegurando comida e abrigo, e tiveram muito tempo para brincar. Virtualmente todos as culturas humanas produziram música, artes visuais e alguma forma de esporte. Tudo isso – juntamente com sexualidade não-reprodutiva— pode ser visto como usos exuberantes da energia abundante que emana do sol todos os dias (Jones, 2014, p.97, tradução nossa).

A fixação da autora com a ideia do sol parte de sua ação energética no mundo. Seus raios chegam ao planeta de uma forma e são ressignificados pela natureza em uma multiplicidade de formas e cores. Ele pode ser a fonte única de energia para todo o planeta, o que não significa que toda a energia no planeta se parece com o sol. O planeta brinca com padrões, formas e constituições; possui uma paleta infinita de possibilidades. Esta é a ideia central do eros: formas criativas, diversas, estéticas, prazerosas, lúgubres, de se utilizar energia.

A ideia de cuidado parece manter uma distância entre os indivíduos (o cuidado e o cuidador), quando na verdade não existe esta separação, pois todos compartilham vulnerabilidade. E o que constitui esta vulnerabilidade é a fragilidade da condição corporal, a imprevisibilidade das manifestações emocionais, a suscetibilidade ao outro, a falta de independência (não exatamente dependência). No entanto, o mesmo que torna o indivíduo frágil, o faz criativo, imprevisível, compartilhado, expandido, maior. Portanto, a ideia de cuidado não resume eficientemente esta relação, pois não existe quem não esteja sendo cuidado e não existe quem esteja absolutamente cuidando. Não há fronteira clara entre olhar (assistir) o outro e a si mesmo. O que existe é reciprocidade, a perpetuação do movimento, da dádiva.

4. FEMINISMO BRASILEIRO EM TRANSFORMAÇÃO

Neste capítulo, foi feita uma análise da inserção das teorias de gênero que transcendem a barreira de espécies no Brasil. Para tal, fez-se um mapeamento de duas das maiores revistas feministas nacionais: a *Estudos Feministas* e a *Cadernos Pagu*. Não por elas encerrarem ou definirem o feminismo brasileiro, mas por representarem uma faceta muito importante da produção acadêmica feminista no país. Trata-se de duas publicações associadas a instituições de ensino e pesquisa relevantes e que trouxeram em suas páginas várias das autoras que influenciaram os rumos do feminismo e do movimento de mulheres. Outro fator que torna estas revistas particularmente interessantes para os objetivos deste trabalho é o fato de que foram fundadas em uma época de revoluções importantes nas teorias de gênero latino-americanas e mundiais, que vieram a possibilitar que o pensamento teórico feminista, e pós-feminista, pudesse questionar seu lugar tradicional, restrito a uma ideia milenar de humanidade.

Os anos noventa representaram uma era de mudanças para o feminismo. Foi nesta época que a teoria queer, o ecofeminismo animalista e as associações entre o pensamento pós-colonial e o feminismo cresceram. No Brasil, também foi nos anos noventa que surgiram as *Estudos Feministas* (REF) e *Cadernos Pagu*; revistas que serviram de veículos para o processo de consolidação de uma realidade acadêmica, estruturada nas universidades e de alcance internacional. Isso significa que estas publicações são termômetros das discussões estabelecidas pelos estudos de gênero no Brasil; e também que os assuntos que aparecem com certa regularidade nelas são debates que causaram impacto, até no nível institucional da política brasileira (Sorj, 2008). As revistas REF e *Cadernos Pagu* dizem respeito ao período no qual o feminismo animalista começou a ocupar seu lugar teórico nos Estados Unidos e representa uma amostragem relevante do que aconteceu no Brasil desde então.

4.1 Uma Pequena Trajetória do Feminismo Brasileiro

Há uma história, no entanto, que precede estas publicações, necessária para colocá-las em perspectiva. O feminismo brasileiro fundou-se sob a luta de mulheres (primeiramente solitárias e posteriormente organizadas coletivamente). Já na década de trinta do século XIX, Nísia Floresta “traduziu” a obra fundamental de Mary Wollstonecraft, *A vindication of rights of women* (de 1792). Contudo, ao fazê-lo, carregou tanto o texto de suas próprias idéias que acabou por fazer praticamente o mesmo que Marx fez ao traduzir as idéias de Peuchet em *Sobre o Suicídio* (de 1842); transformou a obra em parcialmente sua. O título que poderia ser traduzido como “Reivindicação pelos direitos das

mulheres” acabou por se tornar *Direito das mulheres e injustiça dos homens* (de 1932) (Prado e Franco, 2012; Duarte, 2011; Floresta, 2011). Por mais que a brasileira e a inglesa de fato compartilhassem uma série de valores, como a crença na vocação da mulher para o trabalho doméstico e a necessidade de se haver educação para que as damas pudessem exercer melhor estas “predisposições naturais”; o tom do livro brasileiro é absolutamente distinto de sua versão original. Nísia possuía uma convicção tão apaixonada sobre a importância das mulheres na educação que as representa como uma humanidade quintessencial frente aos brutos e grosseiros homens que, sem a influência feminina, seriam “rebaixado” à um “animal feroz”.

Se os príncipes e os ministros se sacrificam algumas vezes pelo bem público, a ambição é o único móvel, é para adquirir poder, riquezas e esplendor que eles o fazem. Porém, nossas almas mais generosas não atendem senão ao bem das crianças, que nutrimos e educamos, pois que todos os dias experimentamos que a recompensa que temos a esperar dessas criaturas desnaturadas, pelos trabalhos, cuidados, inquietações e infinitos embaraços, que nos causam e de que não se acha exemplo em todos os outros estados da sociedade civil, se reduz a maus tratamentos e a um desprezo repreensível para com o nosso sexo em geral. Tais são os generosos ofícios que lhes prestamos; tal é a ingratidão com que nos recompensam. Sem dúvida é preciso que os homens tenham a imaginação bem corrompida para olharem um exercício tão importante como baixo e desprezível, e para lhe recusar toda estima que na realidade merece. Com que liberalidade não se recompensa aquele que consegue domesticar um tigre, um elefante e outros semelhantes animais? E as mulheres, que passam seus belos anos ocupadas em amansar o homem, este animal ainda feroz, não serão pagas senão com desprezo? (Floresta, 2011, posições 822-834)

Floresta lutava contra a uma estupidez masculina que falha em reconhecer que o trabalho doméstico é a atividade civilizatória mais importante, o instrumento principal de transmissão de conhecimento e valores de geração para geração. No Brasil do início do século XIX, Floresta invertia padrões milenares de superioridade de gênero, naquela que é considerada a primeira obra do feminismo brasileiro (Prado e Franco, 2012; Duarte, 2011; Floresta, 2011). Seus ideais inspiravam-se no positivismo de Comte que, como foi discutido no capítulo 1, atribuía grande valor ao papel educador e formador das mulheres; mas não a ponto de colocá-las efetivamente em posição de protagonismo. A autora reinterpreto o positivismo a ponto de defender que as mulheres, não os homens, eram a fonte da humanidade e, sem elas, a civilização estava condenada à animalidade, no sentido depreciativo da palavra (Floresta, 2011; Prado e Franco, 2012; Duarte, 2011).

No final do século XIX, a luta pelo sufrágio se intensificou com a não explicitação do voto feminino na constituinte de 1891. Esta derrota seria seguida de muitas outras pelos mais de quarenta anos seguintes; mas esta forte oposição serviu para instigar o movimento de mulheres a se organizar e crescer em torno da causa sufragista. Segundo June Hahner, o movimento brasileiro pela universalização do voto foi o maior de toda a América Latina (Hahner, 1980). Mesmo sem ter se

tornado um movimento de massa, causou muita comoção institucional. Era composto principalmente por mulheres de famílias influentes e altamente educadas nos modos e conhecimentos do “primeiro mundo”, como foi o caso de Bertha Lutz. A sufragista estadunidense Carrie Chapman Catt, aqui citada por Hahner, exalta as virtudes da brasileira e de sua família, em seu relato sobre o movimento no Brasil:

O caráter das mulheres líderes (no Brasil) uma clara garantia do sucesso absoluto. A senhora Bertha Lutz, uma bela e jovem mulher, é a força propulsora do presente. Seu pai, Dr Lutz, é conhecido por ser o maior dos muitos e iminentes cientistas brasileiros e é coordenador do mundialmente famoso instituto Osvaldo Cruz, onde medicina experimental e pesquisas direcionadas para a cura de doenças tropicais são conduzidas. A senhora Lutz foi educada em Sorbonne, fala quatro línguas fluentemente e é ela mesma uma naturalista qualificada. Ela é secretária do Museu Nacional, mas esta lista de realizações não conta toda a história. Ela possui uma forma cativante de convencer as pessoas a fazerem a coisa certa e é destemida e é permanentemente otimista (Hahner, 1980, p.89, tradução nossa).

Não foi situado o movimento sufragista na elite brasileira para criticá-lo, mas para evidenciar o locus de nascimento do feminismo no país. Tanto Nísia Floresta como mais tarde Bertha Lutz, e muitas outras como Leolinda Daltro, provinham de famílias abastadas e possuíam vasto conhecimento de línguas e do feminismo estrangeiro não-traduzido (Soihet, 2012; Hahner, 1980). Tratava-se de um movimento social trazido de fora e estruturado e definido pelos saberes de algumas poucas intelectuais políglotas. Isto explica o relativo alcance institucional do movimento sufragista. Mesmo sem muita representatividade popular, ele mirava o calcanhar de Aquiles do poder instituído: o complexo colonial de inferioridade das elites brasileiras em relação aos avanços e idéias que vinham de fora. Bertha Lutz foi uma das mentes mais importantes na concepção do voto feminino no Brasil, que veio a ser legalizado após quase meio século de militância sufragista brasileira organizada, no código eleitoral de 1932 (Soihet, 2012; Hahner, 1980).

A partir de então houve uma onda de maior inserção da causa feminista na esfera pública, que foi logo suprimida pelo golpe de Getúlio Vargas e a subsequente instituição do Estado Novo. Todos os movimentos sociais, inclusive os de mulheres, foram condenados à ilegalidade. Mas as causas femininas voltaram a ganhar fôlego nos anos quarenta, associadas ao comunismo e outras correntes mais ligadas à soberania nacional e contrárias ao imperialismo estrangeiro no país. Entre os anos 1940 e 1960, os movimentos sociais de esquerda estreitaram uma identificação com o socialismo. A guerra fria que se instaurou no ambiente político após a segunda guerra tendia a apresentar o comunismo como solução ao imperialismo capitalista norte-americano. Logo, propostas subversivas da ordem instituída, mesmo que não fossem associadas ao marxismo, eram vistas como comunismo pela sociedade brasileira. Por isso, nestas duas décadas criou-se o estigma que passou a separar causas

femininas (vistas por alguns como legítimas, justas e de acordo com os valores “corretos”) das feministas (representadas como comunistas, radicais, irracionais e destrutivas) (Pedro, 2012; Soihet, 2012).

A resistência ao feminismo perdura até hoje desde a era Vargas; ainda não foi totalmente superada pelos movimentos de mulheres. Mas nos anos de chumbo da ditadura militar, em plena década de setenta, o feminino e o feminismo começaram a ensaiar uma maior aproximação. Isto porque a teoria de gênero setentista iniciou uma quebra os nexos que existiam, tidos como naturais, entre identidade e essência, gênero e sexo, e isto era muito interessante para a luta organizada de mulheres no país. O feminismo passou a ser apropriado abertamente como arma do feminino por muitas militâncias. Há autoras que afirmam que os anos setenta trazem o início “oficial” do feminismo brasileiro, por haver um encontro mais contundente entre a filosofia de gênero e a realidade de mulheres politizadas (Sarti, 2004; Corrêa, 2001; Adrião, Toneli e Maluf, 2011). A caracterização de um inimigo comum (o regime autoritário que governava o país) posicionou a luta dos movimentos de mulheres na esquerda de resistência. O reconhecimento pela ONU do ano internacional da mulher em 1975, atraiu financiamento estrangeiro para o movimento de mulheres brasileiro e possibilitou que ele existisse de maneira “oficial” e legítima, por representar a execução de tratados internacionais. Estabeleceu-se então um feminismo “de fachada” que fomentou uma iniciativa subversiva por detrás dele, através de alianças que se poderia julgar improváveis.

O reconhecimento oficial pela ONU da questão da mulher como problema social favoreceu a criação de uma fachada para um movimento social que ainda atuava nos bastidores da clandestinidade, abrindo espaço para a formação de grupos políticos de mulheres que passaram a existir abertamente, como o *Brasil Mulher*, o *Nós Mulheres*, o *Movimento Feminino pela Anistia*, para citar apenas os de São Paulo. A ampla bibliografia sobre o assunto já apontou as especificidades do feminismo brasileiro, nascido nesse contexto.¹⁶ Iniciado nas camadas médias,¹⁷ o feminismo brasileiro, que se chamava “movimento de mulheres”, expandiu-se através de uma articulação peculiar com as camadas populares e suas organizações de bairro, constituindo-se em um movimento interclasses. Essa atuação conjunta marcou o movimento de mulheres no Brasil e deu-lhe coloração própria. Envolveu, em primeiro lugar, uma delicada relação com a Igreja Católica, importante foco de oposição ao regime militar. As organizações femininas de bairro ganham força como parte do trabalho pastoral inspirado na Teologia da Libertação. Isso colocou os grupos feministas em permanente enfrentamento com a igreja na busca de hegemonia dentro dos grupos populares. O tom predominante, entretanto, foi o de uma política de alianças entre o feminismo, que buscava explicitar as questões de gênero, os grupos de esquerda e a Igreja Católica, todos navegando contra a corrente do regime autoritário. Desacordos sabidos eram evitados, pelo menos publicamente. O aborto, a sexualidade, o planejamento familiar e outras questões permaneceram no âmbito das discussões privadas, feitas em pequenos “grupos de reflexão”, sem ressonância pública (Sarti, 2004, p.39).

É um exagero afirmar que o feminismo tornara-se interclasses, mas certamente menos elitista e

mais enraizado nos problemas brasileiros. Pela aliança que foi estabelecida com a igreja e os núcleos comunitários, a luta feminista se consolidou na esfera pública sem questionar, a princípio, a posição de gênero da mulher em relação a sua família ou seus direitos reprodutivos, por exemplo. Mas ao mesmo tempo estas questões tiravam as militantes de seus núcleos familiares e as botava em contato umas com as outras. Fabricavam-se novas identidades nestas interações: “Enquanto o universo da mulheres da favela era o do confinamento doméstico, o meu era o mais puro mundo público, como militante política de esquerda, que estava nas ruas, nas passeatas, na direção de uma entidade estadual estudantil. U.E.E., nas organizações clandestinas e nas páginas dos jornais, procurada como terrorista” (Oliveira, 1990, p.267). Isto não significava, porém, que a mulher era mais livre nos movimentos sociais. Da mesma forma que o machismo funcionava no lar, ele permeava também as lutas de esquerda e colocava as mulheres em uma condição subalterna (Oliveira, 1990).

O próprio movimento feminista nos anos setenta mostrou seletividade em suas causas. A teoria de gênero de então trazia uma forte pretensão de universalidade (Pedro, 2012). Isso afogou a visibilidade das questões raciais na militância e, por conseguinte, a especificidade da experiência da grande maioria das mulheres brasileiras, que não se identificavam no universalismo proposto pelas teorias estrangeiras (Damasco, 2009). As mulheres negras não enfrentaram a mesma opressão que as brancas na história do Brasil, são trajetórias históricas muito diferentes. Enquanto mulheres brancas foram impedidas de trabalhar e se tornaram reféns de um encarceramento doméstico, físico e moral; com a abolição da escravatura, a mulher negra foi forçada ao trabalho, imbuída de sustentar a família. Da mesma forma, enquanto para feministas brancas a luta pelo direito à educação era uma prioridade filosófica, para as negras era um sonho mais distante, pois tinham que lidar com obstáculos que só a elas afligiam: a falta de tempo e energia como resultado de intensas jornadas de trabalho e de acesso às instituições públicas de ensino (Nepomuceno, 2012). A racialidade da questão de gênero só passou a ser questionada com mais ênfase a partir do final dos anos 1980:

As críticas contra o suposto caráter universal do movimento feminista eclodem no Brasil no final da década de 1980 e no decorrer da década de 1990. Tais críticas ganharam visibilidade principalmente em virtude dos encontros e seminários de mulheres que ocorreram por todo país, nos quais emergem demandas das ativistas negra. Assim, mulheres das mais variadas origens sociais começam a rejeitar a visão hegemônica no âmbito do feminismo brasileiro, formado majoritariamente por mulheres brancas, de classe média, universitárias e heterossexuais. Novas organizações surgem em torno de especificidades e interesses distintos existentes no interior do feminismo, a saber: mulheres operárias, lésbicas, trabalhadoras rurais, negras, entre outras (Damasco, 2009, p.44).

Neste contexto, insere-se a criação das revistas REF e Cadernos Pagu. É a partir deste período, como já foi mencionado, que também se desenvolvem o ecofeminismo, a teoria *queer* e as associações

entre pós-colonialismo e feminismo. Todas estas tradições se consolidam no mundo lado a lado com a ascensão da questão de raça e associação da teoria feminista a temáticas específicas brasileiras. A função deste capítulo é analisar, de forma qualitativa, como estas questões se estabeleceram e como elas se relacionam no contexto destas duas publicações e também com a história do feminismo no Brasil.

4.2 Metodologia de Pesquisa

4.2.1 Sobre a Escolha das Revistas

A escolha da *Estudos Feministas* e *Cadernos Pagu* para fazer este mapeamento da realidade brasileira baseou-se nos seguintes critérios.

1. O primeiro foi a dimensão. Estas duas publicações conjuntamente produziram, em vinte e três anos, 49 volumes e 105 edições, entre 1992 e 2015. Ao se levar em conta as sessões de artigos, dossiês e ensaios³⁸, foram baixados 1755 arquivos na fase de pesquisa exploratória.
2. O segundo critério foi o histórico destas publicações. Fundadas no início dos anos 1990, experienciaram uma época de grandes mudanças no feminismo mundial. Muitos dos reflexos destas revoluções de gênero foram captados, ressignificados e traduzidos, ao longo de mais de duas décadas, para a realidade brasileira.
3. O terceiro foi a vocação interdisciplinar. O Brasil possui outras publicações de importância incontestável, mas poucas reuniram a diversidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a REF e a Pagu.
4. O quarto foi o alcance internacional. Não só estas revistas discutiram tendências relevantes dos estudos de gênero na América Latina e em diversas partes do mundo, como serviram de expoentes do pensamento brasileiro, por possuírem tiragem e reputação internacional (Scavone, 2013; Beleli, 2013).
5. O quinto foi a legitimação na academia. São publicações que conseguiram um alcance em termos de tiragem e captação de recursos que ainda não tinha sido vivenciado pelo feminismo brasileiro. A Pagu nasceu aliada à Unicamp, uma das universidades mais prestigiadas do país, e conseguiu financiamentos públicos importantes do CNPq, FAPESP e FAEP (Piscitelli, Beleli e Lopes, 2003). A REF foi criada junto à UFRJ, através de um grande investimento privado da Ford Motors (Grossi, 2004; Scavone, 2013). Não há como negar que são veículos que

³⁸ Resenhas não foram analisadas nesta pesquisa por motivos que serão explicados mais tarde neste mesmo capítulo.

influenciam o feminismo brasileiro e lugares de legitimação acadêmica de muitas discussões. Suas avaliações nos critérios da CAPES para periódicos, os qualis, são os dos extratos mais elevados no país: REF Qualis A2 e Pagu Qualis A1.

6. O sexto foi a acessibilidade. Estas duas revistas disponibilizam todas as suas publicações para *download* em formato de texto. Fornecem gratuitamente uma base de dados pronta, acessível e abrangente.

Não pretende-se afirmar que estas publicações são a “vitrine” dos estudos de gênero no Brasil. A grande variedade de ideias que surgem todos os dias na militância, na prática, e na diversidade do feminismo brasileiro e são registradas nos mais diferentes veículos de comunicação não poderia caber neste universo editorial. Contudo, raras publicações nacionais cumprem simultaneamente estes seis critérios acima citados como REF e a Pagu o fazem. Portanto, se não podem ser consideradas vitrines, são mapas bastante abrangentes da produção acadêmica feminista brasileira. Nelas, é possível se analisar várias dinâmicas das relações entre academia e movimentos sociais; entender os assuntos que são priorizados pela teoria feminista brasileira e interpretar a influência e aspectos do feminismo estrangeiro no país.

4.2.2 Sobre a Definição do Material de Análise

A maioria dos critérios, para a delimitação do material de análise, foi estabelecida no decorrer da pesquisa exploratória. Decidiu-se que seriam analisados apenas artigos de autoras e autores brasileiros. Isto porque, no contexto cosmopolita de inúmeras traduções e importações de teorias, os textos de estrangeiros muitas vezes representam propostas internacionais consideradas importantes pelos conselhos editoriais das revistas mas que não necessariamente possuem impacto no contexto brasileiro, de forma que poderiam influenciar os dados negativamente. Também não foram considerados os textos de autoras brasileiras que versam sobre realidades específicas de outros países. A idéia não foi desmerecer estes trabalhos, também relevantes para as revistas, contudo, eles não refletem a experiência de gênero brasileira, foco da pesquisa, mas um deslocamento, uma perspectiva única acerca de outras realidades distintas.

Também foram desconsideradas as resenhas, por serem análises das mais variadas bibliografias feministas, mas que não necessariamente refletem a realidade do feminismo e dos estudos de gênero brasileiros. Muitas vezes são discussões de obras que não necessariamente dialogam com as tendências mostradas por outras seções. O caráter específico das resenhas tornou impraticável uma associação

qualitativa entre elas e as outros textos das revistas e por isto não foram incluídas na pesquisa.

4.2.3 Sobre as Categorias

Após a delimitação do material de análise, de 1755 textos, permaneceram 913. Trata-se de um universo amostral bem vasto. Primeiramente, ambicionava-se interpretar todos os artigos e ensaios, fazer anotações das mais completas possíveis. Entretanto, esta abordagem exaustiva se mostrou ineficiente. Não foi possível categorizar os textos em meio à uma confusa abundância de informações pouco úteis sobre eles, acompanhada da ausência de certas informações importantes, que eram consideradas em algumas anotações e não em outras. Por questões práticas, foram realizadas leituras que buscavam, ao invés de um entendimento mais profundo de cada artigo, uma identificação de elementos que me indicassem como aqueles textos dialogavam entre si. Então surgiram três grupos de classificação mais abrangentes: assunto, discussão de gênero e perspectiva teórica.

4.2.3.1 Assunto

O grupo de classificação “assunto” primeiramente foi categorizado como “temática”, o que não funcionou muito bem. A ideia de temática diz respeito a aspectos mais basilares dos textos, que referem à sua abordagem central. Mas o diálogo feminista é extremamente interdisciplinar. A quantidade de ideias que podem ser acessadas para se propor um argumento nos textos estudados é bem vasta. De forma que muitas vezes os argumentos centrais das obras se conectam tanto quanto os periféricos ao contexto em que estão inseridos. Por exemplo, visualize um texto que aborde de maneira principal o acesso de mulheres idosas ao ensino superior. A leitura deste artigo revela que a dinâmica familiar está entre os elementos relevantes para se entender porque determinados indivíduos conseguem complementar sua educação depois de certa idade e outros não. Pode ser que haja apenas um texto sobre o acesso de mulheres idosas ao ensino superior em toda a pesquisa, e poucos sobre feminismo da terceira idade, no entanto, haverão muitos mais que abordam o assunto família. Por isso, minha atenção foi mais voltada para os assuntos coadjuvantes, e não necessariamente temáticas principais que povoam a amostra. Assuntos são aqueles elementos que não são menções superficiais em uma nota de rodapé mas que podem ser (não necessariamente são) temas centrais. São eles que criam, em diferentes importâncias e alcances, suportes relevantes para se estabelecer um argumento.

Foram portanto estabelecidos os 13 assuntos: *movimento de mulheres; família; trabalho; política; violência doméstica; literatura; religião; educação; marxismo; meio ambiente; sexualidade; ciência; humanidade e animalidade*. Além destas categorias simples, também foram pensadas outras

que, por serem mais próximas entre si, foram definidas como grupos e sub-grupos. O assunto mais abrangente *sexualidade* foi associado à *corpo e reprodução* e, dentro de *reprodução*, a categoria *aborto*. Da mesma forma, no assunto *ciência*, criaram-se os sub-assuntos *bioética, objetividade e medicina*. Merecem ser ressaltados os critérios de escolha destes assuntos. Por mais que se tentasse estabelecê-los somente de acordo com as menções que julgou-se mais recorrentes e relevantes, muitas variáveis que eram interessantes para a pesquisa ficaram de fora. Por isto, foram incluídos assuntos que, mesmo não tão presentes nas revistas, diziam algo sobre a ausência de temáticas discutidas nos capítulos anteriores. O resultado final foi uma mistura de assuntos recorrentes, como *família e trabalho* e outros que se fizeram presentes pelas afinidades com as temáticas abordadas neste trabalho, ou seja: *humanidade e animalidade*. Provavelmente, alguns tópicos importantes foram preteridos, mas as variáveis criadas contemplaram satisfatoriamente as pretensões analíticas da pesquisa.

Os assuntos portanto são:

1. *Movimento de mulheres* diz respeito a referências encontradas nos textos às lutas, à exaltação da prática da militância ou da herança histórica deixada por mulheres organizadas politicamente;
2. *Família* engloba referências concernentes às dinâmicas familiares na construção de relações sociais, políticas e afetivas;
3. *Trabalho* diz respeito à discussão da condição da mulher nas dinâmicas trabalhistas brasileiras: desigualdade de tratamento, salários, direitos e outras temas afins. Aqui o trabalho da mulher em seu próprio domicílio não é enquadrado. Mas não com base na crença sexista de que há uma diferença hierárquica entre trabalho pago e não-remunerado; mas sim ao se considerar que a luta feminista de conquista do espaço público brasileiro foi largamente baseada na legitimação do direito da mulher ao labor pago. Por este motivo, o assunto refere-se especificamente a questões trabalhistas remuneradas;
4. *Política* é um assunto abordado de maneira bem específica. À princípio, buscou-se usar a ideia de política em um sentido amplo, polissêmico, como muitas vezes é problematizado (por exemplo, a politização do corpo pela teoria *queer*). No entanto, praticamente todo texto feminista pode ser classificado como político. Uma categoria que se aplica a todos os casos perde seu poder explicativo. Por este motivo, decidiu-se usar o termo em uma acepção mais restrita, referente às dinâmicas institucionais que movem o governo no Brasil; ou seja, lobby, projetos de lei, demandas pelo reconhecimento de direitos, cidadania e tópicos afins;
5. *Violência doméstica* diz respeito a referências ou problematizações do abuso moral e ou físico identificados no âmbito da intimidade interpessoal;

6. *Literatura* referências ou problematizações de textos ou movimentos literários;
7. *Religião* alusão ou discussão de experiências, construções e identidades ligadas ao espiritual e ao religioso;
8. *Educação* menções marcantes ou discussões acerca de parâmetros e atividades ligadas a instituições ou práticas de ensino;
9. *Marxismo* referências às teorias ou às práticas marxistas e marxianas nas idéias, trajetórias ou militâncias das autoras. Enquadra-se aqui também discussões ou alusões relevantes à luta de classes, quando colocada nos termos da referida tradição.
10. *Meio ambiente* refere-se a discussões ou menções relevantes que dizem respeito à relação assimétrica dos seres humanos com os ambientes não-humanos que o cercam. À princípio, este assunto chamava-se *meio ambiente e ecologia*. No entanto, ao se analisar a ecologia como disciplina, ou melhor, estudo das dinâmicas dos seres vivos entre si e em relação ao meio em que vivem, todos os textos poderiam ser enquadrados nesta lógica ou, no sentido *hard science* da prática, praticamente nenhum. Além disso, há muitas definições, acepções e teorizações em torno do termo, o que torna sua utilização confusa. Por isto, decidiu-se manter somente *meio ambiente* como variável.
11. *Humanidade e animalidade* inicialmente tinham sido colocadas sob o critério espécie. Contudo, a pesquisa mostrou que a maioria das poucas referências que haviam em relação à interação entre humanos e não-humanos não refletia sobre os animais, mas os colocava como acessórios da identidade humana, sem protagonismo significativo. Por isso, resolveu-se definir como assuntos discussões mais profundas, que refletissem sobre o caráter constitutivo da condição humana e da animal. As duas categorias, apesar de separadas, não são excludentes: a animalidade pode ajudar a definir a humanidade e vice-versa.
12. *Sexualidade* diz respeito às reflexões sobre o desejo associado ao sexo e como este influencia as relações de gênero. Associados a este estão mais três assuntos: a abordagem do *corpo* como personagem da reflexão feminista e não simplesmente matéria; comentários importantes ou discussões acerca das dinâmicas de *reprodução* e, como subcategoria de *reprodução*, a questão específica do *aborto*. Naturalmente, todas as referências à *aborto* também dizem respeito à *reprodução* por motivos óbvios, mas o mesmo não necessariamente acontecesse com *corpo* e *reprodução* em relação à *sexualidade*. Estas categorias foram aproximadas no mesmo grupo pela relação intensa que elas possuem, mas que não é necessária. A *reprodução*, por exemplo, pode ser discutida sob um ponto de vista legal e não propor o debate sobre *sexualidade*. No entanto, para fins analíticos, vale a pena aproximar os assuntos que, de fato, estão muito

próximos na teoria feminista, apesar de não necessariamente conectados. Precisa-se ressaltar, no entanto, que esta junção em sub-grupos serviu somente para a organização dos dados. Todas estas variáveis foram analisadas individualmente.

13. Ciência traz uma relação parecida com os assuntos a ela conectados. Geralmente, a discussão ou menções importantes sobre *objetividade* estão relacionadas à problematização da ciência, mesmo que não necessariamente. Da mesma forma, a *medicina* pode ser vista do ponto de vista da experiência e não se referir ao seu aspecto científico. Já a questão da *bioética* é científica por natureza e bastante relacionada à medicina. Todos esses assuntos passam por caminhos muito próximos, por isso foram relacionados para fins analíticos, apesar de analisados individualmente.

4.2.3.2 Discussão de Gênero

O segundo grupo de classificação, denominado “discussão de gênero” refere-se às lentes através das quais as teorias de gênero ganharam dimensões ou perspectivas diferentes. Elas moldaram as prioridades e a forma como os assuntos são abordados. Pode-se argumentar que não existe, de fato, uma zona indefinida na separação entre assunto e discussão de gênero. Certos assuntos podem servir de lentes para a teoria da mesma forma que é possível que certas discussões de gênero aqui propostas sejam vistas simplesmente como assuntos. Mas esta falta de precisão filosófica não comprometeu a análise. As perspectivas escolhidas mudaram os rumos de vários assuntos abordados nas revistas e no feminismo em geral. Estabeleceram-se como discussões de gênero na *práxis* teórica. Algumas discussões não possuem presença tão significativa ou transformadora nas publicações como outras, mas ajudaram a mapear as ausências assim como as presenças que definem a cartografia das publicações feministas brasileiras.

O grupo de classificação “discussão de gênero”, portanto, é composto, em sua maioria, por abordagens já problematizadas nos capítulos anteriores deste trabalho: *ecofeminismo*, *ética do cuidado*, *queer*, *masculinidade*, *pós-colonial/decolonial*, *linguagem* e *racial*. Não há necessidade de explicar em que consiste as quatro primeiras classificações citadas, pois já foram amplamente discutidas em capítulos anteriores. Mas são necessários alguns esclarecimentos em relação às três últimas. A idéia de raça primeiramente foi abordada como um assunto. Contudo, à medida que a análise se desenvolveu ficou cada vez mais claro que as questões raciais moldaram a discussão de gênero brasileiras nas últimas décadas. Elas trespasam praticamente todos os assuntos e ressignificam as discussões de gênero. Não é só uma lente a ser levada em conta, é a principal lente do feminismo brasileiro desde a

década de 1990, argumento que será melhor explicado na análise de dados deste capítulo.

A discussão de gênero nomeada *linguagem* foi um artifício para juntar sob a mesma variável as análises de discurso e conteúdo de obras e narrativas, que são muito frequentes nas duas publicações. No decorrer da pesquisa, tornou-se mais sugestiva a forma como o feminismo brasileiro valoriza a análise dos relatos e experiências, assim como as expressões mais diferenciadas nas quais eles se apresentam. A visibilização do discurso, enriquecida com conteúdos interpretativos da linguística, filosofia e antropologia, por exemplo, parece ter uma função empoderadora e também a vocação de trazer à tona discussões políticas e sociais.

Já parte da teoria *pós-colonial/decolonial* foi abordada parcialmente na discussão realizada no capítulo 2 sobre a obra da indiana Gayatri Spivak, uma das autoras que conectou os pontos entre pós-colonialismo e feminismo na década de 1980. A decolonialidade, por sua vez, ainda não foi exaustivamente debatida. Isso porque trata-se de uma linha de pensamento relativamente nova, em recente processo de formação, mas que tem potencial de ressignificar os estudos de gênero na América Latina. Trata-se de uma contestação ao feminismo dito *mainstream* que tem aproximações com o “pensamento pós-colonial”. Este foi desenvolvido principalmente em países de colonização francesa e inglesa que conquistaram a independência recentemente e, por isso, possuem laços específicos com o colonizador em termos culturais. A América Latina jamais se inseriu completamente nesta lógica, por possuir uma história de colonização mais distante e problemas de alcance linguístico na comunidade internacional. O pós-colonialismo que fala inglês e francês e dialoga com a elite da comunidade européia não possui tanta entrada para as colonialidades latino-americanas (Costa, 2013a). Este assunto será melhor abordado nas considerações finais. Contudo, vale a pena explicar por que pós-colonialismo e decolonialismo compartilham a mesma categoria. Há ainda muita confusão acerca das diferenças entre as duas abordagens. Muitos autores usam o termo pós-colonialismo para defender o que alguns entendem como decolonialidade e vice-versa. Portanto, por serem teorias relativamente próximas que possuem um intenso e recente diálogo, ocupam a mesma classificação (Casillo, 2013).

4.2.3.3 Perspectiva Teórica

O terceiro grupo de classificação foi denominado perspectiva teórica. Ele é fruto de um esforço diferente do empreendido na formação dos dois grupos anteriores. Tanto “assunto” como “discussão de gênero” foram baseados em interpretações acerca dos textos. Já o terceiro grupo é fruto de uma análise mais pragmática. É muito difícil, por vezes, distinguir uma abordagem histórica de uma antropológica ou sociológica, por exemplo. As humanidades podem apresentar elementos muito comuns. Por vezes, é

impossível realizar uma análise sociológica sem se recorrer antes a uma perspectiva histórica, ou pode ser difícil interpretar a história sem se recorrer à antropologia. Estes saberes não são excludentes entre si. Muito pelo contrário, geralmente caminham lado a lado. No feminismo transdisciplinar da REF e da Cadernos Pagu esta distinção é ainda mais confusa. Portanto, não é possível diferenciar disciplinas sob um ponto de vista apenas interpretativo. Por esta razão, esta categoria se baseia menos na discussão do conteúdo e mais na avaliação textual. Foram colocados neste grupo, os textos que abertamente afirmam ter usado ao menos uma perspectiva teórica. Ou seja, é necessário que o autor afirme que usou uma perspectiva antropológica, histórica, sociológica, filosófica e assim por diante. Não foi analisado somente o uso do nome das disciplinas em si. Também foi considerado o jargão característico delas. Por exemplo, o registro etnográfico é bastante associado ao saber antropológico; a hermenêutica e a epistemologia são abordagens filosóficas, e assim por diante.

Portanto, a pesquisa da recorrência de palavras-chave aliada à interpretação do trecho em que elas aparecem nestes textos foi a ferramenta para construção deste último grupo de classificação, composto por: *psicologia e psicanálise, história, filosofia, sociologia e antropologia*. Psicologia e psicanálise foram aglutinadas sob a mesma variável por serem assuntos que caminham muito próximos no feminismo brasileiro, assim como, em alguns quadros analíticos, as categorias sociologia e antropologia foram aglutinadas dentro de ciências sociais.

4.2.4 Sobre a análise dos dados

A análise dos dados foi facilitada com a utilização do aplicativo de análise qualitativa Nvivo 11. Nele, foi utilizada a ferramenta de busca textual que pesquisa termos específicos nos textos. A identificação de recorrências de palavras-chave, quando colocadas em conjunto (por exemplo *raça and* ações afirmativas) possibilitou um acesso ainda mais completo ao conteúdo. Quando se aborda uma bibliografia tão extensa como objeto de pesquisa, é notável como a leitura pode se tornar automática e trechos muito importantes podem escapar à percepção. Sem perceber, a interpretação dos textos entra em um estágio de “piloto automático”, no qual, apesar de se ter a ilusão de concentração, o cérebro, pelo hábito, começa a não prestar a devida atenção a certas referências que já foram repetidas muitas vezes.

O Nvivo, então, serviu como uma boa ferramenta de pesquisa. Seu recurso de busca textual permitiu uma segunda apreciação dos textos através de trechos específicos que carregam associações importantes entre palavras-chave. Desta forma, foi possível catalogar mais eficientemente referências que antes haviam sido negligenciadas. Sem o aplicativo, talvez fosse impossível sequer formar o

terceiro grupo de classificação eficientemente. Muitas vezes as autoras declaram o uso de uma perspectiva teórica de maneira passageira e em meio a muitas outras afirmações. De forma que um momento de distração na leitura pode resultar em uma não categorização de determinada fonte. O Nvivo diminui a possibilidade de erro, pois te leva diretamente ao trecho em que determinadas palavras-chave foram utilizadas.

Todas as variáveis contidas nos grandes grupos de classificação assunto, discussão de gênero e perspectiva teórica foram transformadas em nós (*nodes*), ou seja, unidades de significado associadas a trechos ou aos textos como um todo. Cada artigo foi categorizado com os nós que lhes cabiam: alguns apresentaram apenas 3 e outros chegaram a conter 18. Associou-se 4166 nós a 913 textos, uma média de 4,5 nós por texto. Além dos nós, foram também criados casos, ou caixas (*cases*), que consistem em um tipo específico de nó. Trata-se de unidades de observação que representam tipos de pessoas, lugares, instituições, ou seja, atributos da amostra que podem ser colocados em forma numérica ou textual. Portanto as variáveis *ano* (que compreendem 23 unidades numéricas consecutivas que vão de 1992 a 2015) e *revista* (composta das categorias REF e Cadernos Pagu) foram classificadas desta forma.

Uma vez concluída a fase de criação e classificação dos nós, passou-se à estruturação de matrizes de codificação. Trata-se de uma ferramenta do Nvivo que permite que diferentes tipos de nó sejam analisados comparativamente entre si e em relação aos casos (ou caixas) em questão. De forma que pode-se organizar uma análise dos assuntos, discussões de gênero e perspectivas teóricas em relação às revistas e aos anos de publicação, assim como a conexão entre determinados assuntos e perspectivas teóricas ou discussões de gênero, ou mesmo discussões de gênero em relação a determinadas perspectivas teóricas e assim por diante. Uma vez construídas as matrizes de codificação, o programa gerou tabelas que foram transportadas para o Excel, e lá foram criados gráficos referentes a elas. O Nvivo possui uma ferramenta que gera os gráficos de codificação automaticamente. No entanto, este recurso apresenta uma série de limitações operacionais, de forma que foi preferível utilizar o excel.

É importante ressaltar que nenhuma das categorias (nós) criadas são exclusivas. Ou seja, a existência de um assunto não implica no impedimento de outro, ou uma discussão de gênero não exclui nenhuma perspectiva teórica. Por isto, na maioria das vezes não se trabalhou com gráficos de porcentagem, somente quando assim se fez necessário, pois as categorias em questão não são pedaços autônomos que formam um todo, mas interações que mapeiam um panorama. Utilizou-se então, em boa parte das análises, a quantidade de artigos contemplados por determinados nós ou pela interação entre diferentes nós através das revistas ou dos anos, por exemplo.

4.3 Um Feminismo que Nasce na Prática e Cresce nas Ciências Sociais

A primeira pesquisa exploratória já apontava para a confirmação de uma suspeita que, após realizada a pesquisa, tornou-se verdadeira: as duas principais revistas feministas brasileiras não publicaram trabalhos originais sobre a reflexão gênero x espécie, seja na abordagem ecofeminista ou em qualquer outra. Então, duas perguntas logo se tornaram imperiosas para a presente pesquisa: por que isso acontece e como introduzir o tema no Brasil? A primeira resposta pode ser dada através da aproximação analítica dos dados coletados, que será feita no presente capítulo; já a segunda é um exercício mais hipotético, uma especulação educada, cuja a tentativa de resposta caberá mais adequadamente às considerações finais deste trabalho.

4.3.1 A Discussão dos Assuntos

Os assuntos dizem muito sobre a visibilidade da prática feminista na produção acadêmica. As categorias *movimento de mulheres* e *política* se destacam como as mais numerosas (Figura 1). A primeira representa referências às lutas e histórias femininas no país enquanto a segunda envolve o alcance institucional, seja na forma de conquistas ou discussões destas mesmas lutas e histórias. São duas classificações intimamente conectadas sobre os processos de consolidação prática do feminismo brasileiro. Os dados confirmam a tese de que estes estudos que se desenvolveram desde os anos noventa são largamente baseados nas lutas e reivindicações de mulheres que o precederam e acompanharam.

Este argumento é comprovado pela constância dos dados também. Há uma grande flutuação de assuntos nestas revistas e isso se dá pela prática de sessões temáticas e dossiês que elas possuem. Estas são decisões dos comitês editoriais que publicam artigos ligados a um tema específico, considerado relevante para o momento político, social, histórico da publicação. O assunto *ciência*, por exemplo, vinha sendo abordado de 1992 a 1997 de maneira relativamente regular (Figura 2); referenciado por, no máximo, três artigos por ano. Em 1998, a *Pagu* (número 10) lançou uma edição temática sobre ciência e tecnologia e a *REF* (volume 6 número 1) um dossiê sobre tecnologias reprodutivas. De um ano para o outro, o assunto pulou de 2 para 17 referências. Os conselhos editoriais, portanto, possuem este poder discricionário de priorizar o que acha importante. Quase todos os dados são radicalmente influenciados por estas escolhas. Mas o assunto *movimento de mulheres* é o que menos muda ou depende deste impacto. Independente de haver um dossiê ou uma sessão temática que aborde discussões próximas a ele, *movimento de mulheres* está entre os mais citados (Figura 2).

Esta constância é resultado não apenas de um processo natural, mas faz parte da política editorial da REF: “O eixo central da política editorial da REF pode ser definido pelos seus objetivos de publicar textos que ‘apresentem reflexões teóricas consistentes e inovadoras [...] ampliando as fronteiras dos debates acadêmicos no campo de estudos feministas e de gênero, instrumentando as práticas dos movimentos sociais’, conforme expresso em sua Missão” (Scavone, 588, 2013). Já a Cadernos Pagu, foi vocacionada inicialmente como uma fonte de saber acadêmico (Piscitelli, Beleli e Lopes, 2003), mas admite seu representativo impacto social e político:

Cadernos Pagu dirige-se a um público acadêmico, sendo uma publicação procurada por bibliotecas de várias universidades em todo o país, além de grande demanda por parte de alunos de pós-graduação. Mais recentemente, órgãos governamentais e não-governamentais que tratam de questões e políticas voltadas às mulheres, homossexuais e transgêneros também têm buscado adquirir a coleção da revista.³⁹

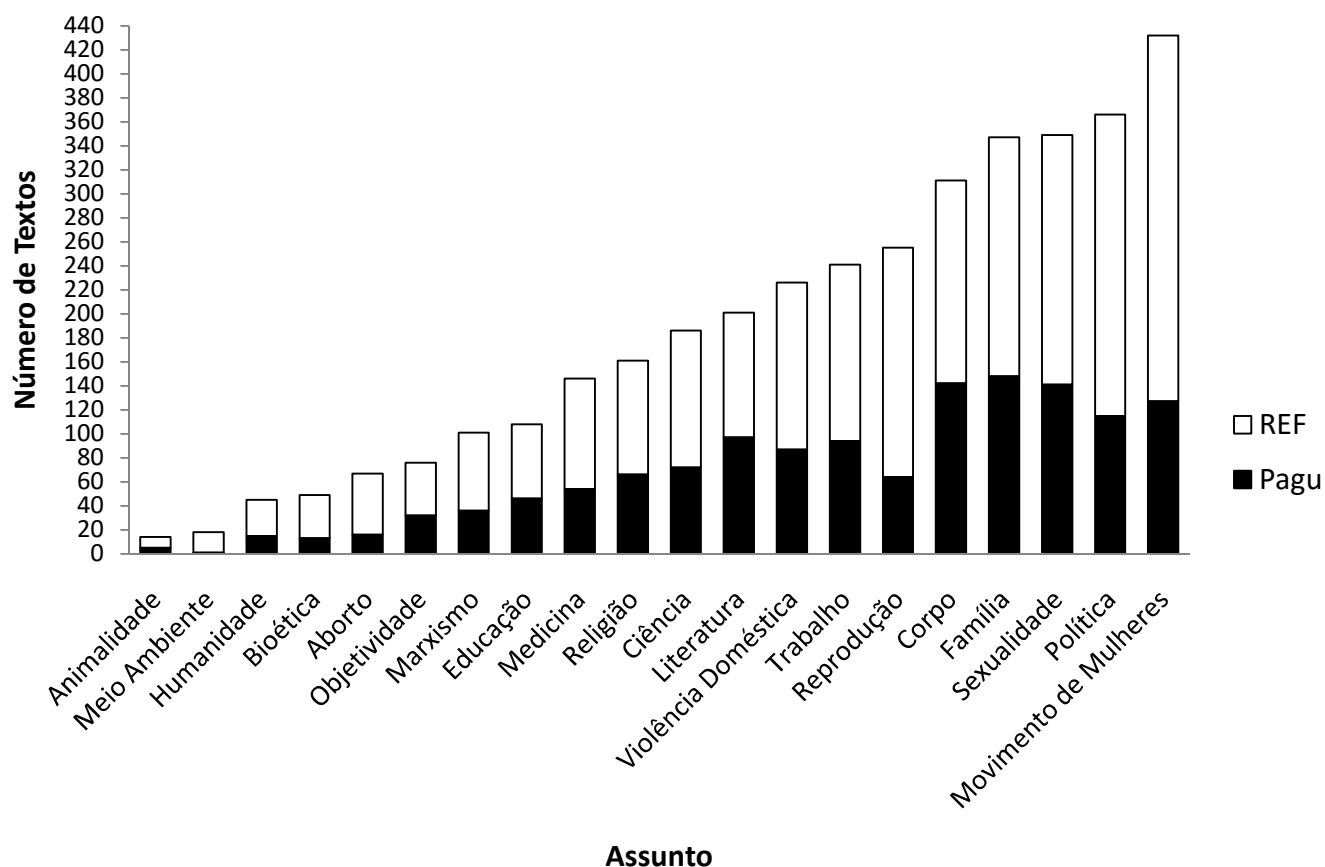


Figura 1: Quantidade de textos que referenciam assuntos por Revista.

A verdade é que se houvesse uma intenção inicial da Cadernos Pagu em se isolar, na medida do possível, dos saberes da militância, suas implicações políticas e focar-se na teoria, isso não foi o que

³⁹ Trecho extraído do site da Cadernos Pagu: <http://www.pagu.unicamp.br/pt-br/politica-editorial>, acessado em 17/03/2015, 20:07

aconteceu. Até porque uma coisa não elimina a outra. Certamente, ela é menos ligada a esta realidade que a REF (Figura 1). A Estudos feministas, por exemplo, criou a sessão “dossiê” com o objetivo específico de dialogar com a militância⁴⁰. No entanto, a conexão ainda é bastante relevante. Trata-se da revista de tiragem menor entre as duas⁴¹. Ainda assim, entre os 21 assuntos pesquisados, *movimento de mulheres* é o quarto mais citado na revista, e política o quinto. É justo dizer com base nos dados e na interpretação dos textos que o feminismo brasileiro pode até ser muito tributário de teorias importadas mas, para o período analisado, é largamente baseado em demandas provindas da militância feminista no país.

Na outra ponta do grupo de classificação “assunto” encontra-se animalidade, humanidade e meio ambiente (Figuras 1 e 2). Estas são categorias criadas para mapear as ausências “encontradas” nas publicações. Os três capítulos anteriores do presente trabalho abordaram precisamente estas questões que, como pode ser visto, não habitam mais que marginalmente as páginas das revistas. Eles evidenciam o contraste entre o feminismo das últimas décadas no Brasil e o que escolheu-se estudar. Não basta habitar as margens da sociologia nacional, a questão animal e ambiental também está às margens da teoria feminista brasileira que, por sua vez, também se encontra às margens da sociologia nacional. Mas qual o motivo deste feminismo acadêmico brasileiro não estar ainda atuante na discussão animal? A resposta encontra-se ainda na Figura 1. Uma das formas mais eficientes de uma temática ser abordada por estas revistas é se constituir, consolidar dentro do movimento de mulheres e suas políticas. Os dados mostram que não há uma continuidade entre esta realidade prática da militância e os assuntos ligados à opressão dos animais. Muito pelo contrário, dos textos catalogados que abordam as questões de animalidade e humanidade, nenhum deles problematiza o especismo, ou reflete sobre a subjugação e o sofrimento animal. As publicações ainda não mostram uma visão politizada sobre não-humanos.

Isso não significa, no entanto, que não haja uma militância feminista no Brasil que advogue pela causa animal. A autora Íris Nery do Carmo já mostrou em sua dissertação de mestrado de 2013 (Carmo, 2013) que ela existe. Contudo, trata-se de um movimento relativamente recente e que não tem como saber seu alcance proporcional no feminismo brasileiro como um todo. Não existem sufragistas

⁴⁰ “Os Dossiês são uma seção da REF1 dedicada ao diálogo e às articulações entre a produção acadêmica e intelectual e a militância, o ativismo e as políticas feministas em relação a temas específicos. São publicados tanto artigos e ensaios no estilo acadêmico, trazendo análises e reflexões teóricas quanto outros gêneros textuais, como testemunhos, relatos, entrevistas, entre outros, buscando dar uma panorâmica do tema em questão e defrontando reflexão teórica com práticas, ações e políticas feministas” (Maluf, 2004, 235).

⁴¹ A partir de 2004, a Estudos feministas passou a publicar três números por ano, enquanto a Pagu permaneceu com dois.

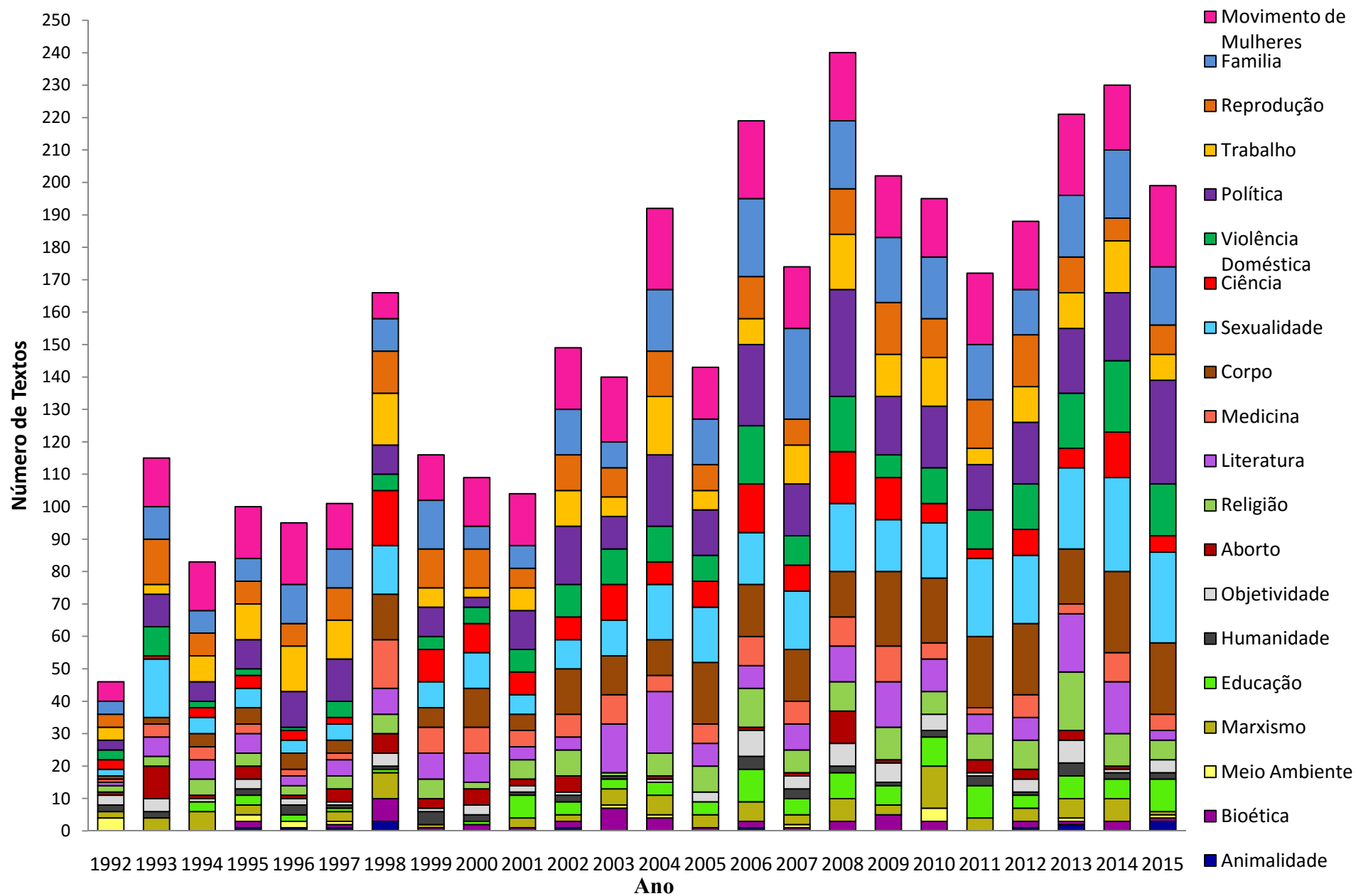


Figura 2: Quantidade de textos que referenciam os Assuntos por Ano.

brasileiras que lutaram por animais, ou ativistas anti-vivissecção no século XIX. O Brasil passou por outros processos históricos enquanto colônia e não é fácil simplesmente traduzir ou realocar ideais baseados em outras realidades. O fato é que a abordagem animal ainda não foi percebida, ou sequer reconhecida de maneira significativa, pelas revistas; o que é um indicador expressivo de sua marginalidade como assunto nos movimentos sociais feministas.

É possível, no entanto, encontrar discussões no feminismo brasileiro que se relacionam, como foi mostrado nos capítulos anteriores, à questão animal. Um deles é a problematização da ciência, tanto como saber pragmático, hegemônico, como definidor das funções, assim como limites e propriedades do corpo, através da medicina. A bioética feminista é um dos assuntos que melhor abordam estas relações:

São teorias da bioética que procuram desvendar as sutilezas das relações morais que envolvem jogos desiguais de força (sejam eles frutos de hierarquia, poder ou de quaisquer outras desigualdades sociais), isto é, teorias que procuram modificar o caráter da bioética: de facilitadora da ciência e da medicina para uma instância crítica de seus pressupostos (Diniz e Velez, 1998, p.4).

A bioética feminista desestabiliza as certezas do que é humano e o que não é, assim como questiona a autoridade moral da ciência sobre os corpos e suas funções reprodutivas. Trata-se de um assunto que se mostrou relativamente constante nas revistas a partir de 1997 e atingiu picos em 1998 e 2003 (Figura 3). Mesmo que *bioética* seja um dos assuntos menos referenciados, a discussão da medicina e da ciência pela lente feminista mostrou crescimento relativamente regular nestas revistas, assim como uma simetria significativa de 1994 em diante: a partir deste ano, *ciência e medicina* mantiveram números bem próximos e, quando isto não aconteceu (nos anos de 2006, 2009 e 2014), ambos os assuntos apresentaram crescimentos significativos em relação ao ano anterior (Figura 3). É possível perceber uma relação na flutuação das duas categorias através dos anos. A partir de 1998, ambos os assuntos ganharam dimensões consideráveis conjuntamente que, de maneira geral, persistiram até 2015. Isto significa que mesmo o termo específico *bioética* ainda possua uma representatividade relativamente baixa, a discussão sobre *ciência e medicina* cresceu e que há uma relação estatística muito forte entre elas. Isso porque a medicina é uma abordagem pragmática do corpo, que o objetifica e o extirpa, muitas vezes, de sua complexidade simbólica. As justificativas científicas da medicina para a moralidade e a abordagem dos indivíduos é um dos temas recorrentes nas revistas.

A saúde pública tem como base a medicina moderna do final do século XVII, que, sob o véu da cientificidade, legitimou a crescente medicalização do espaço social, ancorada na polícia médica e na medicina social de normatização e controle das sociedades. Sua principal estratégia é combater as epidemias e as endemias, esquadrihando e controlando o espaço urbano com dispositivos sanitários. Em nome da ciência, legitimam-se práticas de marginalização de diferentes segmentos sociais, visto que o discurso naturalista da Medicina finge que não existe uma dimensão política nas práticas sanitárias (Medeiros e Guareschi, 1993, p.43).

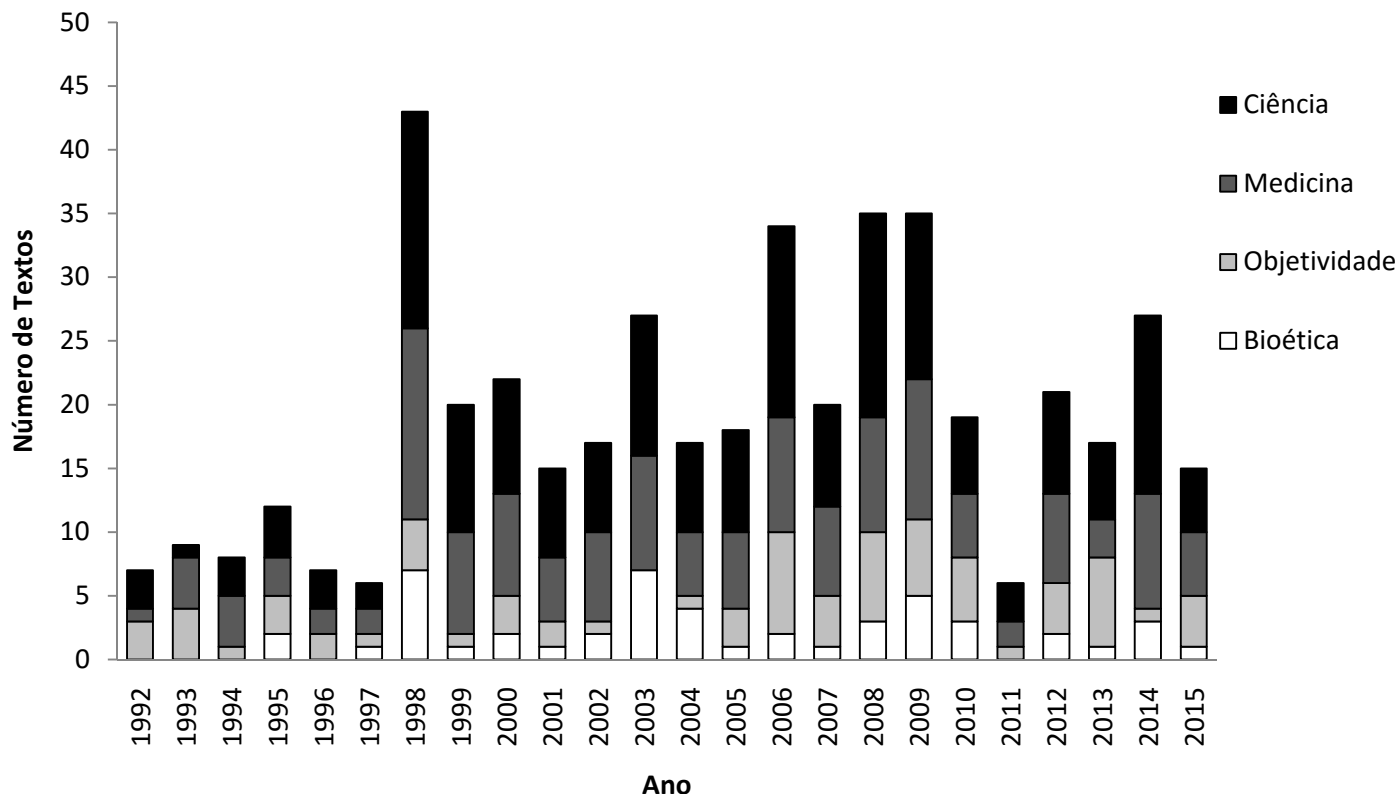


Figura 3: Quantidade de textos que referenciam as variáveis do grupo "Ciência" por ano.

É possível ver a recorrência da desestabilização da idéia de humanidade na análise feminista da relação entre ciência e medicina. Através da polarização entre doença e saúde, da economia das forças e fragilidades (dos corpos grávidos, por exemplo) criam-se táticas de controle social que implicam na expulsão de indivíduos de uma idéia privilegiada de humanidade. Desta forma, é muito importante a presença da discussão científica e das relações que ela tem com a bioética e a medicina, a primeira inescapável e a segunda observada tanto nas articulações das teorias, quanto nas flutuações numéricas (Figura 3).

Outro assunto muito relevante relacionado à ciência é a discussão da objetividade. O questionamento e a problematização da neutralidade objetiva, imparcial, da ciência é um *assunto* constante, que só não foi referenciado no ano 2003 (Figura 3). A rejeição das emoções como dimensão do conhecimento é uma das principais armas de afirmação do masculino como representação mais plena do espírito humano. O estigma de gênero guiado pelas emoções relegou historicamente as mulheres a uma condição de sub-humanidade. A epistemologia feminista, além de questionar este estereótipo, exaltou o valor das emoções na construção do saber.

A crítica feminista buscou eliminar a condição de subordinação das mulheres no tocante ao seu pertencimento ao campo das práticas científicas no que diz respeito às diversas formas de opressão, nem sempre explícitas, sobre a capacidade feminina, suas reflexões e pontos de vistas. Assim, a crítica feminista alertou que o conhecimento científico não é uma entidade objetiva, afinal é parte da condição cultural dos atores sociais. Sua produção não pode ser realizada como uma atividade abstrata, distanciada e isolada, sobretudo porque “como podem ser adequados os padrões convencionais de objetividade, se inúmeras vezes eles permitem descrições de inferioridade biológica e social das mulheres?”, pergunta-se Sandra Harding. Ao contrário, devem constituir-se em um cenário provido dessa multiplicidade e diversidade de atores, ações, atividades, redes de sociabilidades, interações, (des)encontros. Enfatiza-se que não é propriamente a ausência de atores sociais o que chama a atenção, mas a ausência de certo tipo de ator social – as mulheres – e o papel determinante que os outros atores também passam a desempenhar em função da ausência dessas mulheres e desses atores no campo de pesquisa (Bandeira, 2008, p.224).

A maior contribuição desta perspectiva foi a de problematizar a exclusão das mulheres dos saberes científicos e exaltar o valor da vivência, experiência, sensibilidade e sensibilidade na interpretação do mundo. Esta discussão, constante nas publicações, apesar de não tão expressiva numericamente, indica uma abertura para vivências que não se encaixam em um modelo tradicional de racionalidade. Esta perspectiva abre uma possibilidade para se reconhecer uma nova ausência de outro tipo de ator social que ainda não foi reconhecido pelo feminismo brasileiro ou pela sociologia, como os animais, por exemplo.

As discussões sobre o corpo têm incitado boa parte dos questionamentos acerca do ideal de humanidade fixo, essencial, racional. E isso não se deu só através das lupas da ciência. Na verdade, a corporalidade se relaciona bem mais intensamente com as idéias de reprodução e sexualidade. E essas relações entre corpo, sexualidade e reprodução se tornam mais forte nos anos 2000 (Figura 4). Em 1993, principalmente em função dos dossiês da REF “Mulheres e direitos reprodutivos (volume 1, número 2) e “Mulher e violência” (volume 1, número 1), os assuntos sexualidade, aborto e reprodução foram muito abordados. Mas chama atenção como o assunto *corpo* quase não aparece. Isto aconteceu pelo fato de estas leituras ainda não apresentarem a idéia de corpo como uma dimensão expressiva de

gênero. Ao contrário, são concepções mais conjunturais e questionamentos políticos institucionais sobre violência e direitos reprodutivos. Esta idéia de corpo simbólico, ativo, ainda teria que amadurecer por alguns anos.

Em 1998, há um pico de artigos que referenciam *corpo* associado a aumentos nas variáveis *reprodução e sexualidade* (Figura 4). Mais uma vez, esta ligação de pontos foi causada pelo dossiê e especiais temáticos. Os artigos que referenciaram *masculinidade* (da categoria *discussão de gênero*), trouxeram esta nova aceção de corpo significado e significador de sexualidade, que não apenas uma matéria física, mas um elemento ativo nas economias simbólicas. Isto ocorre no texto de Joaquim Fontes, no qual ele exalta como, para Sêneca, os corpos são “sempre, e superlativamente expressivos” (Fontes, 1998, p.354); assim como Margareth Rago, que argumenta que o estupro é uma forma de suprimir a expressividade da mulher e condicionar o corpo a uma disponibilidade sexual, tida como “natural” (Rago, 1998); ou mesmo Heilborn, que aborda as dinâmicas de representação dos corpos nas primeiras relações sexuais de homens no Rio de Janeiro (Heilborn, 1998).

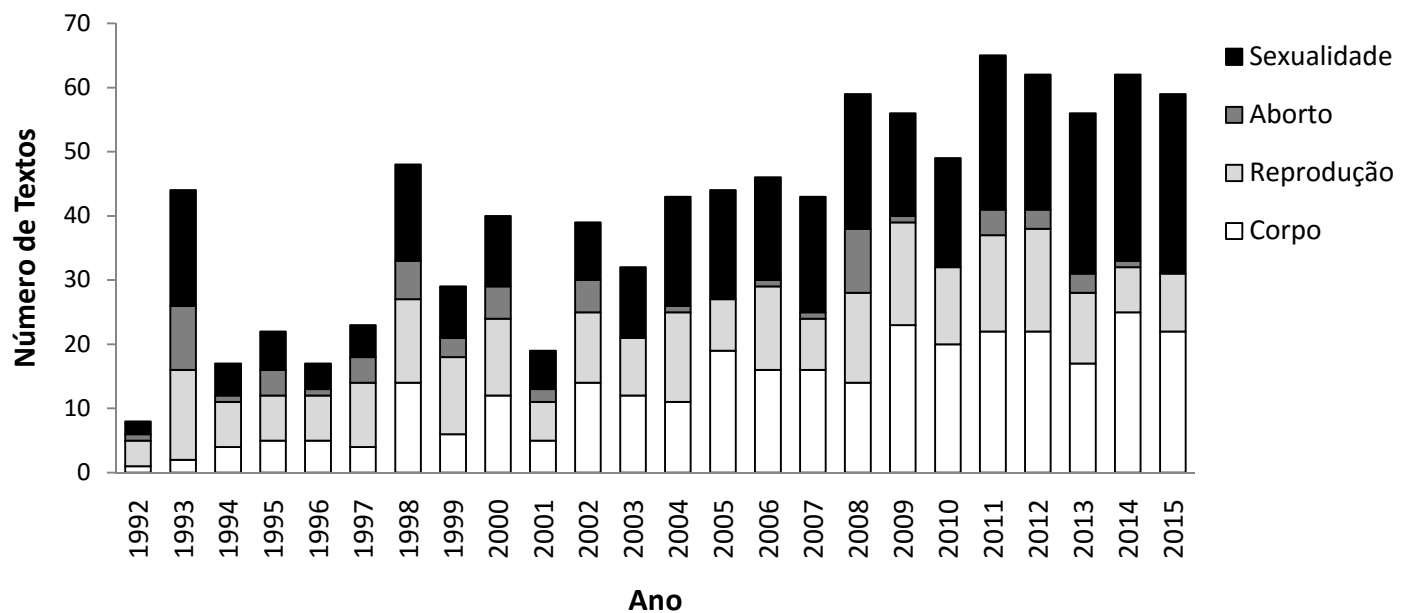


Figura 4: Quantidade de textos que referenciam assuntos do grupo "Sexualidade" por ano.

O corpo em relação a si e o corpo do outro estão entre os maiores edificadores da idéia de masculinidade, especialmente no que se refere à sexualidade. É interessante observar como estas seções especiais das publicações contribuem para a proliferação de uma discussão, mesmo que de maneira indireta e secundária. Após 1998, o assunto *corpo* atinge uma proporção maior universalmente que possuía até então (Figura 4). Entre 1992 e 1997 o assunto obteve 21 referências; entre 1998 e 2003,

foram 63, um aumento de exatamente 300%. É implausível afirmar que o dossiê sobre masculinidade causou sozinho este aumento. Mas ele externalizou uma marcha que já estava em movimento. O feminismo da época estava em processo de pensar a corporalidade em um lugar teórico mais expressivo e isso se refletiu nos resultados da pesquisa.

Outra discussão que surge da interpretação da Figura 4 é a relação episódica entre *aborto* e *reprodução*. Poder-se-ia especular que a discussão do primeiro possuísse umnexo causal com o segundo, mas não é o caso. Nos anos em que *reprodução* é mais discutido, o assunto *aborto* não apresenta crescimento significativo. Isso se dá por dois motivos: em primeiro lugar, *reprodução* é uma discussão muito ampla. Pode se referir a direitos reprodutivos, à saúde reprodutiva, discussões de maternidade e paternidade, e mesmo o caráter da heterossexualidade compulsória e essencialização dos corpos das mulheres. Ela é muito discutida como uma forma de apropriação social dos corpos femininos.

A mãe que não assume determinados cuidados corporais sofre importantes formas de discriminação nas sociedades que cultuam o corpo e, sobretudo, nos serviços de saúde. Nesse sentido é que observamos que, aos poucos, os cuidados corporais assumem um lugar de diferenciação, chegando a funcionar, nos dias atuais, como formas de in-exclusão. Com efeito, os cuidados corporais mostram-se como uma forma de estar preparado para enfrentar os julgamentos e as expectativas sociais. Dessa forma, os cuidados corporais na gravidez vinculam-se também à visibilidade social que a gestante deseja atingir, ou seja, evitar o olhar do outro ou a ele se expor. Os cuidados corporais apresentam-se como um aspecto importante de coação social, na medida em que definem não só as insígnias de cada gênero, como também engendram a distinção entre diferentes identidades.²¹ Em última análise, os cuidados corporais são práticas normalizadoras e reguladoras que capacitam os indivíduos que a elas aderem a se sentirem pertencentes à normalidade (Schwengber e Meyer, 2011, p.309-310)

Em segundo lugar, há uma descontinuidade do assunto *aborto*. Os dados presentes na Figura 4 revelam uma hesitação e um desconforto com a temática por parte do feminismo brasileiro. Os dois únicos anos em que o assunto aparece referenciado em uma quantidade significativa de textos são 1993 e 2008. Nas duas ocasiões foi impulsionado por dossiês da Estudos Feministas (volume 1, número 2 e volume 16, número 2). Isto significa, primeiramente, que *aborto* aparece mais como temática que como assunto, ou seja, quando proposto como tema central da reflexão; em segundo lugar, implica que esta temática é dependente de decisões dos conselhos editoriais das revistas para ser mais explorada. Se por um lado os dossiês podem ser símbolos de mudanças que acontecem nas revistas, também podem evidenciar a resistência a certas temáticas, quando elas não crescem por elas mesmas através dos anos.

Portanto, os números na Figura 4 mostram que a questão dos direitos reprodutivos é, na prática, uma parte menor da discussão sobre reprodução. Isto não reflete, de maneira nenhuma, uma hierarquia

de importâncias entre causas feminista. A questão do aborto no Brasil é uma das mais imediatas e imperativas pela elevada taxa de mortalidade entre mulheres (Diniz e Medeiros, 2010). Trata-se de uma tendência reflexiva das publicações em desconstruir noções de reprodução naturalizadas. Enquanto os textos referenciados à ciência abordaram a supremacia da mente sobre o corpo, as discussões ligadas à sexualidade desconstruíram a supremacia da biologia sobre o corpo. Além de ambas as discussões terem rompido as barreiras hierárquicas do público sobre o privado, debateram as barreiras racionais e as certezas biológicas que separam seres humanos e animais.

O fato é, entretanto, o que o feminismo brasileiro ainda não fez, se tomarmos as duas revistas como referências. A representatividade amostral das reflexões feitas acerca da ideia de humanidade são bastante baixas (Figura 5). Nos raros momentos em que elas são feitas, estão, em sua maioria, separadas de uma reflexão sobre animalidade. Não há um debate significativo sobre as relações interespecies. Há textos na amostragem analisada que refletem sobre humanos e animais (Graf e Coutinho, 2012; Adelman, 2011; Diaz-Benítez, 2012; Motta, 2008). Porém, neles os não-humanos aparecem apenas como acessórios da reflexão sobre alguma atividade humana como equitação, rodeios, zoofilia ou domesticação de animais. Não refletem sobre a condição não-humana em si. Mesmo nos artigos englobados na Figura 5, as poucas vezes que a animalidade é referenciada apareceu como alguma forma de degradação feminina ou mesmo para afirmar, por contraste, o humano:

Da beleza do luxo da alta prostituição, referida por Bataille, passa-se à baixa prostituição. Enquanto a alta prostituição valoriza o preço pago pela quebra da interdição, a baixa prostituição confunde o baixo preço com a não existência de interdito. Na fala de Y., o estupro referenciado a um quase não ser, a um animal, busca se distanciar de qualquer idéia de se contrapor a qualquer interdito. Bataille nos fala da imagem da “baixa prostituição”, associada às “porcas” em muitas civilizações e Y. nos fala de uma jovem que não é direita, associada à imagem das “cachorras”. (Machado, 1998, p.242)

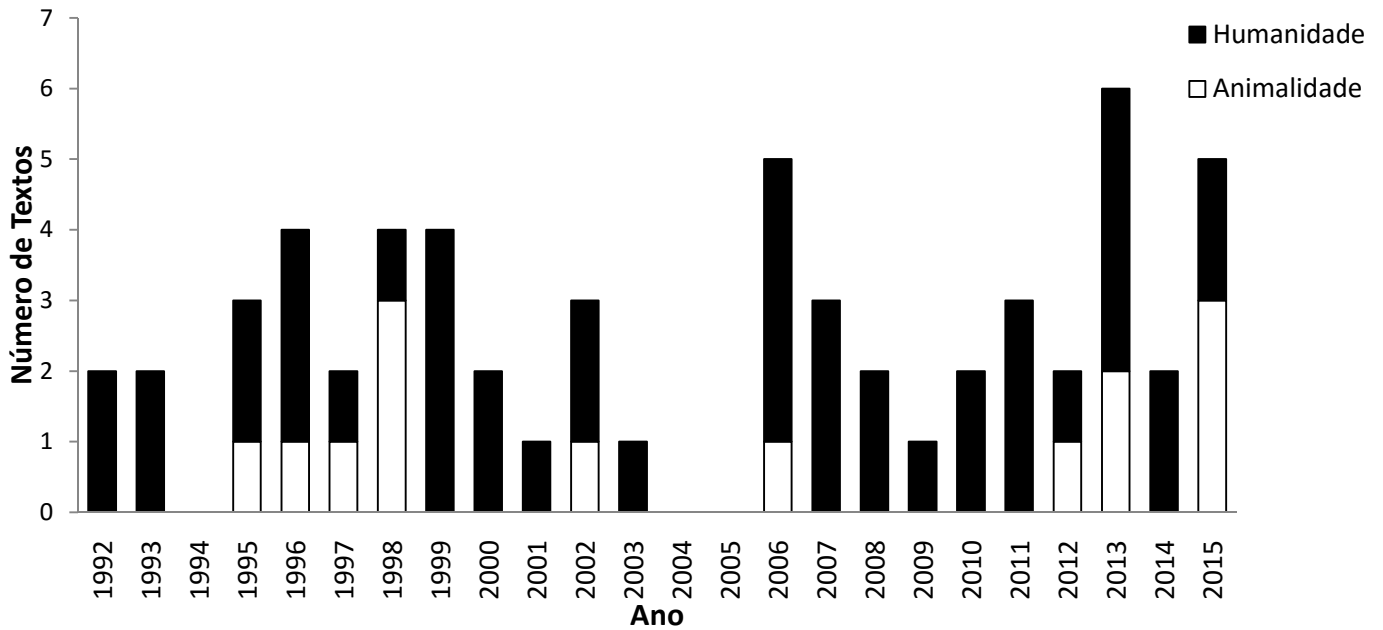


Figura 5: Quantidade de textos que referenciam as variáveis Humanidade e Animalidade por ano.

4.3.2 Análise de Discussão de Gênero

A Figura 6 traz um outro lado da questão, indispensável para se entender a conjuntura brasileira em relação à aceitação ou não da temática animal pela teoria feminista. O grupo de classificação “discussão de gênero” é mais assimétrico que o de assuntos. O debate *racial* é pelo menos duas vezes mais referenciado que qualquer outro. É maior que a soma das codificações *linguagem* e *masculinidade* (Figura 6). É uma discussão predominante tanto na REF quanto na Cadernos Pagu. Isto porque *raça* evidencia uma peculiaridade nos processos históricos do feminismo brasileiro. Como foi discutido neste capítulo, a legitimação desta discussão no Brasil foi a principal mudança do feminismo a partir dos anos 1990. Durante a pesquisa exploratória, a quantidade de textos estrangeiros publicados pelas revistas foi uma surpresa. Isso causou a falsa impressão de que o feminismo brasileiro só olhava para o estrangeiro e tinha uma parca noção de si mesmo. Ficou entendido, ao se inteirar das propostas editoriais das revistas, que as traduções e as importações de textos são soluções adotadas para estimular a discussão acadêmica. No entanto, não foi vista esta atividade resultar na construção de um campo teórico brasileiro. Pelo contrário, a maioria das variáveis nas categorias *discussão de gênero* não são brasileiras, mas ideias estrangeiras situadas no Brasil. Não há juízo de valor nesta constatação, principalmente quando esta pesquisa é largamente baseada em literatura internacional. Da mesma forma que um conhecimento estrangeiro é opressor de ideias autônomas, ele também representa uma diversidade de pensamento que ajuda a questionar a opressão colonizadora da sociedade sexista

brasileira.

O que surpreende na interpretação da Figura 6 é que a discussão que melhor representou um pensamento original do país - que se mostrou mais associada ao movimento de mulheres e menos dependente de traduções estrangeiras - é também a principal nas revistas. E não a é de maneira próxima às outras; está distante na ponta como a mais referenciada. Não pretende-se afirmar que o feminismo negro estadunidense, por exemplo, não seja uma influência importante para a discussão racial no Brasil. Mas é fato que a questão racial brasileira está associada à realidade do país de tal forma que expressa sua originalidade. A maioria dos textos sobre raça a descrevem como um dos mais importantes elementos na construção de gênero do país. Todas as questões de afirmação da humanidade passam por uma significativa separação racial que é diferente no Brasil. Invisível, esconde-se sob a máscara do que é natural, de como as coisas “devem ser”. As mulheres negras brasileiras não são privadas somente dos privilégios, mas do discurso sobre a própria opressão. Isto fica claro nas discussões sobre a figura da mulata:

Assumindo de maneira plena a idéia de que são símbolos sincréticos da brasilidade, as mulatas incorporam também a representação segundo a qual são portadoras de qualidades intrínsecas passíveis de manipulação em rituais de sedução do homem branco (no caso, sobretudo, o gringo). Mas se a possibilidade de acionar profissionalmente essa aptidão é vislumbrada como uma benesse, as mulatas correm permanentemente o risco de fracassar pela ameaça de serem confundidas/deixarem-se confundir com a prostituta. Com efeito, elas se vêm defrontadas aos estigmas associados seja à imagem da mulata sensual e disponível - que, contraditoriamente, aceitam, rejeitam e devem representar/apresentar -, seja à imagem da mulher da noite. Concluindo: nem prostituta, embora implicada em práticas de sedução e inserida num espaço-tempo - a noite - que evoca permanentemente a prostituição, nem plenamente dançarina, embora inserida no campo dos profissionais da dança, o ser mulata profissional é, antes de qualquer outra coisa, um permanente exercício de rejeição de identidades negativas ameaçadoras, uma permanente busca de associação a identidades idealizadas que não se completam (Giacomini, 2006, p.100).

A sociedade sexualiza as mulheres negras como símbolos da identidade brasileira, mas as nega reconhecimento racial. A história das raças no país não é edificada por um consenso sexual lúdico e compulsório, ou pela expressão livre do eros. Mas sim, por uma dinâmica de tensões e negações que definem a economia dos corpos no Brasil. Ao ser privada do acesso politizado a sua opressão, a mulher negra é obrigada a naturalizar o próprio desconforto, ou como diria Butler, uma melancolia (Butler, 2004). Isto não é um assunto que afeta apenas mulheres negras, apesar de afetá-las infinitamente mais; mas é parte constituinte da formação das assimetrias de gênero. O racismo condiciona também a opressão e os privilégios de mulheres brancas.

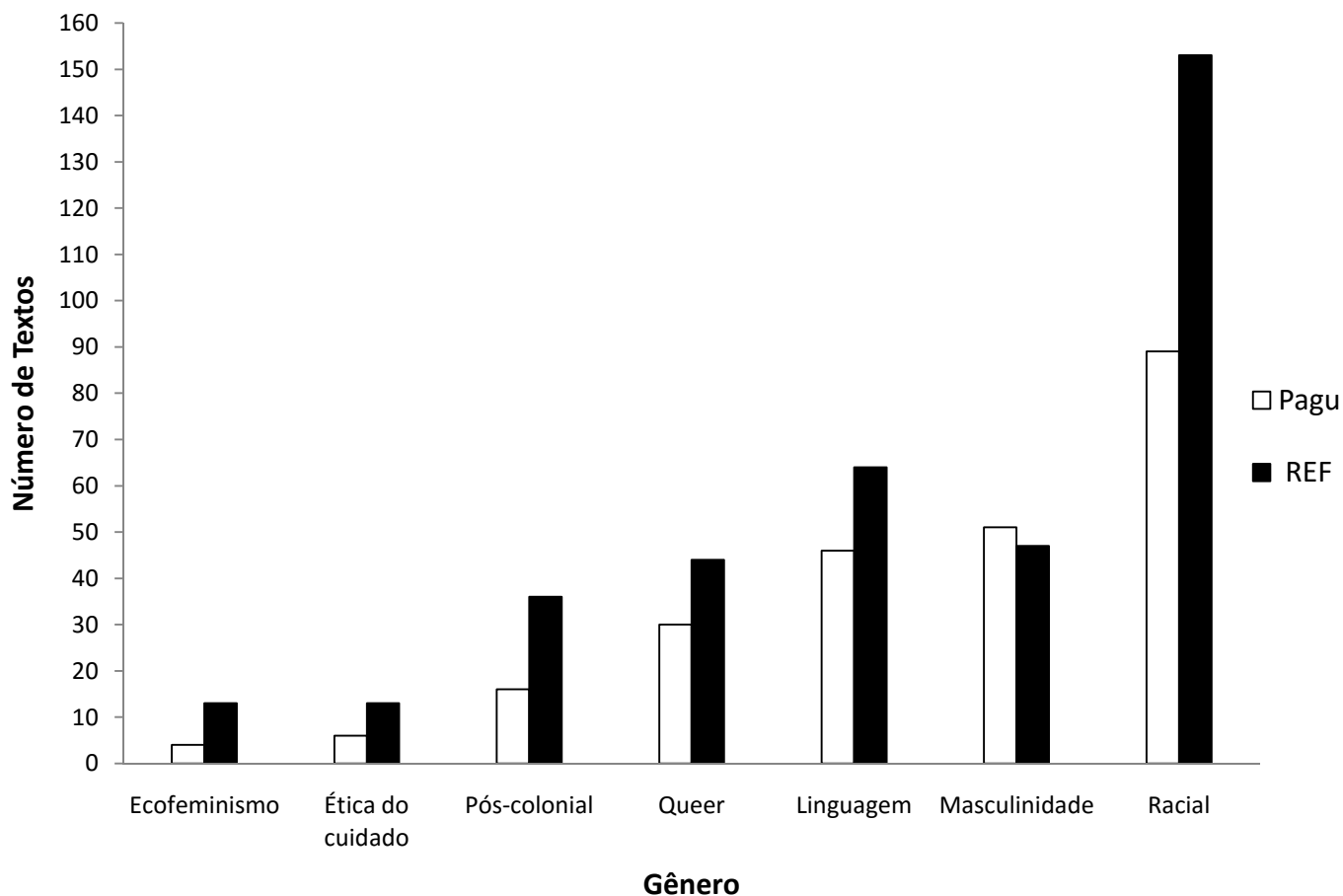


Figura 6: Quantidade de textos que referenciam discussões de gênero por revista.

A minha mulher era mulata mas desde que casou comigo ela não é mais. As variáveis que delimitam esta categoria também funcionam juntas. A idade, peso, região geográfica, roupa, modo de falar, profissão e identidade mestiça figuram entre os marcadores mais salientes. Também é **a intenção** dos homens para com a mulher que força esta definição. A mulher sexualizada é empurrada até uma posição de subjetividade de mulata. A percepção do comportamento dela determina essa realidade. O que Martinez-Alier notava para Cuba abrange também o Brasil. As mulheres brancas podem perder a honra pelo comportamento delas, porém esta lhes é atribuída *a priori*. As mulheres negras têm que lutar para adquiri-la (Gillian e Gillian, 1995, p.530).

No outro extremo da Figura 6 está a categoria ecofeminismo, que aparece com baixa amostragem e representatividade. O contraste entre a ausência dela e a presença majoritária da discussão racial justifica uma reflexão importante. Como foi discutido no capítulo 3, o ecofeminismo nasceu associado a duas correntes de pensamento que se identificaram entre si: o feminismo radical e o espiritual. Defendia uma essência feminina justificada por uma maior conexão espiritual com a natureza. Muitas autoras, como Mary Daly, acreditavam em uma superioridade inata das mulheres

emanada de uma série de fatores provindos de suas vivências, espiritualidades e valores. Contudo, como apontou Audre Lorde, todos estes elementos indicadores do gênero feminino como superior remetiam à experiência das mulheres brancas norte-americanas (Lorde, 2012). Deidades africanas não tinham espaço neste discurso e valores dissidentes também não. E o que era pior: o ecofeminismo defendia uma luta universalista de mulheres, o que suprimia as manifestações das subjetividades das mulheres negras no processo.

Como resultado, o movimento ficou majoritariamente concentrado em uma realidade branca, cristã e elitista. Mesmo após o ecofeminismo ter se afastado dos posicionamentos mais radicais de d'Eaubonne e Daly, não adquiriu força expressiva para transcender as barreiras que ele mesmo criou. Claro que existem exceções; a indiana Vandana Shiva é uma das militantes ambientalistas mais atuantes hoje no mundo, identificada com a filosofia ecofeminista (Shiva, 1988). Contudo, mesmo assim, as principais autoras do ecofeminismo animalista (Carol J Adams, Marti Kheel, Lori Gruen, Patricce Jones, Lisa Kemmerer), por exemplo, possuem a mesma nacionalidade, mesma raça e origens sociais muito parecidas. O ecofeminismo latino-americano, apesar de existente, não é representativo como o norte-americano. Ao contrário do que se poderia imaginar, a ativista ecofeminista de mais renome na América Latina é brasileira (Ress, 2006). Mesmo sem nunca ter publicado na REF ou na Cadernos Pagu, Ivone Gebara foi alvo de Dossiê recente (2014) da revista Mandrágora e é apontada como um dos principais nomes da teologia da libertação na América Latina (Ruether, 2014; Ress, 2006).

Ela defende que a teologia deve questionar a fixidez dogmática e se adaptar a novos contextos e realidades marginais. Assim, questionou a imagem eurocêntrica, androcêntrica e antropocêntrica de Deus, além de argumentar que Ele não deveria ser concebido acima da história, pois desta forma jamais representaria a mulher latino-americana. Para ela, a própria teologia da libertação deveria ser reformulada para ser menos sexista e androcentrada (Ress, 2006; Gebara, 2000).

Sobre seu contexto de fazer teologia, Gebara diz está imersa em “ruído e lixo”, exatamente o contrário da solidão monástica ou da torre acadêmica de marfim de calma que tem sido o lugar tradicional dos cristãos para cultivar a espiritualidade e a reflexão teológica. O ruído do seu bairro é a poluição sonora de um industrialismo moderno disfuncional, com carros e caminhões sem silenciadores, bem como as respostas barulhentas dos pobres que moram nessa área, rádios e vozes brigantes das pessoas que vivem em condições de superlotação. O lixo é o resíduo descartado pelos pobres que não possuem saneamento básico adequado. Viver a espiritualidade e fazer sua teologia no meio do ruído e do lixo é praticá-las em meio à opressão e à violência, mas também em meio à vitalidade dos pobres, que conseguem sobreviver e até mesmo celebrar nela e apesar dela (Ruether, 2014, p.180).

Por um lado, Gebara desconstrói as ideias tradicionais de virtude em sua teologia, e traz a religião para um contexto mais palpável, brasileiro. Contudo, esta abordagem e jargão que ela utiliza em seus textos, e aqui é reproduzido por Ruether, são bem problemáticos. Ela identifica o pobre como objeto de salvação, caridade, e não como autônomo, dono da própria identidade; de forma que cria um abismo, um afastamento entre clero salvador e população vitimizada. Nos anos noventa, quando boa parte de sua obra foi escrita, o movimento no feminismo brasileiro, evidenciado pelos dados nas figuras 6 e 7, concentrou-se em uma afirmação de identidade e empoderamento crescente das expressões raciais; Gebara propôs uma filosofia baseada em noções arcaicas de classe, provindas da tradição católica. Simbolizou, portanto, o abismo moral, simbólico, social, que o ecofeminismo possui em relação à realidade brasileira. Ela não apresentou uma teoria com impacto decolonizador e empoderador que Vandana Shiva ou Bina Agarwal alcançaram nos movimentos de mulheres na Índia⁴².

A REF e a Pagu apresentaram um movimento racializado e situado na militância, duas coisas que o ecofeminismo ainda não é. Por isso há uma relação entre a presença significativa de uma discussão e a ausência de outra: 114 dos 242 textos referenciados pela discussão racial associam-se ao assunto *movimento de mulheres*, ou seja, quase 47% de toda a discussão tem uma relação com a militância (Figura 8). Proporcionalmente, os dados sobre ecofeminismo também são significativos (11/17 ou 64%), no entanto, o fato da amostragem ser tão pequena depõe contra sua importância para o movimento. Caso a militância fosse significativamente ligada ao ecofeminismo, provavelmente este teria mais textos referenciados no universo analisado do que possui, pois *movimento de mulheres* se mostrou como um dos principais assuntos motivadores e legitimadores deste universo editorial.

⁴² Isso pode ter acontecido em função de Ivone Gebara ser uma freira com ideias contestadoras e, por isso, ter sido perseguida pelo Vaticano e afastada da pregação por dois anos, durante os anos noventa. Relatos recentes mostram que ela ainda se sente perseguida no exercício de sua conagração:

É que não nos dão nenhum espaço. O Vaticano fechou o Instituto de Teologia de Recife, onde eu trabalhava, porque diziam que éramos comunistas e não era uma instituição séria para a formação do clero. Depois do fechamento, e por defender a legalização do aborto, não tenho lugar na instituição como professora, embora com dois títulos de doutorado, com mais de 30 livros publicados e muitíssimos artigos, porque causo preocupação. E também existe outro problema que é muito sério: muito menos temos lugar nas paróquias, nos lugares onde as pessoas estão. Perto de minha casa, existe um convento de freiras de clausura e elas me convidavam para que fosse falar, para contar como as coisas estavam lá fora, e o bispo – não o atual, o anterior – telefonou para elas e disse que eu era uma mulher muito perigosa, que não me convidassem mais. Os espaços de reprodução deste pensamento são absolutamente escassos (Gebara, entrevista dada ao site do Instituto Humano Unisinos, <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796>, em 2012).

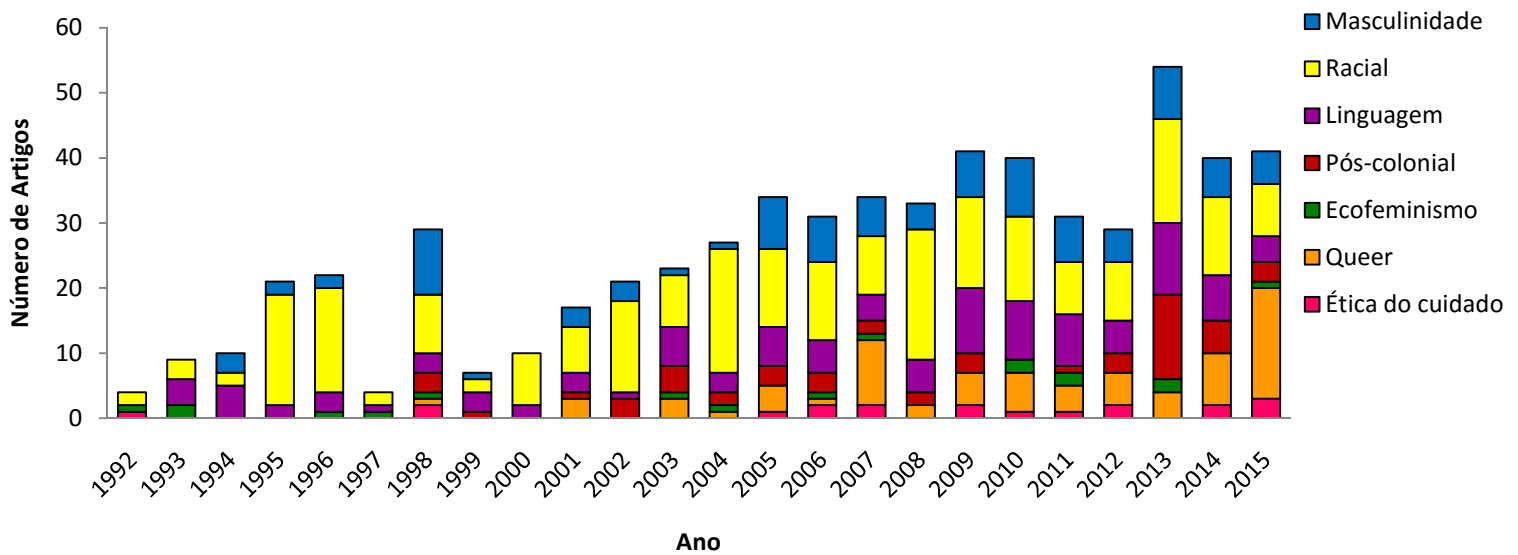


Figura 7: Quantidade de textos que referenciam Discussões de Gênero por ano.

Há também uma falta de representatividade dos assuntos (*meio ambiente, animais e humanidade*) e discussões de gênero (*ecofeminismo e ética do cuidado*) tradicionalmente ligados à discussão ecofeminista internacional na amostra analisada (Figura 9)⁴³. Deve-se levar em conta que as variáveis não se excluem entre si, ou seja, não houve dez textos que foram referenciados às abordagens mencionadas, em 2015, mas foram referenciados dez marcadores aos textos de 2015. Uma marcação só é feita uma vez em cada artigo; mas um artigo pode possuir várias marcações. Ao se considerar todos os elementos dos grupos de classificação, assunto e discussão de gênero, foram feitas 4166 marcações. Estes assuntos e discussões específicas, somados, agregam apenas 113. Trata-se de cerca de 3% de todo o mapeamento. O ano de 1994 não possui nenhuma marcação, o de 2000 apenas duas e 2005 uma.

⁴³ Desconsidere o ano de 1992 neste gráfico como indicador relevante. Neste ano ainda não existia a Cadernos Pagu e foi editado apenas um número da REF (volume 0, número 0), especial sobre a Eco92, onde foi comentada a participação de ecofeministas na conferência, em especial a indiana Vandana Shiva. Trata-se portanto de uma amostra viciada, que foi mantida no gráfico somente para exaltar o contraste em relação aos anos seguintes.

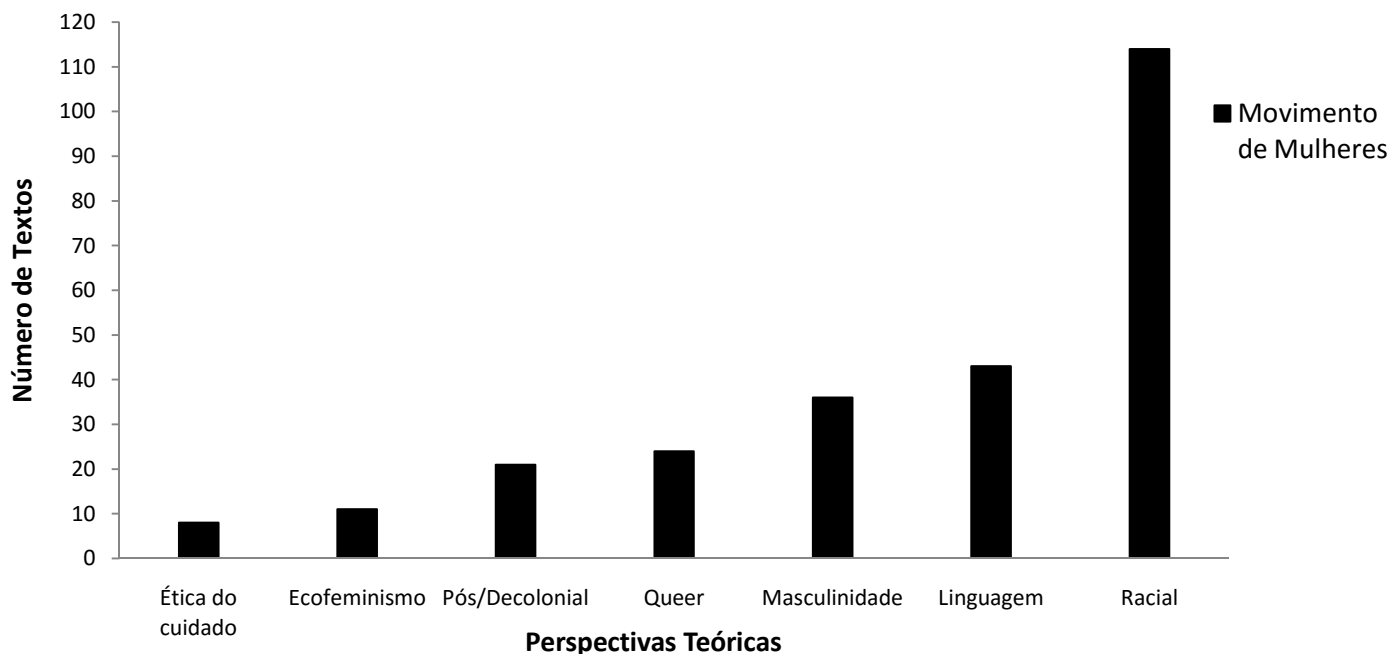


Figura 8: Quantidade de textos que referenciam Discussões de Gênero relacionadas ao assunto Movimento de Mulheres.

Há também um relativo descolamento da discussão *ecofeminismo* do assunto *meio ambiente* (Figura 9). Esperava-se uma implicação necessária entre a primeira variável e a segunda. Em vários anos (1993, 1998, 2006, 2011), isso não acontece. Como é possível que se discuta ecofeminismo e não meio ambiente concomitantemente? A resposta mora na filosofia. O ecofeminismo não nasceu como uma abordagem prática, na forma como é visto na Índia por exemplo. Assim como o Marxismo, ele primeiro foi um modelo teórico, criado por intelectuais, principalmente no meio do feminismo radical norte-americano, para inspirar uma revolução ou ao menos uma mudança radical nas dinâmicas sociais. Isso significa que até chegar na abordagem direta de proteção do meio ambiente ele passa por diversas outras considerações morais e simbólicas, como reflexões sobre a condição humana e de gênero, sistemas de opressão e assim por diante. Carol Adams foi abraçada pelo ecofeminismo após publicar *As políticas sexuais da carne* (de 1990) mesmo sem fazer nenhuma reflexão sobre meio ambiente nesta obra. Portanto, trata-se de uma articulação teórica que se ocupa de assuntos que transcendem e muitas vezes não incluem a ideia de ecologia.

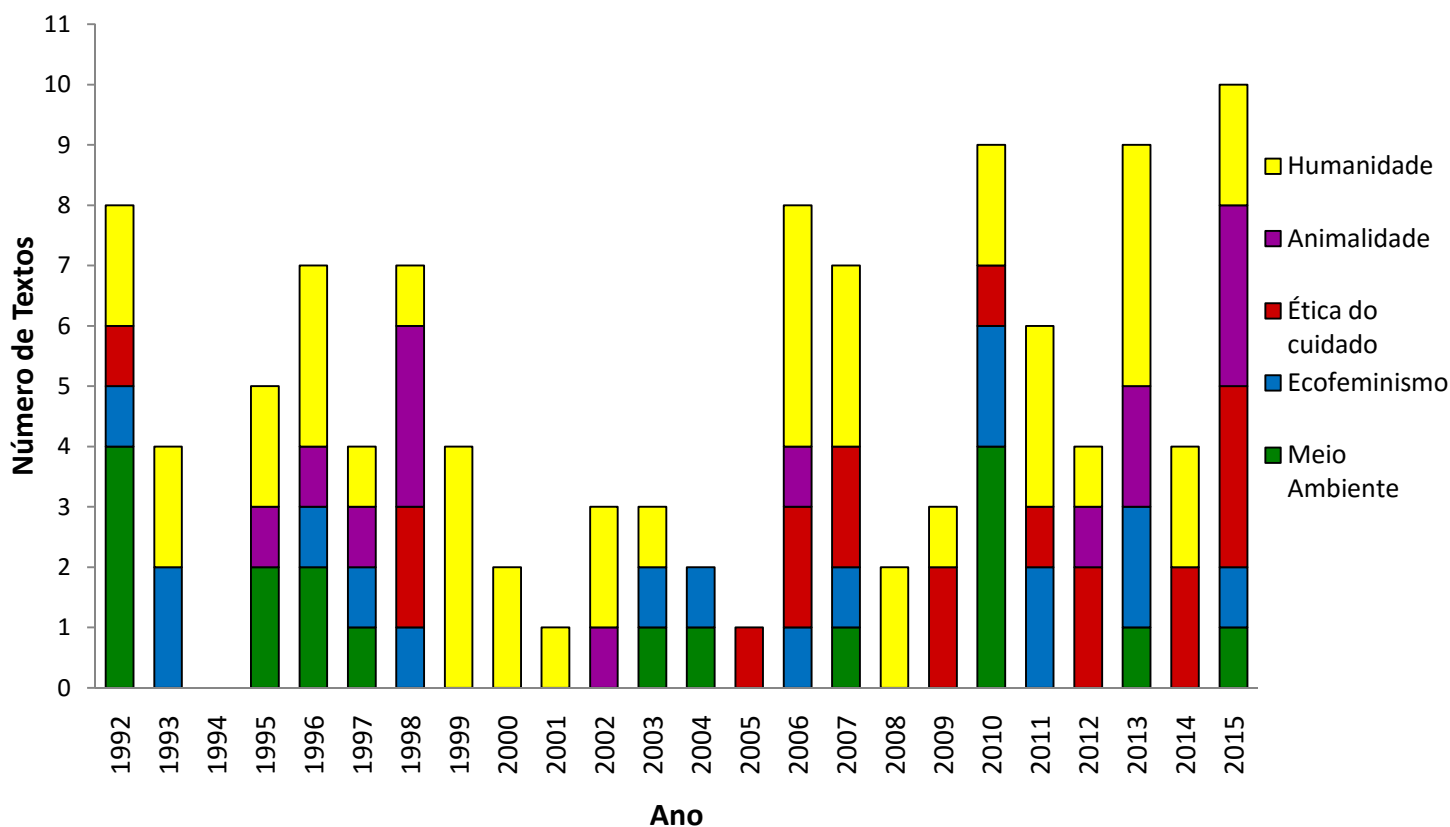


Figura 9: Quantidade de textos que referenciam os assuntos "Humanidade", "Animalidade" e "Meio Ambiente"; as Discussões de Gênero "Ética do Cuidado" e "Ecofeminismo" por ano.

O fato de o ecofeminismo provir de uma articulação filosófica tem certas implicações sobre a interpretação da Figura 9. Como foi visto no capítulo 3, ele está diretamente relacionado, além das questões ambientais, à desestabilização da ideia de humanidade, à reflexão sobre a animalidade e à ética do cuidado. A relação entre ecofeminismo e a discussão de animalidade varia de acordo com o tipo de perspectiva abordada (animalista ou não); mas a questão da ética do cuidado e da humanidade são temáticas constantes. Praticamente em todos os anos, com exceção de 2004, as marcações *ecofeminismo* e *humanidade* aparecem; já com relação à ética do cuidado, o ecofeminismo é discutido em seis anos em que ela não é referenciada (1993, 1996, 1997, 2003, 2004, 2013); já a animalidade, não é relacionada em sete ocasiões (1992, 1993, 2003, 2004, 2007, 2010, 2011). Estes dados mostram que o pouco ecofeminismo que existe nas revistas está desarticulado em relação às suas ferramentas. Ao se cruzar os dados, nota-se que nenhum texto marcado como *ecofeminismo* nas revistas também foi referenciado como *ética do cuidado*, no caso do assunto animais só houve uma equivalência (Figura 10). Estes dados ressaltam ainda mais a ausência do ecofeminismo no panorama brasileiro. Trata-se de uma perspectiva pouco mencionada e bastante desarticulada, principalmente no tocante à questão

animal. Pode-se argumentar que a não coordenação da discussão de gênero com suas principais temáticas em muitas ocasiões origina-se de uma originalidade peculiar ao ecofeminismo brasileiro. A leitura mostrou que tal manifestação autêntica da discussão teórica ainda não existe. Mesmo Ivone Gebara não levou sua discussão para muito além da teologia e do meio ambiente. O ecofeminismo animalista é ainda uma realidade praticamente inexistente nos trabalhos originais de duas das principais revistas acadêmicas brasileiras, apesar de ser o principal foco de reflexões sobre animais no feminismo, internacionalmente.

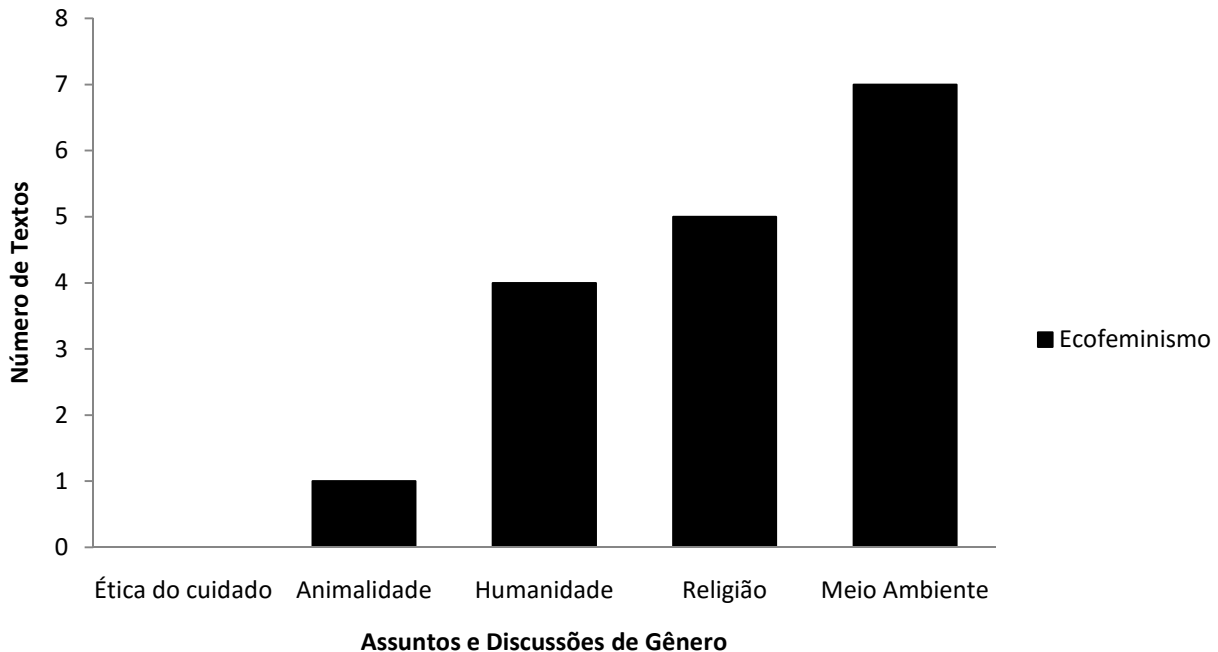


Figura 10: Quantidade de textos que referenciam Ecofeminismo relacionados a assuntos e discussões de gênero que são fundamentais para o Ecofeminismo internacional.

A ideia de humanidade é debatida nas revistas majoritariamente sob a ótica da discussão racial (Figura 11). Faz sentido, uma vez que o racismo é uma forma de desumanização.

Exatamente porque nos acreditamos um modelo de democracia racial, e porque fundamos nossa identidade nacional (entre outros elementos) num ideal de mestiçagem, nem nos aceitamos racistas nem muito menos imaginamos que os comportamentos discriminatórios possam conter e/ou exercer a intolerância. Intolerância tomada aqui na sua acepção mais forte em que a representação do outro o destitui do sentido de semelhante, do sentido de humanidade compartilhada que constitui um território comum para a relação social entre um ego qualquer e um *alter* que lhe seja socialmente significativo. Intolerância, nesse sentido, é parceira, ou quando menos ante- sala, da violência (Guimarães, 2001, p.262).

Ao se levar em conta que a discussão racial é tão relevante no país, é natural que o questionamento da ideia de humanidade seja mais presente sob sua perspectiva. Esta conexão

influencia também a ideia de animalidade, que geralmente aparece com uma carga muito negativa. Ela é usada pela sociedade hegemônica para degradar os indivíduos e perpetuar a opressão racial. O especismo é implícito neste tipo de ofensa. Só porque ele é tão aceito e naturalizado (animais são automaticamente vistos como aberrantes e inferiores), a conexão entre as duas discriminações se mostra ser bastante profunda e até automática.

Barbosa confirmando os resultados de outros pesquisadores que observaram e entrevistaram professores no Rio de Janeiro e São Paulo, observa que a escola simplesmente não oferece nenhum elemento que ajude na formação da identidade racial e além disso reforça os estereótipos negativos que atrapalham o processo de socialização. Durante sua pesquisa em uma sala de aula em Campinas (SP), Martins de Oliveira observou que outros estudantes chamavam uma garota negra de macaca, feia, preta, escuridão e fedorenta. A garota ficou ambivalente com relação a sua auto-denominação, identificando-se como morena. Esta dificuldade de definir a sua própria identidade racial pode ser extremamente negativa para o desenvolvimento da criança, porque bloqueia a expressão das emoções e interfere na motivação atingindo a sua performance escolar (Reichmann, 1995, p.504).

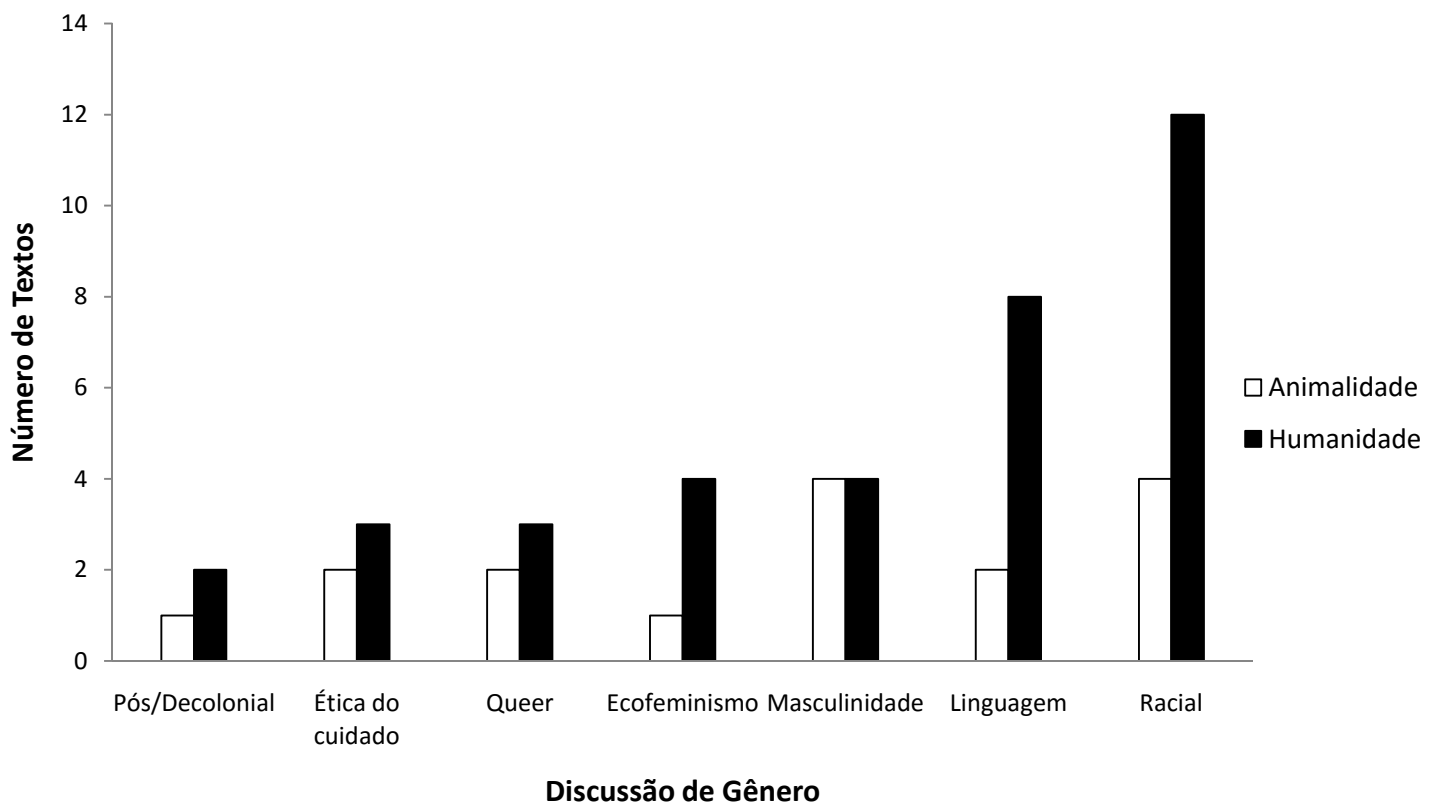


Figura 11: Quantidade de textos que referenciam Discussões de Gênero relacionadas aos assuntos "Humanidade" e "Animalidade".

A animalidade nas questões raciais, portanto, é algo a ser combatido, principalmente no movimento de mulheres. Não é surpreendente, portanto, que nas revistas em questão, em um contexto

dominado pela militância acadêmica e pela discussão de raça, a problematização da animalidade seja incipiente. O movimento negro no país lutou longamente por uma maior inclusão da mulher negra dentro da problematização do humano e, por outro lado, o ecofeminismo animalista, principal alternativa para se pensar em uma moralidade feminista interespecies, chegou ao país sob a imagem de feministas brancas, católicas, da elite do primeiro mundo, sem uma teoria que verse mais profundamente sobre raça ou colonialidade. O feminismo racial de terceiro mundo tem muito mais a perder ou a arriscar ao interceder pelos animais que as feministas brancas estadunidenses ou européias. Os números indicam que a falta de expressão da causa animal nos movimentos de mulheres negras é um barreira relevante para se expandir esta reflexão. Por outro lado, as leituras mostram que o especismo é uma das principais armas de perpetuação do racismo e do sexismo e que, mesmo que implicitamente, é um aspecto importante desta reflexão no Brasil (Souza, 2006; Ferreira e Hemlin, 2010; Reichman, 1995, Oliveira, 1995).

4.3.3 Análise de Perspectiva Teórica

De 913 textos analisados, 549 declararam pelo menos uma filiação a alguma perspectiva teórica. Trata-se de 60% da amostra. No processo de leitura dos textos, acreditava-se que esta porcentagem seria menos expressiva, uma vez que a história e a filosofia não se auto-proclamam tão abertamente quanto às ciências sociais. Mas estava parcialmente enganado. Ambas as disciplinas foram referenciadas de maneira expressiva. É evidente que em um campo multidisciplinar como o do feminismo englobado nestas revistas, a maioria dos artigos declarou mais de uma filiação. Mas isso não tira a importância da menção feita, ao contrário, exprime o poder comunicativo de cada uma das perspectivas teóricas.

Este grupo de classificação foi criado no intuito de observar se, além dos assuntos e das discussões de gênero, as ciências sociais teriam legitimidade discursiva para falar de animais no feminismo brasileiro. Algumas disciplinas criam uma certa resistência para a entrada da teoria feminista e isso afeta a produção. Se não há abertura no campo para uma visão do conhecimento, isto reflete em menos entrada na Universidade, apoio à pesquisa e legitimidade do discurso. Da mesma forma, a validade dos assuntos e das discussões de gênero não se restringem somente ao feminismo, mas passa pela validação ou não da disciplina na qual se insere. De forma que a presença das ciências sociais nestas revistas representa também a presença destas revistas nas ciências sociais. As duas

publicações foram coerentes em seus resultados, uma vez que ambas apontaram para uma predominância numérica das *ciências sociais* (Figura 12). Mais de 42% dos textos que fizeram parte desta pesquisa estabelecem algum uso, pequeno ou grande, da sociologia, antropologia ou ambos. No universo de todas as referências criadas sob o quesito “perspectiva teórica” (858), 56% (485) se associam à área em questão. Por isso, mesmo se for o caso de *filosofia* e *história* não serem tão auto-referenciadas como as *ciências sociais*, o número de artigos por si só (384 ou 41% da amostra) é bastante significativo para exaltar a importância das duas disciplinas para estas revistas.

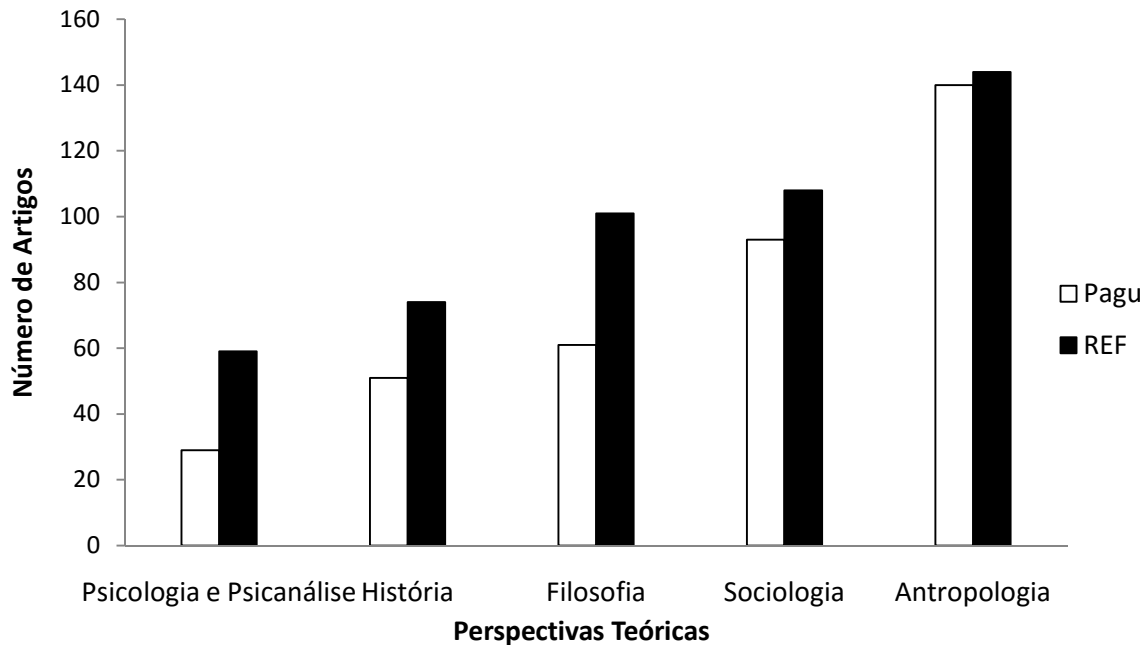


Figura 12: Quantidade de textos que referenciam Perspectivas Teóricas por revista.

Isso não quer dizer, no entanto, que a participação de outras perspectivas não foram expressivas. A *filosofia* foi associada a 162 textos (19% dos textos referenciados) e a *história* a 123 (14% das mesmas). A que surpreendeu pela pouca expressividade foi a *psicologia* e a *psicanálise*, que mesmo conjugadas em uma só categoria não ultrapassaram 88 textos referenciados (pouco mais de 10% das referências). O fato é que estas disciplinas conjuntamente somam quase 44% de todas as referências, o que indica que há uma forte presença das ciências sociais, mas há também abertura para outras disciplinas (Figura 12).

Esta hegemonia da dupla *sociologia* e *antropologia* é constante. Apenas nos anos 1992 e 1994 umas das duas perspectivas não foram as mais numerosas (Figura 13). E, mesmo assim, deve-se considerar o ano de 1992 com ressalvas, pois nele só houve uma edição especial da REF (volume 0, número 0) especialmente devotada para as repercussões da ECO 92 no feminismo brasileiro, o que

torna este período distinto dos outros e menos significativo quando se pretende mapear estas tendências específicas das publicações. Entre as outras disciplinas também não há flutuação. Poderia se imaginar que com a ampliação da REF em 2004, de dois para três números ao ano, haveria alguma mudança neste cenário. O aparecimento da teoria queer nas revistas em 1998 e a maior constância do assunto *ética do cuidado* a partir de 2005 (Figura 7), poderiam ter aumentado, nem que fosse um pouco, a presença da discussão de gênero *psicologia e psicanálise* na amostragem, entretanto isso não aconteceu. Não houve flutuação significativa antes e após 2003.

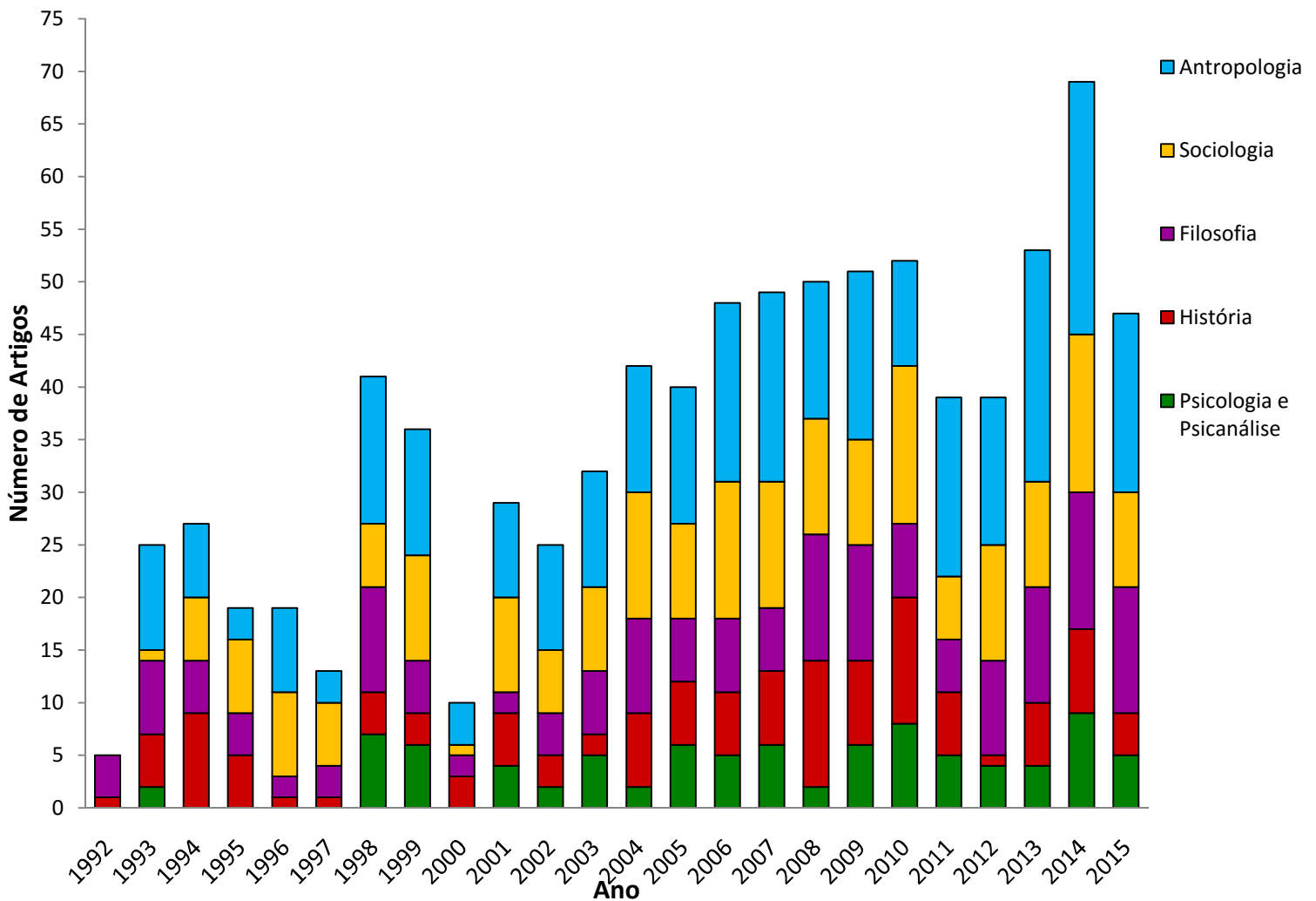


Figura 13: Quantidade de textos que referenciam Perspectivas Teóricas por Ano.

Há, portanto, não só uma distribuição disciplinar específica nestas revistas, mas também uma notável constância. Não se pode atribuir esta invariabilidade somente a decisões políticas ou a uma possível discricionariedade dos departamentos que as controlam. Esta dimensão pode ter alguma

influência, mas não há como sabê-la. O que os dados mostram é que os assuntos não são tão relevantes para apontar quais perspectivas serão abordadas de forma mais numerosa. Os dois assuntos mais populares (*política e movimento de mulheres*) aparecem mais associados à história, que é apenas a quarta disciplina mais numerosa (Figura 14). Ou seja, entre os 40% de artigos que não se auto-referenciaram a nenhuma destas perspectivas teóricas, muitos devem se referir à política e à militância⁴⁴. Isso chama a atenção para a importância dos relatos. São dimensões dos estudos feministas mais impalpáveis aos olhos das disciplinas. Não são apenas pessoais, nem apenas históricas; elas são, nelas mesmas, insumos para a interpretação da vivência de se participar da sociedade patriarcal, racista e sexista e também da história do feminismo brasileiro. Claro que estes 40% podem se referir a reflexões teóricas que não se auto-denominaram, o que é comum em realidade interdisciplinares. Talvez esta zona de gradações entre teorias e vivências seja mais reveladora da experiência feminista que qualquer análise de perspectiva teórica. Este assunto certamente merece que lhe seja dada mais atenção no futuro.

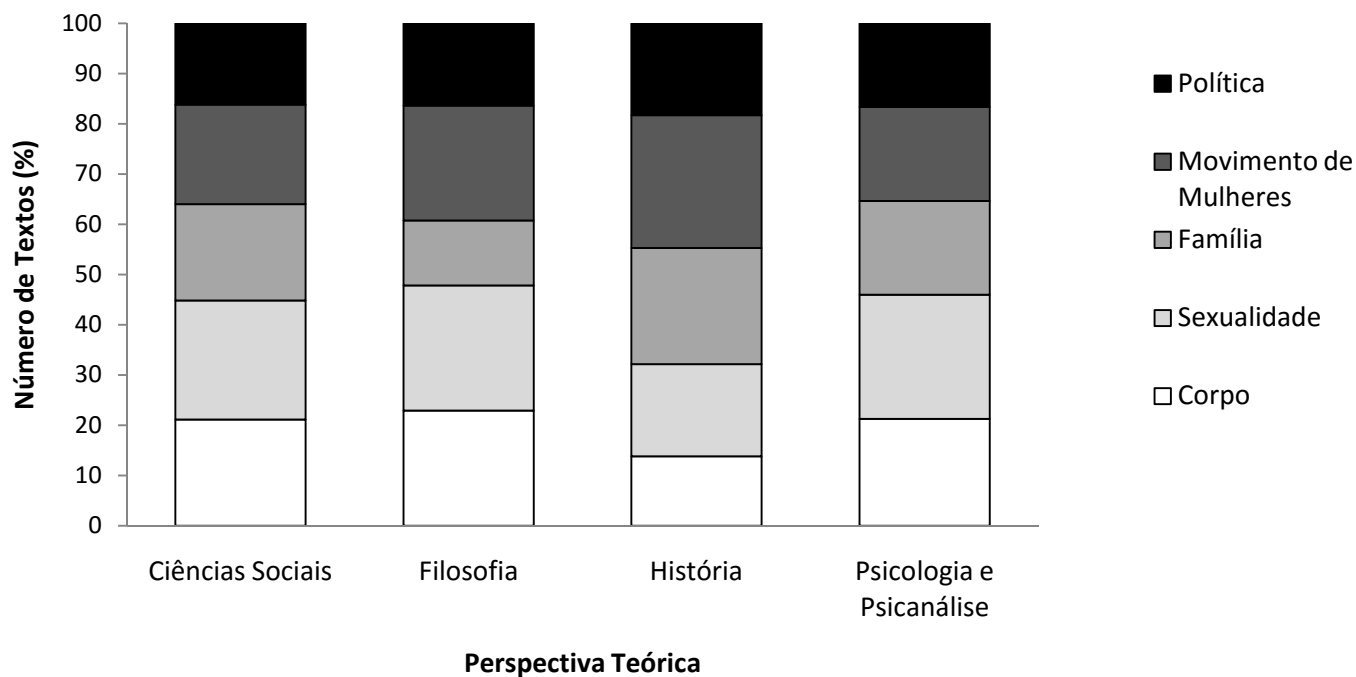


Figura 14: Porcentagem de textos que representam a presença dos assuntos mais discutidos nas Perspectivas Teóricas analisadas.

⁴⁴ As duas revistas são populadas por muitas crônicas de experiências pessoais sobre feminismo e feministas. Não achei como categoriza-las nos três grandes grupos de classificação e, francamente, as achei particulares demais para classificar em um contexto maior como este. Esta categorização dependia quase exclusivamente de meu poder discricionário de interpretação, pois não consegui gerar palavras-chave para identificar estes textos específicos durante a primeira leitura, por serem muito heterogêneos. Logo, eu não poderia fazer uma revisão dos dados satisfatória no Nvivo. Pela inviabilidade de uma abordagem mais segura, não criei a categoria relatos.

Na comparação entre os grupos “perspectiva teórica” e “discussão de gênero” (Figura 15), é possível visualizar dados mais reveladores sobre o motivo de as *ciências sociais* serem mais referenciadas que outras disciplinas. A discussão racial é referenciada por 35% de todos textos ligados às *ciências sociais*. Elas são superadas novamente pela *história*, que aparece com 36%. A diferença é de 0,4 ponto percentual entre as duas. A *história*, de fato, é uma perspectiva mais representativa tanto entre os assuntos quanto às discussões mais referenciadas (Figuras 14 e 15). Isto pode significar: (1) Que existem mais textos que aplicam a perspectiva histórica especializada, mas não assumem nos textos; e ou (2) Os textos que não se afiliam claramente com nenhuma disciplina se identificam mais com a perspectiva histórica. Com base na leitura dos textos, faz-se uma aposta informada na segunda explicação. A perspectiva histórica é a que mais dá voz ao movimento. Como foi visto anteriormente, alusões à trajetória pessoal ou coletiva no movimento feminista, aliadas à análise e relatos de vitórias passadas e heranças deixadas pelo movimento de mulheres formam o assunto mais referenciado das revistas: *movimento de mulheres*. Qualquer relato sobre este assunto já é uma referência a uma registro histórico; portanto, mesmo os textos que apontam para uma experiência pessoal ou uma visão particular estão mais próximos da história. O mesmo acontece com raça: são reflexões tecidas por sobre as experiências de mulheres negras que significaram gênero no Brasil. Não se tratam muitas vezes de autoras que possuem uma especialização no estudo da disciplina, mas que possuem uma experiência com a história. As ciências sociais não gozam necessariamente desta relação específica com a estruturação do feminismo. Por isso, os 35% de associações à temática raça são significativos, pois evidenciam uma conjuntura diferente. Ao invés de, como no caso da história, a experiência com a sociologia ter embasado o movimento feminista no Brasil, pode-se dizer que os estudos raciais foram, ao contrário, os principais legitimadores das ciências sociais no feminismo.

Ao sair do topo da Figura 15 para a base, é possível observar que as discussões ecofeminismo e ética do cuidado encontram-se de forma quase regular nas diferentes disciplinas. Elas representam entre 1% e 2,2% do universo de história, ciências sociais e psicologia e psicanálise. Estas são, na ordem, as variáveis que mais se associam a raça (Figura 15). Trata-se de uma evidência que reitera a afirmação de que as discussões de gênero que mais abordam a questão animal no exterior são as que estão mais distantes das questões raciais no Brasil.

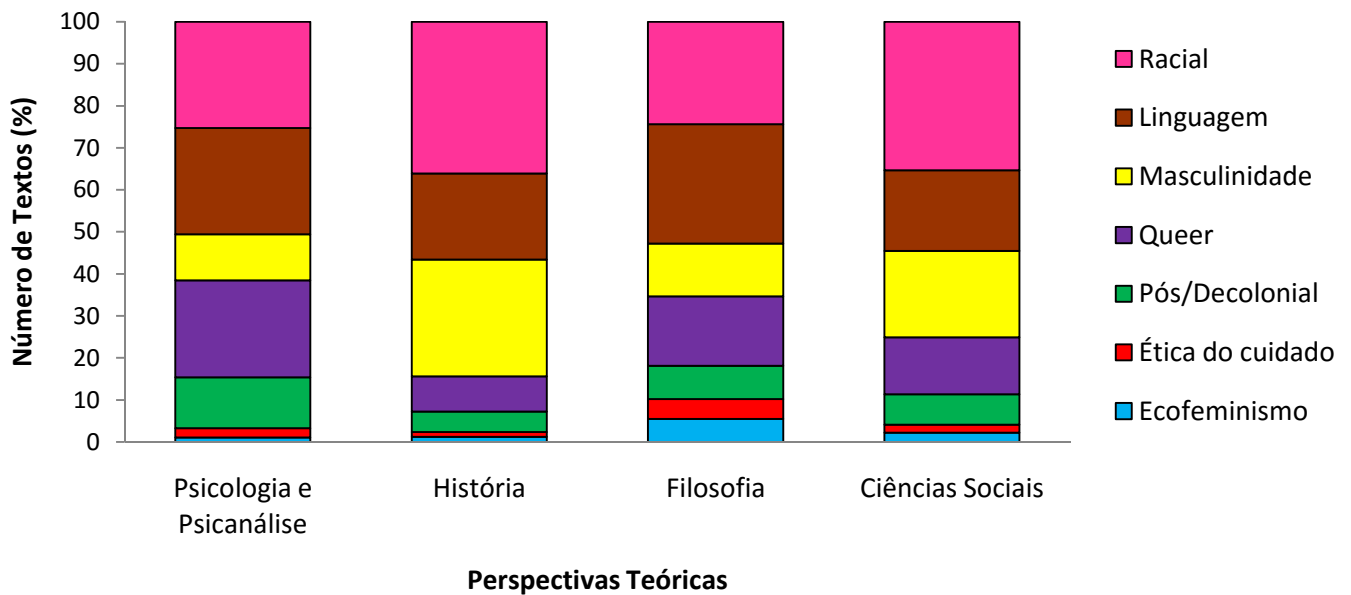


Figura 15: Porcentagem de textos que representam a presença das discussões de gênero mais discutidas nas Perspectivas Teóricas analisadas.

Finalmente, no *corpus* desta tese, o universo teórico do feminismo está diretamente ligado a suas bases na militância como ao seu impacto sobre as realidades futuras das vivências de gênero. Ele não segue um ideal de pureza acadêmica e questiona os princípios que regem a academia. Nesta dinâmica, a perspectiva de raça é relevante, pois ela serve para legitimar discussões e isto é uma realidade recente. Até o início dos anos noventa, raça ocupava apenas uma posição marginal no feminismo brasileiro. O fato de serem duas revistas estruturadas em universidades importantes do país (UFSC sedia a REF e Unicamp, a Pagu) só evidencia melhor o alcance do movimento e das lutas feministas, em especial das mulheres negras, como conquistas históricas e acadêmicas no país. Por outro lado, a questão animal aparece em uma posição marginal, de pouca representatividade e diálogo nestas publicações, embasada pela teoria de feministas brancas, rejeitada e acusada de essencialismo no Brasil (Carmo, 2013). Do ponto de vista teórico, a causa animal não exclui nenhuma outra, mas a falta de representatividade, comunicação, assim como afinidade com as discussões mais importantes, exclui os animais da consideração feminista brasileira. Obviamente, a REF e a PAGU não são a amostra de todo feminismo nacional, mas apenas de foros acadêmicos importantes. Se o feminismo animalista pretende se popularizar na academia brasileira e entrar na discussão, ele deve obrigatoriamente ocupar estes espaços e outros congêneres (investigações científicas, palestras, aulas, grupos de estudos, dentre outras atividades de ensino, pesquisa e extensão das universidades).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar a opressão é uma tarefa muito complexa. Por um lado, há uma generalidade que lhe é imanente. Ela é fruto de ideais inalcançáveis que, apesar de só existirem no ego e na auto-imagem de poucos seres humanos, afetam virtualmente todos. Por outro lado, ela também possui especificidade: cada indivíduo a interpreta e reage a ela de forma específica. Na experiência do vivido, poucos são os que não trazem um sentimento de inadequação ou constrangimento constante pelo o que se é - e mostram isso das mais variadas formas. Os ideais de pureza humano são baseados em versões superlativas de determinadas características; marcadores de privilégio que ditam quem “merece” algo e quem não. O chamado espírito não é um foco de luz despido de historicidade em um plano etéreo, onde tudo é perfeito, como preferia Sócrates. É, ao contrário, um ente histórico, feito de gênero, raça e sexo. É uma mistura de estabilidade e instabilidade, unidade e fissuras. Ao mesmo tempo que a opressão parece algo automático, instantâneo, absoluto na punição do desfavorecido; também é instável, circunstancial e inexata por ganhar concretude na realidade, ao ser criado nas interações sociais.

Desde a era clássica, a tradição humanista ocidental busca desvendar o espírito e assume a inferioridade da matéria; discute o homem e assume a subalternidade da mulher; debate o humano e desdenha o animal. Tanto a ideia de espírito, quanto as de homem e humano são ficções auto-proclamadas, criadas para alguns em detrimento de outros. Mas elas não podem existir sozinhas, é preciso que existam os “dominados” (ainda que não existam em blocos monolíticos e que assim se expressem temporariamente nas circunstâncias históricas e sociais), os exemplos “negativos” que reafirmam a superioridade. A regra necessita dissidência para se reafirmar. Entretanto, mesmo os que gozam de posição social privilegiada nunca se encaixam completamente, mas usufruem dos privilégios de quase fazê-lo para serem melhor aceitos pela lógica dominante e melhor sobrepostos sobre os tidos como subalternos. Isto pode não ser, algumas vezes, um ato premeditado. Durante muitos anos, acreditei ser superior a toda existência não-humana; ao feminino e qualquer discussão ente que me causasse desconforto. Desconsiderava que o machismo ainda existisse em pleno século XXI. Como Beakman, o cientista maluco da televisão uma vez idolatrado, sempre fui branco, cisgênero e heterossexual. O privilégio não precisava de explicação, era uma simples questão de conforto espontâneo, “natural”.

A tradição dominante do mundo ocidental criou um lugar confortável para si que primeiramente chamou de humano e atrelou à ideia de gênero. Mas este lugar não era ainda acolhedor o suficiente então criou-se a ideia de outros marcadores sociais, como raça, classe, etnia, entre outros. Primeiro, a

elite da humanidade separou-se do resto do mundo e então entre si, no entanto, como estava mais interessada em assumir os privilégios do que justificá-los, separou as opressões apenas por um véu, que oscila entre visível e invisível. Certos humanos oprimidos foram chamados de animais e postos no zoológico, porcos foram vestidos com roupas sensuais femininas, mulheres foram fragmentadas em pedaços sexuais que simbolizam a fome e o desejo. A mulher que sofre racismo e sexismo acaba por sentir as mazelas do especismo. Esta três opressões foram sintetizada, por exemplo, em um ofensa: “sua macaca”. Não é “sua animal”; nem “sua negra”; tampouco “sua mulher”. É uma conjunção das três opressões que não é somente a soma delas, mas possui uma conotação própria e completamente diferente, não transferível ao homem negro, à mulher branca ou ao não-humano. Só a pessoa que é chamada disso sabe (sente) completamente o que significa. O opressor pensa as opressões de maneira conjunta, geral. São negações de sua própria ontologia, contrastes que o afirmam. Contudo, do lado do oprimido, a experiência é mais idiossincrática. O sofrimento de uma mulher branca não é o da mulher negra, que é também diferente da vivência do animal. Não são simplesmente acumulações, são opressões que interagem, reproduzem e geram proles únicas e distintas.

Portanto, a opressão é generalizada, mas os resultados dela não, o que dificulta a tarefa de investigação. O opressor, por se encaixar parcialmente em modelos idealizados, é também o oprimido; contudo, ao mesmo tempo não o é, por experienciar seus privilégio em grupos de indivíduos que o reforçam em detrimento de outros arremessados à marginalidade. Pode-se dizer que homem branco, por exemplo, é oprimido também; mas ao se observar a experiência do negro, sua opressão por vezes é tão insignificante e tão localizada em uma esfera hegemônica que palidece e desaparece na comparação. A opressão é relativa, pois depende do lugar de fala dos sujeitos nas dinâmicas da existência; mas concomitantemente é absoluta quando se observa que certas opressões vividas por uns jamais serão experienciadas por outros. O/A sociólogo/a se vê diante da miscelânea flagrada entre ideais morais, de um lado, sentimentos e experiências dissidentes do outro.

Esta complexidade é parte da desconstrução do próprio ideal de conhecimento, que é acentuada pela perspectiva feminista. Principalmente depois de ser confrontado por questões raciais, os estudos de gênero deixaram de ser um simples reflexo da luta pelos direitos das mulheres. Houve um entendimento que a categoria “mulher negra” é única e distinta da categoria “mulher”. Elas possuem elementos comuns, entretanto são únicas, pois dizem respeito a realidades particulares. A experiência negra não se encaixa completamente no ideal mulher e vice-versa. Algo parecido pode ser dito sobre as fêmeas: não são elas “mulheres”, vivem uma experiência totalmente distinta; contudo também são julgadas por suas sexualidades e capacidades reprodutivas. Os estudos de gênero oferecem um modelo

eficiente para entender estas diferenças, através de sua capacidade de questionamento de si mesmo e da sociedade. Ele é um martelo que abre buracos na parede da opressão e permite que se veja pequenos vislumbres de um mundo sem estes muros; ou melhor, uma seringa que cirurgicamente ataca as dores localizadas. É uma poderosa lupa para se entender as complexidades das opressões de um ponto de vista sociológico.

O feminismo tira a tradição canônica do pensamento social de sua zona de conforto. Para além de novas questões, propõe novos sujeitos. São eles justamente o animal fêmea ou a mulher negra, por exemplo. Os estudos animais, antes da influência do ecofeminismo, era incapaz de visualizar estes novos protagonistas em suas especificidades. Propunha uma reconfiguração da moral dominante que não problematizava as hierarquias e dissidências e muito menos levava em conta o valor epistemológico da dimensão da experiência para o conhecimento. Assim como o feminismo dos anos 1970 preservava as categorias mulher e homem como variáveis universalizantes, os estudos animais faziam o mesmo em relação a humano e não-humano. Foi o ecofeminismo que problematizou esta fixidez ao trazer o elemento gênero para a discussão animal. Mostrou que não é uma categoria que se restringe à humanidade. Se a mulher é tratada como mais próxima da natureza, por seu corpo e sexualidade, isto implica também que a natureza foi concebida como mais próxima da mulher. Não há delimitação de onde começa e termina a animalidade que não seja pautada por gênero. O masculino e o feminino são princípios generalizados que definem a ideia de natureza. Ao descrever os elementos, os animais, os fenômenos naturais, o pensamento ocidental (e possivelmente o oriental também) recorre a construções de gênero, como explica Bachelard, ao discutir a imagética da natureza na literatura: “Não quisemos mostrar aqui senão o caráter matrimonial da química comum do fogo e da água. Diante da virilidade do fogo, a feminilidade da água é irremediável. Ela não pode virilizar-se. Unidos, esses dois elementos criam tudo” (Bachelard, 1989, p.104).

Esta descrição se torna mais intensa e constitutiva em relação aos animais, uma vez que possuem corpos, sentimentos e sexualidade. Há intersecções entre a dominação dos corpos das mulheres e das fêmeas. Ambas servem ao mesmo opressor, expressam a mesma hegemonia. A parcial, nunca plena, identificação com a ideia masculinizada de humanidade faz com que mulheres usufruam da opressão de fêmeas, por vezes, e por outras sofram com ela. Podem comer a carne e os ovos da galinha; consumir fragmentos e beber o leite das vacas. Contudo, ao expressarem desejo sexual fora dos moldes estritos da moralidade, casta e compulsória, são comparadas às galinhas, vacas e até às piranhas. São parcialmente agentes e sujeitos do especismo. Como ressaltou Elizabeth Fisher, as discriminações de gênero e espécie possuem o mesmo princípio fundante: o controle das sexualidades e

dos sistemas reprodutivos (Fisher, 1980). A construção do animal domesticado é baseada na dominação de suas funções fisiológicas e das de sua prole. O corpo deve ser usado para um objetivo humano específico, que dá “sentido” à sua vida. De maneira análoga, a mulher também foi domesticada pela sociedade sexista. Como foi visto em Aristóteles e Aquino, a mulher era vista como um invólucro corporal anônimo cuja função era reproduzir a virtude masculina.

A humanização do mundo é construída a partir de ideais de gênero, assim como a delimitação das espécies. Mesmo anos depois de Aquino e Aristóteles, inclusive nas Ciências Sociais, a mulher foi isolada no plano dos afetos subestimados e estigmatizados frente ao império do homem e da razão. O feminismo foi o que iniciou a desestabilização destas barreiras milenares no pensamento ocidental, ao ressignificar o “natural”. As causas animais são parte das discussões de gênero por serem constituintes deste processo. O ato de reconfigurar noções de gênero que definem a humanidade envolve repensar a animalidade, pois são ideias que não se definem sozinhas, mas em contraste. As concepções de gênero e espécie não são tão separadas filosoficamente. Como foi visto na discussão sobre Darwin no capítulo 1, espécie foi considerada primeiramente como uma essência comum entre indivíduos e depois como uma variação consolidada através de gerações. Ainda hoje, concorda-se que o maior indicador de espécie é a capacidade de indivíduos em um grupo reproduzirem entre si e gerarem uma prole saudável. Este é o mesmo princípio da heterossexualidade compulsória que estrutura as construções de gênero como “naturais”: homens e mulheres “nasceram” de tal forma pois assim conseguem se reproduzir “com sucesso”. Os papéis de gênero são simbolizados como “chamados biológicos” essenciais que garantem a reprodução e a continuidade da espécie. Claro que não existe uma associação necessária entre sexualidade e reprodução mas, socialmente, antes da ciência moderna, a ideia de reprodução foi construída juntamente com a de sexualidade, logo há uma proximidade social e conceitual entre as duas (Fisher, 1980).

Pode parecer estranho afirmar que, no plano das opressões, gênero e espécie são conceitos tão parecidos (ambas construções essencialistas baseadas nas economias das sexualidades e da reprodução), mas a história corrobora esta proximidade. A análise do pensamento ocidental presente nesta tese explorou esta semelhança. Em muitos casos citados, os mesmo padrões de normalidade e anomia que empoderaram os homens e justificaram as assimetrias de gênero, também oprimiram os não-humanos: animais são sexuais, as mulheres são mais sexuais que os homens; eles são irracionais, as mulheres são mais irracionais que os homens; são guiados pelas emoções, as mulheres são mais guiadas pelas emoções que os homens. Assim como o sexismo, o especismo também é virtualmente generalizável a todas as sociedades debatidas neste trabalho. Ambos são ligados ao doméstico e à

domesticação como ferramenta de controle. São opressões que se baseiam em elementos próximos e se mostram de forma parecida.

Trata-se de padronizações das diferenças. O que mais os diferencia é a vivência, quando lidam com sujeitos e se diferenciam através do reconhecimento. A experiência de mulheres é completamente diferente das dos animais, por exemplo. O resultado de suas opressões é ressignificada pelo que sofrem e a que grupo são associados. A diferenciação de gênero nos animais é distinta, pois está do lado de fora do humano. Se uma vaca perde suas funções reprodutivas, ela pode ser assassinada, pois não serve às pretensões econômicas; um animal em seu habitat natural pode ser legalmente morto, dentro de uma “prática esportiva” instituída, porque um homem (ou uma mulher) quer exercer sua virilidade.

O feminismo *mainstream* ainda não reconhece estas práticas como opressões de gênero, ou sequer como opressões. Não foi reconhecida a especificidade da experiência do animal, assim como por muitos anos não foi (e em alguns níveis ainda não é) a da mulher negra. Já no movimento de direitos, bem-estar e libertação animal, prevalece uma lógica hierárquica e condescendente de que os animais não possuem voz e precisam ser salvos por homens libertadores que, contra tudo e todos, enfrentam a sociedade, conquistam as mulheres e conseguem a própria redenção através de atos heróicos (Kheel, 2008). Há um intenso e profundo sexismo no movimento pelos animais, que é composto em sua maioria por mulheres, mas dominado por homens, uma vez que parte dos moldes sexistas de pensamento da ética animal, que não questionam o âmago das hierarquias. Muitas vezes os abolicionistas animais se colocam em uma posição de seres humanos “melhores” ou “superiores”, porque ainda não discutiram a fundo a natureza dos próprios privilégios raciais e de gênero, que influenciam diretamente a discussão animal.

No Brasil, como foi mostrado, a conexão entre estudos feministas e animais ainda é bem incipiente. Em primeiro lugar, depõe contra esta relação ter sido consolidada internacionalmente pelo ecofeminismo. Esta visão pode ser, muitas vezes, acusada de essencialismo e foi criada em um âmbito de feminismo radical, que privilegiava a vivência de mulheres brancas e norte-americanas. Também trata-se de uma abordagem que foi concebida no plano da teoria e que somente na Índia traduziu-se como uma prática feminista popular, no movimento de mulheres Chipko. No Brasil, ainda é uma teoria estrangeira que não foi apropriada internamente como outras. Em segundo lugar, o feminismo animalista ainda não se traduziu como pauta significativa dentro dos movimentos sociais, por mais que se possa sugerir que esteja crescendo significativamente em representatividade (Carmo, 2013). Em terceiro lugar, existe um abismo entre as reflexões animais e raciais no país. Isto acontece principalmente por três razões: (1) o ecofeminismo é uma discussão dominada por feministas brancas

dos Estados Unidos e Europa; (2) a discussão animalista ainda não aborda as especificidades das vivências negras, especialmente as da América Latina; (3) não significa a mesma operação para uma mulher branca estadunidense e para negros/as brasileiros/as o ato de questionar a própria humanidade e a animalidade do outro.

Esta última razão apresentada talvez seja a mais relevante das três. Os negros e as negras no Brasil não são tratados como os seres humanos brancos. Precisam lutar pela própria humanidade em um ambiente opressor, marginalizado, violento, com menos acesso às leis e a benefícios institucionais. A situação é ainda mais específica no que concerne às mulheres negras, que são desapropriadas dos próprios corpos, condenadas a trabalhar em turnos dobrados e são estigmatizadas no imaginário brasileiro como trabalhadoras subalternas e desempoderadas ou como objetos hipersexualizados e prostituídos.

A consideração da experiência das mulheres negras pelo feminismo acadêmico no Brasil é recente e ganhou grande proeminência nas duas principais revistas feministas do país nas últimas décadas. Trata-se de um ideal específico de humanidade só recentemente debatido. Por toda luta que foi envolvida neste processo de reconhecimento, e pelo racismo que estas mulheres sofrem diariamente em suas vidas, não é tão difícil compreender o motivo de estas pensadoras não serem tão receptivas para enxergar a ofensa ao macaco em um xingamento racista. A partir do feminismo branco (e masculino, no caso da presente tese), o especismo assume a forma de mais uma ideia desempoderadora, opressora e invisibilizadora da condição específica das negras no país e suas tradições culturais, culinárias, espirituais que contam a história de toda uma população que sofreu com a escravidão e depois com a fome, violência e negligência institucional.

No entanto, esta situação não é um dilema como aparenta ser, no qual se deve “escolher” entre mulheres negras e animais. O feminismo branco animalista, apesar de hegemônico, não é o único. Novas vozes começam a refletir sobre racialidade e animais, dentro e fora do ecofeminismo. Algumas das mais importantes pensadoras do movimento negro têm se posicionado na questão animal. Em seu prefácio para o livro de Marjorie Spiegel *The dreaded comparison* (1989), que explora as intersecções entre escravidão humana e animal, Alice Walker, uma das mais importantes romancistas e feministas negras norte-americanas, declarou: “Os animais do mundo existem por suas próprias razões. Eles não foram feitos para humanos, assim como as pessoas negras não foram feitas para os brancos e mulheres para os homens” (Walker, 1989, p.14, tradução nossa). Outra das principais militantes da causa, uma das mais proeminentes ativistas do movimento dos Panteras Negras, Angela Davis, também se posicionou sobre a opressão dos não-humanos (aqui citada pelo jornalista Jon Hochschartner):

“Eu não falo muito sobre isso mas vou falar hoje porque penso ser importante” ela disse. “A comida que comemos mascara tanta crueldade. O fato de podermos sentar e comer um pedaço de frango sem pensar sobre as condições horrendas sob as quais os frangos são criados industrialmente neste país (Estados Unidos) é um sinal dos perigos do capitalismo, ou como o capitalismo colonizou nossas mentes. É o fato de não olharmos para além da *commodity* em si, o fato de recusarmos a entender as relações subjacentes às *commodities* que usamos no dia-a-dia. Assim é a comida” (Hochschartner, 2014).

No Brasil, já aparecem também estas sementes de discussões animalista raciais, embora não se saiba em que dimensão. Durante o último seminário *Fazendo Gênero* (2013), um dos mais importantes do país, houve um simpósio temático sobre a questão animal, do qual este autor participou. Ele contou com a participação de Tatiana Nascimento dos Santos, uma militante feminista negra anti-especista. Sua fala não foi como as outras do simpósio. Após apresentar-se, ela disse que havia escrito um ensaio teórico sobre as relações entre racismo e especismo, contudo, achava que a academia era um ambiente opressor e por isto iria subverter a discussão da forma que estava sendo feita ali. Ao invés de discorrer sobre o texto que submeteu, falou sobre o desafio que enfrentou, enquanto negra, lésbica e feminista, para resgatar um gato de rua. Sem articular explicitamente nenhuma teoria, discorreu de maneira profunda sobre a interseccionalidade da experiência dela com a do animal que adotou. Naqueles poucos minutos demonstrou que o feminismo anti-racista e anti-especista é possível quando invocado por feministas negras e suas relações empáticas e específicas com a vida não-humana.

Enquanto tradutora, me importa visibilizar na reescritura da escrita da outra o que a torna ela mesma e o que me torna eu mesma. Tradução feminista se traduz como transformação de subjetividades que se tocam nos discursos. Enquanto lésbica negra feminista, me importa que tipo de discursos posso re/escrever para forjar minhas práticas feministas mas sem acomodação, e sim com movimento, des/montação. Tenho tentado trilhar caminhos e descaminhos com essas escritas e reescritas sobre como negritude pode encontrar a lesbiandade e o antiespecismo desde a casa da diferença nítida, radical, solidária, sem condescendência, reconhecendo a conexão de opressões desde seus diferentes mecanismos de ação (Santos, 2013, p.7).

Ao lembrar o depoimento e ler este trecho do trabalho enviado por Tatiana, assumo que não possuo a solução para a articulação raça/espécie no Brasil. Ela, muito provavelmente, irá surgir de feministas negras que irão traduzir e reescrever a experiência do outro para si.

Mas é preciso ressaltar que sem esta articulação, assumindo agora um tom exotérico, de previsão, dificilmente a discussão animalista terá originalidade e abrangência teórica na discussão acadêmica brasileira. O ecofeminismo, ou qualquer perspectiva que aborde este encontro dos estudos feministas e animais no Brasil, poderá perceber muito mais complexidade e profundidade neste

pensamento mais autônomo de feministas negras do que no tradicional ambientalismo cristão⁴⁵.

O problema racial, apesar de grande, não é o único a impedir uma maior discussão sobre animais no feminismo brasileiro. O caráter importado do movimento de direitos dos não-humanos e dos Estudos Animais modernos torna mais difícil a adaptação à realidade brasileira, de ex-colônia latino-americana de terceiro mundo. Talvez uma das soluções para este problema resida na discussão decolonial que foi problematizada nos últimos anos. Como já foi discutido no capítulo 4, as teorias pós-coloniais não contemplam a realidade da América Latina, pois ela possui uma história diferente dos países de colonização inglesa e francesa, que só recentemente alcançaram sua liberdade política e possuem um diálogo forte na língua inglesa que, não por acaso, é a mais usada pela academia no âmbito internacional. Logo, enquanto as pós-colonialidades mantêm um forte diálogo com as colônias e o primeiro mundo, a América Latina desaparece na paisagem, por falar português e espanhol e por ser menos “cosmopolita”. Os conhecimentos locais são soterrados por ideias internacionais, muito mais debatidas em volume e influência. O sul, portanto, deve conversar com o sul:

O Sul somente produz cultura para o consumo antropológico do Norte global – e buscar entender como a produção de intelectuais no Sul (que, por sua vez, responde a especificidades locais) cruza (ou não) fronteiras geopolíticas. Para tal, há a necessidade de reflexão sobre o lugar de enunciação dos/as que produzem conhecimento em relação ao poder hegemônico dos cânones teóricos ocidentais, bem como sobre as estratégias de tradução desse conhecimento (Costa, 2013a, p.656)

Claudia Costa, importante expoente da decolonialidade no Brasil, tem na ideia de tradução um conceito muito importante. Ele não se trata somente do transporte de uma ideia de um contexto para o outro, mas de uma desconstrução das relações de poder originais e a ressignificação desta em novos contextos políticos e sociais, onde as dinâmicas de raça, espécie e sexualidade são distintas (Costa, 2013a, 2013b, 2014). Não só raça se torna importante neste contexto latino-americano, mas a ideia de espécie é ressignificada em um diálogo local, como é ressaltado pela argentina María Lugones:

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia

⁴⁵ O clamor por Direitos Animais cresceu na política e na mídia brasileira nos últimos anos (Chuecco, 2012). Contudo, veio acompanhado de falta de diálogo. Hoje existe ódio declarado de religiões afro-brasileiras aos direitos animais exatamente por estes trâmites institucionais condenarem rituais racializados à ilegalidade por serem alvos mais fáceis que a opressão cristã do abate de animais para alimentação em ceias rituais, como o natal (Mãe Jaciara, 2013; Chaves 2013). Neste contexto cria-se uma rivalidade que generaliza todos os militantes animais como racistas e todos os quimbandistas e candomblecistas como assassinos. Uma abordagem puramente ética não resolverá este problema. Não é o caso de parlamentares brancos e ou cristãos legislarem sobre religiões afro-brasileiras, mas também não é o caso de se ignorar a condição animal. Tem que haver representatividade das experiências e vozes negras animalistas que criem um diálogo, uma tradução desta discussão para a realidade específica em questão.

central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram 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. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas. (Lugones, 2014, p.936).

Na realidade brasileira e latina, gênero é uma categoria importada que foi imposta pelo colonizador. Os países americanos do sul não lidam com as mesmas dicotomias problematizadas no norte; o gênero tem que ser problematizado em um contexto de entendimento de uma outra humanidade, que não se encaixa nas que foram impostas, que habita a margem das definições tradicionais cunhadas especialmente pelo imaginário individualista branco, cisgênero e burguês. Ser mulher, negra e humana nestas culturas latinas tem um sentido distinto e particular. Não se possui por aqui uma civilização, mas uma tradução de civilização que é particular. Enquanto se olha para os modelos de fora para se entender o que há dentro só se verão sombras da realidade. A localidade muda a forma de conceber os animais também, pois eles, igualmente tiveram seus corpos e existências moldadas pelas necessidades do colonizador, em um processo conjunto com a colonização dos humanos das Américas:

Gado, bens móveis e Capital andavam lado a lado durante a colonização das Américas. Conquistadores, missionários, e depois latifundiários aristocratas colonizarão as novas terras com gado. Escravos africanos e indianos, e depois imigrantes europeus pobres, foram colocados para trabalhar cuidando do rebanho nos dois continentes (Europa e América). As Américas da região sul do que são hoje os Estados Unidos ao pé do Chile, foram cobertas de gado (...). O novo pecuarista se apresentou com diferentes nomes em diferentes países: no Chile, o *hauso*; na Argentina, o *gaucho*; na Venezuela, o *llanero*; no México, o *vaquero* (...) os guerreiros do gado nas planícies do novo mundo. Ajudaram a assegurar as fortunas da coroa espanhola e da nova elite latifundiária das Américas (Rifkin, 1993, p.50).

Há uma especificidade nas relações interespecies americanas. A opressão de animais moldou a experiência da opressão humana de uma maneira muito mais direta. A vida, a sociedade e o meio ambiente americanos foram reconfigurados pela nova indústria da carne. Rifkin mostra como através dos séculos XVIII e XIX nada simbolizou melhor o imperialismo europeu do que o crescimento da indústria do abate. Era o sinal de status que separava a nobreza do chamado “populacho”; o boi era

sinônimo de riqueza e poder. A fauna local foi invadida e depredada por espécies estrangeiras neste mesmo período; e o gado nativo foi substituído pelo importado, e mesmo este trazido de fora teve sua condição corporal drasticamente deformada pela ciência genética de criadores ingleses, que exportaram seus ruminantes gordos e arfante pelas Américas. Portanto, os próprios corpos dos animais foram literalmente colonizados, transformados de um gado nativo adaptado às condições climáticas do continente para o obeso que supria o desejo europeu crescente por cortes mais untuosos (Rifkin, 1993).

Mesmo que não estejam conectados, os elementos raça, espécie e gênero gozam de uma conexão profunda e particular na realidade brasileira e da América Latina. Por mais que conjunturas históricas, econômicas, sociais e ideológicas desfavoreçam a conexão entre estas discussões, vital para se estabelecer os estudos animais no feminismo brasileiro, a contemporaneidade latina abre vários horizontes próprios, situados na vivência e história local, que trazem o potencial de embasar um feminismo subversivo, inovador, que pode se tornar uma contribuição única para se pensar as relações entre humanos e não-humanos. As opressões não estão descoladas por se situarem no contexto brasileiro. Na verdade, talvez sejam até mais intensas. O feminismo brasileiro só precisa encontrar uma linguagem própria para que então possa reconhecer os animais para além de teorias importadas e barreiras raciais e linguísticas.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, C. J. Woman battering and harm to animals. In: DONOVAN, J.; ADAMS, C. J. (Eds.). . **Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations**. Durham: Duke University Press, 1995.
- ADAMS, C. J. **Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals**. New York, NY: Lantern Books, 2014a.
- ADAMS, C. J. **The Pornography of Meat**. New York, NY: Lantern Books, 2014b.
- ADAMS, C. J. **Política sexual da carne: A relação entre o carnivorismo e a dominância masculina**. São Paulo, SP: Alaúde, 2015.
- ADAMS, C. J.; GRUEN, L. Groundwork. In: ADAMS, C. J.; GRUEN, L. (Eds.). . **Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth**. New York, NY: Bloomsbury Publishing USA, 2014.
- ADELMAN, M. Women in the equestrian world: forging corporalities and subjectivities. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, n. 3, p. 931–954, dez. 2011.
- ADRIÃO, K. G.; TONELI, M. J. F.; MALUF, S. W. O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia. **Estudos Feministas**, v. 19, n. 3, p. 661–681, 2011.
- ALLAN, K. **Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World: Seeing the Social World**. Los Angeles: SAGE, 2012.
- AQUINO, T. DE. **Summa Theologica**. English Dominican Province: Bezinger Bros., 1947.
- ARISTOTELES. **Política. Coleção os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ARRUZZA, C. **Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism**. London: Merlin Press Limited, 2013.
- ÁTRI, A. D. Feminismo e marxismo: 40 anos de controvérsias. **Lutas Sociais. ISSN 1415-854X**, v. 0, n. 27, p. 144–158, 19 dez. 2011.
- AVELING, E. M.; AVELING, E. B. **The Woman Question**. Berlim: Verlag für die Frau, 1987.
- BACHELARD, G. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1989.
- BAILEY, C. On the backs of animals: the valorization of reason in contemporary animal ethics. In: DONOVAN, J.; ADAMS, C. J. (Eds.). . **The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader**. New York, NY: Columbia University Press, 2007.
- BANDEIRA, L. A contribuição da crítica feminista à ciência. **Estudos Feministas**, v. 16, n. 1, p. 207–

228, 1 jan. 2008.

BARTLETT, R. C.; COLLINS, S. D. **Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle**. New York, NY: SUNY Press, 1999.

BAUMAN, W. A. The Eco-Ontology of Social/Ist Ecofeminist Thought. **Environmental Ethics**, v. 29, n. 3, p. 279–298, 2007.

BEAUVOIR, S. D. **O Segundo Sexo Volume 1**. Joinville/SC: Clube de Autores, 2015.

BELELI, I. Publicações feministas: velhos e novos desafios. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 637–641, ago. 2013.

BELL, V. On Speech, Race and Melancholia An Interview with Judith Butler. **Theory, Culture & Society**, v. 16, n. 2, p. 163–174, 1 abr. 1999.

BENTON, T. Marxism and the Moral Status of Animals. **Society and Animals**, v. 11, n. 1, p. 73–79, 2003.

BENTON, T.; READFEARN, S. The politics of Animal Rights - where is the left? **New Left Review**, n. 215, p. 43–58, jan. 1996.

BLEVINS, R. O. A case of severe anal injury in an adolescent male due to bestial sexual experimentation. **Journal of Forensic and Legal Medicine**, v. 16, n. 7, p. 403–406, out. 2009.

BOLOGH, R. W. **Love Or Greatness (Routledge Revivals): Max Weber and Masculine Thinking**. London: Routledge, 2009.

BORDO, S. **The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture**. New York, NY: SUNY Press, 1987.

BRADFORD, P. V.; BLUME, H. **Ota: The Pygmy in the Zoo**. [s.l.] Dell publishing, 1993.

BREITENBERGER, B. **Aphrodite and Eros: The Development of Greek Erotic Mythology**. London: Routledge, 2013.

BROADIE, S. Soul and Body in Plato and Descartes. **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series. v. 101, p. 295–308, 1 jan. 2001.

BUCHAN, M. **Women in Plato's Political Theory**. New York, NY: Taylor & Francis, 1999.

BUTLER, J. **Undoing Gender**. New York, NY: Psychology Press, 2004.

BUTLER, J. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. New York, NY: Verso, 2006.

BUTLER, J. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 2011.

BUTLER, J. **Frames of War: When Is Life Grievable?** New York, NY: Verso Books, 2014a.

BUTLER, J. **Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"**. New York: Routledge, 2014b.

Cadela é abusada e morre em Pelotas (RS) - ANDA - Agência de Notícias de Direitos Animais. **ANDA - Agência de Notícias de Direitos Animais**, 18 set. 2012.

CARDOSO, C. P. **OUTRAS FALAS: FEMINISMOS NA PERSPECTIVA DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS**. Salvador: UFBA, 2012.

CARMO, I. N. DO. “**VIVA O FEMINISMO VEGANO!**”: **GASTROPOLÍTICAS E CONVENÇÕES DE GÊNERO, SEXUALIDADE E ESPÉCIE ENTRE FEMINISTAS JOVENS**. Salvador: UFBA, 2013.

CARMO, Í. N. DO; BONETTI, A. Políticas sexuais da carne. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, p. 404–406, abr. 2013.

CARSON, R. **Silent Spring**. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2002.

CASTILLHO, R. A. H. Diálogos Sur-Sur: Una Lectura Latinoamericana de los Feminismos Poscolonia- les. In: BIDAESCAS, K. et al. (Eds.). . **Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur**. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2013. p. 181–110.

CAVENDISH, D. M. **Philosophical Letters, Or Modest Reflections Upon Some Opinions in Natural Philosophy... Expressed by Way of Letters, by The... Lady (M. Cavendish) Marchioness of Newcastle**. Michigan: ProQuest, 1664.

CHABAUD-RYCHTER, D. et al. **O Gênero nas Ciências Sociais. Releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour**. Edição: 1ª ed. Brasília: UNB, 2014.

CHAVES, F. Salvador: Vereador é alvo de críticas e ameaças por propor a proibição do abate de animais em cultos religiosos. **vista-se.com.br**, 6 maio 2013.

CHODOROW, N. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (Eds.). . **A mulher, a cultura e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

CHRIST, C. P. Why women need the goddess. In: CHRIST, C. P.; PLASKOW, J. (Eds.). . **Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion**. New York, NY: Harper & Row, 1979.

CHUECCO, F. Leis de proteção animal no Brasil e no mundo - Parte I - ANDA - Agência de Notícias de Direitos Animais. **ANDA - Agência de Notícias de Direitos Animais**, 10 set. 2012.

CLAEYS, G. The “Survival of the Fittest” and the Origins of Social Darwinism. **Journal of the History of Ideas**, v. 61, n. 2, p. 223–240, 2000.

CLARK, J. L. Labourers or lab tools? Rethinking the role of lab animals in clinical trials. In: TAYLOR, N.; TWINE, R. (Eds.). . **The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre**. London: Routledge, 2014.

- CLEMENT, G. The ethic of care and the problem of wild animals. In: DONOVAN, J.; ADAMS, C. J. (Eds.). . **The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader**. New York, NY: Columbia University Press, 2007.
- COLLINS, P. H. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York, NY: Psychology Press, 2000.
- COMTE, A. **Auguste Comte - Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COMTE, A.; GIANNOTTI, J. A. **Auguste Comte: sociologia**. Brasília: Editora Atica, 1983.
- CONGER, C. **First-wave Feminism -- The Suffrage MovementHowStuffWorks**, [s.d.]. Disponível em: <<http://people.howstuffworks.com/feminism.htm>>. Acesso em: 30 mar. 2015
- CONNELL, R. W.; CONNELL, R. **Masculinities**. Los Angeles: University of California Press, 1995.
- CONNELLY, M. P.; MACDONALD, M. Women's Work: Domestic and Wage Labour in a Nova Scotia Community. **Studies in Political Economy**, v. 10, n. 0, 1983.
- CONNELLY, P. On Marxism and Feminism. **Studies in Political Economy**, v. 12, n. 0, 1983.
- CORRÊA, M. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. **Cadernos Pagu**, v. 0, 2001.
- COSTA, C. DE L. EQUIVOCAÇÃO, TRADUÇÃO E INTERSECCIONALIDADE PERFORMATIVA: OBSERVAÇÕES SOBRE ÉTICA E PRÁTICA FEMINISTAS DESCOLONIAIS. In: BIDAESCAS, K. et al. (Eds.). . **Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur**. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2013c. p. 261–293.
- COSTA, C. DE L. Feminism and/in Postcolonialism. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 655–658, 08/2013b.
- COSTA, C. DE L. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. **Fragmentos: Revista de Língua e Literatura Estrangeiras**, v. 21, n. 2, p. 045–059, 2013a/06/14.
- COSTA, C. DE L. Feminismos descoloniais para além do humano. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 929–934, dez. 2014.
- COTTINGHAM, J. “A Brute to the Brutes?”: Descartes' Treatment of Animals. **Philosophy**, v. 53, n. 206, p. 551–559, 1 out. 1978.
- CRAIS, C. C.; SCULLY, P. **Sara Baartman and the Hottentot Venus: A Ghost Story and a Biography**. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **The University of Chicago Legal Forum**, v. 140, p. 139–167, 1989.

- CUCHIARI, S. The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender. In: ORTNER, S. B. (Ed.). . **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality**. Cambridge: CUP Archive, 1981.
- DALY, M. **Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism**. Boston: Beacon Press, 1990.
- DAMASCO, M. S. **Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)**. 2009.
- DARWIN, C. **Origem das Espécies, A**. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2004a.
- DARWIN, C. **Descent of Man and Selection in Relation to Sex**. [s.l.] Barnes & Noble Publishing, 2004b.
- DARWIN, C. **The Origin of Species**. New York, NY: BookRix, 2015.
- DAVIS, K. Toward a feminist rhetoric The Gilligan debate revisited. **Womens Studies International Forum - WOMEN STUD INT FORUM**, v. 15, n. 2, p. 219–231, 1992.
- DAVIS, K. **Bestiality: Animal Liberation or Human License?** **United Poultrt Concerns**, 22 abr. 2001. Disponível em: <<http://www.upc-online.org/010422bestiality.html>>. Acesso em: 1 jan. 2015
- DAVIS, K. **The Holocaust and the Henmaid's Tale: A Case for Comparing Atrocities**. New York, NY: Lantern Books, 2005.
- DAVIS, K. **Prisoned Chickens Poisoned Eggs: An Inside Look at the Modern Poultry Industry**. Summertown, Tenn: Book Publishing Company, 2009.
- D'EAUBONNE, F. Feminism or death. In: MARKS, E.; COURTIVRON, I. D. (Eds.). . **New French Feminisms: An Anthology**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1980.
- DELEUZE, G. **O ABECEDÁRIO DE GILLES DELEUZE**, 1995 1994.
- DELEUZE, G. **Mil platôs - vol. 4**. São Paulo, SP: Editora 34, 2000.
- DEMELLO, M. **Animals and Society: An Introduction to Human-animal Studies**. New York, NY: Columbia University Press, 2012.
- DERRIDA, J. **O animal que logo sou**. São Paulo, SP: UNESP, 2002.
- DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Edição: 2ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2011.
- DINIZ, D.; GUILHEM, D. Feminismo, bioética e vulnerabilidade. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 237, 1 jan. 2000.
- DINIZ, D.; GUILHEM, D. Feminist bioethics in latin america: women's contribution. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n. 2, p. 599–612, ago. 2008.
- DINIZ, D.; VÉLEZ, A. C. G. Bioética Feminista: a emergência da diferença. **Estudos Feministas**, v. 6,

n. 2, p. 255, 1 jan. 1998.

DONOVAN, J. Animal Rights and Feminist Theory. In: DONOVAN, J.; ADAMS, C. J. (Eds.). . **The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader**. New York, NY: Columbia University Press, 2007.

DONOVAN, J.; ADAMS, C. J. Introduction. In: DONOVAN, J.; ADAMS, C. J. (Eds.). . **The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader**. New York, NY: Columbia University Press, 2007.

DUARTE, C. L. **Ensaio**. São Paulo, SP: Amazon, 2011.

DUNAYER, J. **Speciesism**. Derwood: Ryce Pub., 2004.

DUNHAM, D. On being black and vegan. In: HARPER, A. B. (Ed.). . **Sistah Vegan**. New York, NY: Lantern Books, 2012.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

DURKHEIM, É. **O Suicídio: texto integral**. São Paulo: Martin Claret., 2003.

DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

EBERL, J. T. Aquinas's account of human embryogenesis and recent interpretations. **The Journal of Medicine and Philosophy**, v. 30, n. 4, p. 379–394, ago. 2005.

ENGELS, F. **The Origin of the Family, Private Property and the State**. New York, NY: Resistance Books, 2004.

EVES, T. Plato's Vegetarian Utopia. **Between the Species**, v. 13, n. 5, 1 ago. 2005.

FELIPE, S. **Galactolatria, mau leite. Implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino**. São José: Ecoânima, 2012.

FERIGOLO, J. **Epistemologia de Aristóteles, A**. São Paulo: Associação Antonio Vieira - Editora Unisinos, 2015.

FERREIRA, J.; HAMLIN, C. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Estudos Feministas**, v. 18, n. 3, p. 811, 1 jan. 2010.

FINKELHOR, D.; YLLÖ, K. **License to Rape: Sexual Abuse of Wives**. New York, NY: Simon and Schuster, 1987.

FISHER, E. **Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society**. New York, NY: McGraw-Hill Book Company, 1980.

FITZGERALD, A., J. A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications. **Human Ecology Review**, v. 17, n. 1, p. 58–69, 2010.

FJELLSTRÖM, R. Specifying Speciesism. In: **Environmental Values**. [s.l.] Environmental Values, 2002. v. 11:1, s. 63-74.

- FLORESTA, N. **Nísia Floresta**. São Paulo, SP: Amazon, 2011.
- FLORIO, G.; WRITER, I. S. **Disabled Protest At Princeton Over Professor's Views Peter Singer Was Teaching His First Class. He Has Said That Killing Severely Handicapped Infants Often Is Not Wrong**. Disponível em: <http://articles.philly.com/1999-09-22/news/25488083_1_disabled-protest-disabled-infants-nassau-hall>. Acesso em: 1 abr. 2015.
- FRAIMAN, S. Pussy Panic Versus Liking Animals: Tracking Gender in Animal Studies. **Critical Inquiry**, v. 39, n. 1, p. 89–115, 2012.
- FRANCIONE, G. Comparable Harm and Equal Inherent Value: The Problem of Dog in the Lifeboat. **Between the Species**, v. 11, n. 1, 1 jan. 1995.
- FRANCIONE, G. **Introduction to Animal Rights: Your Child Or the Dog?** Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- FRANCIONE, G. L. **Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation**. New York: Columbia University Press, 2013.
- FREDOWSIAN, H. Compassion without borders. In: KEMMERER, L. (Ed.). . **Sister Species: Women, Animals, and Social Justice**. Champaign: University of Illinois Press, 2011.
- FREEDMAN, E. **No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women**. New York, NY: Random House Publishing Group, 2007.
- FREUD, S. **Tres Ensaio Sobre A Teoria Da Sexualidade**. Edição: 1ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. São Paulo, SP: Editora Companhia das Letras, 2012.
- FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- GAARD, G. Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. **Feminist Formations**, v. 23, n. 2, p. 26–53, 2011b.
- GAARD, G. Toward new ecomasculinities, ecogenders and ecosexualities. In: ADAMS, C. J.; GRUEN, L. (Eds.). . **Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth**. New York, NY: Bloomsbury Publishing USA, 2014.
- GAARD, G. C. Rumo ao ecofeminismo queer. **Estudos Feministas**, v. 19, n. 1, p. 197, 2011a.
- GAZE, D. **Dictionary of Women Artists: Artists, J-Z**. New York: Taylor & Francis, 1997.
- GEBARA, I. Ecofeminismo: alguns desafios teológicos. **Alternativas: revista de analysis u reflexión teológica**, v. 7, n. 16/17, 2000.
- GEBARA, I. **Uma clara opção pelos direitos das mulheres. Entrevista com Ivone Gebara**, 25 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796>>. Acesso em: 17 fev. 2016

Get the Facts | National Museum of Women in the Arts. Disponível em: <<http://nmwa.org/advocate/get-facts>>. Acesso em: 16 fev. 2016.

GIACOMINI, S. M. Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação. **Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, p. 85, 1 jan. 2006.

GILLIAM, A.; GILLIAM, O. 'A. Negociando a Subjetividade de Mulata no Brasil. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 525, 1 jan. 1995.

GILLIGAN, C. **IN A DIFFERENT VOICE**. Boston: Harvard University Press, 1982.

GONÇALVES, R. O feminismo marxista de Heleieth Saffioti. **Lutas Sociais - Desde 1996 - ISSN 1415-854X**, n. 27, p. 119, 2011.

GONZALES, L. **Entrevista com Lélia Gonzales**, maio 1991. Disponível em: <<http://akofena.blogspot.com.br/2012/01/entrevista-com-lelia-gonzalez-negrao.html>>

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. **Journal of Philosophy**, v. 75, n. 6, p. 308–325, 1978.

GOULD, S. J. **The Mismeasure of Man(1981): Revised edition**. London: AppLife, 2014.

GREER, G. **The Obstacle Race: The Fortunes of Women Painters and Their Work**. London; New York: Tauris Parke Paperbacks, 2001.

GRIFFIN, S. **Woman and Nature: The Roaring Inside Her**. New York, NY: Open Road Media, 2015.

GROSSI, M. P. A Revista Estudos Feministas faz 10 anos uma breve história do feminismo no Brasil. **Estudos Feministas**, v. 0, n. 0, p. 211, 1 jan. 2004.

GROSZ, E. **Time Travels: Feminism, Nature, Power**. Durham: Duke University Press, 2005.

GRUEN, L. **Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals**. New York, NY: Lantern Books, 2015.

GUIMARÃES, N. A. Challenges for equity: economic restructuring and race-gender inequalities in Brazil. **Cadernos Pagu**, n. 17-18, p. 237–266, 2002.

HACHE, É.; LATOUR, B. MORALITY OR MORALISM? An Exercise in Sensitization. **Common Knowledge**, v. 16, n. 2, p. 311–330, 20 mar. 2010.

HAHNER, J. E. **Women in Latin American History: Their Lives and Views**. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1980.

HAMILTON, P. **Max Weber, Critical Assessments 2**. New York, NY: Taylor & Francis, 1991.

HAMILTON, R. F. **The Social Misconstruction of Reality: Validity and Verification in the Scholarly Community**. New Haven: Yale University Press, 1996.

- HARAWAY, D. Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part II: The Past Is the Contested Zone: Human Nature and Theories of Production and Reproduction in Primate Behavior Studies. **Signs**, v. 4, n. 1, p. 37–60, 1 out. 1978.
- HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue. In: TADEU, T. (Ed.). . **Antropologia do Ciborgue**. São Paulo, SP: Autentica, 2013.
- HARAWAY, D. J. **The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2007.
- HARAWAY, D. J. **When Species Meet**. Los Angeles: University of Minnesota Press, 2008.
- HARPER, A. B. Social justice beliefs and addiction to uncompassionate consumption: food for thought. In: HARPER, A. B. (Ed.). . **Sistah Vegan**. New York, NY: Lantern Books, 2012b.
- HARPER, A. B. The birth of the sistah vegan project. In: HARPER, A. B. (Ed.). . **Sistah Vegan**. New York, NY: Lantern Books, 2012a.
- HEILBORN, M. L. Primeira Vez Nunca se Esquece. **Estudos Feministas**, v. 6, n. 2, p. 394, 1 jan. 1998.
- HESS, A. 50 Years After Silent Spring, Sexism Persists in Science. **Slate**, 28 set. 2012.
- HEYES, C. J. Anti□Essentialism in Practice: Carol Gilligan and Feminist Philosophy. **Hypatia**, v. 12, n. 3, p. 142–163, 1 jun. 1997.
- HOBSBAWM, E. **Era dos extremos**. São Paulo, SP: Editora Companhia das Letras, 1995.
- HOCHSCHARTNER, J. **Vegan Angela Davis Connects Human and Animal Liberation**www.counterpunch.org, 24 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.counterpunch.org/2014/01/24/vegan-angela-davis-connects-human-and-animal-liberation/>>. Acesso em: 19 fev. 2016
- HOOKS, BELL. **Feminist Theory: From Margin to Center**. New York, NY: Routledge, 2014.
- HORTA, O. What is Speciesism? **Journal of Agricultural and Environmental Ethics**, v. 23, n. 3, p. 243–266, 2010.
- HRIBAL, J. **Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance**. Chico, CA: AK Press, 2011.
- HUND, W. D.; LENTIN, A. **Racism and Sociology**. Berlim: LIT Verlag Münster, 2014.
- INGOLD, T. Humanidade e Animalidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 10, n. 28, p. 14–32, 1995.
- JAGGAR, A. M. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. **Inquiry**, v. 32, n. 2, p. 151–176, 1989.

- JAGOSE, A. Feminism's Queer Theory. **Feminism & Psychology**, v. 19, n. 2, p. 157–174, 1 maio 2009.
- JAMIESON, R.; BROWN, D.; FAUSSET, A. R. **Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 1996.
- JONES, P. Stomping with the elephants. Feminists principles for radical solidarity. In: BEST, S.; NOCELLA, A. J. (Eds.). . **Igniting a Revolution: Voices in Defense of the Earth**. Chico, CA: AK Press, 2006.
- JONES, P. Eros and the mechanisms of eco-defense. In: ADAMS, C. J.; GRUEN, L. (Eds.). . **Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth**. New York, NY: Bloomsbury Publishing USA, 2014.
- KATZ, J. **The Macho Paradox: Why Some Men Hurt Women and and how All Men Can Help**. Naperville: Sourcebooks, Incorporated, 2006.
- KEMMERER, L. **In Search of Consistency: Ethics and Animals**. Leiden: Brill, 2006.
- KEMMERER, L. **Introduction**. Champaign: University of Illinois Press, 2011.
- KEMMERER, L. **Animals and World Religions**. New York, NY: Oxford University Press, 2012.
- KEMMERER, L. **Eating Earth: Environmental Ethics and Dietary Choice**. New York, NY: Oxford University Press, 2014.
- KEMMERER, L.; KIRJNER, D. A critical review of theory and methods for earth and animal advocacy. In: KEMMERER, L. (Ed.). . **Animals and the Environment: Advocacy, activism, and the quest for common ground**. London; New York: Routledge, 2015.
- KHEEL, M. **Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective**. Blue Ridge Summit: Rowman & Littlefield, 2008.
- KING, K. L. Women In Ancient Christianity: The New Discoveries. **Frontline**, abr. 1998.
- KOR, E.; BUCCIERI, L. **Surviving the Angel of Death: The True Story of a Mengele Twin in Auschwitz**. Terre Haute: Tanglewood Press, 2012.
- KROLOKKE, C.; SORENSEN, A. S. **Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance**. Thousand oaks: SAGE, 2006.
- LACERDA, G. B. DE. **TEORIA POLÍTICA POSITIVISTA: pensando com Augusto Comte**. São Paulo, SP: Poiesis Editora, 2013.
- LANDES, J. B. **Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.
- LANGE, L. Woman is not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction. In: HARDING,

- S.; HINTIKKA, M. B. (Eds.). . **Discovering Reality**. Synthese Library. Rotterdam: Springer Netherlands, 2003. p. 1–15.
- LAPPE, F. M. **Diet for a Small Planet (20th Anniversary Edition)**. New York, NY: Random House Publishing Group, 2011.
- LATOUR, B. On interobjectivity. **Mind, Culture Activity**, v. 4, n. 3, p. 228 – 245, 1996.
- LATOUR, B. **Ciência em ação**. São Paulo, SP: UNESP, 2000.
- LATOUR, B. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: OUP Oxford, 2007.
- LATOUR, B. Will non-humans be saved? An argument in ecotheology*. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 15, n. 3, p. 459–475, 1 set. 2009.
- LAUAND, J. Tomás de Aquino e o papel do corpo na realização do homem. **Notandum**, v. 1, n. 25, p. 17.26, jan. 2015.
- LAURETIS, T. D. **Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- LAW, G. J. A. E. R. U. P. OF H.; HEALTH, M. M. A. G. A. P. OF P. AND A. D. OF L., and Ethics Program both of the Boston University Schools of Medicine and Public. **The Nazi Doctors and the Nuremberg Code: Human Rights in Human Experimentation: Human Rights in Human Experimentation**. New York, NY: Oxford University Press, USA, 1992.
- LAW, J. Actor Network Theory and Material Semiotics. In: TURNER, B. S. (Ed.). . **The New Blackwell Companion to Social Theory**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2009.
- LEAR, L. **Rachel Carson: Witness for Nature**. Reprint edition ed. Boston: Mariner Books, 2009.
- LEDERER, S. E. **Subjected to Science: Human Experimentation in America Before the Second World War**. Baltimore: JHU Press, 1997.
- LEOPOLD, A. **A Sand County Almanac: With Other Essays on Conservation from Round River**. New York, NY: Ballantine Books, 1970.
- LEPORE, J. **The Secret History of Wonder Woman**. New York, NY: Knopf, 2014.
- LEVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- LLOYD, E. P. IN P. G.; LLOYD, G. **The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy**. London: Routledge, 2002.
- LORBIECKI, M. **Aldo Leopold: A Fierce Green Fire**. San Ramon: Falcon, 2005.
- LORDE, A. **Sister Outsider: Essays and Speeches**. Danvers: Potter/TenSpeed/Harmony, 2012.
- LÖWY, M. Um Marx Insólito. In: **Sobre o suicídio**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2008.

- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, 19 jan. 2015.
- LUKE, B. **Brutal: Manhood and the Exploitation of Animals**. Champaign: University of Illinois Press, 2007.
- LUXEMBURG, R. **Selected Political Writings**. New York, NY: Grove Press, 1974.
- MACHADO, L. Z. Masculinidade, sexualidade e estupro: as construções da virilidade. **Cadernos Pagu**, v. 0, n. 11, p. 231–273, 1 jan. 2013.
- MACKINNON, C. A. Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. **Signs**, v. 7, n. 3, p. 515–544, 1 abr. 1982.
- MACKINNON, C. A. **Toward a Feminist Theory of the State**. Boston: Harvard University Press, 1989.
- MÃE JACIARA. Projeto “antissacrifício”: Mãe Jaciara diz que Marcell Moraes deveria ser preso, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.bocaonews.com.br/entrevista/96,projeto-antissacrificio-mae-jaciara-diz-que-marcell-moraes-deveria-ser-preso.html>>. Acesso em: 19 fev. 2016
- MAIER, A. Beyond Band-aid work. In: DAVIS, K.; LEE, W. (Eds.). . **Defiant Daughters: 21 Women on Art, Activism, Animals, and The Sexual Politics of Meat**. New York, NY: Lantern Books, 2013.
- MALTHUS, T. R. **An Essay on the Principle of Population**. Kendallville: Courier Corporation, 2012.
- MALUF, S. W. REF’s dossiers: crossing the border between research and politics. **Revista Estudos Feministas**, v. 12, n. SPE, p. 235–243, dez. 2004.
- MANDL, L. **Rosa Luxemburg and the women’s question – “Marxism in her Bloodstream”**. Disponível em: <<http://ireland.marxist.com/marxist-theory/analysis/8131-rosa-luxemburg-and-the-womens-question-marxism-in-her-bloodstream>>. Acesso em: 30 mar. 2015.
- MARSHALL; ANNE, W. **Engendering The Social: Feminist Encounters with Social Theory**. London: McGraw-Hill Education (UK), 2004.
- MARTIN, M. J. Seeing is believing: nature films in patriarchal culture. In: KEMMERER, L. (Ed.). . **Animals and the Environment: Advocacy, activism, and the quest for common ground**. London: Routledge, 2015.
- MARX, K. **O Capital. Livro 1 - Volume 1**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 6 de outubro de 2014a.
- MARX, K. **O Capital. Livro 1 - Volume 2**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 6 de outubro de 2014b.
- MARX, K. **Sobre o suicídio**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2008.
- MARX, K. **A Contribution to the Critique of Political Economy**. New York, NY: ECHO LIB, 2014.

- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto of the Communist Party**. London: C.H. Kerr, 1906.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2007.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia E Antropologia**. São Paulo, SP: CosacNaify, 2003.
- MAYR, E. **The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance**. Boston: Harvard University Press, 1982.
- MCDUFFIE, E. S. **Sojourning for Freedom: Black Women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism**. Durham: Duke University Press Books, 2011.
- MCKEEN, C. WHY WOMEN MUST GUARD AND RULE IN PLATO'S KALLIPOLIS. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 87, n. 4, p. 527 – 548, 2006.
- MEAD, M. **Margaret Mead: The Complete Bibliography, 1925-1975**. Berlim: Walter de Gruyter, 1976.
- MEDEIROS, P. F. DE; GUARESCHI, N. M. DE F. Políticas públicas de saúde da mulher: a integralidade em questão. **Estudos Feministas**, v. 17, n. 1, p. 31, 1 jan. 2009.
- MENICUCCI DE OLIVEIRA, E. **A reapropriação do corpo feminino: da recusa do confinamento doméstico à invenção de novos espaços de cidadania**. São Paulo, SP: USP, 1990.
- MERCHANT, C. **The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution**. New York, NY: HarperCollins, 1990.
- MERCHANT, C. **Earthcare: Women and the Environment**. New York, NY: Routledge, 2014.
- MIDGLEY, M. **Gaia: The Next Big Idea**. London: Demos, 2001.
- MILES, A. Economism and Feminism: Hidden in the Household. **Studies in Political Economy**, v. 11, n. 0, 1983.
- MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, n. 21, p. 150–182, jun. 2009.
- MOORE, L. J. **Sperm Counts: Overcome by Man's Most Precious Fluid**. New York, NY: NYU Press, 2007.
- MOTTA, F. DE M. Curió Valente: representações de gênero em competições de pássaros canoros. **Cadernos Pagu**, n. 30, p. 199–229, jun. 2008.
- My story - YouTube**, 9 jan. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=g56DGkc2T78>>. Acesso em: 17 fev. 2014
- NAESS, A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. **Inquiry**, v. 16, n. 1-4, p. 95–100, 1973.
- NASH, R. H. **Life's Ultimate Questions: An Introduction to Philosophy**. Michigan: Zondervan,

2010.

NEPOMUCENO, B. Protagonismo ignorado. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Eds.). . **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2012.

NEWMAN, L. M. **White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States**. First Edition edition ed. New York: Oxford University Press, 1999.

NIMMO, R. **Milk, Modernity and the Making of the Human: Purifying the Social**. London: Routledge, 2010.

NIMMO, R. Actor-Network Theory and Methodology: Social Research in a More-Than-Human World. **Methodological Innovations online**, v. 6, n. 3, 20 dez. 2011.

NOLAN, M. **What Aquinas Never Said About Women**. Disponível em: <<http://www.firstthings.com/article/1998/11/003-what-aquinas-never-said-about-women>>. Acesso em: 9 fev. 2015.

O'BRIEN, K. **Uncovering Black Marxist feminism**. Disponível em: <<http://isreview.org/issue/90/uncovering-black-marxist-feminism>>. Acesso em: 13 ago. 2015.

OLIVEIRA, F. Feminismo, luta anti-racista e bioética. **Cadernos Pagu**, v. 0, n. 5, p. 73–107, 1 jan. 2009.

OLIVER, K. **Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human**. New York: Columbia University Press, 2009.

ORTNER, S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (Eds.). . **A mulher, a cultura e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

OSBORNE, M. L. **Woman in Western thought**. New York, NY: Random House, 1979.

PAINTER, C. M. The Vegetarian Polis: Just Diet in Plato's Republic and in Ours. **Journal of Animal Ethics**, v. 3, n. 2, p. 121–132, 27 set. 2013.

PANCHEN, A. L. **Classification, Evolution, and the Nature of Biology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

PATTERSON, C. **Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust**. New York, NY: Lantern Books, 2002.

PEDRO, J. M. Corpo, prazer e trabalho. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Eds.). . **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2012.

PETERSON, D. **The Moral Lives of Animals**. New York, NY: Bloomsbury USA, 2011.

PISCITELLI, A.; BELELI, I.; LOPES, M. M. Cadernos Pagu: consolidating a field of studies. **Revista Estudos Feministas**, v. 11, n. 1, p. 242–246, jun. 2003.

- PLATÃO. **O banquete**. São Paulo, SP: Europa-América, 1977.
- PLATÃO. **Diálogos**. [s.l.] Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. **A república ou sobre a justiça**. Curitiba: EdUFPA, 2000.
- Política editorial | PAGU**. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/pt-br/politica-editorial>>. Acesso em: 17 mar. 2015.
- POLLAN, M. **O dilema do onívoro**. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2007.
- POOLE, F. J. P. Transforming “natural” woman: female ritual leadres and gender ideology among Bimin-Kukusmin. In: ORTNER, S. B. (Ed.). . **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality**. Cambridge: CUP Archive, 1981.
- POOVEY, M. Feminism and Deconstruction. **Feminist Studies**, v. 14, n. 1, p. 51–65, 1 abr. 1988.
- POPPER, K. R. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo, SP: Editora Cultrix, 2004.
- PORPHYRY. **Porphyry on Abstinence from Animal Food, translated from the Greek, ... with copious illustrative notes and comments, by S. Hibberd**. [s.l: s.n.].
- PRADO, M. L.; FRANCO, S. S. Participação feminina no debate público brasileiro. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Eds.). . **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2012.
- QUINN, S. **Marie Curie: A Life**. New York, NY: Plunkett Lake Press, 2011.
- RACHELS, J. **Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism**. New York, NY: Oxford University Press, 1990.
- REGAN, T. **Defending Animal Rights**. Champaign: University of Illinois Press, 2001.
- REGAN, T. **The Case for Animal Rights**. Los Angeles: University of California Press, 2004.
- REGAN, T. The Radical Egalitarian Case for Animal Rights. In: POJMAN, P.; POJMAN, L. (Eds.). . **Food Ethics**. Boston: Cengage Learning, 2011.
- REICHMANN, R. Mulher Negra Brasileira um retrato. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 496, 1 jan. 1995.
- RESS, M. J. **Ecofeminism in Latin America**. Maryknoll: Orbis Books, 2006.
- RIFKIN, J. **Beyond beef: the rise and fall of the cattle culture**. London: Thorsons, 1993.
- ROSENDO, D. **Sensível ao cuidado: uma perspectiva ecofeminista**. 1a. ed. Florianópolis: Prismas, 2015.
- ROSEN, S. **Plato’s Republic: A Study**. New Haven: Yale University Press, 2008.
- ROUGHGARDEN, J. **Evolution’s Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People**. Los Angeles: University of California Press, 2004.

- RUBIN, G. The Traffic in women: notes on the political economy of sex. In: REITER, R. R. (Ed.). . **Toward an anthropology of women**. New York, NY: Monthly Review Press, 1975.
- RUETHER, R. R. Foreword. In: **Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective**. Blue Ridge Summit: Rowman & Littlefield, 2008.
- RUETHER, R. R. Ivone Gebara: teóloga ecofeminista latino-americana. **Mandrágora**, v. 20, n. 20, p. 175–185, 9 abr. 2014.
- RYDER, R. All beings that feel pain deserve human rights. **The Guardian**, 6 ago. 2005.
- SACKS, K. Engels Revisitado: a mulher, a organização da produção e a propriedade privada. In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (Eds.). . **A mulher, a cultura e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- SAFFIOTI, H. A questão da mulher na perspectiva socialista. **Lutas Sociais - Desde 1996 - ISSN 1415-854X**, v. 0, n. 27, p. 82–100, 19 dez. 2011.
- SAFFIOTI, H. I. B. **Emprego doméstico e capitalismo**. Rio de Janeiro: Avenir Editora, 1979.
- SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SAFFIOTI, H. I. B.; ALMEIDA, S. S. DE. **Violência de gênero: poder e impotência**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.
- SAIVING GOLDSTEIN, V. The Human Situation: a feminine view. In: CHRIST, C. P.; PLASKOW, J. (Eds.). . **Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion**. New York, NY: Harper & Row, 1979.
- SALIH, S. On Judith Butler and Performativity. In: LOVAAS, K. E.; JENKINS, M. M. (Eds.). . **Sexualities and Communication in Everyday Life: A Reader**. Thousand oaks: SAGE, 2007.
- SALT, H. S. **Animal Rights: Considered in Relation to Social Progress**. London: William Reeves, 1900.
- SANGAMITHRA, I. Small Small Redemption. In: KEMMERER, L. (Ed.). . **Sister Species: Women, Animals, and Social Justice**. Champaign: University of Illinois Press, 2011.
- SANTOS, T. N. DOS. **Mas como toda opressão está conectada?** In: FAZENDO GÊNERO 10 - DESAFIOS ATUAIS DOS FEMINISMOS. Florianópolis: set. 2013Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1386788296_ARQUIVO_TatianaNascimentoSantos.pdf>
- SARTI, C. A. Brazilian feminism since the seventies: revisiting a trajectory. **Revista Estudos Feministas**, v. 12, n. 2, p. 35–50, ago. 2004.
- SCAVONE, L. Profile of the REF from 1999 to 2012. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 587–

596, ago. 2013.

SCHWENGBER, M. S. V.; MEYER, D. E. Discursos que (con)formam corpos grávidos: da medicina à educação física. **Cadernos Pagu**, n. 36, p. 283–314, jun. 2011.

SCOLUM, S. Woman the gatherer: male bias in Anthropology. In: REITER, R. R. (Ed.). . **Toward an anthropology of women**. [s.l.] Monthly Review Press, 1975.

SEGATO, R. L. **Las Estructuras Elementales de la Violencia: Ensayos Sobre Género Entre la Antropología, el Psicoanálisis y Los Derechos Humanos**. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SHAW, D. J. **World Food Security: A History Since 1945**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2007.

SHELLEY, M. W. **Frankenstein, or, The Modern Prometheus**. London: Dent, 1869.

SHIVA, V. **Staying Alive: Women, Ecology and Development**. London: Zed Books, 1988.

SILVA, D. F. DA. À brasileira: raciality and the writing of a destructive desire. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, p. 61–83, abr. 2006.

SIMONSEN, R. A Queer Vegan Manifesto. **Animal Agriculture, Food Choice, and Human Health**, 1 jan. 2012.

SINGER, P. Heavy Petting. **Nerve.com**, 12 mar. 2001.

SINGER, P. All animals are equal. In: WHITE, J. E. (Ed.). . **Contemporary Moral Problems**. [s.l.] Cengage Learning, 2008.

SINGER, P. **Libertação Animal**. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2010.

SINGER, P. **Practical Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SMEDLEY, A.; SMEDLEY, B. D. Race as biology is fiction, racism as a social problem is real: Anthropological and historical perspectives on the social construction of race. **The American Psychologist**, v. 60, n. 1, p. 16–26, jan. 2005.

SMIL, V. **Energy in Nature and Society: General Energetics of Complex Systems**. Cambridge: MIT Press, 2008.

SOIHET, R. A conquista do espaço público. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Eds.). . **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2012.

SORJ, B. A Revista Estudos Feministas e as políticas públicas: qual relação? **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n. 1, p. 129–130, abr. 2008.

SOUZA, É. R. DE. Markers of social difference and childhood: relationships of power in schooling. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 169–199, jun. 2006.

SPELMAN, E. V. Woman as Body: Ancient and Contemporary Views. **Feminist Studies**, v. 8, n. 1, p.

109–131, 1 abr. 1982.

SPENCER, C. **The Heretic's Feast: A History of Vegetarianism**. Lebanon, NE: UPNE, 1996.

SPENCER, H. **The Principles of Biology**. London: William and Norgate, 1864.

SPIEGEL, M. **The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery**. Chicago: Mirror Books, 1989.

SPIVAK, G. Can the subaltern speak? In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (Eds.). . **Marxism and the Interpretation of Culture**. Champaign: University of Illinois Press, 1988.

STANESCU, J. Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals. **Hypatia**, v. 27, n. 3, p. 567–582, 1 ago. 2012.

STEINER, G. Descartes, Christianity, and contemporary speciesism. p. 117–131, 2006.

STRATHERN, M. Self-interested and the social good: some implications of hagen gender imagery. In: ORTNER, S. B. (Ed.). . **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality**. Cambridge: CUP Archive, 1981.

STUART, T. **The Bloodless Revolution: Radical Vegetarians and the Discovery of India**. New York, NY: HarperCollins Publishers, 2012.

SUAREZ, M. **Gênero: uma palavra para desconstruir idéias e um conceito empírico e analítico**. Gênero no mundo do trabalho. **Anais...** In: I ENCONTRO DE INTERCÂMBIO DE EXPERIÊNCIAS DO FUNDO DE GÊNERO NO BRASIL. Brasília: Agência Canadense, 2000

SWARTZ, N. P.; JONAS, O. Thomas Aquinas's Metaphysical Discourses on When Human Life Begins. **Review of European Studies**, v. 4, n. 5, p. p157, 26 nov. 2012.

SZTYBEL, D. Marxism and Animal Rights. **Ethics and the Environment**, v. 2, n. 2, p. 169–185, 1 out. 1997.

TAYLOR, C. The Precarious Lives of Animals. **Philosophy Today**, v. 52, n. 1, p. 60–72, 1 fev. 2008.

TAYLOR, P. W. **Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

TAYLOR, S. Interdependent animal: a feminist disability ethic of care. In: ADAMS, C. J.; GRUEN, L. (Eds.). . **Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth**. New York, NY: Bloomsbury Publishing USA, 2014.

TAYLOR, T. **A Vindication of the Rights of Brutes (1792)**. New York, NY: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966.

TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1993.

TUANA, N. **Feminist Interpretations of Plato**. University Park: Penn State Press, 1994.

- TURNER, W. B. **A Genealogy of Queer Theory**. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- VARIKAS, E. Max Weber, a gaiola de aço e as senhoras. In: CHABAUD-RYCHTER, D. et al. (Eds.). **O Gênero nas Ciências Sociais. Releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour**. Edição: 1ª ed. Brasília: UNB, 2014.
- WALKER, A. Foreword. In: **The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery**. Chicago: Mirror Books, 1989.
- WARREN, K. **Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on what it is and why it Matters**. Blue Ridge Summit: Rowman & Littlefield, 2000.
- WASHINGTON, H. A. **Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present**. New York, NY: Knopf Doubleday Publishing Group, 2008.
- WEBER, M. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**. Los Angeles: University of California Press, 1978.
- WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Edição: 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WEBER, M. **Sociological Writings: Max Weber**. Tradução Wolf Heydebrand. [s.l.] Bloomsbury Academic, 1994.
- WEBER, M. **A Ética Protestante E O Espírito Do Capitalismo**. Edição: 1ª ed. São Paulo, SP: Martin Claret, 2001.
- WEBER, M. **A política como vocação**. Brasília: EdUnB, 2003a.
- WEBER, M. **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, A**. São Paulo, SP: Pioneira Thomson Learning, 2003b.
- WEBER, M. **Ciência E Política: Duas Vocações**. Rio de Janeiro: Editora Cultrix, 2004.
- WEBER, M.; COHN, G. **Max Weber: sociologia**. Brasília: Atica, 1999.
- WHITE, L. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. **Science**, v. 155, n. 3767, p. 1203–1207, 10 mar. 1967.
- WILDE, L. “The creatures, too, must become free”: Marx and the Animal/Human Distinction. **Capital & Class**, v. 24, n. 3, p. 37–53, 1 out. 2000.
- WOLLSTONECRAFT, M. **A Vindication of the Rights of Woman**. New York, NY: Open Road Media, 2015.
- WOUDHUYSEN. Did Rachel Carson really kill more people than Stalin? **Spiked**, 20 maio 2007.
- ZANELLO, V. **Xingamentos: entre a ofensa e a erótica**. In: FAZENDO GÊNERO. Florianópolis: 2008

ZANELLO, V.; BUKOWITZ, B.; COELHO, E. Xingamentos entre adolescentes em Brasília: linguagem, gênero e poder. **Revista Interações**, p. 151p.–169p., 2011.

ANEXO

Artigos Analisados

Nome

8 de marco conquistas e controversias blay

a aprendizagem das diferenças sociais classe gênero e corpo em uma escola para meninas, perosa

a barba de freud e outras barbas, correa

a bicicleta o ciclismo e as mulheres na trasicao dos sec XIX e XX, melo schetino

a brasileira racialidade e a escrita de um desejo destrutivo, silva

a ciencia dos partos visoes do corpo feminino na constituicao da obstetricia cientifica no seculo XIX, martins

a ciencia na mídia e as estrategias de reafirmação da bipolaridade entre os generos o caso do globo reporter, ribeiro rohden

a circulacao das teorias feministas e os desafios da traducao, costa alvarez

a classe operaria tem dois sexos, hirata kergoat

a construcao da masculinidade e a banalidade do mal, costa

a construcao das diferencas de genero entre estudantes de medicina, siqueira rocha

a construcao do social de trajetorias de mando determinantes de genero nos percursos ocupacionais, guimaraes georges

a construcao dos corpos no esporte, vaz

a construcao social da producao cientifica por mulheres, velho leon

a construcao social de genero na biologia preconceitos e obstaculos na biologia molecular, osada costa

a contribuicao da critica feminista a ciencia, bandeira

a contribuicao da revista estudos feministas para o debate de genero e feminismo, minella

a costela de adao diferencas sexuais a partir de levinas, rodrigues

a cpi da violencia contra a mulher e a implementacao da lei maria da penha, campos

a criminalizacao do trafico de mulheres protecao das mulheres ou reforco da violencia de genero, castilho

a cultura na ponta do garfo estetica e habitos alimentares na cidade de sao paulo 1890 1920 sant'anna

a definicao de acompanhante no parto uma questao ideologica, hotmisky alvarenga

a desonra de uma sociedade patriarcal, Lamego

a diaspورا das congregacoes femininas portuguesas para o brasil no inicio do seculo XX politica religiao genero, aquino

a dominacao masculina formas insustentaveis de ser homem e mulher, Fonseca

a dupla carreira da mulher prostituta, fonseca

a educacao do corpo feminino no correio da manha magreza bom gosto e envelhecimento, campos
a educacao sanitaria como profissao feminina
a epistemologia de hugh lacey em dialogo com a economia feminista neutralidade objetividade e pluralismo, fernandez
a escrita de si como pratica de literatura menor cartas de anita malfatti a mario de andrade, lonta
a experiencia brasileira com o Cyotec, barbosa e Arilha
a familia brasileira no limiar do ano 2000, oliveira
a feminizacao persistente na qualificacao profissional da enfermagem brasileira, lopes, leal
a figueira do inferno os reveses da identidade feminina, vargas
a guerra das maes dor e politica em situacoes de violencia insitucional, vianna farias
a inflexao de genero na construcao de uma nova especialidade medica, menezes heilborn
a insercao academica e esportiva da primeira turma feminina no colegio militar do rio de janeiro, lohmann votre
a intuicao feminista do agitprop, teatro brasileiro em fins do seculo XIX, souto-maior
a irmandade da santa casa de misericordia do rio de janeiro e a consessao de dotes, algranti
a liberdade entre a utopia e a historia luce fabbri eo anarquismo na america do sul, rago
a linguagem de leila, Magalhaes
a linguagem importa sobre performance performatividade e peregrinacoes conceituais, borba
a maternidade e o feminismo dialogo com as ciencias sociais, scavone
a maternidade na politica de humanizacao dos cuidados ao bebe prematuro e ou de baixo peso programa canguru, veras
vevez
a memoria politica versoes de genero, britto
a mulher na agricultura organica e em novas ruralidades, karam
a mulher trabalhadora na dinamica da manutencao e da chefia domiciliar, carvalho
a natureza imaginaria do genero na historia da antropologia, correa
a nocao de excepcionalidade na historia das mulheres o caso da geracao de flora tristan, vergara
a nova familia e a ordem juridica, Moraes
a nudez autoexposta na rede deslocamentos da odscenidade e da beleza, sibillia
a organizacao das mulheres extrativistas na regio sudoeste mato-grossense brasil, varios
a parteira ignorante um erro de diagnostico medico mott
a pedagogia das politicas publicas de saude norma e friccoes de genero na feitura de corpos, vasconcelos seffner
a performance arte que virou polvo flutuando nas aguras das artes em corporalidades hibridas e ininteligiveis, melo ribeiro

a polemica do aborto na imprensa, melo
a presenca feminina nas (sub)culturas juvenis, weller
a primeira vez nunca se esquece, heilborn
a producao cientifica brasileira no feminino, melo oliveira
a producao da maternidade nos discursos de incentivo a amamentacao, cadona strey
a producao escrita das mulheres negras, fontoura
a produtividade cientifica tem sexo um estudo sobre bolsistas de produtividade do cnpq, guedes azevedo ferreira
a proporisto de pagu, correa
a propriedade do corpo o lugar da diferenca nos discursos de homens e mulheres acerca do aborto voluntario, ramirez
a psicanalise eo dispositivo diferenca sexual, aran
a questao do aborto no brasil o debate no congresso, rocha
a questao feminina a importancia estrategica das mulheres para a regulacao da populacao brasileira, ostos
a razao construtiva e o rendilhado poetica de maria lucia dal farra, cabanas
a relevancia de uma pergunta inaugural, strozenberg
a representacao audiovisual das mulheres migradas, pontes
a revista estudos feministas e politicas publicas qual a relacao, sorj
a revista estudos feministas faz 10 anos breve historia do feminismo no brasil, grossi
a revolucão da Gabriela, o ano de 1977 na midia, cunha
a Roupa da Rachel, Hollanda
a ruptura do mundo masculino da medicina medica brasileiras no seculo XIX, rago
a saudade em festa, a etica da lembranca, eckert
a teoria queer e os intersex experiencias invisiveis de corpos des-feitos, pino
a tradicao honrada, a honra como tema de cultura na soceidade ibero-americana, doria
a triplice jornada de mulheres pobres na universidade publica trabalho domestico trabalho remunerado e estudos, avila
partes
a valorizacao do trabalho feminino contextualizando as acoes positivas, cappellin
a vida como ela e imagens do casamento e do amor em nelson rodrigues, zechlinski
a vida como obra, lobo
a vida em que vivemos raca e modernidade em sao goncalo, pinho
a vinda para a america reflexoes sobre a perda de cabelos e memoria, shohat

a visita do vaticano ao brasil, pitanguy
aborto e democracia, miguel
aborto legal no hospital do jabaquara, araujo
aborto na suprema corte caso da anencefalia no brasil, diniz velez
acao afirmativa e desigualdade racial no brasil, martins
acao afirmativa no ensino superior brasileiro a tensao entre raca etinia e genero
ação afirmativa no partido dos trabalhadores, Godinho
acesso ao casamento no brasil uma questao de cidadania sexual, lorea
acoes afirmativas no brasil desafios e perspectivas, piovesan
acoes afirmativas no sistema educacional trajetorias de jovens negras da universidade de brasilia, weller silveira
acoes afirmativas polemicas possibilidades sobre igualdade racial e o papel do estado, varios
acoes e estrategias do cndm para o empoderamento das mulheres, jurema
admitimos mulheres trabalhos leves, silva
advocacy feminista, alvarez, libardoni, soarez
afetividades epoder entre os imigrantes brasileiros no porto, machado
afeto e desigualdade genero geracao e classe entre empregadas domesticas e seus empregadores, brites
afetos ao trablho notas sobre a seducao da subjetividade em uma empresa brasileira de moda, wasser
afinal quem e mesmo pedofilo, felipe
agelita la escapia e a fotografia viva de marx feminismo e passados presentes em almanac of the dead, vilela
Aids genero e reproducao, Barbosa
aids protecao a visao de jovens de um bairro popular, monteiro
aleitamento materno ou artificial praticas ao sabor do contexto brasil 1960 -1980, amorim
alem de uma tela so para si, marco schmidt
alguns aspectos da construcao de genero entre os javae da ilha do bananal, rodrigues
alquimia de categorias sociais na producao de sujeitos politicos, castro
altporn corpos categorias e cliques notas etnograficas sobre pornografia online parreiras
amamentacao e sexualidade, sandre-pereira
amefricanizando feminismo o penamento de lelia gonzales, cardoso
anasbaco jamenlas da alma olhar o amado e o olhar do amado em baco e as anas brasileiras de yeda schmaltz, lopes

androginia e surrealismo a proposito de Frida e Ismael Velhos Mitos Eterno Feminino, Flores
Angela Diniz a Daniel Perez a trajetória da impunidade, Grossi
ao Brasil dos meus sonhos feminismo e modernismo na utopia de Adalza Bittencourt, Ramos
ao encontro das queer faces, Souza
aonde caminha a moralidade, Duarte
aparicação do Viagra na cena pública brasileira discursos sobre corpo gênero e sexualidade na mídia, Brigeiro Maskud
aquisição de gênero e habilidades reprodutivas o caso Kaxinawa, McCallum
armadilhas da nova natureza e maternidade no ideário de humanização do parto, Tornquist
Artemis por um feminismo crítico artístico libertário, Garcia Schneider
artes visuais diálogos com os estudos feministas trans e queer, Blanca
artes visuais e feminismos implicações pedagógicas, Coutinho Laponte
artifício e excesso narrativa de viagem e a visão sobre as mulheres em Portugal e Brasil, Gonçalves
as bordadeiras de Ibatinga trabalho e domicílio prática sindical, Leite
as cores e os gêneros da revolução, Rossi
as críticas ao gênero e a pluralização do feminismo colonialismo racismo e política heterossexual, Vários
as desventuras do vitimismo, Gregori
as dimensões de gênero e classe social na análise do envelhecimento, Motta
as filhas de Eva religião e relações de gênero na justiça medieval portuguesa, Silva
as infinitas descobertas do corpo, Sant'Anna
as mulatas que não estão no mapa, Filho
as mulheres na ciência da computação, Lima
as mulheres no mundo equestre forjando corporalidades e subjetividades diferentes, Adelman
as mulheres no universo da pobreza o caso brasileiro, Lavinias
as palavras e as coisas materialismo e método na análise feminista contemporânea, Barret
as publicações feministas e a política transnacional da tradução reflexões do campo, Costa
as relações da revista Estudos Feministas com os movimentos de mulheres, Barsted
as sacerdotisas do sol imagens sagradas e profanas do feminino nas crônicas espanholas do século XVI, Oliveira
as teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução, Costa
ativismo artístico engajamento político e questões de gênero na obra de Barbara Kruger, Arruda Couto

Atraves do espelho, mulher cinema linguagem, Lauretis
aumentando a competitividade de mulheres no mercado de trabalho, lavinas
autobiografia e autoretrato cores e dores de carolina marla de jesus e de frida kahlo, querido
autodeterminacao e passividade feminina e masculina no campo da saude reprodutiva, minella
automacao desqualificacao e emocao nos paraísos do consumo, soares
autonomia opressao e identidades a ressignificacao da experiencia na teoria politica feminista, biroli
aventuras nas ciencias refelindo sobre genero historia das ciencias naturais no brasil, lopes
avida comeca todo dia, cabral
bailarinas e bailarinos uma etnografia da danca como profissao, neves
balanco sobre a lei maria da penha, sardenberg grossi
batalha de durban, carneiro
bate-papo intergeracional na internet. sexo, agressao e realidade virtual, barros goldman
beleza roubada genero estetica e corporalidade no teatro brasileiro, pontes
Beta
bibliografia comentada sobre a assistencia ao parto no brasil, 1972 - 2002, mott
bioetica feminista, a emergencia da diferenca, diniz velez
biotecnologias de procriacao e bioetica, oliveira
brasil estudos pos-coloniais e contracorrentes analogas entrevista com ella shohat e roberta stam, santos schor
brasil mulher e nos mulheres origens da imprensa feminista brasileira, leite
brasil um caso exemplar anticoncepcao e partos cirurgicos, a espera de uma acao exemplar Berquo
brasil-durban-brasil uma marco na luta contra racismo, bentes
brasileiros e brasileiras genero raca e espaco para a construcao da nacionalidade em cassiano ricardo e alfred ellis jr
bravos novos mundos uma leitura pos-colonialista sobre masculinidades ocidentais, jesus
brincadeiras de meninas e meninos socializacao sexualidade e genero entre criancas e a construcao social das diferencas,
ribeiro
caderno espaco feminino ampliando espacos e enfrentando desafios, ferreira borges
cadernos pagu, contribuindo para consolidacao de um campo de estudos, piscitelli, beleli, lopes
capacitacao lideres femininas refelxoos sobre a experiencia do ibam, costa
caracteristicas socio-demograficas da populacao idosa brasileira, beltrao camarano
carolina musilli ou a costureira que não deu o mau passo, ferreras

carta aberta por ocasião da visita do papa ao Brasil, cdd

cartas a uma senhora questões de gênero e a divulgação do darwinismo no Brasil, vergara

cartografias clínicas dispositivos de gêneros estratégia saúde da família, peres

casamentos mistos novas sociabilidade e quadros coletivos. aspectos da imigração de brasileiras na Itália, tedesco

catadoras de carangueijo e saberes tradicionais na conservação de manguezais da Amazônia brasileira, machado

categorias analítica e empírica gênero e mulher disjunções conjunções e mediações, Kofes

catolicismo e protestantismo o feminismo como uma questão emergente, rohden

cegonhas indesejadas aborto provocado, Silva

ceres as mulheres e o sertão representações sobre o feminino e a agricultura brasileira na primeira metade do século XX, oliveira sant'anna

chegar de saudade a realidade e que, oliveira sant'anna

chorar verbo transitivo, barbosa

cidadania e feminismo no reconhecimento dos direitos humanos das mulheres, pra epping

cindy sherman ou de alguns estereótipos cinematográficos e televisivos, fabris

círculos viciosos interseções de gênero e espécie em a fonte da vida, de darren aronofsky, piskorski

comentar raca no Brasil não é uma tarefa fácil, kofes

comentário sobre a revista raca Brasil, piscitelli

comentário, miskolci

comentários sobre a revista raca Brasil, filho

comercializando fantasias a representação social da prostituição dilemas da profissão dilemas da profissão e a construção da cidadania. guimaraes harmann

competições esportivas mundiais lgbt guetos especializados em escala global, camargo rial

conflitos agrários e memória de mulheres camponesas, andrade

conflitos de geração e competição no mundo do trabalho, grun

conjugabilidade e profissão de modelo projetos conflitantes ou complementares, farias

conjugabilidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgêneros no Brasil

consentimento e vulnerabilidade alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. lowenkron

consórcio de publicações feministas a visibilidade do feminismo e sua divulgação, porto

construção de uma agenda para as questões de gênero desastres socioambientais e desenvolvimento, freitas

construções do pensamento feminista latino-americano, cypriano

construindo espaços transnacionais a partir dos feminismos, de monde

consumidoras e heroínas gênero e telenovela, almeida
contando estórias e inventando metodologias para discutir a violência contra as mulheres, oliveira
contando estórias feministas e a reconstrução do feminino recente, schneider
contracepção controle demográfico e desigualdades sociais análise comparativa franco-brasileira, scavone brettin mony
contribuição do feminismo às pesquisas sociológicas contemporâneas, oliveira
contribuições feministas para o estudo da violência de gênero, saffioti
conversão religiosa e a opção pela heterossexualidade em tempos de aids notas de uma pesquisa, machado
cooperativismo uma experiência feminina na arte de produzir conquistas, lima
cor classe gênero aprendizado sexual e relações de domínio, corossacz
cor gênero e classe dinâmicas da discriminação entre jovens e grupos populares cariocas, monteiro cecchetto
corpo e gênero uma análise da revista trip para mulher, matos, lopes
corpo e identidade na propaganda, beleli
corpo e masculinidade na revista vip exame, monteiro
corpo e moralidade sexual em grupos religiosos, machado
corpo imagem e registro colonial no coração sangrante de astrid haddad, bragança
corpo sexualidade saúde políticas e discursos e práticas, minella
corpo utópico, miranda
corporalidade e desejo tudo sobre minha mãe e o gênero na margem, maluf
corporeidade, esporte e identidade masculina, gastaldo braga
corpos cadeiras colares charlotte perriand e lina bo bardi, rubino
corpos elétricos do assujeitamento à estética da existência, miskolci
corpos em tensão feminino masculino e barroco no espetáculo de bach, almeida
corpos fragmentados e domesticados na reprodução assistida, talvez
corpos marginais notas etnográficas sobre páginas de polícia e páginas de sociedade, almeida
cravo canela bala e favela, schmidt
crianças gênero e sexualidade realidade e fantasia possibilitando problematizações, ribeiro
cruzando fronteiras prostituição e imigração, mayroga
cuidado com corpos um olhar de gênero para políticas de saúde, vasconcelos
cultura reprodutiva e sexualidade, leal

curio valente representacoes de genero em competicoes de passaros canoros, motta
curto-circuito falta de linha ou na linha redes de enfrentamento a violencia contra mulheres em sao paulo, santos
da circulacao de criancas a adoacao internacional questoes de pertencimento e posse, fonseca
da cor do pecado, Piza
da dor no corpo a dor na alma o conceito de violencias psicologicas da lei maria da penha, machado grossi
da star a escritora-diva a dinamica dos objetos na sociedade de consumo, markendorf
das mancebas auxiliares do demonio a devotas congregantes mulheres e condutas em transformacao reducoes jesuitico-guaranis sec XVII. fleck
das margens ao centro refletindo sobre a teoria feminista e a sociologia academica, Adelman
de clonagens e de paternidades as encruzilhadas do genero, costa
de como uma moça bem comportada se torna simone de beauvoir, lemos
de craidas a tralhadoras, melo
de entendidas a sapatonas socializacoes lesbicas e masculinidades em uma bar do Rio de Janeiro, lacombe
de gabriela a juma imagens eroticas femininas nas telenovelas brasileiras, klanovicz
de goiania a gayania notas sobre o surgimento do mercado gls na capital do cerrado, braz
de sangrias, tabus e poderes, sardenberg
de sogra para nora para sogra redes de comercio e de familia em mocambique, jardim
de uma morada a outra porcessos de re-coabitacao entre geracoes, peixoto luz
dead ringers uma narrativa contemporanea sobre gemeidade esterilidade e incesto, breder
densidade da memoria trajetoria e projeto de vida, barros
desafios a despatriarcalizacao do estado brasileiro, matos paradis
desafios da linguagem no dialogo dos estudos feministas com os movimentos sociais, costa pinheiro
desafios das publicacoes feministas, silva
desafios de um projeto cultural feminista a editora letras livres, paranhos
descobrimo historicamente o genero, rago
desconstrucoes do masculino e feminino na relacao de mulheres-maes com filhos e filhas, langaro souza
des-construindo genero em ciencia e tecnologia, Silva
desencontros as relacoes entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de genero no brasil, gois
desenvolvimento de estrategias e taticas no espaco da midia de massa, jordao
desenvolvimento sustentavel com perspectiva de genero brasil mexico e cuba mulheres protagonistas no meio rural, lisboa lusa

desfazendo os vinculos naturais entre genero e o meio ambiente Garcia

desfazer corpo refazer teoria um balanço da produção acadêmica nas ciências humanas e sociais sobre intersexualidade e sua articulação com a produção latino-americana. machado

despatologização do gênero a politização das identidades abjetas, bento pelucio

destino cor-de-rosa tensão e escolhas os significados do casamento em uma capital amazônica belem 1870-1920, cancela

diadorim biopolítica e gênero na metafísica do sertão, tiburí

diferença sexual direitos e identidade uma debate a partir do pensamento da desconstrução, rodrigues

diferenças de gênero e medicalização da sexualidade na criação do diagnóstico das disfunções sexuais, rohden

diferenças e desigualdades negociadas raça sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes, moutinho

diferenças regionais e o êxito relativo de mulheres em eleições municipais no Brasil, miguel, queiroz

dignidade, celibato e bom comportamento relatos sobre a profissão de modelo emanequim no Brasil dos anos 1960, bonadio

dilemas do debate populacional, Corral

dimensões e representações do trabalho fabril feminino, rizek leite

direitos reprodutivos e racismo no Brasil, roland

direitos reprodutivos, políticas descartáveis, ribeiro

discreto e fora do meio notas sobre a visibilidade sexual contemporâneas, miskolci

discriminação cor e intervenção entre jovens na cidade do Rio de Janeiro a perspectiva masculina, cecchetto monteiro

discurso e verdade a produção das relações entre mulheres homens e matemática, souza fonseca

discursos que conformam corpos grávidos da medicina a educação física, schwengber meyer

discursos sexistas no humorismo e na publicidade a expressão pública seus limites e os limites dos limites, miguel

discursos sobre masculinidade, oliveira

divorciados na forma da lei discursos jurídicos nas ações judiciais de divórcio em Florianópolis 1977 a 1985, faveri tanaka

do campo a campanha gênero performance e narrativas orais na fronteira entre o Brasil e o Uruguai, hartmann

do comunismo ao feminismo a trajetória de Zuleika Alambert, soihet

do feminismo aos estudos de gênero no Brasil um exemplo pessoal, correa

do público para o privado redefinindo espaços e atividades femininas (1890 - 1930)

dois olhares sobre Heleieth Saffioti, Sorj

domesticidade e identidades de gênero na revista Casa e Jardim anos 1950 e 1960, santos

donas-de-casa mães feministas batalhadoras, mulheres nas eleições de 1994, pinto

doping e controle da feminilidade no esporte, silveira vaz

dos cuidados com o corpo feminino em reclames na revista do globo da década de 1930, schossler correa
duas abordagens aos asilos de velhos da clinica santa genoveva a historia institucionalizada da velhice, groisman
e deus criou a mulher reconstruindo o corpo feminino na experiencia do cancer de mama, aureliano
ecofeminismo a diferenca nao e mais aquela, arruda
ecofeminismo e comunidade sustentavel, flores trevizan
ecofeminismo e ecologias queer, gabriel
edicoes electronicas da REF e a democratizacao do acesso a producao academica sinetifica, maluf
educacao e producao de modar na segunda guerra mundial as voluntarias da legia brasileira de assistencia, simili
educacao e ideologia, hahner
educacao raca genero relacoes imersas na alteridade, gomes
educacao sexual e primeira relacao sexual, altmann
educadoras sanitarias e enfermeiras de saude publica identidades profissionais em contrucao, faria
el sexo y la norma frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad segato
elegancia e atitude diferencas sociais e de genero no mundo da moda, bergamo
em cena, os homens, heilborne carrara
embates representacionais em busca de uma personagem maria lacerda de moura no trafico de luzes e sons, silva
emma vermelha eo espectro do trafico de mulheres, blanchette
encrenca de genero nas teorizacoes em psicologia, azeredo
enfermagem e genetica uma critica feminista rumoa ao trabalho em equipes transdisciplinares, anderson mosen porty
enfim sos rumo pequim, saffiotti
enfrentamento da violencia domestica por uma grupo de mulheres apos a denuncia, parente nascimento vieira
entre a casa e a rua memoria feminina das festas acorianas no sul do brasil, flores
entre a liberdade e a igualdade principios e impasse da ideologia poliamorista, pilao
entre aves carnes e embalagens divisao do trabalho em abatedouro avicola, graf coutinho
entre eleitoras elegiveis as mulheres e a formacao do eleitorado na democracia brasileira quem vota quem se candidadata,
alvares
entre feminino e masculino a identidade politica de carlota pereira queiroz, schpun
entre femininos e masculinos negociando relacoes de genero no campo politica, bonetti
entre mafias e a ajuda a construcao do conhecimento sobre o trafico de pessoas, psicitelli
entre memorias entre arquivos por que nao falar sobre exilio, schilling

entre o academico e o popular rumos do feminismo atual, navarro

entre o igualitarismo e a reforma dos direitos das mulheres bertha lutz na conferencia intramericana de montevidéu 1933, marques

entre o sonho de ser europeia e o babado da prostituicao, teixeira

entre percursos e discursos identitarios etnicidade classe e genero na cultura hip-hop, simoes

entre reais e virtuais nocoes sobre risco e verdade em um clube brasileiro para crossdressers, vencato

entre sobreviventes e bichas dos tempos dourados memoria homossexualidade e socialabilidade na cidade de goiania brasil, braz

entre tramas da sexualidade brasileira, heilborn

envelhecimento e curso da vida, debert

era uma vez esta pode ser a sua historia, vieira

era uma vez uma princesa e um principe representacoes de genero nas narrativas de criancas, filha

erotismo, mercado e genero uma etnografia dos ex shops de sao paulo, gregori

escrevendo a historia do feminino, wolff possas

esculpindo a nova mulher negra feminilidade e respeitabilidade nos escritos de algumas representantes da raca nos eua 1895-1904. xavier

espaco, profissao genero mobilidade e carreira entre juizes e juizas no estado de sao paulo, marques jr

esse pudor excessivo genero em notas sobre alguns poemas de alvaro pinto sobrinho, osakabe

estudo dos modos de producao de justica da lei maria da penha em santa catarina, bragagnolo lago rifiotis

estudo sobre sociabilidade e mercado olhares antropologicos contemporaneos, facchini franca braz

estudos de genero uma sociologia feminsita, scavone

estudos de genero e historia social, pinsky

estudos de genero percursos e possibilidades na historiografia contemporanea, matos

estudos feministas e movimentos sociais desafios de uma militancia academica em forma de revista, wolff

etnografias do brau corpo masculinidade e raca na reaficanizacao em salvador, pinho

exotismo e autenticidade relatos de viajantes a procura de sexo, piscitelli

expansao do feminino no espaco publico brasileiro novela decadas 1970 e 80, hamburger

experiencias sociais intepretacoes individuais historias de vida suas possibilidades e limites, kofes

falando em linguas uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo anzaldua

familia, maternidade e profissao militar, carreiras

familias de militares explorando a casa e a caserna no exercito brasileiro, silva

familias palestinas no extremo sul do brasil e na diaspora experiencias identitarias e aduaneiras, jardim

familismo antihomossexual e regulacao da cidadania no brasil, mello
fazendo diferencas teorias sobre genero corpo e comportamento, citeli
fazer a ref politica memorias de uma metamorfose editorial, minella
femicidios e as mortes de mulheres no brasil, pasinato
feminismo acoes politicas e instancias de poder, roland
feminismo bioetica e vulnerabilidade, diniz guilhem
feminismo do sagrado uma reencenacao romantica da diferenca rohden
feminismo e contexto licoes do caso brasileiro, sarti
feminismo e lesbianismo a identidade em questao, swain
feminismo e no pos-colonialismo, bahri
feminismo e utopia, funck
feminismo em movimento temas e processos organizativos da marcha mundial de mulheres no forum social mundial,
nobre e faria
feminismo negro raca identidade e saude reprodutiva no brasil, damasco maio monteiro
feminismo psicanalise genero viagens e traducoes, lago
feminismo, luta anti-racista e bioetica, oliveira
feminismos descoloniais para alem do humano, costa
feminismos e pos-colonialismos, costa
feminismos lationamericanos, alvarez
feminismos web linhas de acao e maneiras de atuacao no debate feminista contemporaneo, ferreira
fetos anencefalos e embrioes para pesquisa sujeitos de direitos, luna
flexionando o genero subsuncao do feminino no discurso moderno sobre o trabalho culinario, doria
florbela erotica, farra
flores do colonialismo, masculinidades numa perspectiva antropologica
fluidos pictóricos hacua una poética queer, blanca
fluxos migratorios de mulheres para o trabalho reprodutivo a globalizacao da assistencia, lisboa
fontes historicas estilo academico, Leite
fora do armario dentro do closet o camarim como espaco de transformaco, vencato
fora do jogo a exepriencia dos negros na classe media brasileira, figueiredo
forneiras da diferenca raca e mulher no brasil, caldwell

fotografia e fetiche um olhar sobre a imagem da mulher, botti
fragmentos de corpo e genero entre meninos e meninas de rua, frangella
frankenstein eo espectro de desejo, miskolci
fronteiras do masculino e do feminino ou a androginia como expressao, faury
fronteiras do natural genero e parentesco, piscitelli
frutos da castidade e da lascivia as crianas abandonadas no recife, nascimento
fundamentos teoricos e visao estrategica da advocacy, libardony
genero e a diferenca que ele faz na pesquisa em psicologia, azeredo
genero e agricultura a situacao da mulher na agricultura do rio grande do sul, brumer
genero e cidadania, referenciais analiticos, brito
genero e combate a pobreza programa bolsa familia, mariano carloto
genero e cotidiano escolar dilemas e perspectivas na intervencao escolar na socializacao afetivo-sexual dos adolescentes, rosistolato
genero e deficiencia inteseções e perspectivas, mello nuernberg
genero e desejo a inteligencia estraga a mulher
genero e envelhecimento, debert
genero e feminismo no brasil uma analise da revista estudos feministas, diniz foltran
genero e hierarquia, heilborn
genero e inseguranca no trabalho no reino unido, purcell
genero e juventude, weller
genero e migracoes contemporaneas, assis kosmisnky
genero e parentesco familias gays e lesbicas no brasil, grossi
genero e poder leituras transculturais quando o sertao e mar, maso olhar estranha, encalha em recifes, castro
genero e poder no espaco sindical, castro
genero e politica em lima barreto, enegel
genero e politica no noticiario das revistas semanais brasileiras ausencias e estereotipos ,biroli
genero e politicas publicas, farah
genero e raca anacao construida pelo futebol brasileiro, souza
genero e raca em revista debate com os editores da revista raca brasil
genero e religiao, nunes

genero e trabalho, guimaraes

genero educacao, Lopes Meyer

genero em perspectiva, piscitelli

genero feminino mebengokre desevedando represnetacoes desgastadas, lea

genero feminimos e ditaduras no cone sul perspectivas recentes, wolff silva oliveira

genero geracao e classe uma discussao sobre as mulheres das camadas medias e populares do rio de janeiro, machado
barros

genero ilimitado a construcao discursiva da identidade travesti atraves da manipulacao do sistema de genero gramatical,
borba ostermann

genero infancia e relacoes de poder interrogacoes epistemologicas, marchi

genero medicina e filantropia maria rennote e as mulheres na construcao da nacao, mott

genero na pratica docente em educacao fisica meninas nao gostam de suar meninos soa habilidosos ao jogar, altmann
avoub amaral

genero raca e ascencao social, carneiro

genero um novo paradigma, machado

genero, trabalho e legislacao trabalhista no brasil, barsted

generos em discurso, funck

globalizacao e divisao do trabalho sexual do trabalho, hirata

gloria anzaldua a consciencia mestica e o feminismo da diferenca, costa avila

heranca e genero entre agricultores familiares, carneiro

hermeneutica negra feminista um ensaio de interpretacao de cantico dos canticos 1 5-6, caldeira

historia das mulheres e historia de genero um depoimento, soihet

historia de vida de mulheres hiv ativistas mudancas e permanencias, carvalhaes filho

historia noturna da nossa senhora do risca-faca, dawsey

historias da editora mulheres, muzart

historias da ivanilde no alto rio jurua, franco

historias das diferencas e das desigualdades revisitadas notas sobre genero escravidao raca e pos-emancipacao, paixao
gomes

historias de desamores no namoro no radio afetos e narrativas, boff

historias de mais de 60 anos

historias de resistencia de mulheres negras, meneghel farina ramao

historias entrelacadas do feminismo introducao aos debates, costa

historias que nao tem era uma vez as incertezas da transexualidade, teixeira

homem com h ideais de masculinidade reconstruido no marketing farmaceutico, faro

homem com homem mulher com mulher parodias sertanejas no interior de goias, nascimento

homens e mulheres com hgh genero masculinidades anabolizantes em jornais e revistas de 2010, farias cecchetto silva

homens e reproducao, giffin cavalcanti

homens trans novos matizes na aquarela das masculinidades, almeida

homo-afetividade e direitos humanos, mott

homoerotismo feminino juventude e vulnerabilidade as dsts aids, mora monteiro

homoparentalidade novas luzes sobre o parentesco, fonseca

identidade de genero identidade profissional no campo do trabalho, chies

identidade e pertencimento a dinamica social de uma grupo de mulheres no vale do taquari, rio grande do sul, fassini machado schultz

identidades transitos e diversidade sexual em contextos de sociabilidade juvenil no rio de janeiro, varias

identificando a branquidade inominada corpo raca e nacao nas representacoes sobre gisele bundchen na midia transnacional. maia

iguais mas nao identicos, Yannoulas

igualdade de genero no exercicio do poder, sabino lima

III conferencia mundial contra o racismo, Bairros

imagens da prostituicao na belle epoque paulistana, rago

imagens de safo, fontes

imaginando palmares a obra de garyl jones, coser

imaginario trabalho seculidade entre os coletores de caranguejo do salgado paraense, silveira souza

imprensa feminista brasileira pos-1974, cardoso

informatica dominio masculino rapkiewicz

inscricoes do feminino literatura romantica e transe de caboclas na umbanda, rotta bairrao

interfaces e deslocamentos feminismos direitos sexualidades e antropologia, machado

intervencoes feministas pos-colonialismo, poder e subalternidade, almeida

ironia e discurso feminino, kempinska

iyami, iya agbas dinamica da espiritualidade feminina nos tempos afro-baianos, siqueira

jeitos do corpo cor raca genero sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de sao paulo, simoes franca macedo

jogos de genero o recreio numa escola de ensino fundamental, cruz caralho

jornadas de trabalho de mulheres e homens em um assentamento do mst, Salvaro

jovens feministas no rio de janeiro trajetórias pautas e relações intergeracionais, zanetti

juizados especiais criminais e seu déficit teórico, campos

julia lopes de almeida em retrato e prosa a propósito dos diálogos entre as imagens da escritora e sua produção literária, fanini

julia lopes de almeida teatrologa apontamentos sobre a peça inédita o caminho do bem fanini

juventude ciborgue, transgressão das fronteiras de gênero, sales paraíso

katia tapety ora mulher ora travestiu gênero sexualidade e identidades em trânsito no brasil, gontijo

labirintos conceituais científicos nativos e mercadológicos pronografia com pessoas que transitam entre os gêneros, leite jr

labores quitutes e panelas em busca do lar ideal, pilla

laboriosas mas redundantes gênero mobilidade trabalho anos 90, Guimaraes

lavar passar receber visitas debates sobre a regulamentação da prostituição e experiências de trabalho sexual em buenos aires e rio de janeiro no fim do século XIX. nereira

Legalização e discriminação, Barsted

leila diniz em várias versões, Moraes

leituras e escritas femininas no século XIX, jinzenji

lelia fala de lelia, gonzales

liberdade de expressão pornografia e igualdade de gênero, silva

liderança de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições, anjos

limites e possibilidades da militância política em um movimento social rural de mulheres, salvaro lago wolff

limites simbólicos corporais na prostituição feminina, pasini

lutadora pesquisadora lugares deslocamentos e desafios em uma prática investigativa, turelli vaz

luzes femininas a felicidade segundo madame du chatelet, piva tamizari

macho versus machu, um olhar antropológico sobre práticas homoeróticas entre homens em são paulo, braz

machos e borthers uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas online, miskolci

Madame Durocher, modista e parteira, mott

mae e tudo igual enunciados produzindo maternidades contemporâneas, moreira nardi

maes abandonantes fragmentos de uma história silenciada, fonseca

mais mulheres na direção da CUT, delgado

manifeste-se, faça um zine uma etnografia sobre zines de papel feministas produzidos por minas do rock são paulo 1996-2007, camargo

marcadores sociais da diferença e infância relações de poder no contexto escolar, souza

margeando ativismos globalizados nas bordas do mujeres al borde, ferreira

masculinidade, sexualidade estupro

masculinidades diferencas hegemonias, lago wolff

masculinidades e experiencias masculinas em bernardo guimaraes, filho zica

masculinidades transgressivas em praticas de barebacking

massais mulatas meretrizes imagens de sexualidade feminina no rio de janeiro dos anos 1990, gomes

maternalismo politicas publicas e benemerencia no brasil 1930-1945, mott

maternidade cuidados do corpo civilizacao pastoral da crianca, anjos

maternidade desnaturada uma anlise da barriga de aluguel e da doacao de ovulos, luna

mau aluno boa aluna como as professoras avaliam meninos e meninas, carvalho

mediacoes feminias e identidades pentecostais, briman

medicas arquitetas advogadas engenheiras mulheres em carreiras profissionais de prestigio, Bruschini Lombardi

medicina genero e midia o programa mulher da tv globo, natansohn

melodrama comercial reflexoes sobre a feminilizacao da telenovela, almeida

melusinas sereias e mulheres-serpentes na literaturas sacra do século XVII, del priore

memoria trabalho e identidade, delgado

memorias de historias feminias, memorias e experiencias, piscitelli

memorias do planeta femea, Oliveira

meninas e meninos na educacao infantil uma questao de genero e poder, vianna finco

meninos na educacao infantil o olhar das educadoras sobre a diversidade de genero, silva luz

merecedoras das paginas da historia memorias e representacoes da vida e da morte femininas belem seculos XIX e XX, lacerda

mesticagem igualdade e afirmacao da diferenca pensando a politica de cotas na universidade, azeredo

metanamorfoses lesbicas em cassandra rios, lira.

meu encontro com a escritora, telles

midia e a figura do anormal na mira do sinoptico a constituicao discursiva de subjetividades femininas, silva moura

midia e educacao da mulher uma discussao teorica sobre modos de enunciar o feminino na tv, fischer

militancia feminista e academia sobrevivencia e trabalho voluntario, pedro

mito e genero pandora e eva em perspectiva historica compara, silva andrade

modas e modos uma leitura enviesada de o espirito das roupas, pontes

modelos nacionais e regionais de familia no pensamento brasileiro, souza botelho

modernidade e cidadania reprotica, avila

modernidade e critica da modernidade as sociologia e alguns desafio feministas as categorias de analise, mariano

modernizacao politicas publicas e sistema de genero no brasil educacao e profissionalizacao feminina entre as decadas de 920 e 1940. azevedo ferreira

movimentos feministas feminismos, costa

mulatas profissionais raca genero e ocupacao, giacomini

mulher de bandido, Zaluar

mulher e familia no programa bolsa-escola maternidades veiculadas e instituidas pelos anuncios televisivos, klein

mulher e trabalho, entre melancolia e luto

mulher negra brasileira um retrato, reichmann

mulher negra no mercado de trabalho, bento

mulheres e representacao politica a experiencia das cotas no brasil, araujo

mulheres atletas re-significacoes da corporalidade feminina, adelman

mulheres brancas no fim do periodo colonial, silva

mulheres brasileiras na midia portuguesa, pontes

mulheres candidatas relacoes entre genero midia e discurso, finamore carvalho

mulheres caribenhas escrevem a migracao e a diaspورا, davies

mulheres da floresta do vale do guapore e suas interacoes com o meio ambiente, cruz

mulheres direitos politicos genero e feminismo, pra

mulheres e leitoras entre oralidade e escrita espacos privados e publicos, bortolanza

mulheres e meio ambiente, tonrquist lisboa montysuma

mulheres e militantes, goldenberg

mulheres e suas casas reflexoes etnograficas a partir do brasil e da africa do sul, borges

mulheres e trafico de drogas aprisionamento e criminologia feminista, cortina

mulheres em areas rurais norte e nordeste brasil, cordeiro scott

mulheres em construcao o papel das mulheres mutirantes na construcao de casas populares, fertrin velho

mulheres entre os kuikuro, franchetto

mulheres fora de lugar, blass

mulheres indigenas representacoes, lasmar

mulheres indigenas, francheto

mulheres migrantes no passado e no presente genero redes sociais migracao internacional, assis
mulheres na ciencia, citeli
mulheres na informatica quais foram as pioneiras, varias
mulheres nas sombras invisibilidade reciclagem e dominacao viril em presidios masculinamente mistos, colares chies
mulheres negras e outros monstros um ensaio sobre corpos civilizados, ferreira hamlin
mulheres negras uma trajetoria de criatividade determinacao e organizacao, ribeiro
mulheres no trafico de pessoas vitimas e agressoras, faria
mulheres que denunciam violencia sexual intrafamiliar, varios
mulheres reescrevendo a nação, Schimidt
mulheres rurais tecendo novas relacoes e conhecendo direitos, sales
mulheres trabalhadoras e meio ambiente, delgado lopes
mulheres viajantes no seculo XIX, leite
mulheres-visitadoras, mulheres-voluntarias, mulheres da comunidade o conhecimento como estrategia de diferenciacao de
sueitos de genero. klein meyer
na ante-sala da discriminacao o preco dos atributos de sexo e cor no brasil, biderman guimaraes
na casa e na rua cartografias das mulheres na cidade campina grande 1930-1945, souza
na escola se aprende que a diferenca faz diferenca, bento
na noite nem todos os gatos sao pardos notas sobre a prostituicao travesti, pelucio
na trilha do genero pentecostalismo e cebs, couto
nacoes de familia em politicas de inclusao social no brasil contemporaneo, meyer klein fernandes
nao contar a ninguem ou contar a todo mundo colapsos da masculinidade no se lo digas nadie, alos
nao faz mal pensar que não se esta so estilo de producao cultural e feminismo entre as minas do rock em sao paulo,
facchini
narra a ref e fazer a ref uma historia coletivas, lago
narrativas da sexualidade pressupostos para uma poetica queer, alos
narrativas de leitoras da revista capricho memoria e subjetividade 1950 a 1960, miguel pedro
narrativas infieis notas metodologicas e afetivas sobre experiencias das masculinidades uma ste de encontros para pessoas
casadas. pelucio
negociando a adversidade raca homossexualidade e desigualdade social no rio de janeiro, mouinho
negociando com os leitores o novo e o antigo homem nos eidtoriais da revista mens health ribeiro russo
nem todas querem ser madonna representacoes sociais da mulher carioca de 50 anos ou mais, pereira penalva
neutralidade pseudo-inscrita a domestica lena a dona de casa alice e a intelectual gertrude tem uma só incompreensao do
valor, meneghel

no brilho do verniz a corrosão das operárias, cunha

no fio da navalha anemia falciforme raça e as implicações no cuidado à saúde, laguardia

no meio do caminho entre o privado e o público um debate sobre o papel das mulheres na política de assistência social,
carloto mariano

no olho do furacão conjugalidades homossexuais e o direito à visita íntima na penitenciária feminina da capital, padovani

normas de gênero em um currículo escolar a produção dicotômica de corpos e posições de sujeito meninos-alunos, reis
naraíso

nosotras feminismo latino-americano em paris

nossa senhora da help sexo turismo e deslocamento transnacional em copacabana, silva blanchette

nossos feminismos revisitados, bairros

nota sobre as categorias gênero sexualidade e os povos indígenas

notas para a interpretação das desigualdades raciais na educação, valverde stocco

notas sobre a subversão da identidade em homenagem a simone de beauvoir nos 50 anos de o segundo sexo

novas práticas corporais no espaço doméstico a domesticidade pop na revista casa e jardim durante os anos 1970, santos
nedro rial

novas tecnologias reprodutivas bem-vindas reflexões feministas, correa

novas tecnologias reprodutivas conceituativas conceituativas bioética e controversias, tamanini

novos arranjos familiares velhas convenções sociais de gênero a licença-parental como política pública para lidar com
estas tensões. pinheiro galiza fontoura

novos modos de subjetivar a experiência da organização mujeres libres na revolução espanhola, rago

novos paradigmas nas esferas de poder, suplicy

o aborto e o uso do corpo feminino na política a campanha presidencial brasileira em 2010 e seus desdobramentos atuais,
almeida e bandeira

o ativismo estético feminista de nikki craft, fonseca

o amante adotado chiquinha e joazinho composição além da música, cesar

o amor e a mulher uma conversa impossível entre clarice lispector e sartre, zanello

o amor na literatura um exercício da compreensão histórica, schpun

o assassinato de um homossexual diante de um tribunal na capital da república em meados do século XX, rolim rodrigues

o ato de testemunhar violência gênero e subjetividade, das

o bonde do desejo o movimento feminista no recife e o debate em torno do sexismo, nascimento

o brasil de marianne north lembranças de uma viajante inglesa, gazzola

o campo de estudos de gênero e suas duas revistas uma pauta de pesquisa, costa

o campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no brasil ensaio sobre sujeitos temas e
abordagens. simões carrara

o casamento homoafetivo e a política da sexualidade implicações do afeto como justificativa das uniões de pessoas do
mesmo sexo, costa nardi

o cinema como pedagogia cultural significacoes por mulheres idosas, fernandes siqueira

o conceito de liberdade como nao dominacao sob a perspectiva feminista, almeida elias

o contraditorio e ambiguo caminho para beijing, soares

o corpo de uma teoria marcos contemporaneos sobre os atos de fala, pinto

o corpo e a carne uma leitura das obras da vida de santo domingo de silos e vida de santa oria a partir da categoria genero, silva

o corpo feminino como objeto médico e mediatico, natansohn

o corpo negro como tela de inscricao dinamica nas relacoes pos-coloniais em portugal afro como pretexto, fortes

o criem de seducao e as relacoes de genero, bessa

o debate do aborto a votacao do aborto legal no rio grande do sul, kalsing

o debate em torno da emancipacao feminina no recife 1870-1920, luz nascimento

o direito internacional e o movimento de mulheres, barsted

o dito e nao-dito reflexao sobre narrativas que familia de classe media nao contam, Langdon

o efeito do sexo politicas de raca genero e miscigenacao, pinho

o efeito obsceno, Moraes

o equilibrio de genero nas operacoes de paz avancos e desafios, rebelo

o femicidio na ficcao de autoria feminina brasileira, gomes

O feminino como metafora da natureza, sorj

o feminismo bem-comportado de heleieth saffioti presenca do marxismo, pinto

o feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento, oliveira

o feminismo em novas rotas e visoes, ribeiro

o feminismo nas paginas dos jornais revistando obrasil dos anos 70 e 90, schimdt

o feminismo possivel de julia lopes de almeida, luca

o genero do cuidado de si as implicacoes da dieta alimentar na comensalidade de diabeticos, lopes

o genero na militancia notas sobre as possibilidades de uma outra historia da acao politica, garcia

o genero na politica a construcao do feminino na eleicoes presidenciais de 2010, mota biroli

o governo dos corpos feminisno entre as catadoras de lixo repensando algumas implicacoes da educacao em saude, silva ribeiro

o grotesco como estrategia de afirmacao de producao pictorica feminina, cripa

o impacto do feminismo no estudo das religioes, rosado

o imperativo das imagens construcao de afinidades nas midias digitais, beleli

o imperio das paixoes uma leitura dos romances folhetins de nelson rodrigues, aldman
o labirinto de cristal as trajetorias das cientistas na fisica, lima
o leito procusto genero linguagem e as teorias feministas, costa
o lugar intimo na cidadania de corpo inteiro, ardaillon
o masculino e o feminino nas narrativas da cultura de massas ou o deslocamento do olhar, mira
o monstro contemporaneo notas sobre a construcao da pedofilia como causa politica e caso de policia, lowenkron
o movimento feminista e descriminalizacao do aborto, barsted
o musculo estraga a mulher a producao de feminilidades e fisiculturismo, jaeger goellner
o negro na dramaturgia um caso exemplar da decadencia do mito da democracia racial brasileira, araujo
o oito de marco no congresso representacoes da condicao feminina no discurso parlamentar, campo miguel
o perfil socioeconomico das donas de casa na nicaragua, montoya loreto teixeira
o poder feminino nas praticas de wicca uma analise dos circulos de mulheres, cordovil
o projeto politico quilombola desafios conquistas e impasses atuais, leite
o publico esse desconhecido, pompeu
o que e possivel lembrar, Moraes
o rap das meninas, silva
o senhor nos libertou genero familia e fundamentalismo, tarducci
o sexo dos anjos um olhar sobre anatomia e a producao do sexo como se fosse natural, machado
o sexo e o genero da docencia, vianna
o sexo feminino em campanha de emancipacao da mulher, nascimento oliveira
o sexo sem lei o poder sem rei sexualidade genero e identidade no cotidiano travesti jimenez adorno
o significado da compra desejo demanda e o comercio do sexo, bernstein
o som do silencio paulsimo, lea
o sujeito do feminismo e o pos-estruturalismo, mariano
o sujeito homossexual como tema de aula limites e oportunidades didaticas, bortolini
o sujeito no feminismo revisitando os debates, costa
o surgimento das armas de fogo entre os javae, rodrigues
o trabalho como fator determinante da defasagem dos meninos no brasil mito ou realidade, artes carvalho
o trafico de genero, costa

o tratamento do aborto pela igreja catolica, nunes
o valor do casamento na agricultura familiar, stropasolas
o valor material e simbolico da renda renasença, albuquerque menezes
o velho na propaganda, debert
o vertice do triangulo dom casmurro e as relacoes de genero e sexualidade no fin-de-siecle brasileiro, miskolci
obesidade como deficiencia o casi dis judeus, gilman
obesrvacoes sobre a libido colonizada tentando pensar ao largo do patriarcado, bensusan
objecao de consciencia aborto e religiosidade praticas e comportamento dos profissionais de saude em lisboa, porto
obscena o lugar do desejo feminino em gustav klimt e clarice lispector, rosito
observacoes sobre a politica dos desejos tentando pensar ao largo dos instintos compulsorios, bensusan
ofelia morta do discurso a imagem
oito anos de lei maria da penha entre avancos obstaculos desafios, pasinato
olhar a familia a partir das relacoes de genero, wadi
omvimento feminista brasileiro na virada do seculo XX, adriao toneli maluf
on the rocks corpo genero entre os escaladores do parana, lima
operarias no cariri cearense fabrica familia violencia domestica, araujo lima borsoi
orientacao sexual em uma escola recortes de genero, altmann
origens e desafios da profissionalização no movimento de saúde da mulher em são paulo, lebon
os deafios da equidade reestruturacao e desigualdades de genero e raca no brasil, guimaraes
os desafios de uma projeto de prevencao a violencia e a criminalidade mulheres da paz em santa luzia mg, santos silveira
os desafios para o feminismo como critica da cultura no terceiro milenio, rotania
os destinos da diferenca sexual na cultura contemporanea, aran
os deuses nao ficarao escandalizados ascendencias e reminiscencias de femininos subversivos no sagrado, barros
os direitos civis das mulheres casadas no brasil entre 1916 e 1962 ou como sao feitas as leis, marques meio
os dossies da ref alem das forniteiras entre academia e militancia, maluf
os empregos subalternos no setor de telecomunicacoes comparacoes franca-alemanha, georges
os festivais glbt de cinema e as mudancas estetico-politicas na constituicao da subjetividade, Bessa
os modelos conciliatorios de solucao de conflitos e violencia domestica, debert oliveira
os segredos da adocao e o imperativo da matriz bioparental, filho

os segredos da adoção eo imperativo da matriz bioparental, filho
os wannabees e suas tribos adolescência e distinção na internet, pereira
outras famílias a construção social da conjugalidade homossexual no Brasil, mello
paixão das florestas ou as viagens de Mme VanLangendonck, muzart
palavra e imagem representações ideológicas, schneider funck
palavras e convivência idosos hoje, motta
pânico morais e controle social reflexões sobre o casamento gay, miskolci
papéis sexuais e hierarquias de gênero na história social sobre infância no Brasil, minella
para além da sociedade civil reflexões sobre o campo feminista, alvarez
parentalidade e gênero em famílias homoparentais francesas, tarnovski
participação dos povos indígenas na conferência em Durban, potiguara
participação no mercado de trabalho e no trabalho doméstico, homens e mulheres tem condições iguais, madalozzo
martins shiatori
parto, mott
pedagogia cultural gênero e sexualidade, sabat
pedaços de alma emoções e gêneros nos discursos da resistência, wolff
pela igualdade, maggie
pelos telas pela janela o conhecimento dialogicamente situado, cabral
pensando um fórum social mundial através do feminismo, avila
pensar o mundo quando as mulheres viajam, duarte muzart
pequena infância educação e gênero subsídios para um estudo da arte, faria
perfil da REF dos anos 1999-2012, scavone
pescadoras subordinação de gênero e empoderamento, maneschy siqueira alvares
pesquisas de uso do tempo um instrumento para aferir desigualdades de gênero, ramos
pessoa parentesco novas tecnologias reprodutivas, luna
pluralidade de mundos entre mulheres urbanas de baixa renda, vaitsman
poder e igualdade as relações de gênero entre sindicalistas rurais de Chapeco Santa Catarina, Boni
política interesses política desvelo, representação e singularidade feminina, miguel
políticas educacionais de gênero um balanço dos anos 1990, rosemberg
políticas feministas do aborto, sacavone

políticas públicas de saúde da mulher a integralidade em questão medeiros guareschi

políticas públicas de segurança para a população lgbt no brasil, mello avelar brito

por uma bio-ética não-sexista anti-racista e libertária, oliveira

por uma etnografia feminista das migrações internacionais, dos estudos da aculturação para os estudos de gênero, kosminsky

por uma matriz feminista de gênero para estudos sobre homens e masculinidades, medrado lyra

poses poses e cenários as fotografias como narrativas da conquista da europa, carrijo

pos-feminismo, macedo

pos-graduação do instituto nacional de pesquisas espaciais numa perspectiva de gênero, moreira velho

posições de sujeitos, atuações de gênero, bessa

potencialidades e limites de cotas no brasil, araujo

prática eróticas e limites da sexualidade contribuições de estudos recentes, gregori

práticas de gênero e carreiras políticas, miguel biroli

práticas femininas da memória paulista uma leitura da correspondência dos pacheco e chaves, catelli

práticas pedagógicas reprodutoras de desigualdades a sub-representação de meninas entre alunos superdotados, reis gomes

prazer sem camisinha novos posicionamentos em redes de interação online, silva

preconceito e discriminação como expressões da violência, bandeira batista

prefácio a emma goldman tráfico de mulheres, rago

presença feminina no estudo e no trabalho da ciência na unicamp, vasconcellos brisolla

prevenção câncer cervico-uterino uma proposta na cabeça uma campanha em ação, jacome

produção da maternidade no programa bolsa-escola, klein

produção do conhecimento em um mundo problemático contribuições de um feminismo dialético relacional, giffin

projetos de geração de renda para mulheres de baixa renda, abreu, jorge, Sorj

professoras trans brasileiras em seu processo de escolarização, franco cicillini

profissão oficial engenharia naval de guerra do brasil, lombardi

profissões trabalhos coisas de mulheres, wolff

projeto de lei sobre aborto, blay

proposta de lei contra a violência familiar, Pimentel e Pierro

prostitutas traficadas e pânico morais uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o tráfico de seres humanos, davida

proteção da autonomia reprodutiva dos transexuais, barboza

protecao social maternidade transferida e lutas pela saude reprodutiva, costa
publicacoes feministas brasileiras compartilhando experiencias, minella grossi
publicacoes feministas do cfemea analise de conteudo do jornal femea, barbosa
publicacoes feministas sediadas em ongs limites alcances e possibilidades, toneli
publicacoes feministas velhos e novos desafios, beieli
publicando nas ongs feministas academia e militancia, miguel
publicar e uma acao politica, melo
quando a intimidade sobe e desce as escadas da zona boemia de belo horizonte, franca
quando a raca conta um estudo de diferencas entre mulheres brancas e negras no acesso e permanencia no ensino superior,
sois
quando voce e excluida voce fa zo seu mulheres e skate no brasil, figueira goellner
que nunca chegue o dia que ira nos separar notas sobre episteme arcaica hermafroditas androginos multilados e suas
(des)continuidades modernas. leite ir
queixosas e valentes as mulheres ea visibilidade da violencia cotidiana, magalhaes araujo schemes
quem chegar por ultimo e mulher do padre as cartas de perdao de concubinas de padres na baixa idade media portuguesa,
silva
quem pode resistir a lara croft, mendes
quem se garante no forro eletronico produzino dferencas em contextos e fronteiras de ebulicao social, marques
questoes de genero em estudos comparativos de imigracao mulheres judias em sao paulo e nova york, kominsky
raca brasil por quem para quem, gilliam gilliam
raca sexualidade e doenca em mocambique, passador thomaz
raca sexualidade e genero na construcao da identidade nacional um comparacao entre brasil e africa do sul, moutinho
raça sexualidade saude
race fucker representacoes raciais na pronografia gay, pinho
rachel de queiroz e o romance de 30 ressonancias do socialismo e do feminismo, oliva
rapazes negros e socilizacao de genero sentidos e significados de ser homem, souza
recompondo corpos, reconstruindo trajetorias acoes da medicina e da justica frente a mutilacao sexual de meninos, lacerda
redes de subcontratacao e trabalho a domicilio na industria de confeccao um estudo na regio de campinas, araujo amorim
ref 20 anos militancia e academia em publicacoes feministas, ramos muzart
reflexoes teoricas politicas e metodologicas sobre um morrer virar e nascer travesti na adolescencia, duque
reflexoes e problemas da transmissao intergeracional no feminismo brasielrio, goncalves pinto
reflexoes sobre o processo historico-discursivo di uso da legitima defesa da honra no brasil e a construcao das mulheres,
ramos

refutacoes ao feminismo dscompasso da cultura letrada brasileira, schmidt
relacoes de genero e saude reprodutiva, minella siqueira
relacoes de genero e subjetividades no devir mst, silva
relacoes de genero infertilidade e novas tecnologias reprodutivas, barbosa
relacoes de genero meio ambiente teoria da complexidade, ciommo
relacoes de genero no trabalho bancario informatizado, segnini
relacoes de violencia e erotismo, gregori
relatorio da 3 sessao I encontro brasileiro de publicacoes feministas, bairros
relatorios masters e johnson genero e praticas psicoterapeuticas sexuais a partir da decada de 70, sena
remar o proprio barco a centralidade do trabalho no mundo das mulheres sos, goncalves
Reminiscencias releituras reconceituacoes, Saffioti
representacao politica representacaco de grupos e politica de cotas perspectivas e contendas feministas, sacchet
representacoes da virgindade, Duarte
representacoes e relacoes de genero nos grupos pentecostais, machado
representar contribuicoes das teorias feministas a nocao da representacao, rabenhohorst camargo
reproducao e genero paterniadaes masculinidades e teorias da concepcao
resgatando metis o que foi feito desse saber, santos tosi
retoricas ambivalentes ressentimentos e e negociacoes em contextos de sociabilidade juvenil na cidade do cabo africa do sul. varias
revendo a historia da enfermagem em sao paulo 1890-1920, mott
revendo estereotipos o papel dos homens no trabalho domestico, bruschini ricoldi
revista a manesageira alvorecer de umanova era, kamita
revista estudos feministas 15 anos, maluf
revista estudos feministas primeira fase locacao rio de janeiro, costa
revista genero uff fazendo ciencias na militancia
revista mandragora, genero e religiao nos estudos feministas souza
revistas científicas e a constituição do campo de estudos de gênero um olhar desde as margens, lopes piscitelli
revistas femininas e o ideal de felicidade conjugal, bassanezi
Rigoberta Menchú, Costa
roberta close madame butterfly, trangenero testemunho ficcao, campos

roda de conversa entre mulheres denuncia sobre a lei maria da penha e descrença na justiça, tavares

romanas por elas mesmas, funari

romance de primas e o problema dos afetos parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna sudoeste amazônico. rosa

rosiclea campo no judo feminino brasileiro, vários

rotas de ingresso trajetórias e acesso das mulheres ao legislativo um estudo comparado entre brasil e argentina, araujo

ruralidade e mulheres responsáveis por domicílios no norte e nordeste, scott

ruralidades atravessadas jovens do meio campeiro e narrativas sobre o eu e os outros nas redes sociais, adelman franco nires

saindo do armário e entrando em cena juventudes sexualidade e vulnerabilidade social, pocachy nardi

satisfação de vida de homens e mulheres idosos no brasil e na alemanha, doll

screening sex revelando e dissimulando o sexo, williams

se eu pudesse não ser caixa de supermercado, soares

seca debates em revista práticas feministas de tradução, schmidt

sedução e identidade nacional dançarinas eróticas brasileiras no queens, nova york, maia

seduções e trações de gênero no isla a rainha de saba e o corpo feminino circunciado, venchi

seis mulheres em verso, farra

ser professora ser mulher um estudo sobre concepções de gênero e sexualidade para um grupo de alunas de pedagogia, costa ribeiro

sexo com animais como prática extrema no porno bizarro, benitez

sexo e cor categorias de controle social e reprodução de desigualdades socioeconômicas no brasil, rosa

sexo para quase todos a prostituição feminina na vila mimosa, pasini

sexo tropical comentários sobre gênero e raça em alguns textos da mídia brasileira, piscitelli

sexo tropical em um país europeu migração de brasileiras para a itália no marco do turismo sexual internacional, piscitelli

sexualidade cultura política a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira, carrara simoes

sexualidade gênero e afeto nos hospitais-colônias de hanseníase, fonseca

sexualidade juvenil de classes populares em cabo verde os caminhos para a prostituição de jovens urbanas pobres, anjos

sexualidade na sala de aula pedagogias escolares de professoras das séries iniciais do ensino fundamental, ribeiro souza

sexualidade na sala de aula, silva ribeiro

sexualidades artes visuais e poder pedagogias visuais do feminino, loponte

sobre a invenção da mulata, correa

sobre armadilhas e cascas de banana uma análise crítica da administração de justiça em temas associados a direitos humanos, oliveira

sobre convencoes em torno de argumentos de autoridade, lopes
sobre discurso feminista em publicacoes politicas do grupo transas do corpo, pinto
sobre educar medicas e medicos marcas de genero em um curriculo de medicina, leite oliveira
sobre guetos e rotulos tensoes no mercado gls na cidade de sao paulo, franca
socializacao de genero e adolescencia, yepez pinheiro
solidariedade intergeracional e reforma da previdencia, simoes
sonho do passado versus plano para o futuro genero e representacoes acerca da esterilidade e do desejo por filhos, costa
sonoro silencio por uma historia etnografica do aborto, motta
subversao do desejo sobre genero e subjetividade em judith butler, aran junior
superando barreiras e preconceitos trajetorias narrativas e memorias de ateltas negras
swing o adulterio consentido, weid
tecnologia e vida domestica nos lares, Silva
tecnologias reprodutivas novas escolhas antigos conflitos, scavone
tematicas prioritarias no campo de genero e ciencia no brasil raca etnia uma lacuna, minella
teoria queer politica posidentitaria para a educacao, louro
teorias feministas e representacoes sociais desafios dos conhecimentos situados para a psicologia social, oliveira amancio
territorio soberania e crimes de segundo estado as escritura nos corpos das mulheres de ciudad juares, segato
textualidades literarias e seus sujeitos femininos, ramos
tinta e sangue o diario de frida kahlo e os quadros de clarice lispector, vianna
topografia do risco o erotismo literario contemporaneo, Moraes
trabalhadores urbanos e domesticos a constituicao federale suas assimetrias, mattos
trabalho comestico desafios para o trabalho decente, sanches
trabalho domiciliar masculino, Bruschini, Ridenti
trabalho e qualificacao na industria da confeccao, Abreu
trabalho familiar uma categoria esquecida de analise, paulilo
trabalho feminino, bruschini
trabalho forçado trafico de pessoas e genero algumas reflexoes
trabalho infantil em franca um laboratorio das lutas sociais em defesa da crianca e do adolescente, sartori
tradicao oral memoria e genero, piscitelli

trafico de mulheres, goldman
trafico de pessoas para fins de exploracao do trabalho na cidade de sao paulo, illes, timoteo, fiorucci
trajetoria educacional e realizacao socio-economica das mulhres negra, lima
trampas do traje, correa
transas e transes sexo e genero nos cultos afro-brasileiros um sobrevoo, birman
transformando a diferenca as mulheres na politica, grossi miguel
transitar para onde mostruozidade despatologizacao inseguranca social e identidades transgeneras, junior
translesbianizando o olhar representacoes na margem da arte, arruda
translocalidades, por uma politica feminista da traducao, costa alvarez
transversalidade de genero e politicas sociais no orcamento do estado do mato grosso, varios
travestilidades nomades a explosao dos binarismos e a emergencia queering, peres
tres casamentos e algumas reflexoes notas sobre sonjugalidade envolvendo travestis que se prostituem, pelucio
tres facetas da escritora, galvao
tudo muda, nada muda, leite guimaraes
um bocado de sexo pouco giz quase nada de apagador e muitas provas cenas escolares envolvendo questoes de genero e sexualidade
um espaco para mudanca, matte
um estado emotivo representacao da gravidez na midia, rezende
um estudo americano sobre violencia no brasil, Pitanguy
um novo conceito de protecao social, botelho
um outro mundo e possivel, lima
um outro mundo tambem feminista e possivel construindo espacos transnacionais e alternativas globais a partir dos movimentos. alvarez
um palacete todo seu, telles
um tipo diferente de diferenca na elite politica perfis politicos e insecoes culturais parlamentares brasileiras, reis
uma amizade apaixonada um episodio na carreira amorosa de Simone de Beauvoir, heilborn
uma brasileira a outra historia de julian mann, miskolci
uma conferencia entre colchetes, abramovay
uma dama argentina em terra yankees os recuerdos de viaje de eduarda mansilla, franco
uma espiada na imprensa das mulheres no sec XIX, Muzart
uma etnografia sobre o atendimento psicoterapeutico a transexuais, oliveira

uma familia de mulheres ensaio etnografico sobre homoparentalidade na periferia de sao paulo, medeiros
uma mulher de vanguarda trajetoria social de egle malheiros, rosa dallabrida
uma mulher e suas emocoes o diario de eugenie leuzinger masset 1885-1889, borges
uma narrativa testemunhal as memorias de anna ribeiro, fontes
uma pequena voz pessoal, correa
uma questao de genero onde o masculino e o feminino se cruzam, filho
uma valkiria entra em cena em 1934, callado
usos e incompreensoes do conceito de genero no discurso educacional no brasil, carvalho rabay
usos e limites da categoria genero, Moraes
utopias institucionais antidiscriminacao as ambiguidades do direito e da politica no debate feminista brasileiro, rodriguez
verde notas sobre as implicacoes atuais da reproducao assistida, mieli
viagens de nisia floresta memoria testemunho historia, duarte
viagens e sexo online a internet na geografia do turismo sexual, piscitelli
vida de agricultores e historias de documentos no sertao central de pernambuco, cordeiro
violencia sexual contra crianas na midia impressa genero e geracao, landini
vinte anos da convencao de belem do para e a lei maria da penha, bandeira almeida
violacoes dos direitos humanos na ditadura, teles
violencia conjugal na gravidez, Oliveira e Vianna
violencia domestica e juizados especiais criminais analise do feminismo a partir do garantismo, campos carvalho
violencia e tecnologias de genero tempo e espaco nos jornais, pereira
violencia justa e direitos humanos reflexoes sobre judicializacao das relacoes sociais no campo da violencia de genero,
rifiotis
violencia simbolica, saberes masculinos e representacoes femininas, sohiet
violencias e afetos intercambios sexuais economicos na recente producao antropologica realizada no brasil, piscitelli
visibilidade do trabalho mulheres ticunas amazonia, torres
vivencias cotidianas de parteiras e experientes no tocantins, pinto
vivencias trans desafios dissidencias e conformacoes, bento pelucio
voces nao podem adiar mais nosso sonhos, rufino
vozes catolica no congresso nacional aborto defesa da vida, aldana
vozes masculinas numa profissao feminina, carvalho

vulnerabilidade genero e politicas sociais a feminizacao da inclusao social, varios

wwwportal feministaorgbr uma biblioteca birtual dos estudos feministas e de genero no brasil, costa machado

zombaria como arma antifeminista instrumento conservador entre libertarios, soihet