

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA – UDESC  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO – FAED  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**RAME FERREIRA**

**“COMO UM PEDAÇO DE CARNE”: AS METÁFORAS DO CONSUMO DE CORPOS E  
A COLONIALIDADE DA LINGUAGEM NO SUL DO BRASIL (1985-2020)**

**FLORIANÓPOLIS  
2022**

**RAME FERREIRA**

**“COMO UM PEDAÇO DE CARNE”: AS METÁFORAS DO CONSUMO DE CORPOS E  
A COLONIALIDADE DA LINGUAGEM NO SUL DO BRASIL (1985-2020)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e da Educação — FAED, da Universidade do Estado de Santa Catarina — Udesc.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luisa Tombini Wittmann

**FLORIANÓPOLIS**

**2022**

**Ficha catalográfica elaborada pelo programa de geração automática da  
Biblioteca Setorial do FAED/UDESC,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

Ferreira, Rame

"Como um pedaço de carne" : as metáforas do consumo de corpos e a colonialidade da linguagem no Sul do Brasil (1985-2020)  
/ Rame Ferreira. -- 2022.

250 p.

Orientadora: Luísa Tombini Wittmann

Coorientadora: Márcia Ramos de Oliveira

Dissertação (mestrado) -- Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2022.

1. Consumo de corpos. 2. Colonialidade no discurso. 3. Violência simbólica. 4. Não-homem. I. Wittmann, Luísa Tombini. II. Oliveira, Márcia Ramos de. III. Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

## **RAME FERREIRA**

### **“COMO UM PEDAÇO DE CARNE”: AS METÁFORAS DO CONSUMO DE CORPOS E A COLONIALIDADE DA LINGUAGEM NO SUL DO BRASIL (1985-2020)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e da Educação — FAED, da Universidade do Estado de Santa Catarina — Udesc.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luisa Tombini Wittmann

#### **BANCA EXAMINADORA**

Membros:

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luisa Tombini Wittmann

Universidade do Estado de Santa Catarina — UDESC

Prof. Dr. Emerson César de Campos

Universidade do Estado de Santa Catarina — UDESC

Prof. Dr. Fabio Alves Gomes de Oliveira

Universidade Federal Fluminense — UFF

Florianópolis, 18 de maio de 2022.

Aos humanos e não-humanos diariamente  
alvos da colonialidade branca patriarcal, pela  
resistência que partilhamos.

## **AGRADECIMENTOS**

O processo de pesquisa e produção que ocorreu ao longo destas páginas se deu sob um esforço coletivo que não se encerra ao final do presente texto. Agradeço às pessoas que possibilitaram o desenvolver deste trabalho: meus pais, Pedro e Teresinha, pelo apoio financeiro que foi fundamental para a dedicação integral no início do curso; e minha companheira, Bibs, por todo apoio, motivação e pela revisão minuciosa de tudo que escrevi nestes dois anos. Certamente não teria sido possível empreender esta tarefa sem o suporte de minha família. Agradeço também a todos ês amigues que desde o início revisaram meus textos, me ouviram praticar para apresentações e colocaram suas críticas e contribuições aos produtos do meu trabalho: Amanda, Lucius Luz, Raposu, Jose, Guto e Marcus, por todas as trocas, acolhimentos, apoios, motivações e alegrias que partilhamos. Ainda, foram essenciais as contribuições de Carol J. Adams, Daniela Rosendo, e Fabio Oliveira, aos quais agradeço, respectivamente, pelo interesse na pesquisa e motivação cuidadosa, pelo Ciclo de Estudos Ecofeministas, pela disciplina de Estudos Críticos Animais, e por todos seus trabalhos que em muito contribuíram para a existência desta pesquisa.

Sou grata pelo acolhimento e orientação prestados pela professora Márcia Ramos de Oliveira durante a maior parte do curso, e pela recepção e contribuição da professora Luísa Tombini Wittmann ao final da pesquisa. Ainda, importa destacar que a temática abordada nestas páginas foi absolutamente desafiadora e transformadora, moldando minha própria subjetividade e permitindo novas aberturas em meu processo de autoconhecimento. Este processo foi auxiliado, principalmente, por minha terapeuta, Raquel. À Raquel, agradeço pelo apoio e orientação em todos os momentos nos quais minhas ansiedades e angústias se fizeram pesadas demais, especialmente ao final da escrita desta dissertação. Também sou grata a todos ês amigues que se fizeram presentes ao longo deste processo, apesar das distâncias e da impossibilidade da proximidade física, e às pessoas maravilhosas que o curso de mestrado introduziu em minha vida. A estas, Luíza, Fabi e Márcio, agradeço pelas trocas, pelos apoios que compartilhamos, pelos momentos de desabafo e por partilharmos a experiência desta caminhada coletiva. Também sou grata às pessoas que, em outros momentos de minha jornada, me transformaram e motivaram de algum modo. Sem mais, agradeço por todas as trocas, contribuições, críticas e motivações recebidas neste processo.

Se posso me alimentar, e bem, sem causar sofrimento a nenhum animal, por que eu faria diferente? Se posso amar, e bem, sem cercear a liberdade de outras pessoas, por que eu faria diferente? Contra hegemonias exigem este esforço de ir à contramão da colonialidade, que resumidamente, é a forma atualizada da colonização (NUÑEZ, 2020, p. 10).

## **RESUMO**

Esta pesquisa consiste na identificação de linguagens e formações discursivas, intencionando demonstrar a presença de um discurso hegemônico que se articula a partir das metáforas da carne, explicitando um referente ausente que possibilita a visualização da intersecção entre as opressões do racismo, do sexismo e do especismo. A perspectiva que conduz esta análise surge das contribuições ecofeministas, animalistas e decoloniais, de maneira complementar. Desenvolve-se aqui uma análise de discursos presentes em jornais de algumas cidades da região Sul do Brasil entre 1985 e 2020, e de um conjunto de propagandas audiovisuais da marca Tramontina, a fim de identificar em que medida a linguagem atua de forma a mascarar as violências da colonialidade. A Análise de Discurso empreendida fundamenta-se em um dispositivo analítico construído a partir das perspectivas condutoras, cujos conceitos e teorias contribuem para a elaboração da categoria de análise “não-homem” e para a identificação das violências simbólicas presentes nas metáforas da animalização. Apesar do enfoque no discurso dominante, a existência do contra-discurso se faz presente em algumas fontes, e por esta razão a pesquisa culmina em uma defesa de uma ética de cuidado e de propostas de contra-pedagogias da残酷. Ademais, conclui-se que a linguagem, através da metáfora, frequentemente perpassada pelo recurso da animalização, de fato contribui — em diferentes níveis e aspectos — para a produção de ausências que invisibilizam subjetividades e minimizam/naturalizam as violências que sofrem.

**Palavras-chave:** Consumo de corpos; Colonialidade no discurso; Violência simbólica; Não-homem.

## **ABSTRACT**

This research consists in the identification of languages and discursive formations, aiming to demonstrate the presence of a hegemonic discourse that articulates from the meat metaphors, explaining an absent referent that makes it possible to visualize the intersection between the oppressions of racism, sexism and specism. The perspective that guides this analysis emerges from ecofeminist, animalist and decolonial contributions, in a contributive way. It is developed here an analysis of discourses found in newspapers of some cities of the South region of Brazil, between 1985 e 2020, and a series of audiovisual commercials from the brand Tramontina, aiming to identify to what extent language functions as a way to mask the violences of coloniality. The Discourse Analysis undertaken is based in an analytic device built out of the guiding perspectives, whose concepts and theories contribute to the elaboration of the “non-man” analysis category and the identification of symbolic violences present in the animalization metaphors. Despite the focus on the dominant discourse, the existence of the counter-discourse makes itself present in some of the sources, which is why the research culminates in a defense of a care ethics and of proposals of counter pedagogies of cruelty. Furthermore, it is concluded that language, through metaphor, frequently pervaded by the resource of animalization, indeed contributes — in different levels and aspects — to the production of absences that make subjectivities invisible and minimize/naturalize violences suffered by them.

**Palavras-chave:** Bodies consumption; Coloniality in discourse; Symbolic violence; Non-man.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>RECURSOS DA DOMINAÇÃO DE CORPOS: FERRAMENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b>	<b>19</b>
2.1	ANIMALIZAÇÃO E A SUBJETIVIDADE CARNOFALOGOCÊNTRICA	33
<b>2.1.1</b>	<b>Perspectivas sobre animalização e animalidades</b>	<b>41</b>
2.2	ÓCULOS DE LEITURA: A CATEGORIA NÃO-HOMEM	48
<b>2.2.1</b>	<b>Um dispositivo de análise de discurso</b>	<b>51</b>
<b>2.2.2</b>	<b>Estabelecendo diálogos: as contribuições de Carol Adams e Rita Segato</b>	<b>60</b>
<b>3</b>	<b>VIOLÊNCIAS NA LINGUAGEM: AUSÊNCIAS E OCULTAÇÕES</b>	<b>65</b>
3.1	AS METÁFORAS DA CARNE COMO UM NICHO DE MERCADO	67
<b>3.1.1</b>	<b>O alvo é o público: ideologias de um discurso publicitário</b>	<b>73</b>
3.2	PÁGINAS DA INDIFERENÇA: VIOLÊNCIAS EM PERIÓDICOS	83
<b>3.2.1</b>	<b>Sangue é tinta: o referente ausente na imprensa</b>	<b>84</b>
3.2.1.1	O sagrado sacrifício e a masculinidade hegemônica	86
3.2.1.2	O lugar da raça e da classe versus o trono do homem branco	119
3.2.1.3	Mercado de corpos e as metáforas da animalização	128
3.2.1.4	Da dissidência sexual e de gênero	139
3.2.1.5	Na boca do povo, na mesa do bar: a graça da violência	161
<b>3.2.2</b>	<b>A violência é um grande espetáculo midiático</b>	<b>176</b>
3.2.2.1	Quando mulheres matam	177
3.2.2.2	A enunciação e o ponto final	179
<b>3.2.3</b>	<b>Contra-discursos infiltrados</b>	<b>200</b>
<b>4</b>	<b>DAS POTÊNCIAS E RESISTÊNCIAS</b>	<b>218</b>
4.1	NA CONTRAMÃO DA COLONIALIDADE	221
4.2	O BEM-VIVER E A AGROECOLOGIA	229
4.3	POR UMA TEORIA ECOFEMINISTA ANIMALISTA DECOLONIAL	238
	<b>FONTES</b>	<b>241</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>246</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa parte das urgências e demandas do tempo presente, na intenção de romper um silêncio historiográfico em torno da animalidade e do recurso da animalização, aqui entendidos como elementos indispensáveis para a compreensão da estrutura da matriz colonial do poder. As vivências e as experiências permeiam cada linha desta construção, que não se pretende finalizar. A subjetividade que constrói um dispositivo para possibilitar uma perspectiva efetivamente analítica é, ela mesma, forjada nas fissuras de um não-lugar. É este não-lugar, este não-encaixe, que provoca um olhar fronteiriço. Habitando fronteiras, o acolhimento da demanda de uma categoria de análise que possibilitasse generalizar sem universalizar (CURIEL, 2020) se tornou fundamental. Sou parte disso que chamo “não-homem”: meu lugar dentro deste grupo é o de pessoa branca não-binária, portanto as lutas que construo envolvem a auto responsabilização pelo silenciamento histórico da branquitude. Assim, as teorias que conduzem esta construção são provenientes majoritariamente de sujeitos e epistemologias racializadas, concebendo que teorias brancas/ocidentais/europeias são insuficientes para observar as estruturas da colonialidade, seus efeitos sociais e, especialmente, as formas de resistência que historicamente se fazem presentes. Nesta pesquisa constrói-se, portanto, a investigação de um discurso hegemonicamente presente em periódicos e um grupo de propagandas audiovisuais que compreendem o período entre 1985 a 2020, tendo como recorte a região Sul do Brasil.

Tal análise objetiva identificar as ideologias às quais estes discursos se vinculam, buscando mostrar em que medida as linguagens atuam como máscara que invisibiliza violências, como o racismo e o sexismo. A fim de estabelecer as definições necessárias e efetivamente mostrar os caminhos teóricos da construção do dispositivo analítico, o primeiro capítulo, intitulado “*Recursos da dominação de corpos: ferramentas teórico-metodológicas*”, persegue brevemente a historicidade da temática e as contribuições fundamentais que conduzem a análise. Em razão do caráter crítico-analítico do trabalho de Maria Mies, que confere uma perspectiva de longa duração ao investigar as origens da divisão sexual do trabalho, bem como do teor das críticas que direciono a algumas visões da autora — com percepções do momento em

que escrevo sobre um trabalho de 1988, evidentemente —, o início da presente pesquisa perpassa os conceitos e noções estabelecidas pela socióloga. Relaciona-os, no subcapítulo “*Animalização e a subjetividade carnofalogocêntrica*”, ao emprego dos conceitos de animalização e animalidade em diferentes autores, dialogando especialmente com o conceito de carnofalogocentrismo, do filósofo Jacques Derrida, fundamental para a análise empreendida. No subcapítulo “*Óculos de leitura: a categoria não-homem*” é construída a categoria de análise não-homem, que serve como um artefato metodológico que possibilita a efetiva aplicação da perspectiva intencionada. Por fim, a construção deste dispositivo tem como base o diálogo presente no subcapítulo “*Estabelecendo diálogos: as contribuições de Carol Adams e Rita Segato*”, pois os conceitos criados e/ou articulados em seus trabalhos contribuem significativamente para a existência da presente pesquisa.

No segundo capítulo, intitulado “*Violências na linguagem: ausências e ocultações*”, agora já dispondo das ferramentas necessárias para a compreensão da perspectiva empregada sobre as fontes, o subcapítulo “*As metáforas da carne como um nicho de mercado*” introduz a análise das propagandas audiovisuais da marca Tramontina, dialogando brevemente com pesquisas que analisaram outros materiais publicitários do gênero e apresentando algumas de suas conclusões. Esta exposição de um material distinto dos periódicos (que compõem a parte mais significativa da análise) tem como objetivo mostrar que os discursos presentes nos textos observados são parte de um imaginário e uma construção de subjetividade culturalmente reproduzidos — e vendidos. Há uma relação muito particular entre as ideologias que permeiam tais discursos e a própria manutenção do sistema capitalista. Por esta razão é que se torna absolutamente fundamental analisar estes discursos sob as perspectivas decoloniais, que permitem identificar o aspecto capitalista que potencializa a universalização das subjetividades — ou, para usar o termo da ecofeminista Vandana Shiva, as *monoculturas da mente*. O subcapítulo intitulado “*Páginas da indiferença: violências em periódicos*” contém a análise das páginas dos periódicos, estabelecendo diálogos entre as matérias conforme seus contextos e conteúdos, no esforço de evidenciar exemplos daquilo que os conceitos mobilizados sugerem.

Algumas páginas possuem apenas pequenos excertos relevantes à análise empreendida, enquanto outras convêm serem analisadas de forma mais minuciosa, observando também elementos paratextuais. Por isso, cada situação é demarcada em seu contexto ao longo da análise, identificando estas particularidades e possibilitando compreender os limites que impõem — alguns destes podem ser ultrapassados ao colocar distintas matérias em diálogo. O último título deste capítulo consiste no que vou chamar aqui de *desvio da análise*. Se a prática da historiografia, assim como a da poesia, requer andar por desvios (ALBUQUERQUE, 2012), posso afirmar que encontrar este desvio inspira tanto a poesia quanto a investigação histórica. Não é o foco deste trabalho tratar sobre vegetarianismos ou subjetividades vegetarianas e veganas, nem mesmo sobre visões em torno destas. No entanto, contra-discursos de teores variados foram encontrados em meio às pesquisas — dentre estes, foram deixados de lado aqueles que tratavam exclusivamente da defesa de uma dieta vegetariana e selecionados somente aqueles que oferecem possibilidades de análise mais interseccionais, ideológicas e subjetivas. A maioria destes contra-discursos são enunciados por homens brancos cisgênero, e apresentam um desvio e uma recusa (ou uma polissemia) ao padrão de masculinidade viril caçadora/predadora que é nutrido em grande parte dos discursos analisados no segundo capítulo.

Por fim, o terceiro capítulo, intitulado “*Das potências e resistências*” retorna à teoria engajada, mobilizando exemplos de teorias e práticas voltadas para a superação da reprodução dos discursos problematizados ao longo da análise. Acredito que para efetivamente romper com a colonialidade é preciso olhar para as epistemologias fronteiriças que são feridas pelo epistemicídio provocado por ela. Através da valorização dos saberes ancestrais dos povos originários pode ocorrer um aprendizado de uma relação outra com o espaço, com o planeta que habitamos, com as outras formas de vida — sejam elas semelhantes ou distintas da nossa. Este capítulo sintetiza as ideias do texto de forma a não somente reunir um conjunto de informações como produto da análise, mas também de buscar uma contribuição capaz de oferecer alternativas. O objetivo desta postura é evidenciar que a produção do conhecimento histórico interdisciplinar e interseccional pode oferecer caminhos para compreender problemas estruturais complexos, facilitando a idealização de possibilidades e alternativas plurais

que fogem às imposições sócio-culturais. Serve, também, como uma certa provocação aos colegas de profissão, para que estejamos atentes a estas questões que frequentemente são negligenciadas e descredibilizadas no campo da História, ainda que já amplamente debatidas em outras áreas do conhecimento.

Investigando as fissuras e falhas nos discursos, as brechas por onde vazam as ideologias que os transpassam, objetivo evidenciar a existência deste discurso hegemônico que, através do recurso da animalização, naturaliza uma série de violências reais e simbólicas. A necessidade e urgência desse debate se faz visível quando observam-se os índices de violência contra mulheres, pessoas negras, gênero-dissidentes, povos originários, etc. Estes, por sua vez, não estão dissociados do racismo ambiental, da exploração da natureza como um recurso, do aumento nos índices de desmatamento e devastação das matas brasileiras, comprometendo toda vida que delas depende — inclusive a vida humana. A crise climática, hídrica e ambiental que enfrenta-se atualmente, bem como a crise sanitária provocada pela pandemia do coronavírus, têm relação íntima com o consumo de carne, com o agronegócio e a pecuária. O vírus que no presente nos reforça a fragilidade da vida humana constantemente é, assim como 70% das doenças infecciosas que acometem seres humanos, fruto da exploração/consumo de animais e invasão/destruição de seus habitats<sup>1</sup>. Infelizmente, pesquisas epidemiológicas indicam que já estão surgindo novas variações de vírus com potencial pandêmico — todas estas em espaços de confinamento de animais para abate. A justificativa moral construída para tornar aceitável a morte de animais não-humanos para consumo envolve uma série de prerrogativas culturais forjadas historicamente. Não coincidentemente, fundamenta-se sob as mesmas noções dicotômicas que outrora justificaram a escravidão de pessoas negras e povos originários, assim como a submissão da mulher ao homem.

Para possibilitar a compreensão da formação destas noções dicotômicas, bem como das subjetividades e ideologias que constroem os discursos presentes nos textos observados nesta análise, constrói-se um dispositivo de Análise de Discurso

<sup>1</sup> ONU NEWS. FAO: 70% das novas doenças em humanos tiveram origem animal. 16 de dezembro de 2013. Disponível em <https://news.un.org/pt/story/2013/12/1460081-fao-70-das-novas-doencas-em-humanos-tiveram-origem-animal> acesso em 06 de agosto de 2021.

fundamentado majoritariamente em teorias ecofeministas e decoloniais, articulando conceitos que permitem não somente o questionamento e observação das fontes, mas também suas intersecções e suas fissuras — as falhas do discurso (ORLANDI, 2009). Constituem-se, portanto, como conceitos fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa: a interseccionalidade, conceito operacional sugerido pelas feministas negras (AKOTIRENE, 2019) que possibilita a percepção das diferentes opressões vividas por um mesmo corpo; o especismo<sup>2</sup>, que embora definido e articulado por diferentes autores, aqui adota-se a associação ao conceito de necropolítica (MBEMBE, 2016), proposta por Fábio A. G. Oliveira (2019), complementado pela noção do autor de especismo estrutural (OLIVEIRA, 2021); a colonialidade, cuja compreensão é aqui fundamentada principalmente pelo trabalho da socióloga María Lugones; o carnofalogocentrismo, conceito<sup>3</sup> do filósofo desconstrucionista Jacques Derrida, analisado como uma proposta de um feminismo animalista por Patrick Llored (2016); o referente ausente, articulado pela ecofeminista Carol J. Adams (2012), fundamental para a análise; as pedagogias da crueldade e o mandato de masculinidade, conceitos provenientes do trabalho da antropóloga Rita Segato (2018); e o Bem-Viver, que não se resume a um conceito, mas a uma vivência, como define Alberto Acosta (2014). Este último conceito é articulado na pesquisa de maneira que esta não funcione somente como uma mera exposição de problemas sociais e violências, mas também como uma proposição de alternativas viáveis de resistência e consequente transformação (mesmo que gradual) destas questões, pautadas na base do pensamento, epistemologia e dos modos de vida plurais de povos originários. Neste sentido, ocorre aqui a defesa de uma ética do cuidado, partindo das perspectivas ecofeministas.

Sem a pretensão de esgotar questionamentos, são analisadas nesta pesquisa as propagandas audiovisuais da marca Tramontina, cujos vídeos — disponíveis no YouTube — ainda repercutem e suscitam comentários e significações; a série de 5

<sup>2</sup> Adota-se aqui, para a definição de especismo, a perspectiva de Fabio A. G. Oliveira a partir de Oscar Horta. Assim, especismo é “a opressão sofrida por quem não pertence a uma certa espécie” (OLIVEIRA, 2021, p. 63).

<sup>3</sup> O termo aparece pela primeira vez na obra “É preciso comer bem”, de 1988; no entanto, o próprio Derrida resistiu a chamá-lo de “conceito”, preferindo afirmar que seria um “conjunto de paradigmas e práticas” (ASSUMPÇÃO, 2021, p. 31). Na presente pesquisa o termo será considerado um conceito que se refere a um modelo de subjetividade forjada através deste conjunto de paradigmas e práticas, como definiu o filósofo.

episódios chamada Contos do Mestre Churrasqueiro de 2016, e as propagandas Bíblia do Churrasco, de 2014 e Respeito pelo Churrasco, de 2017. Além destas, foram inicialmente selecionadas e analisadas 167 páginas de periódicos da região Sul do Brasil, das quais foram mantidas 117 destas no corpo deste texto, sendo: 3 páginas do jornal Zero<sup>4</sup>, de Florianópolis; 8 páginas do jornal O Município, da cidade de Brusque; 8 páginas da Gazeta de Caxias, 45 páginas do jornal Pioneiro, 24 páginas da Folha de Hoje, 4 páginas da Folha do Sul e 3 páginas do jornal Tempo Todo, todos estes da cidade de Caxias do Sul; 2 páginas do periódico Nicolau e 20 páginas do Correio de Notícias, da cidade de Curitiba. São, em sua totalidade, provenientes do acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, cuja busca foi realizada por estado e período com o uso de palavras-chave associadas em pares. É curioso o fato da pesquisa resultar somente em periódicos destas cidades, sendo que: o acervo do Paraná conta com somente 4 periódicos na década de 1980 e 2 na década de 1990; o acervo de Santa Catarina conta com 21 periódicos na década de 1980, 17 na década de 1990, 6 na primeira década de 2000 e 9 da segunda década; e o acervo do Rio Grande do Sul conta com 8 periódicos na década de 1980, e 10 nas décadas de 1990 e 2000.

Neste recorte de tempo, os periódicos do acervo do Paraná verificam-se todos da cidade de Curitiba, e os do Rio Grande do Sul, de Caxias do Sul, enquanto os de Santa Catarina constituem uma variedade que contempla periódicos de associações de bairros, informativos, cadernos de cultura e folclore, boletins, jornais acadêmicos e escolares, etc., das cidades de Jaraguá do Sul, Blumenau, Brusque, Chapecó, Laguna, Alfredo Wagner e Florianópolis, majoritariamente desta última. Os jornais do Paraná estão disponíveis em menor quantidade, e muito provavelmente a má qualidade de algumas digitalizações interferiu nos resultados. Em razão da atual pandemia do coronavírus, os acervos digitalizados em repositórios virtuais se tornaram o refúgio da pesquisa com periódicos, portanto optou-se pelo acervo da Biblioteca Nacional por uma questão de centralidade e praticidade metodológica; ainda assim, para a seleção destas fontes foram visualizadas milhares de páginas, cuja contagem logo perdi graças às limitações de pesquisadore de humanas. A construção deste *corpus*, neste sentido, passou por diversas

---

<sup>4</sup> Jornal-laboratório produzido pelos alunos da disciplina de mesmo nome, no curso de Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente em formato digital na plataforma Issuu. Disponível em <https://issuu.com/zerojornal>. Acesso em 24 de abril de 2021.

triagens e pré-análises, tendo ainda sido removidas 50 fontes após a escrita do texto, em razão da extensão tomada pela análise — fato que somente seria possível verificar no momento de sua realização. Compreende-se que esta análise também possui suas limitações, portanto foram estabelecidos critérios para observação de fenômenos como: a replicação de matérias publicadas em periódicos de outras cidades maiores; e as matérias presentes em periódicos diversos que tratam sobre o mesmo acontecimento ou temática. Desta forma, se torna possível estabelecer uma análise de um discurso hegemônico presente na imprensa do período apesar da particularidade de cada contexto. Sem a pretensão de identificar os reflexos destes discursos na comunidade leitora, os textos presentes nos periódicos são entendidos como um reflexo ou projeção desta, sendo muitos deles textos de opinião, crônicas e colunas de humor — o que sugere a presença das ideias expressadas no meio social da pessoa que enuncia.

Por essa razão, compreendendo que todo discurso é permeado por ideologias<sup>5</sup> e transpassado por formações discursivas muitas vezes subjetivas, enfatiza-se o lugar de fala de quem enuncia — as colunas identificadas frequentemente informam a profissão da autoria, o que favorece a compreensão das subjetividades que emergem nas fissuras do texto, especialmente no que tange aos recortes de raça e classe. Foram pesquisadas as palavras mulher, carne, estupro, churrasco, travesti, homossexual, homicídio, açougueiro, animal, masculinidade<sup>6</sup>, animalidade e animalização, articulando as

<sup>5</sup> Considera-se, aqui, a existência de diferentes tipos de ideologias. A ideologia da classe dominante é entendida como um conjunto de representações que predetermina os atos de pensar, agir e querer ou sentir cuja finalidade é produzir generalizações para uma determinada sociedade. Para tal, deve aparecer como verdade dada, como um “fato natural” (CHAUÍ, 2016). Para este trabalho, é importante reconhecer a existência de ideologias de tipo violento, em contraste a ideologias que buscam resistir a opressões estruturais, hierarquias e violências. A diferença entre estes tipos de ideologias é destacada por Melanie Joy (2014) quando esta afirma que ideologias que já estão arraigadas na sociedade são essencialmente invisíveis, portanto torna-se mais fácil reconhecer as ideologias que não se enquadram na corrente dominante enquanto tais. Assim é possível nomeá-las, pois o modo de permanecerem invisíveis é justamente que não sejam nomeadas. Esta noção será explorada mais adiante ao abordar a ideologia do carnismo proposta por Joy.

<sup>6</sup> Sendo constatada a existência de um molde de masculinidade que é hegemônico, as masculinidades subalternas são entendidas como parte do “não-homem”, já que a própria existência de um ideal/padrão a ser seguido pelo homem define que aquele que foge à norma não pode ser considerado como tal (“homem de verdade”). Concordo com Neto, Firmino e Paulino (2019, p. 70), quando pontuam que para compreender as masculinidades “deve-se considerar a etnia, a classe social, dentre outros fatores variáveis, como relevantes numa pesquisa histórica, para assim dar conta de compreender as diferentes formas de estar no mundo, viver e representar o que é ser homem”, destacando a possibilidade de estudos que não se mantenham presos a um viés binário. Esses autores identificaram em sua revisão bibliográfica que esta concepção hegemônica de masculinidade está associada à virilidade, força, e também aos comportamentos de risco ligados à violência. Ainda, Shay Rodriguez (2019), homem trans arqueólogo,

associações em pares. Foi verificada a recorrência de colunas de religiosos quando carne e mulher foram associadas, bem como de páginas de classificados com as palavras travesti, mulher ou animal, quando associadas à palavra carne. Também observo a recorrência de matérias sobre crimes de abigeato<sup>7</sup> e roubo de carne em geral, sobre indústria pecuária, preços da carne e apreensões de carne ilegal. É importante ressaltar que a associação de palavras aos pares não necessariamente significa a ocorrência do par na mesma matéria, como é o caso das páginas de classificados, onde acompanhantes, animais e utensílios domésticos são anunciados lado a lado. A seleção, portanto, limitou-se às matérias onde efetivamente está presente uma linguagem que permite a articulação do conceito de referente ausente e/ou o diálogo com outras matérias.

Foram selecionadas desde colunas de humor, páginas policiais, crônicas, até cadernos eróticos e colunas de opinião. A diversidade do caráter textual das fontes selecionadas mostra que a dimensão metafórica do conceito de referente ausente se faz amplamente presente nos diferentes tipos de discursos sustentados nestes periódicos. Especialmente na década de 1990, a veiculação de notícias de violências contra a mulher serve um prato cheio de possibilidades — desde a linguagem do texto em si, que frequentemente coloca a versão da vítima à prova, quanto ao corpo da página como um todo, que não raro inclui anúncios de armas de fogo. Apesar do enfoque da análise no discurso hegemônico, cabe notar a presença de contra-discursos “infiltrados” em meio às fontes, dos quais foram selecionados os exemplares que não se resumiam somente à defesa de uma dieta vegetariana, a fim de enfatizar que a hegemonia de um discurso não forja o todo da realidade — as resistências sempre encontram meios. Em razão da

---

destaca que homens negros, gays, trans, são considerados “menos homens” do que os homens cisgênero, brancos, heterossexuais, dialogando com as ideias que conduzem a construção da categoria não-homem. Trabalho com Rodriguez (2019, p. 284) em prol da “destruição da masculinidade hegemônica e [d]a construção de novas masculinidades com ‘s’, masculinidades plurais e diversas”.

<sup>7</sup> Abigeato consiste no crime de furto de gado, normalmente realizado à noite em áreas rurais. Penaliza, portanto, o furto da *propriedade* — visto que os animais têm dono. Sob esta compreensão, os animais são considerados *bens semoventes*, que possuem movimentação própria e estimação econômica. Tal noção só pode existir sob uma ótica especista na qual animais não humanos são passíveis de compra e venda — ocorre, assim, uma coisificação da vida (SEGATO, 2018). Como destaca Anahí Gonzalez (2016), a submissão sistemática e industrializada dos animais não humanos como bens econômicos e propriedade privada se sustenta sobre a dualidade ontológica humano/animal que estabelece sua legitimidade política. Este é um meio de objetivação legal que supõe a possibilidade de dispor dos corpos animais como objetos, sem desconforto moral (JOY, 2014).

discrepância entre os números de periódicos de cada estado e das questões já apontadas sobre as limitações da análise, as páginas selecionadas foram separadas em categorias para fins de praticidade analítica, reunindo conteúdos que se aproximam e estabelecem diálogos. Esta categorização intenciona nada além de organizar a estrutura da análise, compreendendo que por vezes há uma interseccionalidade presente entre o conteúdo das páginas e as categorias aqui estabelecidas. Foram definidas conforme a tabela abaixo:

**Tabela 1 - Categorias organizadoras da análise**

Categoria	Quantidade de páginas
AIDS e capacitismo	2
Animais e caça	10
Churrasco e alimentação	8
Classe e raça	7
Colunas de humor	15
Contra-discursos	8
Estupro e feminicídio	22
Machismos e heteronormatividade	6
Metáforas da animalização	9
Mulheres homicidas	3
Prostituição	2
Restauração do referente ausente	2
Tradicionalismo	9
Travestis e homossexuais	14

Houve uma exceção que cabe pontuar: uma página do jornal Pioneiro de agosto de 1984 captou minha atenção e não pude deixá-la de fora da análise. Assim, esta será a primeira fonte analisada, posta em diálogo com as discussões de Maria Mies (2016), propostas em 1988. O teor do discurso presente no texto do cardiologista Francisco Michielin (1984), intitulado “Vovô viu o óvulo”, exemplifica algumas das questões

mobilizadas por Mies, evidenciando a importância de sua contribuição para a análise a ser empreendida. Neste texto é possível identificar os mitos sexistas apontados por Mies, que serão fundamentais ao longo da análise das outras fontes. Ainda, a possibilidade desta análise se inscreve na área de concentração da História do Tempo Presente em virtude do recorte temporal, do caráter das fontes analisadas e das discussões propostas pelas perspectivas que conduzem a fundamentação do dispositivo analítico. Não obstante, estas perspectivas surgem no Tempo Presente e sobre ele se debruçam, compreendendo os processos macro históricos e os passados que não passam, mas deixam marcas e permanências no presente. Neste sentido, não é possível pensar História do Tempo Presente sem considerar as estruturas da colonialidade<sup>8</sup>, e as urgências ambientais e sociais do momento em que ocorre esta pesquisa são, sob o comprometimento político que assumo enquanto historiador, impossíveis de adiar. Explicitadas estas questões, que as ideias aqui contidas perturbem, implodam, tirem as coisas do lugar — afinal, não é esta a graça do historiar?

## **2 RECURSOS DA DOMINAÇÃO DE CORPOS: FERRAMENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS**

Neste capítulo são inicialmente pontuadas as contribuições de Maria Mies (2016) para a construção do dispositivo de Análise de Discurso. Os conceitos explicitados pelo trabalho de Mies são invocados em diversos momentos da análise, constituindo uma ferramenta valiosa para a compreensão dos textos aqui observados. Para exemplificar brevemente as possibilidades de articulação destes conceitos, os destaques às ideias de Mies acompanham a análise de uma primeira fonte — esta “extrapola” os limites da análise: é datada de 1984 mas, como já salientado, ilustrativa demais para ser excluída do *corpus* documental. A partir desta análise, é introduzida a ideia de carnofalogocentrismo, de Jacques Derrida, reunindo às perspectivas de Patrick Llored algumas observações tecidas por Anahí González em torno do termo. Tais textos conduzem ao diálogo com ê biólogue sapatão não-binárie, poeta anarquista

---

<sup>8</sup> Parafraseando a professora Dra. Claudia Mortari na aula da disciplina optativa do Programa de Pós-Graduação em História da UDESC, Pensamentos e Narrativas Pós-Coloniais e Decoloniais do dia 25 de novembro de 2021.

argentine-brasileira Martina Davidson, fundamentando uma crítica ao veganismo hegemônico que se soma à crítica à colonialidade. Ainda, as perspectivas sobre animalização e animalidades abordadas neste capítulo consistem em uma breve revisão bibliográfica de pesquisadores anticoloniais, sugerindo caminhos e possibilidades para a compreensão das interpretações aqui expostas. Este trecho consiste, felizmente, em uma chuva de autores que dialogam direta ou indiretamente com a temática explorada nesta pesquisa, demonstrando que este debate já suscita inúmeras produções em outros campos do conhecimento — o que pode (e deve) servir como um convite a historiadores para romper com o silêncio vigente.

Então, partindo das sugestões de Ochy Curiel, é colocada a proposta de construção da categoria de análise não-homem. O subcapítulo que disserta a respeito da categoria é composto por uma construção de diálogos entre diferentes autores, questionando cisgenerideade, branquitude, heterossexualidade e as linguagens que as instituem como naturais/normais. Neste subcapítulo também são explicados os caminhos tomados para a construção do dispositivo de análise a partir de Eni Orlandi. A estes caminhos são acrescidos os conceitos e teorias elaborados por Carol Adams e Rita Segato, em uma construção na qual seus pontos comuns são destacados e explorados como potencialidades para a análise. Estas autoras fundamentam questões absolutamente essenciais para a existência desta pesquisa. O formato escolhido para esta tarefa, explicitando inicialmente as questões teóricas e metodológicas que conduzem a interpretação das fontes, foi adotado precisamente pelo fato de que estas discussões estão ausentes no campo da História. Sem embargo, é importante que as ideias que transpassam a análise sejam compreendidas nas suas complexidades, evitando o risco de incorrer em simplificações que prejudiquem o entendimento de quem lê esta pesquisa. Este capítulo teórico-metodológico, portanto, se faz fundamental para que as possibilidades interpretativas sejam compreendidas dentro de sua interseccionalidade e complexidade.

Não obstante, o primeiro aspecto que interessa a esta pesquisa é que noções hegemônicas no presente — em relação ao que é próprio do humano (ou da natureza humana) — são transpassadas por processos históricos que partem de ideologias e valores de determinados grupos sociais. Em uma observação destes processos, a

socióloga ecofeminista socialista Maria Mies (2016) oferece contribuições significativas no que diz respeito à identificação das origens da divisão sexual do trabalho. Esta pesquisa de Mies foi realizada em 1988, portanto é considerada como um tipo de “marco inicial” para pensar as perspectivas construídas no presente trabalho. A análise empreendida por Mies pontua questões e conceitos essenciais para a construção do dispositivo de Análise de Discurso aqui empreendidos. Para Mies, o “determinismo biológico velado ou explícito — resumido na declaração de Freud de que anatomia é destino — é provavelmente o maior obstáculo no caminho do conhecimento das causas para a divisão desigual do trabalho entre homens e mulheres”, estando presente até mesmo no trabalho de teóricos marxistas ao falarem sobre as mulheres; nesse sentido, “o termo ‘natureza’ é recorrentemente utilizado para representar a desigualdade social ou relações de exploração como algo natural” (MIES, 2016, p. 840). Assim, implica que

[...] não apenas o homem e a mulher são definidos de maneiras distintas na sua interação com a natureza, mas também que o próprio corpo humano é dividido. De um lado, está sua parte considerada *verdadeiramente “humana”* (cabeça e mão) e, de outro, a “natural”, isto é, “*animalesca*”, (genitália, útero, seio). Essa divisão não é exclusivamente atribuível ao sexismo universal dos homens, ela é resultado do modo de produção capitalista (MIES, 2016, p. 841, grifos meus).

A autora parte da obra de Marx e de sua noção sobre a “apropriação da natureza” para afirmar que o sociólogo não diferenciou homens e mulheres em seu trabalho — Mies, no entanto, considera “importante observar que homens e mulheres intervêm na natureza e dela se apropriam com seus corpos qualitativamente de maneira diferente” (MIES, 2016, p. 844). Quero estabelecer aqui uma breve crítica à proposição da autora quando esta diz que

[...] devemos em primeiro lugar destacar a diferença entre o contexto humano e o animal. O contexto humano é Práxis, isto é, ação e reflexão. E mais: é ação, renovada e refletida. Ele inclui não só historicidade, mas também cooperação social. Nesse sentido histórico-social, o próprio corpo é percebido não só como primeiro instrumento de trabalho ou meio de produção, mas também como primeira força produtiva. Ou seja, o corpo humano é concebido como produtivo e adequado no sentido de que ele pode gerar algo novo, isto é, ele pode alterar tanto sua própria natureza quanto a exterior. Assim, ao contrário dos animais, a relação do ser humano com a natureza é também produtiva (MIES, 2016, p. 845).

Entendo que esta noção expressada pela autora é própria do materialismo histórico, que mantém as características antropocêntricas do pensamento ocidental. Penso, ao contrário de Mies, que os animais não-humanos são dotados de ação e reflexão dentro de suas particularidades, pois no que tange à sobrevivência não há espécie que não se torne inventiva. Inúmeras espécies realizam construções complexas — de forma cooperativa ou não — e utilizam-se de ferramentas para suprir as necessidades básicas de todo animal: alimentação, água e abrigo seguro. Sem embargo, Mies defende que se considere a própria reprodução de humanos e amamentação um trabalho, e que “um dos maiores obstáculos à emancipação das mulheres é a interpretação dessas atividades como funções puramente biológicas, comparáveis àquelas de outros mamíferos e, portanto, fora de seu próprio e consciente controle” (MIES, 2016, p. 846), equiparação esta que considera um resultado da divisão patriarcal do trabalho — não sua condição. Sob um discurso próprio do período e lugar de fala que escreve — ainda sob uma concepção binária de gênero —, Mies pontua que o conhecimento empírico historicamente construído pelas mulheres sobre seu próprio corpo está ligado ao conhecimento sobre as forças produtivas da natureza, plantas, animais, água e ar. A socióloga também exprime uma fala que parte de um lugar específico quando diz que

[...] mulheres não deram à luz seus filhos como vacas o fazem. Pelo contrário, elas fizeram dessa capacidade algo próprio delas, ou seja, humanizaram-na. Elas refletiram sobre experiências anteriores, aprenderam e as transmitiram a suas irmãs e filhas. Isso significa que elas não eram cegamente entregues às forças geradoras de seus corpos, porém estavam na condição de manipulá-las, inclusive pelo número de crianças que queriam ter (MIES, 2016, p. 846).

Certamente muitas mulheres se encaixam nesta proposição — ressalto que grande parcela, no entanto, não se encaixa; como as que foram escravizadas, bem como todas que sofrem abusos no presente e, em razão da desatenção do Estado e dos julgamentos morais, são compelidas a levar a gravidez a cabo<sup>9</sup>. Esta autonomia sobre o

---

<sup>9</sup> Pode-se acrescentar neste questionamento da autonomia reprodutiva, ainda, o direito à maternidade de mulheres em privação de liberdade, por exemplo, como explorado por Luciana Simas (2021). Em seu trabalho, Simas identificou que a adoção de medidas desencarceradoras permitem a convivência familiar e melhor acesso à saúde em relação à gestação na prisão. No entanto, Simas destaca que ainda persistem situações de violência institucional, tendo identificado nos casos estudados que as gestantes que respondiam processos em liberdade “vivenciaram situações de injustiça no acesso à saúde, ainda que em menor escala quando comparadas com as que se encontram encarceradas” (SIMAS, 2021,

corpo, penso, tem recortes bastante específicos que convém observar — para alguns destes recortes, exercitar tal autonomia consiste em arriscar a própria vida. Mies afirma que as mulheres das “sociedades pré-civilizatórias” compreendiam melhor como regular o número de nascimentos e filhos “do que as mulheres modernas, que perderam esse conhecimento *em consequência de sua submissão ao processo civilizatório masculino*” (MIES, 2016, p. 846-847, grifo meu). Talvez seja um problema de tradução, mas grifo um incômodo — creio que a forma como está escrita esta frase perpetua a noção de passividade das mulheres diante da imposição violenta da estrutura de poder patriarcal. É abismal a distância entre *terem sido* submetidas pela força e *se submeterem* por livre escolha. Os exemplos trazidos por Mies destes métodos de restrição de nascimentos de filhos são o infanticídio, o uso de plantas contraceptivas ou abortivas e amamentação prolongada.

A autora afirma que a apropriação das mulheres de suas capacidades de produzir filhos e leite as tornou as primeiras fornecedoras do alimento diário — nesse sentido, a primeira divisão do trabalho entre os sexos (a coleta das mulheres e caça esporádica dos homens) tem como fundamento o fato de que as mulheres tinham a responsabilidade da subsistência de seus filhos e sua própria. Isto teria levado as mulheres a construírem um rico conhecimento sobre as plantas, a terra, as águas e as estações, culminando na invenção do cultivo regular de plantas no neolítico. Assim, a relação das mulheres com a natureza era de cunho social, sendo elas não apenas as inventoras da agricultura, a primeira economia produtiva, mas também das primeiras relações sociais — entre mães e filhos. Mies conduz esta argumentação citando autores que entendem que nesses “grupos matriarcais primitivos” os homens adultos eram integrados apenas de forma temporária e periférica. É curioso observar que

---

p. 519). Simas destaca, portanto, que ainda há muito a se construir para garantir que as demandas em torno da saúde de gestantes negras e pobres sejam efetivamente atendidas. Neste sentido, Bárbara Ferreira de Freitas (2019) ressalta as desigualdades existentes entre mães brancas e negras, e destaca as diferentes violências sofridas pelas segundas. Para Freitas, esta divisão é produto da “lógica de desumanização dos sujeitos negros e a invisibilização dessas violências em nossa sociedade”, portanto defende que é necessário “descolonizar a experiência da maternidade, enquanto um compromisso político e feminista” (FREITAS, 2019, p. 117, grifo meu). Não obstante, é importante ressaltar que estas problemáticas ainda mantêm invisíveis as transmasculinidades e não-binariedades em relação aos direitos reprodutivos, especialmente pelo fato de que os direitos em torno da gestação são legalmente entendidos como próprios das mulheres (ANGONESE; LAGO, 2017; VICENTE, 2020; MONTEIRO, 2017; 2021).

Martin e Voorhies acreditam que esses grupos matricênicos coincidem com uma fase vegetariana da evolução dos hominídeos. “Homens adultos não tinham uma ligação permanente com essas unidades mãe-filho, salvo no seu nascimento” (Martin e Voorhies, 1975: 175). As forças produtivas que se desenvolveram nessas células não eram apenas de caráter tecnológico, mas em especial uma capacidade de cooperação humana no sentido de refletir o “planejamento para o amanhã”, desenvolvendo a capacidade de aprender tanto com experiências prévias quanto com o outro, o desenvolvimento de corresponsabilidade (MIES, 2016, p. 849).

Destaco esta proposição com o objetivo de demonstrar que há um apagamento histórico da opção vegetariana (seja ela coletiva ou individual, como já apontou Carol J. Adams), e a tentativa de reforçar uma suposta “ancestralidade primitiva carnívora”; este é um discurso bastante presente nos enunciados em torno do consumo da carne, como será possível observar ao longo da análise das fontes. Ainda, Mies destaca que a interação das mulheres com a natureza é um processo recíproco, esta compreendida também como produtiva, não somente como material de produção; sua apropriação da natureza não gera relações de propriedade e dominação, mas de cooperação — sua produção é, desde o início, produção social, inclui a criação de relações sociais, da sociedade. Reconhece, no entanto, que essa relação foi modificada pelo processo civilizatório patriarcal, de forma que a maioria das mulheres perdeu essa conscientização sobre sua produtividade, mas ainda subsiste (MIES, 2016).

De forma contrastante, Mies pontua que os homens, por não gerarem nada novo de seu corpo, não conseguem compreendê-lo como produtivo da mesma forma que as mulheres; sua produtividade então, não pode surgir sem instrumentos e ferramentas externas — a autoconsciência masculina está ligada, assim, com a invenção e o controle da tecnologia. Para ela, este é o motivo pelo qual a tendência é que sua relação com a natureza (a sua própria e a externa) se torne uma relação instrumental. Concordo com esta perspectiva, já que comprehendo que o domínio sobre a tecnologia serve ao domínio sobre a natureza e corpos de não humanos e não-homens. Por *tecnologia*, enfatizo, entendo toda técnica que possibilita ou facilita uma prática — obviamente a criação de tecnologias não é exclusiva dos homens, mas historicamente são atribuídas e associadas a estes, ao passo que a contribuição das mulheres é apagada. Mies entende, então, que para os homens é mais fácil compreender a natureza como algo fora de si próprios e esquecer que eles mesmos são parte dela. A autora percebe essa relação instrumental

com a natureza expressada em símbolos com os quais os homens descreviam seus órgãos corporais em diferentes períodos, a saber,

[...] o primeiro órgão masculino que ganhou proeminência como símbolo da força produtiva masculina não foi a mão, mas o *falo*. Isso se deu provavelmente quando o arado — um instrumento masculino — sucedeu à pá e enxada da capinagem primitiva feminina. Em várias línguas indianas há uma íntima analogia entre “arado” e “pênis” e, na gíria bengali, pênis simplesmente se chama yantra (o instrumento). Esse simbolismo expressa claramente não apenas uma relação instrumental com a natureza externa e a própria, mas também com as mulheres. O pênis é a *ferramenta*, o arado, a “coisa” com a qual as mulheres serão “lavradas”. Nesse sentido, a mulher é vista como terra e sua vagina como sulco, no qual o homem planta sua semente. Essa analogia torna claro que às mulheres é prontamente negada *sua própria produtividade humana*. Elas são vistas como parte da natureza externa, que precisa ser lavrada pelo homem (MIES, 2016, p. 851, grifos meus).

Este *falocentrismo* se estabelece como um elemento de dominação primeiramente linguística, quando do ato de nominar a genitália como uma ferramenta; tal analogia/metáfora perdura, transformando os termos e mantendo os simbolismos, expressando as relações de dominação. Essa, no entanto, é só uma das ferramentas que compõem os recursos, o que não reduz sua importância — é aquela que possibilita as violências simbólicas e naturalizações das opressões. Com base em visões críticas feministas, Mies defende que a sobrevivência da humanidade se deve muito mais ao trabalho de coleta e colheita das mulheres do que à caça — nem sempre eficaz — dos homens; as mulheres obtinham até 80% da alimentação diária, ao passo que a caça representava apenas uma pequena parcela. Mies cita exemplos de estudos antropológicos que demonstraram que a partir do controle da alimentação, mulheres de algumas sociedades tinham direito de decidir sobre expedições de caça e guerras. Nestes estudos que analisa, a autora também encontra a tese de que a colheita de alimentação vegetariana desempenhava papel mais importante. Estes exemplos servem à autora para fundamentar sua crítica de que a visão difundida de que o homem-caçador teria sido o grande transmissor cultural da humanidade, pautada na hipótese de que a caça seria o motor do desenvolvimento humano, argumento utilizado para fundamentar a dominação de homens sobre mulheres. Esse arquétipo “é também o engenheiro social, o criador das normas sociais e sistemas hierárquicos, que tinham sobretudo um único objetivo:

reprimir a agressividade biologicamente programada dos homens na sua disputa pela fêmea” (MIES, 2016, p. 854).

Mies ressalta então que esta hipótese da primazia da caça foi refutada por cientistas feministas, junto às teses sobre a soberania da alimentação carnívora, o princípio do vínculo masculino, dentre outras. A função ideológica da projeção do modelo do homem-caçador “é legitimar e atribuir universalidade, atemporalidade e caráter natural às relações de dominação existentes entre mulheres e homens, entre, de um lado, povos e classes subalternizadas e, de outro, seus dominadores e exploradores” (MIES, 2016, p. 855). Tal hipótese, do “homem-caçador”, está associada à do “homem-ferramenteiro”, diante da qual ferramentas são instrumentos para matar. Estas hipóteses invisibilizam as invenções das mulheres na colheita e na agricultura, cujas primeiras ferramentas foram recipientes para apanhar e guardar alimentos — meios de produção no sentido real, enquanto os instrumentos de caça só podem ser utilizados para matar, o que Mies considera *meios de destruição*, já que “sua significação está no fato de que elas podem ser utilizadas para matar animais, mas também para matar pessoas” (MIES, 2016, p. 856). Esta ambivalência foi decisiva para o desenvolvimento de relações desiguais entre homens e mulheres.

Por isso, para Mies, “a relevância da caça não está na sua contribuição econômica como tal, mas na sua específica relação com a natureza, que se deixa estabelecer através das armas” (MIES, 2016, p. 856-857). Mies explica, no entanto, que não é a caça em si que estabelece uma relação de dominação e exploração, mas que a tecnologia da caça contém apenas a possibilidade de construir estas relações.

Segundo diversos e diversas cientistas, a permanente submissão das mulheres aos homens começou apenas com os pastores guerreiros, que viviam da gestão de gado e invasão em territórios estrangeiros. Elisabeth Fisher acredita que os homens descobriram suas próprias funções reprodutivas por meio da criação de animais, cujo comportamento reprodutivo eles já haviam conhecido enquanto caçadores. Eles descobriram que um touro pode fecundar diversas vacas e essa descoberta levou à eliminação e castração de machos mais fracos. Porém, o touro de procriação tinha que cruzar com o rebanho no tempo que os pastores achavam apropriado. As fêmeas também eram submetidas ao mesmo constrangimento sexual. Isso significa que a livre sexualidade dos animais selvagens foi submetida a uma exploração coercitiva com o intuito da geração de descendentes. É plausível que a manutenção de haréns, roubo e estupro de mulheres, a instituição de linhagens genealógicas de sucessão patriarcal, o gerenciamento de mulheres como uma parte do patrimônio móvel sejam a consequência desse novo modo econômico. Ela só se tornou possível, no entanto, por dois elementos: pela posse de armas dos

homens, que possibilitava o domínio sobre animais e pessoas, e pela longa observação do comportamento reprodutivo dos animais. Enquanto os homens modificavam o comportamento sexual e reprodutivo dos animais, subjugando seus interesses, eles descobriram sua própria capacidade de procriação. Com isso, alterou-se também a divisão sexual do trabalho. Para os pastores, as mulheres não são interessantes como trabalhadoras e produtoras de alimentos, mas como procriadoras de filhos, sobretudo de filhos homens. Sua sexualidade e fertilidade eram, por conseguinte, sujeitas à mesma exploração coercitiva como a dos animais (MIES, 2016, p. 859).

Os pastores nômades tinham uma economia de produção que não teria sido possível sem um meio de coerção, portanto Mies os designa como “pais de toda a dominação” (MIES, 2016, p. 859). A autora leva a compreender que a própria escravidão surge da dominação sobre as mulheres e animais não-humanos ao invocar Meillasoux, autor de *A Antropologia da Escravidão*, dizendo que

[...] a caça, para os homens, era menos uma atividade econômica do que um esporte e uma atividade política. Nas expedições, eles sequestravam mulheres dispersas enquanto faziam a colheita, oriundas de outros vilarejos e tribos. Na obra publicada por Meillasoux sobre a escravidão na África pré-colonial, há vários exemplos de que tais expedições de caça não apenas apanhavam tudo o que accidentalmente encontravam na mata: mulheres, homens jovens etc., mas que eles realizavam ataques regulares a outros vilarejos, a fim de raptar mulheres. As mulheres que eram raptadas não eram “patrimônio público” de todo o grupo, mas eram apropriadas pelo comandante da expedição, que as tornava suas escravas ou as trocavam como dote (MIES, 2016, p. 860).

A partir desta afirmação é que Mies defende que a escravidão não cresceu a partir do comércio, mas do monopólio dos homens sobre as armas que possibilitou a apropriação violenta da força de trabalho alheia — em sua maior parte feminina — para o trabalho nos campos e para a venda, vista pelos caçadores-guerreiros como a atividade “mais produtiva”. A autora conclui então que a divisão desigual e exploratória de trabalho entre homens e mulheres é atribuída à relação de produção predatória condicionada ao monopólio dos homens sobre os meios de coerção. Tal relação tem três consequências abrangentes para sua análise: a primeira implica os conceitos de excedente e “exploração”, que para a autora não pode ser entendida somente como a apropriação unilateral desse excedente (que é definido política e culturalmente), mas também como roubo e captura de meios de subsistência necessários para outras sociedades; a segunda consequência é “a transformação de seres humanos vivos e autônomos, sua força vital e produtividade em recursos naturais, na natureza ou, como diz Marx, em condições de produção, como a terra, água, animais, florestas, etc.”

(MIES, 2016, p. 863); a terceira consequência é que tal apropriação violenta de produtores e seus produtos através dos não produtores pode ser vista como o início da dominação de classes, sendo a divisão sexual do trabalho conservada através de instituições como casamento, família nuclear, Estado e por sistemas ideológicos, sobretudo religiões patriarcais.

Mies ressalta, entretanto, que este não é um processo supra-histórico e universal, não se estabelece como uma regra — há resistência, povos que continuam mantendo outras estruturas sociais apesar do colonialismo. No entanto, no

[...] feudalismo europeu, o modo predatório de apropriação viveu uma Renascença. Dessa vez os objetos de apropriação cobiçados não eram apenas mulheres, escravos, gado e campos de pastos, mas terra, a terra agrícola. A apropriação violenta e saqueadora de territórios estrangeiros, que já não eram terra de ninguém como a mata, formava um componente insolúvel do presente modo de produção, através da classe feudal armada (Elias, 1978; Wallerstein, 1974). Junto com a terra, aqueles que a cultivavam eram também apropriados, os agricultores. Eles eram, juntamente com a terra, as condições de produção para os senhores feudais. Analogicamente às mulheres sob a economia predatória, os agricultores foram “englobados na natureza”. Para os senhores feudais, eles tinham um status semelhantes [sic]<sup>10</sup> ao das mulheres, seus corpos não pertenciam mais a eles mesmos, mas àqueles que haviam conquistado a terra mediante a força das armas (MIES, 2016, p. 865).

Sob tal afirmação, Mies oferece argumento para pensar essa naturalização/animalização dos corpos humanos para justificar sua dominação sobre eles pelo homem, como elemento fundador das divisões de gênero, classe e raça. Essa metáfora está evidente quando Mies afirma que

o capitalismo não eliminou formas brutais de controle sobre a capacidade de trabalho, pelo contrário, como constata Wallerstein, com maior razão, as criou. “Por isso a escravidão (é)... em grande parte uma instituição capitalista, intimamente ligada à antigas etapas pré-industriais da economia mundial capitalista” (Wallerstein, 1974: 88). Trabalho forçado e escravidão são novamente apenas possíveis, quando de um lado os senhores dessa forma de produção detêm o monopólio de armas efetivas e de outro lado estão disponíveis amplos criadouros, fora de sua própria esfera, nas quais as mulheres produzem suficiente “gado humano”, que pode ser caçado, apropriado e subjugado (MIES, 2016, p. 866).

Ainda, para os primeiros capitalistas a natureza era um reservatório de matéria-prima e as mulheres africanas, uma fonte de energia inesgotável. A apropriação

---

<sup>10</sup> A expressão [sic] será utilizada sempre que a grafia da palavra ou expressão for intencional, em razão da fidelidade ao texto original.

dessa força de trabalho possibilitava à burguesia europeia a acumulação de seu primeiro capital de investimento, ao passo que “libertava” agricultores europeus empobrecidos e os transformava em trabalhadores assalariados. Este processo não teria sido possível sem a utilização de violência em massa em África, Ásia e América e a definição destes territórios e suas populações como natureza explorável. Ao mesmo tempo que trabalhadores europeus eram “humanizados”, trabalhadores de Ásia, África, América do Sul e Europa oriental eram “naturalizados” — animalizados, eu diria. Essa “naturalização” afetou as colônias e mulheres trabalhadoras, mas também as burguesas — estas definidas a partir da natureza, como procriadoras e educadoras dos herdeiros masculinos da classe dominante e submetidas a uma rígida administração e seleção reprodutiva, enquanto as africanas tinham seus produtos (seres humanos) roubados e apropriados.

A domesticação das mulheres burguesas seria, assim, o modelo da divisão sexual do trabalho nas relações capitalistas, necessária não somente para a reprodução mais barata da força de trabalho, mas também para ter as funções reprodutivas das mulheres sob controle. Esse processo, como defende Mies, acompanhou o processo de proletarização dos homens. Sob este argumento, a autora relaciona o controle das funções produtivas e reprodutivas das mulheres europeias à docilização dos homens europeus como escravos assalariados, destacando a perseguição, tortura e morte de mulheres que tentavam exercitar autonomia sobre seus corpos e sobre o processo de produção de nova vida entre o século XIV e XVIII. Para a autora, a Igreja, o Estado e sobretudo a família, forneciam pilares ideológicos e institucionais para a auto-repressão da mulher ao final deste “processo civilizatório” que disciplinou as mulheres europeias. Entendo que este processo ocorre de maneira concomitante nas colônias, transpassado por particularidades locais que provocam distintos resultados a partir de uma influência comum. Mies conclui que as variadas formas da divisão assimétrica e hierárquica do trabalho são ainda baseadas no modelo predatório e armado do homem-caçador que se apropria de produtores e produtos sem produzir por si mesmo — sua produtividade é a exploração; portanto, “o homem-caçador/guerreiro é essencialmente um parasita” (MIES, 2016, p. 871).

Pensando nisso que Mies escreveu em 1988, em certa altura da pesquisa, em razão da busca por década, deparei-me com um texto de 1984 que, quando li, não tive condições de recusá-lo. O cardiologista caxiense Francisco Michielin escreveu para o Pioneiro de 30 de agosto de 1984 o texto chamado “Vovô viu o óvulo”. Michielin escrevia neste texto sobre o feminismo; nascido em 1943, as palavras do cardiologista transmitem visões próprias de sua geração e contexto sócio-econômico. No texto, Michielin coloca dois questionamentos seus: se o feminismo existe mesmo; se todas as mulheres são convictas e adeptas fervorosas dele. Para o médico, “há avanços e recuos” nas relações humanas, e as aparências “pretendem demonstrar que o homem é cada vez menos imprescindível”. “Logo nós, que durante milênios detivemos o primado do consórcio do reino animal!”, exclama, nutrido pelo imaginário do homem como topo da cadeia alimentar, domador da natureza selvagem, líder nato: “Era como se a gente chegasse e dissesse: deixa comigo! Elas imediatamente aceitavam, reconhecendo os autênticos patrões, e se dobravam com docilidade aos supremos poderes masculinos”. O autor chega a imaginar se o curso da História poderia ser diferente se no lugar do homem que “foi o guia da família, da tribo, da nação” estivessem suas “frágeis companheiras” (MICHIELIN, 1984, p. 4). É notável a ausência de agência por parte das mulheres neste imaginário — o apagamento das sociedades matricêtricas apontado por Mies.

Também o mito do homem-caçador está presente no texto de Michelin quando diz que as mulheres ficavam em casa “cuidando da filharada e à espera do retorno conforme a época do caçador, do guerreiro ou do trabalhador”, como se este cuidado dispensasse quaisquer outras tarefas como a própria agricultura e a coleta. É perceptível também um apagamento das questões de classe e raça que sempre impuseram às mulheres pobres e/ou racializadas a necessidade de trabalhar. Ademais, para o autor, as mulheres tinham “uma dependência manifesta e solícita. Leves e delicadas curtiam o prazer de vir em segundo plano, depois do homem, de se sentirem mulheres, até um pouco angelicais” (MICHIELIN, 1984, p. 4); um ser passivo, quase um vegetal (ADAMS, 2012) ou um ornamento. A utopia de um mundo onde não existe violência doméstica parece ser o que Michielin imagina quando diz que as mulheres “eram bem consideradas, amadas, recebiam, em geral, bons tratos, em troca de bons pratos” — este

cenário maravilhoso logo é arruinado pela “esperteza”: logo começam a “impor o seu pensamento”. Para Michielin, “davam a falsa impressão de submissão. Uma sábia política de renúncia fazia com que o homem resultasse o amo e senhor, proprietário oficial e definitivo de uma situação fictícia e enganosa” — a mulher é representada como manipuladora, dissimulada. É interessante a escolha de palavras do autor quando diz que os homens eram “a fonte do conselho e da sapiência, a sede da cultura e da supremacia. O passado, o presente e o futuro. A raça em si” (MICHELIN, 1984, p. 4). Evidentemente, estamos falando de um homem específico: o homem branco. Saudoso deste imaginário em que a mulher mandava mesmo em segundo plano e as aparências eram mantidas, o médico afirma:

Um mundo dirigido pelas lideranças machistas, com o mulherio obediente, subserviente, servente, aprisionado entre os filhos, a igreja e o lar. Essa posição se ajustava bem a todos. Em primeiro plano a elas mesmo, escondidamente orientando decisões maiores e menores. E aos homens, que camuflavam suas tibiezias, julgando resolver a seu modo, sem consultar ninguém. Depois, acabou-se o que era uma doce ilusão. Adivinhem quem chegou para nos jantar? Elas, as feministas! (MICHELIN, 1984, p. 4)

É curioso que o autor tenha utilizado a palavra “aprisionado” para referir-se a uma posição que “se ajustava bem a todos” — certamente a todos os *homens*. O fim da ilusão é marcado, então, por uma *inversão* (LUEDY OLIVEIRA, 2019): o homem, que costuma ser o caçador, o devorador, se torna o devorado quando as feministas *jantam* os homens ou, na perspectiva do autor, jantam também as mulheres que desfrutavam da posição que ocupavam antes destas arruinarem tudo. Como todo animal que, quando acuado, defende-se, Michielin afirma que “despreparadas, fanáticas, vingativas, revanchistas, furiosas e quase sempre feiosas, as feministas como tal sacudiram as estruturas” — deveras, sacudiram as estruturas do cardiologista. Para o autor, a luta feminista pelos direitos das mulheres “não foi uma grande revolução, tanto é verdade que terminou logo e agora pouco se a valoriza”, pois “começaram a ceder, roendo a corda, em função do sexo propriamente dito, que há milhares de anos faz do homem o caçador e da mulher a caça. No fundo era isso o que elas não queriam — e não querem — perder”. Ao longo da análise estas noções sobre o uso da metáfora que animaliza mulheres e pessoas racializadas serão retomadas — por agora, cabe observar seu uso para lembrá-lo mais adiante. Ademais, o autor expressa um *falocentrismo* que convém

pontuar: enuncia a ideia de que as feministas convenceram-se de que o homem é *indispensável para o sexo*, concluindo que toda mulher: 1) tem vagina; 2) sente atração por homens cisgênero.

Por fim, o médico enuncia que feliz era vovô, pois “os mais antigos” tinham “filho pra tudo que era lado”, enquanto teses já demonstravam que os homens não passariam de “fornecedores de cromossomos Y, quando interessar preservar a masculinidade ameaçada pela extinção” (MICHELIN, 1984, p. 4). Que animal frágil, o homem, que neste imaginário corre risco de extinção meramente por deixar de ser o único detentor de direitos. Em setembro do mesmo ano Michielin escreveu um novo artigo, onde responde uma carta de uma mulher anônima que acusou-no de dar proteção ao machismo no texto “Vovô viu o óvulo”. Neste texto, afirma que não o fez — combateu, sim, “o feminismo extremado e radicalizante” — para ele “a mulher deve ocupar seu espaço, mas há leis jamais escritas pela natureza que são imutáveis” (MICHELIN, 1984b, p. 4)<sup>11</sup>; retornarei a esta noção ao tratar sobre o dimorfismo biológico<sup>12</sup>. A mulher anônima assinou como “Meg”, e como não foi agressiva em sua crítica, Michielin supôs que seria meiga — como todas as mulheres, para ele. Este modelo de subjetividade que permite e nutre a reprodução deste imaginário partilhado por Michielin é o que o filósofo Jacques Derrida nomeou como “carnofalogocêntrica”; assim, o subcapítulo que segue introduz as ideias do filósofo a partir de Patrick Llored, dialogando com as propostas de leitura de Anahí González. Entender a formação das subjetividades carnofalogocêntricas é fundamental para que seja possível versar alternativas para sua superação; este conceito será permanentemente colocado em

<sup>11</sup>Esta fonte não compõe o *corpus* documental da análise, sendo aqui observada somente como complemento e repercussão da fonte analisada neste trecho. Ver: MICHELIN, Francisco. Vagos fluidos primaveris. Pioneiro, Caxias do Sul. 25 de setembro de 1984b, p. 4.

<sup>12</sup> “[...] a projeção da ordem social dicotômica e hierárquica que começou a se delinear na modernidade foi justificada por uma interpretação sexual dimórfica das diferenças biológicas. Interpretação que era produto de vieses androcêntricos do discurso científico sobre a diferença sexual. Desta maneira, as categorias macho-fêmea tornaram-se equivalentes às categorias homem-mulher: dois organismos qualitativamente diferentes de acordo com os papéis associados à reprodução” (CICCIA, 2021, p. 67). Assim, o dimorfismo biológico ou sexual consiste em uma interpretação androcêntrica ainda sustentada pelo discurso científico predominante atual, cujo anacronismo é apontado pela biologia molecular (CICCIA, 2021). Como sintetizado por Viviane Vergueiro, o encobrimento das relações de poder que transpassam o processo de naturalização das diferenças de sexo e gênero em um modelo binário dificulta a percepção de que o dimorfismo sexual dito científico se alinha a formas euro-americanas de compreensão do funcionamento do mundo, dependentes de dualismos/binários (VERGUEIRO, 2016).

diálogo com conceitos de diferentes autores, complexificando e refinando o dispositivo e categoria aqui construídos.

## 2.1 A ANIMALIZAÇÃO E A SUBJETIVIDADE CARNOFALOGOCÊNTRICA

Os processos históricos sinalizados por Mies auxiliam na compreensão do conceito de *carnofalogocentrismo* presente na filosofia de Jacques Derrida, conceito que “não teve sucesso na recepção da desestruturação pelo mundo”, como afirmou o filósofo Patrick Llored (2016, p. 62) — obviamente não por acaso. Anahí González (2016) considera que a filosofia derridiana permite pensar uma ética animal da diferença como resistência à totalização do humanismo que estabelece um dentro/frente da comunidade a partir do comum e do semelhante. Esta ética estaria distante da síntese reapropriadora segundo a reprodução do horizonte do possível; para ela, por outro lado, se anunciaria desde a medida do impossível, rompendo toda forma de totalidade, comunicando a vinda daquilo que transborda qualquer horizonte presente (GONZÁLEZ, 2016). Para Llored, este conceito “poderia constituir a marca mais radical da desestruturação derridiana”, por isso questiona a razão de não ter sido objeto de atenção crítica — é a partir deste conceito que Llored defende que na filosofia de Derrida há um feminismo animalista. O conceito de carnofalogocentrismo permite “pensar a dominação masculina por intermédio do sacrifício carnívoro” (LLORED, 2016, p. 63), sendo observada por Llored como um pensamento do vivente animal; para ele,

[...] essa filosofia do vivente é mais precisamente uma desestruturação daquilo que o homem faz ao animal, mas também — ponto cego de todas as leituras sobre essa desestruturação específica — daquilo que o animal e a besta fazem ao homem enquanto sujeito masculino, mas não apenas. Isso significa também que não se pode compreendê-la senão relacionando-a diretamente a uma outra questão pouco analisada que é aquela do sacrifício, que é uma grande questão em Derrida, mas que para mim só tem sentido se relacionada com a mulher e o animal (LLORED, 2016, p. 63).

A própria invenção do Ocidente e dos valores sobre os quais ele repousa, toda sua moral e política estariam diretamente conectados, então, ao sacrifício animal. Como destaca Anahí González (2016), a configuração carnofalogocêntrica da metafísica

ocidental se baseia em um sistema de distribuição dos viventes em escala hierárquica que não implica somente na exclusão dos animais do que se considera verdadeiramente humano. Implica também na marginalização das mulheres, de pessoas gênero-dissidentes, racializadas, crianças e diversas corporalidades outras que são consideradas “menos humanas” — sempre, logicamente, em oposição ao sujeito moderno/colonial. Este sujeito, salienta González, é idealmente homem, branco, heterossexual, racional e burguês. O carnofalogocentrismo, portanto,

[...] descreve algo comum e ordinário, a saber, o fato jamais analisado no sacrifício animal de que o homem se torna responsável quando põe fim à vida de animais através de uma multiplicidade de práticas de morte que têm por finalidade ingerí-los e comê-los. Esse conceito repousa sobre duas outras noções entrelaçadas: as de logocentrismo e de falogocentrismo, designando o fato de que o Ocidente atribui um privilégio absoluto à palavra-razão e à figura do pai. O prefixo “carno” dá uma orientação profundamente inédita e original ao conceito de falogocentrismo, orientação de que vimos demasiadamente pouco as implicações éticas e políticas que tornam inseparáveis, a meu ver, a questão feminista e a questão animal. O que torna essas duas questões inseparáveis é a interrogação política de Derrida sobre a soberania. Na medida em que esse conceito de carnofalogocentrismo é muito provavelmente o mais político de todos os conceitos derridianos, ele nos remete à ideia de poder político, poder político que é encarnado pelo homem de sexo masculino que, portanto — e essa poderia ser uma definição bastante precisa do carnofalogocentrismo —, se pensa como racional, apropriando-se do logos, a razão que se exprimirá através da palavra, a qual supostamente faz parte do próprio do homem. Mas esse poder político masculino não pode se exercer senão pela via do sacrifício carnívoro visando diretamente o animal enquanto vivente sacrificável e, logo, solicitando seu sacrifício (LLORED, 2016, p. 64).

O sacrifício carnívoro, neste sentido, seria precisamente a “instituição social cujo papel é fundamental na manutenção da violência sobre as mulheres e sobre os animais” (LLORED, 2016, p. 65). Derrida interessou-se por três elementos inseparáveis na desconstrução do sacrifício carnívoro destacados por Llored que, em razão da precisão na síntese do filósofo, cito integralmente:

Em primeiro lugar, aquele que chamarei de mecanismo sacrificial propriamente dito, que concentra todos os elementos que uma sociedade estabelece como relevante interior e exteriormente. O sacrifício carnívoro, o de ontem como o de hoje, no fundo, vem delimitar de maneira rigorosa as fronteiras entre humanidade e animalidade na medida em que, mesmo que haja casos de sacrifício humano, é sempre a partir de e em direção a uma intenção antropocêntrica, principalmente de forma humanista, que esse mecanismo sacrificial opera. O que significa que o sacrifício permanece ainda como uma operação que age sobre o vivente animal em vista de submetê-lo à soberania humana e, portanto, ao poder masculino. A segunda razão que interessou Derrida concernindo o sacrifício carnívoro é que ele

oferece, como provavelmente nenhuma outra instituição social, a possibilidade de compreender não apenas esse poder soberano exercido pelo homem do sexo masculino sobre o animal, mas também o que provém do real e o que provém do simbólico. Dito de outra forma, se o sacrifício não pode se reduzir apenas a sua dimensão real, consistindo em consumir as proteínas animais pela morte dos animais, é porque ele tem uma dimensão simbólica cuja **denegação** constante e universal constitui uma das chaves interpretativas maiores daquilo que se chama o Ocidente. Pode-se dizer até mesmo que é essa dimensão simbólica do sacrifício carnívoro que produz as categorias daquilo que se chama o masculino e o feminino; o sacrifício carnívoro sendo o ato de produção da diferença sexual, ato de produção escondido (**denegação**) *pela e na* morte do animal e sua ingestão pelo corpo humano de tipo masculino. Operação simbólica que passa portanto pela boca, que se torna assim, como nós veremos em detalhe, um órgão político de produção da diferença sexual. Enfim, e essa é a terceira razão que interessa a Derrida nesse sacrifício carnívoro como fundamento da nossa sociedade: ele tem uma dimensão onto-teológico-política muito forte — ali onde nasceu e onde continua a se inventar a própria ideia de comunidade humana. Esse sacrifício carnívoro sendo portanto uma chave interpretativa permitindo compreender em profundidade as estruturas políticas centrais do Ocidente, que são a soberania como origem do Estado moderno; estruturas políticas que não têm sentido senão sobre o fundo de uma separação com relação ao animal, mas também com relação ao feminino, instâncias não políticas sacrificadas sobre o altar da política moderna (LLORED, 2016, p. 65, grifos originais).

Derrida explicita que a compreensão de “nós, os homens” abrange somente europeus, adultos, homens, brancos, carnívoros e capazes de sacrifícios; por esta razão, considero que o pensamento derridiano em torno do carnofalogocentrismo dialoga diretamente com a fundamentação da categoria de análise não-homem. Nesse sentido, o animal, para o sujeito masculino, tem dois corpos: o biológico (comestível, submetido à lógica sacrificial<sup>13</sup>), e o corpo simbólico e político (um “não-corpo”, que sobrevive à sua morte violenta sob forma de crenças que fundamentam o *político* no Ocidente) — da mesma forma que o corpo feminino (e adiciono, o corpo não-branco). Assim, a primeira característica da morte do animal é justamente “nunca se apresentar como uma morte no sentido antropomórfico da palavra”, e ainda “exibir todos os signos da legalidade humana” (LLORED, 2016, p. 66). A desconstrução derridiana procura observar a estrutura sacrificial dos discursos que autorizam essa morte, enquanto assegura uma dupla função vital às sociedades carnívoras: autoriza a morte do animal inscrevendo-a

---

<sup>13</sup> González (2016) salienta que Derrida busca, em seu trabalho, levar-nos a compreender que a lógica sacrificial que determina nossas relações com os viventes não será resistida de maneira radical se não questionarmos os limites de nossa inteligibilidade presente. É preciso uma desconstrução dos cimentos de nossa ontologia e um questionamento radical dos pressupostos da ética, do direito e da política, tal como pensados historicamente. Sendo a lógica sacrificial subjacente às nossas práticas e modos de pensar dominante, esta deve estar sob questionamento para que seja possível uma mudança efetiva nas condições de vida dos animais humanos e não humanos.

em uma lei moral e jurídica androantropocêntrica, ao passo que torna possível uma denegação da natureza violenta do próprio ato sacrificial. Tais discursos são ao mesmo tempo ordinários, filosóficos, jurídicos, morais e científicos, todos propondo uma justificativa do sacrifício marcada por essa ambivalência: matar, mas ao mesmo tempo “não reconhecer esse ato como um gesto de destruição violenta da vida animal” (LLORED, 2016, p. 67). Precisamente pelo fato de que Derrida considera estes discursos é que o carnofalogocentrismo se torna um conceito fundamental para a construção do dispositivo de análise de discurso. Derrida nomeia três modalidades segundo as quais a violência sacrificial visa tanto os animais quanto as mulheres, que são:

[...] ingestão, incorporação e introjeção. Todas três nos reenviam à ideia de que o feminismo de um gênero novo, que tentamos inventar aqui com Derrida, poderá dificilmente eludir a questão do sacrifício carnívoro, na medida em que esse é provavelmente uma instituição, senão a instituição social, que não pode não exercer uma dupla violência, especista e sexista, que faz dele o que poderíamos chamar um canibalismo político que sacrifica animais e mulheres ao mesmo tempo realmente e simbolicamente, através de operações complexas traduzindo-se pela vinda à boca de um “alimento” que é objeto de um fantasma (LLORED, 2016, p. 67).

Levando em conta apenas o animal, “toda morte se apresenta sob a forma de um ato técnico ou até tecnológico desprovido de toda dimensão moral”, e “inteiramente fundado na razão (*logos*) pela função carnívora” — alimentar (LLORED, 2016, p. 68). Nesse sentido, a linguagem expressa esta consciência interiorizada, este *logocentrismo* de que falou Derrida, quando considera apenas o animal humano como racional, e ignora qualquer formato de linguagem e forma de comunicação de grupos não-humanos, a exemplo do complexo sistema de ondas emitidas por baleias, ou das informações que um cachorro tem sobre outro somente cheirando-lhe o ânus, capacidades que humanos dependem de tecnologias para atingir objetivos semelhantes (como telefones ou exames médicos, para seguir os exemplos). O carnofalogocentrismo, destaca Llored, ensina que o gesto que põe fim à existência de todo vivente não humano escapa da avaliação jurídica e moral, confirmado a tese de que o animal não pode integrar a ordem simbólica — esta é privilégio dos homens, constitui o que lhe é *próprio*. Derrida buscou demonstrar que a distinção entre o real e o simbólico não é sustentável para *nenhum* vivente, que “o simbólico é um ato performativo a partir do

qual a diferenciação moral age e toma forma social determinada no interesse daquele que a institui pela força, que é sempre primeira com relação à lei” (LLORED, 2016, p. 69). Sua desconstrução pode ocorrer por duas vias: mostrando que o simbólico não é próprio do homem, que assume formas diferenciais inscritas por natureza em uma lei moral transcendente, e que o simbólico conhece também manifestações variadas e complexas no reino do vivente não humano, destaca Llored.

A contribuição fundamental deste conceito é mostrar que tal apropriação masculina do simbólico é o mecanismo pelo qual o sujeito masculino define um próprio, uma subjetividade que passa pela obrigação de pôr fim à vida do não humano — uma apropriação e desapropriação ao mesmo tempo, como define Llored. Assim como as justificativas do assassinato de não-homens, inseridas num mandato de masculinidade, o sacrifício carnívoro é uma instituição ritualística e fundadora pela qual o homem se confere subjetividade através da violência e se permite instalar um limite ontológico entre ele e o animal por uma operação de denegação do ato de condenação à morte. Precisamente por esta razão falo não de *desumanização*, mas sim de *animalização*. Derrida apontou que o sacrifício carnívoro é fundamental e dominante em nossa cultura — regulado pela mais alta tecnologia industrial como também é a experimentação biológica, vital para nossa modernidade —, essencial à estrutura de nossa subjetividade, ao sujeito do direito. Para Derrida, se queremos falar de injustiça, violência ou desrespeito ao que chamamos de animal (confusamente, como destaca o desconstrucionista), se torna necessário reconsiderar todo o axioma metafísico antropocêntrico que domina pensamento sobre o que é justo e injusto no Ocidente. A violência do sacrifício é condição transcendental da instituição do sujeito humano, cuja relação com a subjetividade na tese de Derrida repousa sob uma concepção de lei e direito que entendem a lei como uma força pura que não se origina de nenhum princípio moral. O direito, no entanto, se desenvolve segundo um processo de auto-fundação repetitiva que lhe permite separar violência legal/illegal com o objetivo de diferenciar política e ontologicamente vida humana/animal.

Tal noção de dois mundos que tudo separam é a mesma característica que apontam as perspectivas decoloniais e ecofeministas sobre esta estrutura de poder patriarcal ocidental. A crença nestas dicotomias, destaca Llored, acompanha violência

física e simbólica “cujo resultado pode ser qualificado como místico uma vez que se produz uma certeza cuja força dará lugar à existência do indivíduo intencional masculino” (LLORED, 2016, p. 71). Nesta concepção, o mundo animal não-humano é privado de qualquer lei moral capaz de gerar direito, ao passo que o mundo humano é forjado por essa lei, tornando-a *própria* do homem, no sentido literal de propriedade. A apropriação aqui não é dos produtores e produtos como falou Mies, mas do próprio mundo da lei e da moral que institui “uma fronteira ontológica radical, impermeável e indivisível entre ele e o animal” (LLORED, 2016, p. 71). Esta operação “mística” passa tanto pelo inconsciente cultural do sujeito quanto por suas crenças sociais naturalizadas pelo hábito (as pedagogias da crueldade de Rita Segato), e a partir dela o corpo do animal é reduzido a um simples corpo biológico e mortal do qual o homem pode dispor — esta é a finalidade da operação mística instituidora do humano no Ocidente.

Derrida entende, portanto, que a oposição metafísica entre corpo e alma é produzida diretamente pelo carnofalogocentrismo. A partir da investigação deste conceito na filosofia derridiana, Llored defende a invenção de um outro feminismo — que acredito que já está presente desde os anos 1990 no trabalho de ecofeministas que introduzem um pensamento animalista, mesmo sem nomeá-lo como tal —, que leve em conta a questão carnívora, como um primeiro ensinamento da *desconstrução*. Llored reconhece que não é de se impressionar a denegação deste conceito por parte das pessoas que debruçaram até então sobre a filosofia de Derrida, uma preocupação ético-política que foi engolida, introjetada. Disto resulta um pensamento do que quer dizer carnívoro “na boca vazia dessa filosofia que devemos ler como uma psicanálise política do próprio ato carnívoro enquanto ato produtor de poder e de soberania” (LLORED, 2016, p. 72). Uma crítica ao vegetarianismo se faz presente quando Llored afirma que nenhuma liberação será possível se o vegetarianismo enquanto filosofia política partilhar das mesmas noções logo e falocêntricas — por essa razão é necessária uma perspectiva ecofeminista decolonial. Para González, a desconstrução de conceitos supõe situá-los em uma trama de sentidos, constrições políticas, culturais e discursivas que se salientam em seu caráter de produto, emergindo como questionáveis, discutíveis, modificáveis (GONZÁLEZ, 2016) — é precisamente o que faz Martina Davidson em

sua investigação sobre a Sociedade Vegana do Reino Unido (DAVIDSON, 2021). Dialogando com a crítica de Llored, Davidson pontua que

[...] a colonialidade e a imposição das categorias dicotômicas de justificação de opressão e exploração permitiram não apenas o racismo, o machismo, a LGBTfobia, o capacitismo, mas também o especismo instituído globalmente. Cria-se uma via de mão-dupla: a decolonialidade deveria se comprometer com o fim do especismo — fruto da razão branca ocidental criticada pelo giro decolonial — e o antiespecismo deveria também se comprometer com a decolonialidade. Em outras palavras, os movimentos sociais precisam integrar suas pautas e, muitas vezes, a decolonialidade pode ser o caminho para fazê-lo (DAVIDSON, 2020, p. 119).

Neste cenário, a abstenção de carne/produtos de origem animal, representa apenas uma das estratégias de resistência, e se estiver desacompanhada de uma percepção política sobre a alimentação, sobre as compreensões em torno da natureza, corre o risco de se tornar somente uma nova bandeira do capitalismo sustentável — que é o que ocorre com o veganismo liberal. A autora identificou que o veganismo mais difundido carrega as marcas de sua origem e do conceito histórico-social em que se inseria. O termo foi proposto pelo inglês Donald Watson em 1944, quando ocorria uma forte política de racionamento de alimentos em razão da guerra. A propaganda governamental incentivava não somente o consumo de alimentos vegetais, mas também seu plantio doméstico; neste contexto é que Watson fundou a Sociedade Vegana. No entanto, se os jovens pobres estavam lutando na guerra, as mulheres jovens pobres trabalhando nas fábricas e no campo, as pessoas racializadas viviam à margem das políticas de Estado e da sociedade, a homossexualidade era ilegal e o feminismo permanecia na mão de mulheres específicas, Davidson pontua que esta sociedade falava para pessoas de classe média ou alta, cis-heterossexuais, do Norte-global, sem preocupações com a igualdade de gênero. Davidson observa que quando houve tentativa de debate sobre defesa de animais não humanos ou de grupos minoritários, muitos membros deixaram a Sociedade, causando um rombo orçamentário. A Sociedade abraçou as políticas de guerra britânicas e disseminou publicidade em suas revistas — eis que surge um veganismo como nicho de mercado (DAVIDSON, 2020).

Por essa razão, Davidson sugere que na relação entre o antiespecismo (que inclui o veganismo) e a decolonialidade há uma potência para romper com a noção

hegemônica (branca e colonial) de veganismo. Com apoio do trabalho da afrofuturista estadunidense Aph Ko, Davidson defende que

[...] o debate acerca da animalidade é o que mais potencial tem de adentrar os movimentos negros ou espaços de discussões raciais. Isto porque, segundo a autora, o recurso ao redor da “animalização” aproximaria os veganismos da decolonização ao admitir que os movimentos antirracistas já têm por si mesmos a capacidade de realizarem discussões sobre opressão animal, sem necessidade de políticas intervencionistas brancas ou europeias (DAVIDSON, 2020, p. 119).

Assim, considero fundamental pontuar algumas perspectivas sobre animalidade e animalização, enfatizando a contribuição de teóricos racializados em razão da potência de seus lugares de fala. Estes termos são mobilizados em diferentes contextos, articulando as possibilidades interseccionais que oferecem. A seguir, são colocados em diálogo alguns usos destas palavras, a fim de demonstrar aquilo que Davidson se referiu sobre o debate em torno da animalidade — esta já é uma noção presente nas discussões sobre raça e gênero, e é por esta razão que seu potencial é interseccional, já que é através do recurso da animalização que se torna possível a existência das ficções da raça e do gênero. Invoco aqui as palavras de González quando afirma que “a resistência animal demanda a busca de lugares de enunciação situados e alternativos, desde os quais se assentam outros modos de concebermos *nos-otros* e aos outros, assim como a criação de novas linguagens, conceitos e ficções” (GONZÁLEZ, 2016, p. 133, tradução livre, neologismo original). Para a filósofa, o desafio que nos propõe a desconstrução é pensar discursos e práticas situadas e heterogêneas capazes de contribuir para liberar as corporalidades animais a outras possibilidades, a fim de que emergam como corpos múltiplos e potentes cuja própria existência transborda nossas ficções identitárias e princípios de inteligibilidade (GONZÁLEZ, 2016). És artistas Barrionuevo e Stubs colocam uma proposta de entendimento da ficção “não como fantasia, mas como uma outra versão da realidade”, que “se refere a uma forma de viver e apreender o real”, portanto “ficcionar a realidade é também uma forma de experienciá-la, senti-la e significá-la” (BARRIONUEVO; STUBS, 2020, p. 197). São as perspectivas decoloniais e fronteiriças que permitem o entendimento das ficções e princípios que estão postos, bem como das imbricações existentes entre eles — processo necessário para possibilitar a formação de novas ficções, conceitos e linguagens.

### 2.1.1 Perspectivas sobre animalização e animalidades

Não é incomum deparar-nos com reflexões acerca de atos considerados “desumanos”; como analista das linguagens — que se torna quase que uma característica inerente que transcende a pesquisa e afeta a subjetividade, da mesma forma que o inverso também ocorre —, há um incômodo na ausência existente nesta palavra. A noção daquilo que é humano existe em contraste ao que é não-humano e/ou desumano. Esse termo desconsidera um fato infeliz: a *humanidade* é negada a uma grande parcela<sup>14</sup>. A socióloga argentina e feminista decolonial, María Lugones, enfatizou em seu trabalho que a dicotomia fundadora colonial reside na distinção entre humano/não humano — como humano, o colonizador; como não humano, os povos originários e, posteriormente, pessoas africanas escravizadas (LUGONES, 2014; 2020). Isso foi o que o filósofo portoriquenho Nelson Maldonado Torres chamou de *colonialidade do ser*, sintetizado pela antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel como a negação da humanidade de determinadas populações, sobretudo racializadas, por serem consideradas obstáculos à modernização, relacionando com o termo do psiquiatra martinicano Frantz Fanon, *as condenadas da terra* (CURIEL, 2020). A ideia de animalidade em Fanon é observada pelo teórico camaronês Achille Mbembe, que destaca que

[...] se formos fiéis a uma certa tradição da metafísica ocidental, o Negro é um “homem” que nem é verdadeiramente um entre nós nem é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, este não é o seu caso, pois conserva, ainda que de modo ambíguo, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro no nosso mundo, é habitado, ocultamente, pelo animal (MBEMBE, 2014, p. 63).

Para Mbembe, a experiência da servidão coloca o sujeito na zona de indiferenciação entre homem e animal, “nesses lugares onde se observa a vida humana a partir da posição do animal” (MBEMBE, 2014, p. 258). Sob as concepções já pontuadas

<sup>14</sup> As discussões e críticas em torno do conceito de humanidade, embora não mobilizadas neste texto, estão presentes no pensamento de diversas pensadoras indígenas e negras, principalmente. As ideias contidas neste trecho em torno da animalização e animalidade consistem, portanto, em um convite de diferentes lugares de enunciação para o diálogo. A maioria das autóries aqui inseridos, além de sua formação acadêmica, também foram/são ativistas dentro de seus contextos de atuação. Não obstante, a diversidade de lugares e autóries aqui convocados não possibilita uma homogeneização de suas ideias, sendo estas, por vezes, discordantes. Aqui buscam-se apenas as aproximações existentes em seus trabalhos. As discussões sobre esta temática, no entanto, ainda permanecem bastante superficiais em muitos destes trabalhos, constituindo menções que podem facilmente passar despercebidas.

por Mies e Llored, percebe-se a necessidade de enfatizar, além do recorte de gênero, qual é o lugar da raça neste cenário. Assim, é importante destacar que Mbembe considera que a raça

[...] está por detrás da aparência e sob aquilo de que nos apercebemos. É também constituída pelo próprio acto de atribuição — esse meio pelo qual certas formas de infravida são produzidas e institucionalizadas, a indiferença e o abandono, justificados, a parte humana do Outro, violada, velada ou ocultada, e certas formas de enclausuramento, ou mesmo de condenação à morte, tornadas aceitáveis (MBEMBE, 2014, p. 66).

Para Mbembe, a raça não passa de uma ficção útil. Ainda, a socióloga e feminista negra Sueli Carneiro aponta que tanto discursos anteriores à escravidão quanto construídos sob o racismo científico permanecem no imaginário relativo ao negro, no fundo das consciências. Estes evidenciam uma interdição da admissão do Outro na plena humanidade — “intermediário entre o homem e o animal, manifestação de incompletude humana” (CARNEIRO, 2005, p. 126). Ambos Carneiro e Mbembe, assim como a filósofa e feminista negra Angela Davis, pontuam sobre a questão da sexualidade, apontando que o negro é invariavelmente associado ao monstro sexual, ao estuprador (CARNEIRO, 2005; DAVIS, 2016; MBEMBE, 2014). As animalizações não cessam: em *Discurso sobre o Colonialismo*, o martinicano poeta da negritude, Aimé Césaire, recorre a Georges Vacher de Lapouge, antropólogo e teórico do eugenismo, que afirmou que a escravidão não tinha “nada de mais anormal do que a domesticação do cavalo ou do boi” (CÉSAIRE, 2020, p. 36). O autor afirmou que a colonização é desumanizante, que a ação colonial fundada e justificada pelo desprezo aos nativos modifica a pessoa que a empreende — o colonizador trata o Outro como animal ao ponto de tornar-se ele próprio um animal. Para Césaire, a colonização consiste em uma *coisificação* (CÉSAIRE, 2020) — Rita Segato, antropóloga argentina e feminista decolonial, dialoga com esta noção ao conceituar as *pedagogias da残酷*, que consistem em atos e práticas que ensinam, habituam e programam sujeitos para transmutar o vivo e sua vitalidade em coisas, o que chama de *coisificação da vida* (SEGATO, 2018).

É com base nestas noções que tenho defendido que a autorização e justificativa da violência humana sobre animais não-humanos é o que abre precedentes para que grupos humanos sejam *animalizados* e, portanto, submetidos a violências semelhantes

às que sofrem os animais não humanos — especialmente os que são fragmentados e consumidos. Quando se trata de consumo de carne, os argumentos morais em seu favor costumam revisitar a noção bíblica do direito humano de *domínio* sobre os animais não humanos e sobre o restante da natureza. Daí a necessária compreensão do pensamento moderno/colonial que instrumentaliza a natureza, tornando-a um recurso. Já alertou Lugones (2014, p. 935) que “a imposição colonial do gênero atravessa questões sobre ecologia, economia, governo, relaciona-se ao mundo espiritual e ao conhecimento, bem como cruza práticas cotidianas que tanto nos habituam a cuidar do mundo ou a destruí-lo”. Hoje o consumo de carne é uma questão de ecologia, e demanda indagações e análises mais aprofundadas para explicar o forte apego cultural à carne. Por isso é importantíssimo ressaltar que a colonialidade, o especismo, o sexism e o racismo são ferramentas de dominação que compõem uma mesma estrutura de poder da qual o sacrifício animal (a carne) pode ser entendido enquanto um *símbolo*. Nesse sentido, Segato (2018) afirma que o especismo é também parte das opressões coloniais que entronizam o sujeito homem branco (adiciono, heterossexual, cisgênero, sem deficiências).

As ecofeministas Maria Clara Dias, Suane Soares e Letícia Gonçalves (2019, p. 196-197) concordam que “a mesma matriz ideológica que justifica o racismo e o sexism é também a que justifica o *especismo* e partindo dela são desenvolvidas as formas atuais de exploração animal e ambiental que garantem o bom andamento do capitalismo enquanto ideologia e sistema econômico”. As autoras sugerem que o ecofeminismo e o feminismo decolonial, apesar de terem se originado em pontos diferentes do globo, são associáveis por meio da percepção de que a colonização não funciona sem a exploração da natureza. Esta, por sua vez, não funciona sem a colonização dos povos que habitam determinadas regiões — os países do Sul. Daniela Rosendo, Fabio Oliveira e Tânia Kuhnen (2020) observam que esta perspectiva proposta pelas autoras supracitadas é “inovadora ao incluir a consideração do especismo nos projetos colonialista e imperialista, racista e patriarcal, promovendo um diálogo entre feminismo descolonial e ecofeminismo, fundamental do ponto de vista epistemológico”. Tal perspectiva “pauta questões contextuais do colonialismo e precisa compreender a centralidade do ‘epistemicídio’ no projeto colonialista” (ROSENDO;

OLIVEIRA; KUHNEN, 2020, p. 130). Os autores também invocam a concepção de monoculturas da mente desenvolvida pela filósofa india ecofeminista Vandana Shiva, através da qual a autora sustenta que há uma colonização intelectual que gera o apagamento de saberes locais dos colonizados — uma metáfora “por meio da qual a ‘diversidade’ é erradicada como uma erva-daninha” (ROSENDOW; OLIVEIRA; KUHNEN, 2020, p. 131).

Neste sentido, o epistemicídio funciona também como um apagamento de saberes em torno das medicinas da floresta e da alimentação — exemplificado no uso atual do termo “PANC” (Plantas Alimentícias Não Convencionais) para designar “matos de comer” (ROSENDOW; OLIVEIRA; KUHNEN, 2020, p. 139); não convencionais para quem? Como defende o filósofo ecofeminista Fabio Oliveira (2019) em seu artigo *“La dieta sexista: contribuciones desde el ecofeminismo crítico para una decolonialización del paladar”*, destacado pelos autores,

[...] a expansão do capitalismo torna a colonialidade um regime que não só rege os processos de exploração, escravização, comercialização e domínio de todos os processos da vida, mas também enfatiza a padronização de diferentes modos de viver, reduzindo-os aos interesses econômicos dessa mesma ideologia. O lugar dos animais nesse processo sugere um tipo específico de capital, denominado por Nicole Shukin (2009) de ‘capital animal’. Esse capital seria o resultado do esforço biopolítico baseado no pensamento dualista que, ao reconhecer as diferenças do Outro, menospreza-o, autorizando sua objetificação e o controle absoluto sobre outra forma de vida. Nesse sentido, o regime colonial aproveita-se da colonialidade do poder para aprofundar suas formas de dominação absoluta sobre aqueles/as nomeados/as Outro. Humanos desumanizados e não humanos objetificados estariam vulneráveis a essa investida colonial (ROSENDOW; OLIVEIRA; KUHNEN, 2020, p. 132).

Os autores trazem também a sugestão do pensador e poeta indígena canadense Cree, Billy-Ray Belcourt, de que o especismo seja entendido a partir do conceito de “supremacia branca”, observando que no pensamento descolonial existe uma proposta elementar para pensar o antiespecismo (ROSENDOW; OLIVEIRA; KUHNEN, 2020). Em diálogo com o pensamento de Belcourt, Oliveira observa que “o especismo está fundido no modo como compreendemos as sociedades na atualidade” (OLIVEIRA, 2021, p. 67). O autor propõe, então, que o especismo seja compreendido enquanto uma opressão estrutural que está associada a outras hierarquias e violências (OLIVEIRA, 2021). Por isso, entende que “pensar a ética animal envolve, necessariamente, refletir

sobre os elementos que constituem as relações sociais como um todo e, em especial, nos convida a pensar o especismo como um dos ismos de dominação que constituem o tecido social” (OLIVEIRA, 2021, p. 53). Assim como ocorre com o racismo, o sexismo ou o capacitismo, por exemplo, estas hierarquias e violências que compõem a opressão estrutural nem sempre são gritantes, literais ou absolutamente perceptíveis. Oliveira defende que

[...] o especismo reconhecido enquanto opressão estrutural pode ocorrer de forma intencional e consciente, bem como a partir da naturalização de determinadas práticas que impedem que os grupos humanos beneficiários reconheçam determinadas atitudes especistas como uma prática que integra uma compreensão mais ampla e adequada de injustiça (OLIVEIRA, 2021, p. 67).

Oliveira (2019b) entende o especismo como necropolítica, fornecendo uma análise sobre as fronteiras que delimitam a precariedade da vida. O autor utiliza-se da definição do filósofo Peter Singer para especismo, pensando este e o conceito de Mbembe de forma combinada, a partir do diagnóstico e denúncia ecofeminista. Assim,

[...] o especismo enquanto conceito ecofeminista permite não somente que identifiquemos os modos de opressão que recaem sobre os animais não-humanos, mas de que maneira ele se imbrica na necropolítica responsável por marginalizar, explorar e violentar grupos de indivíduos que escapam do padrão determinado por uma cultura eurocêntrica, androcêntrica e antropocêntrica. Trata-se de investigar, portanto, como o especismo aparece nas formas de opressão contra seres humanos e o patriarcalismo colonial se apresenta em diferentes contextos e das mais diversas formas no ato de apropriação das vidas não-humanas (OLIVEIRA, 2019b, p. 54).

Isso implica observar a linguagem, onde articula-se o referente ausente que naturaliza culturalmente as violências. Oliveira identifica que esse seria o conceito responsável por trazer à linguagem o papel de desmistificar o modo como o “Outro” foi significado em referência a um suposto “Eu”, ausentando a subalternidade destinada a quem escapa da definição deste “eu” (OLIVEIRA, 2019b). O filósofo defende, então, a necessidade de se introduzir o cuidado na discussão da ética para não somente qualificar as relações entre humanos, não-humanos e natureza, mas também pensar as responsabilidades, implicando no reconhecimento de que diante de determinadas situações estaríamos convocados moralmente a nos posicionarmos. Nesse sentido, ser cuidadoso passaria a ser valor para todo agente moral, fugindo aos essencialismos do cuidado como vinculado à feminilidade. Concordo com as percepções do autor sobre o

conceito de necropolítica estender-se ao universo da exploração dos animais não-humanos. Oliveira destaca que “destituir a razão de um sujeito, ou desracionalizá-lo, como diz Mbembe, implicaria em uma forma de esvaziar um sujeito e disponibilizá-lo para uma dominação justificável” (OLIVEIRA, 2019b, p. 60), e invoca Judith Butler para afirmar que nesse sentido, “torna-se animal aquele que possui sua vida indigna de luto” (OLIVEIRA, 2019b, p. 61). Sendo este exercício da soberania necropolítica uma forma de dominação, cria-se uma topografia da morte “que só se faz possível quando assentada em pressupostos que asseguram a violência ética naturalizada contra alguns corpos à disposição das tecnologias que produzem a morte” (OLIVEIRA, 2019b, p. 62). Este processo ocorre através de pedagogias da crueldade expressas na linguagem através da metáfora.

Oliveira destaca que a proposta de Butler é pensar a precariedade como algo que ao mesmo tempo que é pressuposto e orientado por esse discurso, nunca é plenamente resolvido por nenhum discurso. Portanto, é inevitável pensar de que maneira corpos que não correspondem aos padrões dominantes se tornam alvo de violência ética cotidiana. Para o autor, a vida determinada pela definição de sentidos dados pelo “eu” está para aquele que determina seu valor dentro de um regime de controle absoluto, portanto “embora viva, torna-se integralmente refém daquele que a define, seja pela linguagem, seja pelos processos que materializam as práticas de controle”. Nesse sentido, o corpo abjeto é marcado e fragmentado pelo discurso que se configura a partir da hierarquização binária, dicotômica, “uma forma de colonização linguística e violência bioética que se revela simbólica e materialmente em diferentes épocas”, conforme a “disponibilidade dos mecanismos de controle biopolíticos que possuímos à disposição para a prática necropolítica” (OLIVEIRA, 2019b, p. 64). À diferença de Oliveira, que sugere que ao conceito de especismo seja adicionada a ideia de barbárie<sup>15</sup>, comprehendo que a etimologia da palavra *crueldade* (do latim *crudelis*, derivado de *crudus*, que significa literalmente sangrento, cru) é mais adequada para a abordagem que persigo. Por fim, Oliveira pontua acertadamente que a opressão da existência

---

<sup>15</sup> Entendo que a ideia de barbárie carrega uma conotação demasiado variável conforme diferentes períodos históricos, sociedades e contextos nos quais é empregada, utilizada inclusive para reforçar a supremacia branca. Sua origem grega denota a noção de uma ausência ou incapacidade de civilidade, tendo sido um termo aplicado aos mais diferentes povos a fim de legitimar/justificar violências, removendo sua humanidade.

[...] é experimentada por seres humanos e não humanos em condições vulneráveis à crueldade, confinados para o abate; confinados para experimentos da indústria bélica, química e de cosméticos; confinados para servirem de espetáculo; confinados em campos de concentração e de refugiados; confinados em empresas cuja mão de obra muito se assemelha ou é considerada regime de escravidão. Esses seriam os indivíduos precarizados: os “outros” do “eu”, vidas não-choráveis; vidas indignas de luto; vidas que transbordam (OLIVEIRA, 2019b, p. 66).

Nada mais coerente, portanto, do que a convocação do filósofo feminista transgênero Paul Preciado, que afirma que o feminismo não é um humanismo, mas sim um animalismo dilatado e não-antropocêntrico — esse animalismo é uma separação e um acolhimento, “uma reunião solene de plantas e de flores em torno das vítimas da história do humanismo” (OLIVEIRA, 2019b, p. 66). Preciado entende o animalismo como uma celebração do luto, um rito funerário e de nascimento ao mesmo tempo, coloca ênfase em dispositivos de luto como o indigenismo *queer*, a pansexualidade planetária e o tecnoxamanismo — uma perspectiva da qual partilho, emergente justamente deste lugar de fala comum da experiência *queer* não-binária. Para tanto,

[...] se é a partir da criação de categorias, de binariedade e da separabilidade de raça que construímos e nos constituímos na sociedade capitalista, decreto é com nossos corpos que vivemos essa experiência. Experiência essa que é viva, que é atravessada, que é localizada em todos os lugares que ocupamos e pertencemos. Pensar esse corpo, o corpo de quem produz e de quem sofre com toda essa violência nas formas de atuação da colonialidade é imprescindível para avançarmos na crítica decolonial (SILVA; SOUZA, 2020, p. 76).

Essa proposta de pensar os corpos que produzem e que sofrem violências é o que permeia a construção da categoria de análise não-homem. A construção desta categoria se torna necessária para compreender interseccionalidades presentes nas fontes analisadas nesta pesquisa. Tratar de situações como “violência de gênero” tomando gênero como sinônimo de “mulher” é violento e contribui para o apagamento das identidades não-binárias, bem como para a invisibilização de uma realidade: não é *qualquer* homem — se há um “nem todo homem” que é verídico, é este — que ocupa este lugar no topo da hierarquia dos humanos. É, sem mais, o homem branco, cisgênero e heterossexual, principalmente sem deficiências, magro e proprietário. Assim, tornou-se necessária a criação de uma estratégia que fosse capaz de generalizar sem universalizar (CURIEL, 2020). A permanência da centralidade no conceito “homem”

tem por objetivo conferir igual centralidade à *denegação* — desta vez, da própria identidade masculina quando assumida por sujeitos que não se encaixam na norma (branco, heterossexual e cisgênero). Este “não-lugar” é ocupado por homens racializados, transgênero e homossexuais, cujo lugar é mais inferior na hierarquia conforme as intersecções que transpassam o corpo. Assim, o não-homem poderia ser, ao mesmo tempo, um entre-lugar e um não-lugar. Ainda que plural, é uma fronteira, uma fissura — a falha no sistema (sic)

## 2.2 ÓCULOS DE LEITURA: A CATEGORIA NÃO-HOMEM

Antes de tudo, é importante frisar que o não-homem contempla todos que não são este homem branco, heterossexual e cisgênero supracitado; a interseccionalidade sugerida pelas feministas negras (AKOTIRENE, 2019) é, portanto, fundamental para pensar a categoria. No entanto, por se tratar de uma categoria pautada na negação de um conceito, é de extrema importância que sua utilização seja instrumental, para que não incorra na continuidade do apagamento evidenciado na própria negação. Não é uma intenção do uso da categoria homogeneizar, universalizar ou padronizar — pelo contrário, seu objetivo é acusar o apagamento de um grupo absolutamente múltiplo, diverso, plural e significativamente numeroso. Assim, não é desejoso que a categoria torne-se um limitante ou mesmo um rótulo sobre essa pluralidade: é, sem mais, uma estratégia que possibilita subverter o binarismo de gênero moderno/colonial, necessidade imanente para análise das fontes que compõem o *corpus* documental desta pesquisa. Esta categoria objetiva um esforço metodológico de não binarizar/hierarquizar gênero — contemplando identidades plurais —, não equiparar o homem cisgênero heterossexual racializado ao branco, bem como inserir na categoria a própria noção de animalidade, reconhecendo que as opressões que recaem sobre o corpo deste não-homem são possíveis através da sua desumanização, da sua não-humanidade — do recurso da animalização<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Pode-se acrescentar na categoria as corporalidades gordas e com deficiência, já que mesmo quando estes corpos são homens brancos heterossexuais cisgênero, ainda assim podem vir a ocupar um entre-lugar ou um não-lugar, especialmente quando de classes sociais mais baixas. Historicamente, a bestialização de pessoas com deficiência e o costume partilhado por inúmeras sociedades de “descarte” de crianças nascidas com deficiências aparentes ilustra de forma bastante conveniente esta proposição. Além

Entendo tal recurso como um artefato metafórico, uma ferramenta da linguagem, em que a violência aparece primeiramente como um ato enunciativo, uma ideologia que transparece através das formações discursivas do patriarcado ocidental. Esta, por sua vez, é interpelada pelo irromper de um discurso ecofeminista que desde a década de 1970 vem afirmando que a desvalorização das mulheres e da natureza tem andado de mãos dadas nessa sociedade patriarcal ocidental. A construção desta categoria serve para romper também com a *humanatividade*<sup>17</sup> (BARRIONUEVO; STUBS, 2020) que, assim como a *heteronatividade*, coloca imposições regulatórias sobre corpos que os categorizam dentro de uma hierarquia de valores dicotômicos a fim de apagar as subjetividades dissidentes da norma. Para a transfeminista Viviane Vergueiro<sup>18</sup>,

a cismatividade estaria alinhada à heteronatividade na medida em que se constitui pelas práticas e instituições que legitimam e privilegiam a cisgênero como corporalidades e identidades de gênero naturais e mentalmente saudáveis; tais práticas organizam, entre outros fatores, moralidades, ideais de família e Estado, bem como as possibilidades políticas de pensarmos as diversidades corporais e de identidades de gênero (VERGUEIRO, 2016, p. 264).

Vergueiro aponta que um caminho possível de enfrentamento ao que chama de “cisco-colonialidade do saber” é estabelecer processos de “re+escrita e des+aprendizados críticos, legitimar e valorizar os conhecimentos específicos provenientes de nossas comunidades, particularmente nas suas intersecções” (VERGUEIRO, 2016, p. 267). Por isso é que se faz necessário colocar tais dicotomias, hierarquias e violências sob uma análise interseccional, tornando possível uma compreensão mais complexa e ampla

disso, a própria falta de acessibilidade para estes corpos dissidentes da norma padrão (magra, sem deficiência) já consiste em suficiente indicativo deste não-lugar habitado por estas pessoas.

<sup>17</sup> Es autories definem a humanatividade a partir de Dolores Galindo, para a qual significa prioridade do humano como delimitadora de qualquer imaginação ontológica. Barrionuevo e Stubs propõem, então, pensar em modos de recuperar a animalidade dentro deste contexto humanativo; compreendem que o devir animal seria um convite para o deslocamento do humano e de sua humanidade, ampliando o sentido ético do humano ao passo que este se experimenta em outros campos de sensibilidade. Este consiste em um processo muito mais ligado às intensidades, afetos, ao campo do sensível, do que à racionalidade e às emoções, estas entendidas como exclusivamente humanas (BARRIONUEVO; STUBS, 2020). Ainda, como já apontado anteriormente, as críticas em torno do conceito de humanidade, que é moderno/colonial, estão amplamente presentes em debates propostos por pensadores indígenas e negres.

<sup>18</sup> A autora propõe a ideia de *cisco-colonialidade*, argumentando que a “organização cismativativa de ideias morais e familiares é indissociável dos históricos projetos coloniais europeus, cristãos, branco-supremistas, projetos que instaura(ra)m diferentes formas de colonialidade contra diferenças étnico-raciais, cosmogônicas e de interpretações socioculturais sobre corpos e identidades de gênero. Daí a importância de atrelar os entendimentos e análises sobre cismatividade às colonialidades históricas que ainda hoje fundamentam determinadas normatividades” (VERGUEIRO, 2016, p. 264-265).

sobre suas naturalizações — esta é a funcionalidade principal da categoria não-homem. Como convoca Vergueiro,

analisar a cisgeneridez implica também em uma possibilidade de refletir sobre a normalidade e os dispositivos de poder que produzem sua naturalização: uma análise cistêmica [sic] que nos viabilize cartografias críticas acerca das violências institucionalizadas e não institucionalizadas contra as diversidades corporais e de identidades de gênero (VERGUEIRO, 2016, p. 253).

O não-homem materializa, então, uma intenção de recuperar a *animalidade* do ser humano, sair do topo da pirâmide do pensamento humanista e colocar-se no meio de um todo absolutamente complexo e interdependente. A construção desta categoria tem acontecido gradativamente, inserida em um processo de reflexões — algumas destas publicadas — e “suleada”<sup>19</sup> por questões colocadas pelas perspectivas ecofeministas e decoloniais de forma combinada — assim, o não-homem está envolto pelo que chamo de perspectiva ecofeminista animalista decolonial. Uma das teóricas que fundamenta este exercício é Ochy Curiel (2020), quando convida pensadores a um *desengajamento epistemológico e político*, que é conquistado através da criação de outras categorias, conceitos e teorias que deem conta da complexidade das relações sociais. Para tanto, é preciso reconhecer e legitimar “outros” saberes subalternizados, identificando conceitos, categorias e teorias que surgem destas experiências — estas que têm o potencial de generalizar sem universalizar. Tal desengajamento requer que seja feita uma *antropologia da dominação*, que Curiel definiu como o ato de “desvendar as formas, maneiras, estratégias, discursos que definem certos grupos sociais como ‘outros’ e ‘outras’, a partir de certos lugares de poder e dominação” (CURIEL, 2020, p. 135). Assim, a proposta de Curiel é mais do que conveniência para a construção deste dispositivo de Análise de Discurso — é convocação.

Ademais, o exercício de construir esta categoria e colocá-la em uso é também um exercício constante de questionamento da linguagem; por esta razão é que se faz importante pontuar as críticas aos essencialismos e apagamentos nos próprios autores

<sup>19</sup> Como uma recusa e oposição a expressão “nortear”, adoto aqui o neologismo criado em 1991 pelo físico brasileiro Márcio D’Olne Campos e abraçado por Paulo Freire, dialogando com o pensamento decolonial “nosso norte é o sul”, enunciado por Joaquín Torres García, artista, professor e escritor uruguaios responsável pelo desenho do mapa da América do Sul invertido, realizado em 1943.

cujas contribuições compõem o dispositivo teórico da análise. Simultaneamente ocorre a revisão da linguagem aqui empregada, retificando sempre que necessário, já que seria leviano pressupor que minha subjetividade — esta que é expressa na linguagem quer queiramos ou não — seja impermeável a estas questões que observo. Noções sedimentadas através de conceitos se tornam objeto de crítica nesta pesquisa, a fim de recusar o androantropocentrismo branco das ciências eurocêntricas e possibilitar que a polissemia presente na linguagem favoreça mudanças nas formações das subjetividades, desnaturalizando as violências que as “metáforas culturais” tornaram corriqueiras. O encontro entre as perspectivas ecofeministas e decoloniais como complementares se torna absolutamente fundamental, ampliando compreensões e favorecendo a construção de um dispositivo analítico mais bem “ferramentado” para a pesquisa, uma vez que possibilita efetivamente a percepção das intersecções entre os aspectos da colonialidade. Se a articulação da categoria não-homem é possível e necessária em razão do apagamento de múltiplas subjetividades e identidades, é preciso que esteja acompanhado da visibilização destas. Dito em outras palavras, se o não-homem consiste em uma ênfase na denegação do sujeito, seu uso implica assumir a responsabilidade e o compromisso da sua constante afirmação. A esta tarefa, a revisão e a autocrítica tornam-se exigências intrínsecas ao processo.

### **2.2.1 Um dispositivo de análise de discurso**

A metodologia da Análise de Discurso é, para esta pesquisa, um guia que confere a autonomia e liberdade que a temática requer, ao mesmo tempo que conduz a construção de um dispositivo analítico que permite uma compreensão complexa do texto — exprime dele os sentidos que transpassam a linguagem. Para observar o símbolo, o signo e a metáfora, as reflexões desta pesquisa contam com a contribuição da linguista Eni Puccinelli Orlandi (2009), que destaca que a Análise de Discurso nos coloca em estado de reflexão que permite-nos ao menos a capacidade de tecer uma relação menos ingênuas com a linguagem, já que todo discurso é permeado pelo simbólico, pela ideologia. Estas reflexões, em diálogo com a noção de cooptação do simbólico pelo masculino, tensionam a linguagem: “o discurso é assim palavra em

movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o *homem falando*” (ORLANDI, 2009, p. 15, grifo meu). Evidentemente, o androcentrismo do uso de homem como sinônimo de humano — em um texto que afirma que todo discurso é permeado por ideologias — não passou despercebido; ademais, o detentor hegemonic da fala, do lugar do *logocentrismo*, ainda é majoritariamente “o homem”. Orlandi pontua que a linguagem não é mera transmissão de informações, pois em seu funcionamento ocorre um processo complexo de constituição de sujeitos afetados pela língua e pela história, produção de sentidos — são processos de identificação, subjetivação, construção da realidade.

Para compreender como um objeto simbólico produz sentidos, é preciso mostrar como o texto organiza as interpretações que relacionam sujeito e sentido, produzindo novas práticas de leitura, aponta Orlandi. Considerando que “o que define a forma do dispositivo analítico é a questão posta pelo analista, a natureza do material que analisa e a finalidade da análise” (ORLANDI, 2009, p. 27), os conceitos aqui mobilizados, procedimentos e perspectivas adotadas, funcionam de forma a comprometer-se na resolução da questão. São consideradas as condições de produção em sentido amplo, observando o contexto sócio-histórico e ideológico na maior parte dos textos observados, salvo matérias que dialogam entre si — em algumas situações é necessário considerá-las em sentido estrito: as circunstâncias de enunciação, o contexto imediato. Observa-se também, quando cabível, a interpelação do interdiscurso, da memória discursiva; Orlandi alerta que a língua tem efeitos que atingem sujeitos apesar de suas vontades, que

[...] o dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele (ORLANDI, 2009, p. 32).

É preciso, então, considerar aquilo que Orlandi chama de “já-dito” que, para ela, sustenta a própria possibilidade do dizer, sendo fundamental para a compreensão do funcionamento do discurso e de sua relação com os sujeitos e com a ideologia. Neste sentido,

[...] ao falarmos nos filiamos a redes de sentidos mas não aprendemos como fazê-lo, ficando ao sabor da ideologia e do inconsciente. Por que somos afetados por certos sentidos e não outros? Fica por conta da história e do acaso, do jogo da língua e do equívoco que constitui nossa relação com eles.

Mas certamente o fazemos determinados por nossa relação com a língua e a história, por nossa experiência simbólica e de mundo, através da ideologia. Por isso a Análise de Discurso se propõe construir escutas que permitam levar em conta esses efeitos e explicitar a relação com esse “saber” que não se aprende, não se ensina mas que produz seus efeitos. Essa nova prática de leitura, que é a discursiva, consiste em considerar o que é dito em um discurso e o que é dito em outro, o que é dito de um modo e o que é dito de outro, procurando escutar o não-dito naquilo que é dito, como uma presença de uma ausência necessária (ORLANDI, 2009, p. 34).

O discurso se faz na tensão entre o mesmo e o diferente, entre a paráfrase (o já-dito) e a polissemia (o deslocamento que joga com o equívoco) — “é nesse jogo entre paráfrase e polissemia, entre o mesmo e o diferente, entre o já-dito e o a se dizer que os sujeitos e os sentidos se movimentam, fazem seus percursos, (se) significam” (ORLANDI, 2009, p. 34). A linguista aponta, então, que é justamente em razão do real da língua estar sujeito à falha e do real da história ser passível de ruptura que pode haver transformação, movimento dos sujeitos e dos sentidos. Estes, no entanto, assim como os discursos, nunca estão prontos e acabados, mas sempre se fazendo no movimento constante do simbólico e da história; assim, a incompletude é a condição da linguagem. Para Orlandi, entendendo a relação entre paráfrase e polissemia, o analista se propõe a compreender como o político e o linguístico se interrelacionam na constituição dos sujeitos e na produção de sentidos. Por isso são observados discursos recorrentes ao longo do período compreendido pela pesquisa e replicações de matérias de periódicos de cidades maiores, bem como os contra-discursos encontrados no percurso. É importante observar o que Orlandi aponta quando diz que

[...] não são os sujeitos físicos nem os seus lugares empíricos como tal, isto é, como estão inscritos na sociedade, e que poderiam ser sociologicamente descritos, que funcionam no discurso, mas suas imagens que resultam de projeções. São essas projeções que permitem passar das situações empíricas — os lugares dos sujeitos — para as posições dos sujeitos no discurso. Essa é a distinção entre lugar e posição (ORLANDI, 2009, p. 40).

O que significa no discurso, para Orlandi, são estas posições; a autora destaca que “em toda língua há regras de projeção que permitem ao sujeito passar da situação (empírica) para a posição (discursiva)” (ORLANDI, 2009, p. 40). As relações que permeiam o discurso, portanto, são transpassadas pela força do imaginário que se assenta “no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder” (ORLANDI, 2009, p. 42). É

explicitando o modo como os sentidos são produzidos que a Análise de Discurso permite atravessar este imaginário que condiciona os sujeitos em suas discursividades. Para tal, identificam-se as *formações discursivas*, que determinam o que pode e deve ser dito; estas “são constituídas pela contradição, são heterogêneas nelas mesmas e suas fronteiras são fluidas, configurando-se e reconfigurando-se continuamente em suas relações” (ORLANDI, 2009, p. 44). É fundamental destacar que Orlandi pontua, a partir de Lacan, que a noção de metáfora é considerada não como figura de linguagem, mas como a tomada de uma palavra por outra, como “transferência”. Assim, não há sentido sem metáfora; a autora afirma que “o sentido existe exclusivamente nas relações de metáfora das quais uma formação discursiva vem a ser historicamente o lugar mais ou menos provisório” (ORLANDI, 2009, p. 44). Também não há sentido sem interpretação, que é permeada pela ideologia — neste movimento de interpretar, o sentido aparece como uma evidência, dando a impressão de que sempre esteve lá.

Interpreta-se e ao mesmo tempo nega-se a interpretação, colocando-a no grau zero. Naturaliza-se o que é produzido na relação do histórico e do simbólico. Por esse mecanismo — ideológico — de apagamento da interpretação, há transposição de formas materiais em outras, construindo-se transparências — como se a linguagem e a história não tivessem sua espessura, sua opacidade — para serem interpretadas como determinações históricas que se apresentam como imutáveis, naturalizadas. Este é o trabalho da ideologia: produzir evidências, colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência (ORLANDI, 2009, p. 46).

Orlandi pontua que somente quando o dizer passa para o anonimato é que produz seu efeito de literalidade — por isso o trabalho ideológico, para ela, é um trabalho da memória e do esquecimento. Assim como as noções em torno da subjetividade carnofalogocêntrica pontuadas por Derrida, Orlandi reconhece a forma histórica do sujeito falante: o sujeito do capitalismo, sujeito-de-direito. Este, destaca, não é uma entidade psicológica, mas um efeito da estrutura social capitalista, cujo processo fundamental perpassa a determinação do sujeito e os processos de individualização do sujeito pelo Estado. Compreendendo tais questões, Orlandi fundamenta o que deve constituir o dispositivo de análise; a autora diz que este dispositivo, a escuta discursiva, tem a função de explicitar os gestos de interpretação que estão ligados “aos processos de identificação dos sujeitos, suas filiações de sentidos: descrever a relação do sujeito com sua memória” (ORLANDI, 2009, p. 60).

Neste percurso é que a descrição e a interpretação se interrelacionam, sendo tarefa do analista distingui-las. Desta maneira, a análise aqui empreendida é marcada permanentemente por esta característica: as interpelações da interpretação e da análise constituem um fio condutor que se enreda com a descrição da fonte e dos elementos hiper e paratextuais quando cabível.

Nesse sentido, para Orlandi, a interpretação aparece em dois momentos da análise. Assim, é preciso: 1) considerar que a interpretação faz parte do objeto da análise, que o sujeito que fala interpreta e é tarefa do analista descrever este gesto, pois é este que constitui o sentido submetido à análise; 2) compreender que não há descrição sem interpretação — o envolvimento do analista na interpretação é inerente. É precisamente por esta segunda questão que se faz necessária a introdução de um dispositivo teórico capaz de intervir na relação entre analista e os objetos simbólicos submetidos à análise, com a intenção de produzir um deslocamento em sua relação de sujeito com a interpretação, permitindo que trabalhe no entremedio da descrição com a interpretação (ORLANDI, 2009). Quanto ao dispositivo analítico — este que se forja ao longo deste capítulo —, sua construção

[...] resulta na alteração da posição do leitor para o lugar construído pelo analista. Lugar em que se mostra a alteridade do cientista, a leitura outra que ele pode produzir. Nesse lugar, ele não reflete mas situa, comprehende, o movimento da interpretação inscrito no objeto simbólico que é seu alvo. Ele pode então contemplar (teorizar) e expor (descrever) os efeitos da interpretação. Por isso é que dizemos que o analista de discurso, à diferença do hermeneuta, não interpreta, ele trabalha (n)os limites da interpretação. Ele não se coloca fora da história, do simbólico ou da ideologia. Ele se coloca em uma posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos em suas condições (ORLANDI, 2009, p. 61).

A importância de tal dispositivo é esta possibilidade de *colocar em suspenso a interpretação*, como diz Orlandi — contemplar. Esta contemplação trata-se da teoria, pois não há análise de discurso sem mediação teórica permanente, em todos os passos da análise. Para construir este dispositivo analítico é preciso compreender como o discurso se textualiza. Orlandi destaca uma questão importante para esta pesquisa: o corpus documental resulta, em grande medida, de uma construção do analista. Assim o foi nesta pesquisa, cuja busca por palavras-chave combinadas aos pares por si só já estabelece uma série de definições e restrições que cabe serem observadas. A questão

que organizou e conduziu a seleção do *corpus* desta análise tem relação direta com a identificação do conceito do referente ausente, articulado por Carol J. Adams (2012). Neste sentido, também importa destacar que

uma vez analisado, o objeto permanece para novas e novas abordagens. Ele não se esgota em uma descrição. E isto não tem a ver com a objetividade da análise, mas com o fato de que todo discurso é parte de um processo discursivo mais amplo que recortamos e a forma do recorte determina o modo da análise e o dispositivo teórico da interpretação que construímos. Por isso o dispositivo analítico pode ser diferente nas diferentes tomadas que fazemos do *corpus*, relativamente à questãoposta pelo analista em seus objetivos. Isso conduz a resultados diferentes (ORLANDI, 2009, p. 64).

Assim, sem qualquer pretensão de esgotar possibilidades, os conceitos aqui mobilizados possibilitam a identificação das formações discursivas e filiações de sentidos presentes nos textos observados, sob a perspectiva ecofeminista animalista decolonial. Segundo os passos sugeridos por Orlandi, a seleção das fontes tratou-se de um primeiro tratamento de análise superficial, passando da superfície linguística para o objeto discursivo — que constitui o primeiro passo para a compreensão da forma como um objeto simbólico produz sentidos. Este processo concerne na análise da materialidade linguística (como se diz, quem diz, em que circunstâncias), “naquilo que se mostra em sua sintaxe e enquanto processo de enunciação (em que o sujeito se marca no que diz), fornecendo-nos pistas para compreendermos o modo como o discurso que pesquisamos se textualiza” (ORLANDI, 2009, p. 65). Inicia-se a análise pela observação do modo de construção, da estruturação, da circulação e dos diferentes gestos de leitura que constituem os sentidos do texto analisado, para então ter condições de passar deste objeto para o processo discursivo. Ao mesmo tempo, nesta transição passa-se “do delineamento das formações discursivas para sua relação com a ideologia, o que nos permite compreender como se constituem os sentidos desse dizer” (ORLANDI, 2009, p. 67) — afinal, tudo que é dito pode sê-lo de outro modo. Para Orlandi, é assim que a história se faz presente na língua — neste sentido, processos como paráfrase, metáfora e sinonímia, atestam a historicidade na língua.

Sendo o referente ausente um conceito que infere primeiramente na linguagem, a análise aqui empreendida também persegue, de certa maneira, a historicidade do referente ausente nesta. Sem embargo, as mudanças no dizer são absolutamente verificáveis dentro do recorte temporal desta pesquisa, evidentemente marcados por

permanências e rupturas, como todo fenômeno histórico e social. Observar, portanto, o processo discursivo, resulta em mostrar o trabalho da ideologia, a materialização da língua e os efeitos que exerce sobre a ideologia. Orlandi destaca, neste aspecto, a textualização do político entendido discursivamente — “a simbolização das relações de poder presentes no texto” (ORLANDI, 2009, p. 68). É fundamental pontuar que Orlandi afirma que a historicidade e materialidade do texto fazem com que este não seja definido pela sua extensão, “pode ter desde uma só letra até muitas frases, enunciados, páginas etc.” (ORLANDI, 2009, p. 69). O texto representa uma contrapartida à unidade teórica — o discurso —, definido como efeito de sentido entre locutores; para a análise de discurso, pontua Orlandi, o que interessa é como o texto organiza a relação da língua com a história. O discurso é, então, uma dispersão de textos, que são, por sua vez, dispersão do sujeito. No entanto, o discurso não se fecha — é processo em curso, é uma prática simbólica. Assim,

na dispersão de textos que constituem um discurso, a relação com as formações discursivas é fundamental, por isso, no procedimento de análise, devemos procurar remeter os textos ao discurso e esclarecer as relações deste com as formações discursivas pensando, por sua vez, as relações destas com a ideologia. Este é o percurso que constitui as diferentes etapas da análise, passando-se da superfície linguística ao processo discursivo. Correspondentemente, passamos pela análise dos esquecimentos e chegamos mais perto do real dos sentidos na observação das posições dos sujeitos (ORLANDI, 2009, p. 71).

Tal processo permite concluir, como destaca Orlandi, que a Análise do Discurso está interessada no texto como unidade que lhe permite ter acesso ao discurso. Assim, a análise fala não sobre o texto, mas sobre o discurso — a individualidade do texto dá lugar à abrangência do processo discursivo. O produto da análise é, ademais, “a compreensão dos processos de produção de sentidos e de constituição dos sujeitos em suas posições” (ORLANDI, 2009, p. 72). A linguista estabelece distinções importantes entre autor e sujeito, real e imaginário, dizendo que na base de todo discurso há um projeto totalizante do sujeito que o converte em autor — o autor é, assim, o lugar em que se constrói a unidade do sujeito. No real está a descontinuidade, a dispersão, a incompletude, o equívoco, a contradição — constitutivas tanto do sujeito quanto do sentido —, enquanto na instância do imaginário está a unidade, a completude, a coerência; o discurso funciona no entremedio dessa articulação entre real e imaginário. A

autoria seria, desta forma, uma função discursiva do sujeito que se estabelece ao lado de funções enunciativas — o locutor e o enunciador (ORLANDI, 2009).

Para explicar o que é a *função-autor discursiva*, Orlandi busca em Foucault a ideia de que existem processos internos de controle do discurso que visam domesticar a dimensão de acontecimento e acaso do discurso, normatizando-o; este controle é observado em noções como a de autor. Ao contrário de Foucault, no entanto, Orlandi afirma que o princípio da autoria é necessário para qualquer discurso, pois faz parte da própria origem da textualidade através da função-autor: mesmo que um texto não tenha um autor específico, pela função-autor é que se imputa uma autoria a ele. Para Orlandi, a própria unidade do texto é efeito discursivo derivado do princípio da autoria (ORLANDI, 2009). Este diferencial é valioso para análise no sentido de possibilitar que excertos minúsculos, não assinados, tornem-se fontes relevantes para a composição do corpus documental aqui observado. Retomando Foucault, Orlandi afirma que “se o locutor se representa como eu no discurso e o enunciador é a perspectiva que esse eu assume, a função discursiva autor é a função que esse eu assume enquanto produtor de linguagem, produtor de texto” (ORLANDI, 2009, p. 75).

Esta, então, é a dimensão do sujeito que é mais determinada pela exterioridade, pelo contexto, portanto mais afetada pelo contato com o social e com as coerções, mais submetida às regras das instituições, onde são mais visíveis os procedimentos disciplinares. O autor encontra-se diante de exigências que têm a finalidade de tornar o sujeito visível, processo que Orlandi denominou *assunção da autoria* — no domínio de certos mecanismos discursivos, o autor é o sujeito que representa esse papel através da linguagem, assumindo a responsabilidade pelo que diz, como diz. A assunção da autoria implica a inserção do sujeito na cultura, sua posição no contexto histórico-social, pontua Orlandi. Esse sujeito passa das inúmeras possibilidades de representações para a organização de um todo coerente que apresenta-no como autor, responsável pela unidade e coerência daquilo que diz. O pólo correspondente desta função é o leitor, do qual se cobra um modo de leitura específico pois, assim como o autor, é também afetado pelo contexto histórico-social — o modo como lê é transpassado por este lugar social (ORLANDI, 2009).

As leituras estão sujeitas a deslizes, da mesma forma que os textos também estão, através da interpretação, que é onde está a relação da língua com a história para significar. Neste sentido, o processo de produção de sentido e constituição do sujeito é também composto pela metáfora, entendida não como desvio, mas como transferência. O efeito metafórico — que pertence à dimensão do simbólico —, para Orlandi, é o deslize, o lugar da interpretação, da ideologia e da historicidade. Assim, Orlandi conclui que a metáfora está na base de constituição dos sentidos e dos sujeitos (ORLANDI, 2009), o que tem implicações diretas para a aplicação dos conceitos de referente ausente e carnofalogocentrismo nesta pesquisa. Da mesma forma que a metáfora exerce tal importância, o interdiscurso determina o intradiscurso: “o dizer (presentificado) se sustenta na memória (ausência) discursiva” (ORLANDI, 2009, p. 83). Esta ausência, o não-dito, pode ser pensado como o lugar de recuo para que se possa significar — o silêncio. Por isso, Orlandi recomenda que seja analisado tanto aquilo que é dito como aquilo que não está sendo, não pode ser dito; é no espaço entre o dito e o não-dito que o sujeito se move, no desenrolar de um espaço de interpretação. Ademais, o que caracteriza o discurso não é seu tipo (jurídico, filosófico, religioso, etc.), mas o modo como funciona. A saber, são três os modos de funcionamento do discurso classificados por Orlandi:

- a. discurso autoritário: aquele em que a polissemia é contida, o referente está apagado pela relação de linguagem que se estabelece e o locutor se coloca como agente exclusivo, apagando também sua relação com o interlocutor; b. discurso polêmico: aquele em que a polissemia é controlada, o referente é disputado pelos interlocutores, e estes se mantêm em presença, numa relação tensa de disputa pelos sentidos; c. discurso lúdico: aquele em que a polissemia está aberta, o referente está presente como tal, sendo que os interlocutores se expõem aos efeitos dessa presença inteiramente não regulando sua relação com os sentidos (ORLANDI, 2009, p. 86).

Esta tipologia “é uma descrição do funcionamento discursivo em relação a suas determinações histórico-sociais e ideológicas” (ORLANDI, 2009, p. 87) que obedece o princípio discursivo porque se faz a partir de categorizações internas ao funcionamento do discurso, ou seja, as relações que se estabelecem entre os sujeitos, com os sentidos e com o referente discursivo. Adota-se, na presente pesquisa, a sugestão de Orlandi para evitar estas categorizações, apontando as tendências à paráfrase e à polissemia sem recorrer ao que concordamos chamar “etiquetas definidoras”. Também são objetos da

análise as relações entre os discursos, “de exclusão, de inclusão, de sustentação mútua, de oposição, migração de elementos de um discurso para outro, etc.” (ORLANDI, 2009, p. 88). Tendo à disposição este dispositivo teórico que permite a observação dos sentidos e dos sujeitos, se torna possível construir esta análise de maneira a considerar as particularidades da temática e a necessidade da articulação de uma série de conceitos para que seja viável compreender a perspectiva aplicada sobre as fontes, que conduz as questões postas.

A discussão a seguir, portanto, estabelece pontos de conexão entre alguns conceitos e teorias ecofeministas e decoloniais representadas, respectivamente, por Carol J. Adams e Rita Segato. Estes conceitos são considerados fundamentais para a análise, pois dizem respeito especificamente à linguagem e à constituição dos sujeitos; compreendendo os conceitos mobilizados anteriormente, potencializam-se as possibilidades de compreensão. As imbricações entre os conceitos e teorias que partem destas duas autoras são apresentadas inicialmente, a fim de mostrar quais são os diálogos que interessam a esta análise. A seguir, são definidas as contribuições de cada uma das autoras, pontuando também alguns limites e possibilidades que se apresentam em suas perspectivas. Suas teorias são lidas e entendidas aqui como potências que oferecem um desvio fundamentalmente linguístico: o recurso da animalização não ocorre no plano material — não se transforma alguém em um animal não-humano para então impor sobre este alguém uma opressão, o que ocorre é um fenômeno metafórico. Considerando que a língua é transpassada por e transpassa a formação de sujeitos e de sentidos, as contribuições de Adams e Segato se fazem relevantes para este trabalho justamente pelas possibilidades que oferecem para a compreensão daquilo que pertence ao campo da linguagem como um recurso fundamental de dominação.

### **2.2.2 Estabelecendo diálogos: as contribuições de Carol Adams e Rita Segato**

As noções presentes na obra de Carol Adams são enunciadas a partir de seu lugar de fala, cuja limitação é apresentada especialmente no binarismo de gênero manifestado pela autora. Esta, no entanto, revisa seus próprios conceitos e demonstra-se aberta ao debate e às críticas. Por isso, sua contribuição é considerada válida, e os

limites de seu trabalho são entendidos como paráfrases — colocar Adams em diálogo com Rita Segato serve precisamente para ampliar o espaço para a polissemia, pois esta autora ressalta que quando fala de masculinidade e feminilidade, fala de histórias diferentes — a dos homens e a das mulheres,

siempre considerando también la existencia de variaciones importantes con relación a lo que se entiende por un hombre y una mujer. Por ejemplo, la admisión del tránsito y caracterización de un cuerpo dotado de genitalidad masculina a la posición social, sexual y a los roles y trabajos femeninos fue y es posible en los pueblos amerindios. La colonia cancela esa libertad y enyesa los géneros a partir del dimorfismo biológico (SEGATO, 2018, p. 41).

Segato propõe que sejam pensadas *contra-pedagogias da crueldade*; para ela, pedagogias da crueldade são todos os atos e práticas que habituam sujeitos a transmutar o vivo e sua vitalidade em coisas. Essas pedagogias consistem no que Adams (2012, p. 121) se referia quando disse que “uma parte do processo de socialização na cultura dominante é o incentivo dado às crianças para que considerem aceitável a morte de animais para servir de alimento; para que isso aconteça elas precisam pensar simbolicamente em vez de literalmente”<sup>20</sup>. Adams define o consumo da carne como um símbolo de masculinidade, virilidade e força na estrutura patriarcal, que comunica uma dominação sobre outras espécies, ao passo que Segato elabora o conceito de *mandato de masculinidade*. Este exige ao homem provar-se a todo tempo porque a masculinidade é um status, uma hierarquia de prestígio que se adquire como um título e se deve renovar e comprovar sua vigência como tal (SEGATO, 2018).

Para Segato, a masculinidade está mais disponível para a crueldade porque em uma escala de tempo de grande profundidade histórica, a socialização e treinamento para a vida do sujeito que deverá carregar o fardo da masculinidade obriga-no a desenvolver uma afinidade significativa entre masculinidade e guerra, crueldade,

---

<sup>20</sup> Dialogando com a noção de pedagogias da crueldade e a inserção de crianças à ideologia do carnismo para que torne-se arraigada, a psicóloga social Melanie Joy encerra uma série de questionamentos concluindo que “ao que tudo indica, o padrão pelo qual você tem se relacionado com a carne começou antes de você ter idade suficiente para falar e continuou agindo ininterruptamente durante toda a sua vida. E é nesse fluxo de comportamento ininterrupto que podemos ver como o carnismo elimina o livre-arbítrio. Padrões de pensamento e comportamento, estabelecidos muito antes de sermos capazes de agir como agentes livres, se entrelaçaram à textura de nossa psique, guiando nossas escolhas como uma mão invisível. E se alguma coisa interrompe nosso modo habitual de nos relacionarmos com a carne — se por exemplo vislumbramos algo do processo de abate —, a elaborada rede que constitui a estrutura defensiva do carnismo nos puxa rapidamente para outro lugar. *O carnismo bloqueia as interrupções na consciência*” (JOY, 2014, n.p., grifo original).

distanciamento, baixa empatia. É nesse sentido que Adams (2012) sugeriu que por essa perspectiva das inter-relações da violência, o vegetarianismo pode ser visto como uma contestação da guerra e o pacifismo como uma contestação do consumo de carne, quando identificou um movimento de feministas vegetarianas que se opunham à Guerra Mundial.

Se as vegetarianas feministas afirmavam que matar animais se torna uma justificativa para matar seres humanos, entre os que são fieis ao ponto de vista dominante há os que convencem as crianças a comer carne com a justificativa da necessidade, por vezes, de matar até seres humanos. Lawrence Kohlberg, um respeitado especialista no desenvolvimento moral das crianças, conta que seu filho de 4 anos “está no movimento pacifista e vegetariano e recusou-se a comer carne porque, segundo ele, é ruim matar animais”. A reação de Kohlberg foi uma tentativa de “dissuadi-lo argumentando sobre a diferença entre matar de modo justificável e matar de modo não justificável”, criando assim uma moralidade que aceita como legítimas algumas formas de matar. É como se o modo de criar a aceitação da criança para a morte de animais seja convencê-la de que às vezes os seres humanos também precisam ser mortos. As guerras “justas” justificam assim o consumo de carne (ADAMS, 2012, p. 185-186).

Este trânsito do literal para o simbólico que ocorre através da metáfora é estudado por Adams, que identifica no conceito de referente ausente a possibilidade da identificação deste processo de “desmembramento” no plano linguístico. A ausência fundamental neste conceito é colocada em diálogo com a noção de coisificação da vida de Segato. Tanto Adams quanto Segato afirmam que o racismo, o sexism e o especismo fazem parte de uma mesma estrutura. Segato acusa que as sociedades colonizadas passaram por um processo de patriarcalização ou racialização que nos impede identificar a figura que chama *criollo*, o sujeito da pátria, fundador dos estados republicanos, passando despercebido seu caráter pérfido, cruel, violento e dominador. Conforme Segato, “*criollo* é sinônimo de racista, misógino, transfóbico e especista” (SEGATO, 2018, p. 42, tradução livre). Por isso a autora entende que os crimes misóginos, homofóbicos e transfóbicos, assim como o racismo e o especismo, são o mesmo tipo de violência, “se constelam como parte da mesma investida punitiva contra todo aquele que esse sujeito maldito sacrifica para entronizar-se” (SEGATO, 2018, p. 42, tradução livre). Para Adams (2012), é no referente ausente que está a possibilidade de visualizar a interconexão entre as opressões. Assim, importa definir o que é o referente ausente, de que maneira ele se apresenta na linguagem e quais são suas

implicações para a presente pesquisa; ademais, serão pontuadas também outras contribuições do trabalho de Adams.

Por fim, Segato vem a complementar e ampliar as possibilidades oferecidas pela teoria de Adams com as perspectivas decoloniais, que têm importância crucial para a compreensão do contexto brasileiro. A importância fundamental da teoria proposta por Adams para esta análise é que a autora situa a produção do significado da carne dentro de um contexto político-cultural ao comentar o que chama de *textos da carne*, cujo reconhecimento, para ela, é o primeiro passo para identificar a política sexual da carne. Nesse sentido, não escolhemos os significados que constituem os textos da carne — aderimos a eles; “em razão do significado pessoal da carne para os que a consomem, nós geralmente deixamos de ver os significados sociais que efetivamente predeterminaram o significado pessoal” (ADAMS, 2012, p. 36). Nesta obra, Adams analisou uma série de documentos como cartas trocadas entre feministas sufragistas, obras de arte, literárias e científicas, propagandas, dentre outros materiais, observando as linguagens, as metáforas, os silenciamentos — as *ausências*. Carol Adams reuniu informações que até então pareciam desconectadas — feminismo, guerras mundiais, vegetarianismo moderno, o irromper de movimentos sociais e o silenciamento histórico das literaturas vegetarianas de protesto que os acompanhavam.

Em seu trabalho, Adams defende a fundamentação de uma teoria feminista-vegetariana para rumar à utopia: a igualdade, que para ela não é uma ideia, mas uma prática — ao afirmar isso, invoca que a ideia de que o *pessoal é político*; o que fez é *teoria engajada*, que “expõe problemas, mas também oferece soluções” (ADAMS, 2012, p. 12). Ao relacionar a identificação masculina com o consumo de carne, Adams demonstra questões relacionadas à raça e classe que historicamente transpassam o acesso à carne, considerando que há também uma política racial da carne, esta entendida pela autora como um símbolo do patriarcado. O conceito de referente ausente articulado por Adams se torna o fio condutor que intersecciona o conjunto das fontes selecionadas para análise. A ausência literal ocorre por meio do retalhamento — de animais, de mulheres e pessoas não-brancas (de não-homens), ausentes porque mortos. Esta ausência, no entanto, não se limita a ser literal — é também conceitual quando mudamos o nome dos animais mortos para nomes menos inquietantes que remetem

somente à cozinha (o que também ocorre com pessoas em regimes de trabalho sexuais e/ou exploratórios), e metafórica, quando a experiência dos animais se torna uma metáfora para descrever experiências humanas. O grande exemplo trazido pela autora é a recorrência da fala “eu me senti como um pedaço de carne” em relatos de pessoas que sofreram violências性uais, encontrada também em algumas das fontes que compõem esta análise.

Este conceito é fundamental porque “metaforicamente, o referente ausente pode ser qualquer coisa cujo significado original é solapado, ao ser absorvido numa hierarquia de significado diferente” (ADAMS, 2012, p. 80). Por isso “a violência sexual e o consumo de carne, que parecem ser formas distintas de violência, têm no referente ausente um ponto de interseção” (ADAMS, 2012, p. 81), da mesma forma que “por meio da estrutura do referente ausente ocorre uma dialética da ausência e da presença dos grupos oprimidos” (ADAMS, 2012, p. 83). É através da percepção da ausência à que a linguagem se refere que se torna possível perceber os pontos de intersecção entre diferentes opressões. Nesta análise, entende-se que o referente ausente é um produto das subjetividades carnofalogocêntricas que, através da linguagem, expressam o domínio sobre o outro. Essa expressão de domínio está inserida no mandato de masculinidade e configura uma pedagogia da crueldade ao passo que articula, através da linguagem, a coisificação da vida (SEGATO, 2018). A partir destas conexões entre tais conceitos, se torna mais perceptível a estrutura própria da realidade observada, transpassada pela colonialidade. Por isso a relevância da contribuição de Segato para esta análise e a necessidade de complementar as teorias provenientes de Adams, ecofeminista estadunidense.

Ao longo desta pesquisa, seus trabalhos serão retomados sempre que necessário, por vezes fazendo referências a questões já abordadas neste capítulo, noutras introduzindo aspectos dos trabalhos dos autores apresentados (não somente de Adams e Segato, neste sentido) que se aproximam de alguma maneira dos conteúdos presentes nas fontes analisadas. Este é o exercício sugerido por Orlandi (2009), no qual a Análise de Discurso está permanentemente recorrendo à teoria — não somente à teoria que se refere à metodologia em si, mas também à teoria que fundamenta o dispositivo analítico aqui construído. Ademais, as leituras realizadas sobre as fontes são conduzidas por esta

perspectiva aqui delineada, solicitando a contribuição de outras pesquisas sempre que se verificar necessário. Finalmente, agora é possível identificar o emaranhado de discursos, desenrolá-los. Caminhando entre a descrição e a interpretação, esta análise ocorre sob critérios e prioridades. Desta forma, nenhuma questão aqui mobilizada se encerra, não se persegue uma “resposta” — se tensiona, se provoca fissuras, deslizes. As propostas de interpretação aqui contidas não obedecem às regras da epistemologia moderna/colonial, não operam através de renomados e consagrados cânones da historiografia. Esta análise é, portanto, uma proposta de subversão da linguagem, um convite a uma perspectiva outra, fronteiriça.

### **3 VIOLÊNCIAS NA LINGUAGEM: AUSÊNCIAS E OCULTAÇÕES**

Coloca-se em prática, então, o dispositivo analítico construído no capítulo anterior, mobilizando e articulando conceitos no trabalho entre descrição e interpretação. A saber, este capítulo se inicia com uma breve observação da contribuição de Cíntia Medeiros e Nicemara Silva (2014), que trabalham as ideias de Adams com enfoques distintos dos que já foram aqui apresentados, articulando a política sexual da carne com autores e estudos de áreas distintas. A fim de pontuar com certa ênfase a perspectiva aqui construída, a contribuição das administradoras é seguida da análise de uma série de propagandas da marca Tramontina, e também da mudança do discurso sustentado por elas em propagandas mais recentes. A possibilidade analítica de um material que está hospedado no YouTube proporciona, evidentemente, um outro tipo de desvio: recepções e interações do público. Esta análise observa um presente bastante imediato, objetivando demonstrar precisamente a continuidade da paráfrase e o permear gradual da polissemia — que, não obstante, é transpassado por interesses específicos. Desta forma, intenciona-se que esta contribuição ofereça, não sem um toque de sarcasmo, uma perspectiva outra sobre um tipo de publicidade que está muito presente nos meios de comunicação, muitas vezes sob a forma de anúncios não bloqueados pela maioria dos usuários leigos da internet. Estes discursos, bastante naturalizados, funcionam como uma forma de manutenção da aceitação do consumo de corpos — da

mesma forma que ocorre com discursos que sustentam a aceitação do consumo de corpos humanos.

Este último, embora não ocorra de maneira literal (na maior parte das vezes — há exceções), frequentemente não é entendido em sua completude. Por consumo de corpos humanos não entende-se somente o mercado do sexo (embora constitua parte significativa deste), mas também a exploração praticada sobre os corpos cuja força de trabalho é levada ao limite, cujos direitos são violados, cuja subjetividade é posta em um não-lugar, apagada, negada. Por isso, a análise dos textos presentes em periódicos se inicia com as violências simbólicas, metafóricas e linguísticas. Evidentemente, o conceito de referente ausente é fundamental para a análise destes textos, articulado de maneiras plurais. Entendendo a dimensão mais subjetiva das violências aqui abordadas, a análise persegue o grupo de fontes consideradas mais sensíveis; a maioria destes textos provém de páginas policiais, frequentemente trazendo fotos de cadáveres. Neste trecho as linguagens estão, por vezes, em suspenso — noutras,ativamente sob suspeição. É o caso dos anúncios de venda de armas de fogo presentes em grande parte das páginas policiais da cidade de Caxias do Sul, posicionados ironicamente na parte inferior das páginas, majoritariamente. Uma página recheada de ideias para um homicídio em potencial — estratégia que parecia bastante funcional, a observar pelos altos índices de violência que garantiam páginas abarrotadas de espetáculo para uma população armada.

Por fim, este capítulo analítico se encerra apresentando a potência da polissemia, o destoar do discurso hegemônico, cruel e sanguinolento sustentado pela cultura de violência que é o patriarcado. Este é um pequeno conjunto de textos capaz de mostrar que até mesmo do lugar de fala de um homem branco heterossexual e cisgênero é possível produzir dissidência do padrão de masculinidade que responde a um mandato. Este excerto da análise intenciona evidenciar que é possível encontrar subversões e desvios do padrão mesmo dentro dos meios que reproduzem tal padrão. Assim, os caminhos aqui perseguidos perpassam não somente a materialização visual das questões já abordadas na fundamentação teórica do dispositivo analítico, mas também a possibilidade de discursos outros, de mudanças no dizer. Também é colocado permanentemente em tensão aquilo que não é dito; o silêncio como pausa para

distanciamento interpretativo é entendido nesta pesquisa como possibilidade de desvio. Resumidas aqui as ideias contidas neste capítulo e, portanto, sem mais observações, com a contribuição proveniente do campo da Administração, constrói-se a seguir um diálogo que auxiliará na compreensão da análise subsequente.

### 3.1 AS METÁFORAS DA CARNE COMO UM NICHO DE MERCADO

A proposta que se coloca para esta análise inicia, convenientemente, com um breve espelhamento do presente; a temática do consumo de carne como um elemento fundamental para a construção subjetiva de um padrão de masculinidade, no entanto, não é nenhuma novidade. São crescentes as contribuições de pesquisadores das mais diversas áreas sobre esta relação — pouquíssimos provenientes da História. Não obstante, é curioso observar que este potencial analítico apresenta-se através de diferentes aportes, fontes, narrativas e métodos. O trabalho de Medeiros e Silva, ambas pesquisadoras da área da Administração, recorre a um artigo do professor e comunicador Richard A. Rogers publicado em 2008. Neste artigo, o autor analisa uma série de publicidades e demonstra de que maneira estas relacionam carne à masculinidade primitiva como uma forma de “resposta para as ameaças percebidas pela masculinidade hegemônica” (MEDEIROS; SILVA, 2014, p. 595)<sup>21</sup>. Sob a motivação da investigação realizada por este autor, as autoras observam seis anúncios publicitários de redes de *fast-food*, objetivando identificar a existência (ou não) deste apelo a um ideal de masculinidade atribuído ao consumo de carne.

Ao apresentar questões introdutórias sobre gênero como representação e construção social, as autoras concluem que “o que se diz e se reproduz pelo discurso auxilia no processo de reprodução de comportamentos e características representativas de gênero” (MEDEIROS; SILVA, 2014, p. 597). Sem embargo, o próprio fato de a ideia de homem consistir em uma construção social e cultural, destacam as autoras, já indica a possibilidade de que tais características atribuídas a um ideal de masculinidade

---

<sup>21</sup> A metodologia adotada pelas autoras, diferentemente da Análise de Discurso que se emprega na presente pesquisa, é a análise de conteúdo — assim, é viável valer-se aqui da possibilidade complementar oferecida pela observação das formações discursivas que permeiam as fontes analisadas pelas autoras.

estejam sujeitas à mudança. A polissemia, nesse sentido, é inerente à própria existência da paráphrase. Situando a dominação masculina e a subordinação das mulheres como um processo histórico, as autoras destacam que esta dominação requer um esforço para sua sustentação — aqui, este esforço é entendido como o mandato de masculinidade nomeado por Segato. As pesquisadoras destacam que a análise de Rogers indicou que os anúncios não apenas relacionavam o consumo de carne à masculinidade, mas especialmente a uma crise desta. Tal crise consiste em uma série de tensões/contradições que caracterizam masculinidades ocidentais (MEDEIROS; SILVA, 2014) — esta percepção das autoras é fundamental para demonstrar a pertinência da relação estabelecida com a presente pesquisa. São estas tensões e dicotomias permanentes que controlam, regulam, definem e limitam aquilo que é social e moralmente aceito ou não, o que é superior/inferior.

Para chegar à propaganda (que está situada no presente), as autoras buscam apporte em estudos que investigaram historicamente a construção desta relação entre carne e masculinidade, corroborando as ideias já apresentadas aqui. Conforme amplamente defendido na bibliografia utilizada pelas autoras (ainda um tanto binária e com um leve aroma essencialista), o vegetarianismo tem sido um comportamento associado ao feminino e à virtude. Uma das pesquisas destacadas pelas autoras, por exemplo, identificou que a percepção das pessoas em relação a vegetarianos e onívoros é de que os primeiros são vistos como mais virtuosos e menos masculinizados do que os segundos. Este argumento em torno daquilo que é considerado “verdadeiramente masculino” é endossado por Adams, e as autoras observam que essa questão também tem sido discutida no meio jornalístico. Um ponto fundamental levantado pelas autoras é que a propaganda se mostra um meio eficaz não somente para a divulgação de produtos, mas para a reprodução de ideais de representação (MEDEIROS; SILVA, 2014). O discurso publicitário que permeia a propaganda é, não obstante, um texto que parte de um lugar, carrega uma ideia e intenciona atingir um público para provocar um efeito — a compra.

Nem sempre, no entanto, a recepção é positiva ou neutra — a exemplo disto, as autoras destacam as mudanças na forma como o público recebeu anúncios da Nestlé. Em 1980, a empresa havia lançado a barra Yorkie, destinada a homens e vinculada

comercialmente a caminhoneiros; em 2001, a campanha manteve o slogan “*it's not for girls*”, que não foi bem aceito — o caráter machista do anúncio estava, neste momento histórico, muito mais em evidência. A estratégia da empresa, àquele momento, foi lançar uma edição especial do produto para meninas — envolto em rosa (MEDEIROS; SILVA, 2014). Essa, definitivamente, não é uma estratégia que caiu em desuso: marcas de cerveja como a brasileira Proibida, por exemplo, lançou em 2017 uma linha “para mulheres”, com rótulo rosa, uma puro malte “leve”. Esta também, obviamente, não foi bem recebida pelo público, e não somente de “mulheres”. Assim como os estereótipos e padrões de beleza estabelecidos para as mulheres, algo semelhante ocorre em relação às representações masculinas na mídia de massa, ressaltam Medeiros e Silva. As autoras identificam esta ocorrência no contexto brasileiro, que inclui a apresentação da carne como um elemento fundamental da construção do ideal masculino — nesse sentido, ser vegetariano é entendido como uma ameaça à masculinidade hegemônica, argumento sustentado sob ampla bibliografia.

Há um conceito presente no trabalho das autoras que cabe destacar: Medeiros e Silva, a partir de Rogers, apontam que a carne não simboliza somente virilidade e masculinidade, mas também a caça e dominação dos animais para produção de carne torna o consumo “um símbolo do controle humano sobre a natureza, de poder e de *identidade do mestre*” (MEDEIROS; SILVA, 2014, p. 606, grifo meu). A noção de *identidade mestre* está presente nos trabalhos das ecofeministas Val Plumwood (apropriadas por Rogers) e Marti Kheel, cujos argumentos são endossados por Tânia Kuhnhen. A fim de complementar as ideias apresentadas por Medeiros e Silva, sublinha-se que Kuhnhen sugere, a partir de Plumwood, que se observe a identidade mestre dominante para compreender o próprio surgimento do campo da ciência moderna que destaca o dualismo humanidade/natureza. Essa identidade mestre é forjada através de elementos educativos — Kuhnhen concorda com Kheel a respeito de um papel educativo da caça. Para Kuhnhen, a regulamentação da caça é uma expressão da ideia de conservação da natureza<sup>22</sup>, visando preservar uma atividade historicamente fundamental

---

<sup>22</sup> Tânia Kuhnhen (2020) tece considerações ecofeministas sobre as relações entre as práticas de conservação da natureza e a manutenção do patriarcado, utilizando-se da imagem da conservação de alimentos (creditada à Sônia T. Felipe) como uma analogia a esta noção, estabelecendo uma abordagem crítica. Para ela, o caráter das estratégias de conservação é essencialmente instrumentalizador, no qual a

na construção da virilidade masculina, da imagem do herói protetor da família ou país, que pode ser associada a essa identidade que chama de mestre dominante. Kheel e Kuhnen não falam de qualquer caça:

Do mesmo modo que a identidade masculina mestre é dominante e subordina outras masculinidades, há também uma forma hegemônica da caça. A atividade da caça é aqui perpassada pelo sistema de opressão de raça e classe social. Nesse sentido, afirma Kheel (2008) termina por ser valorizada a caça recreacional e prazerosa, privilégio de elites e classes dominantes, da aristocracia e da realeza ao longo da história, em detrimento da mesma atividade realizada para subsistência, com função de satisfazer necessidades biológicas. A caça com função educativa e de produção de virtudes e habilidades apropriadas aos membros reprodutores da identidade mestre na nobreza ou na classe alta reforça a divisão de classes. A partir do momento em que ocorre a regulamentação da caça, as classes mais baixas que não seguem os sistemas de regras ligadas ao esporte e não assumem o discurso ético de autodomínio suscitado pela caça esportiva, passam a ser vistos como responsáveis pela destruição da vida silvestre. Kheel (2008, p. 78) afirma que “caçadores esportistas brancos de classe média e alta procuraram retratar sua forma de caça como a única civilizada, contrastando-a com a caça instintiva e incontrolada das ‘raças selvagens’ e de classes baixas”. Dessa forma, a caça esportiva é novamente usada para manter uma divisão e um privilégio de classe e de raça (KUHNEN, 2020, p. 109-110).

Além da caça esportiva, Kuhnen aponta “outras atividades associadas à masculinidade dominadora que perpassam a cultura machista contemporânea assentada no modelo da identidade mestre dominante” (KUHNEN, 2020, p. 113), tais como touradas, rodeios, farras de bois (comuns na região da Grande Florianópolis), rinhas de galo, esportes com animais em geral. A autora percebe, então, a presença das mulheres nesses contextos como uma cooptação pela lógica da dominação, da mesma forma que mulheres frequentemente aderem a discursos sexistas. A análise realizada por Medeiros e Silva é, então, conduzida por três questões: quais são as referências presentes nos anúncios; qual é o ideal de masculinidade evocado neles; qual a relação entre consumo de carne e o ideal de masculinidade subjacente. A partir destas, as observações das pesquisadoras são articuladas de maneira a exemplificar os argumentos apresentados no texto. As interpretações das linguagens presentes nos anúncios analisados confirmaram a hipótese das autoras sobre a existência de um apelo comercial a um ideal de masculinidade relacionado com o consumo de carne. Em breve pesquisa sobre novas campanhas destas redes (Burger King e Carl’s Jr), identifica-se a existência de outras

---

natureza continua a ser tratada como um meio à disposição dos seres humanos — como uma conserva, guardada até seu uso.

propagandas anteriores e posteriores ao trabalho das autoras, também com cunho sexista, além de uma mudança nessa postura após receberem enxurradas de críticas.

É interessante observar a leitura de Medeiros e Silva sobre a campanha da rede Carl's Jr no Dia do Homem, cuja criação, destacam, teve como objetivo chamar atenção para dificuldades enfrentadas por homens em situações de discriminação como forma de enfrentar problemas de gênero, bem como para a promoção de imagens masculinas positivas e a conscientização sobre cuidados com a saúde masculina. As autoras percebem a apropriação feita pela rede, que promove um apelo simbólico de masculinidade que envolve coragem e atitude, reforçando estereótipos de uma masculinidade viril hegemônica (MEDEIROS; SILVA, 2014). Discutindo estas questões, Medeiros e Silva pontuam que tais propagandas invisibilizam mulheres e “outras categorias de gênero, como os homossexuais”, cujo ideal de masculinidade intenciona contornar “tensões e contradições contemporâneas das qualidades atribuídas ao homem” — produzindo uma “crise de masculinidade” (MEDEIROS; SILVA, 2014, p. 616). Quando falamos em “outras categorias de gênero”, estamos destacando um apagamento; as categorias cientificamente aceitas são o binário homem/mulher, portanto todas as categorias que escapam à norma binária do gênero patriarcal são, invariavelmente, “outras”. Tomando o “eu” como referência para o “outro”, este ocupa o lugar do não-ser (CARNEIRO, 2005), da negação da plena humanidade — o “outro” não é, portanto, “verdadeiramente” humano.

Este raciocínio é o que atesta a importância da articulação da categoria não-homem nesta pesquisa, já que esta, por partir da própria negação do *homem* e incluir a animalidade, também passa pela negação do *humano*. Em outras palavras, a categoria não-homem possibilita abranger tanto “mulheres” quanto “outras categorias de gênero” de maneira a generalizar sem universalizar ou hierarquizar, expondo o apagamento (a negação) que transpassa essa alteridade, a saber, não ocupar o lugar de poder do homem branco, heterossexual, cisgênero. É preciso, para tanto, que se exerce constantemente a visibilização destas identidades “outras”, impedindo que a própria generalização reproduza e fomente o apagamento que denuncia. Medeiros e Silva destacam, então, assim como já evidenciado no pensamento derridiano sobre o sacrifício animal, que o consumo de carne é apresentado como parte da construção

simbólica do homem, reafirmado como tal a partir do seu consumo (MEDEIROS; SILVA, 2014). Neste sentido, o consumo de carne desempenha uma função central dentro do mandato de masculinidade, simbolicamente comunicando força, virilidade e coragem aos seus pares. A dimensão do simbólico, daquilo que é *próprio* do homem, como já aqui exposto, é constituída sob o domínio deste ideal masculino, sacrificial, desta identidade mestre — assentada sob a ameaça da violência física (e a prática constante e estrutural de violência simbólica).

As autoras sugerem que nos anúncios reside uma oferta de solução para a crise de masculinidade; essa solução seria comer carne, pois para isso é preciso coragem, virilidade e força (MEDEIROS; SILVA, 2014). Essa questão é entendida aqui de maneira distinta: a carne é o elemento que fornece tal coragem, virilidade e força. Ademais, especialmente no presente, não é necessário ter quaisquer destas qualidades para comprar carne e comê-la; é preciso, no máximo, ter dinheiro. Considerando que a necropolítica vigente hoje envolve, particularmente, o nutricídio<sup>23</sup>, é crucial destacar que ambas as concepções são limitadas ao simbólico — os tipos de carne a que populações em situação de insegurança alimentar estão sujeitas a consumir são, muitas vezes, ultraprocessados e embutidos com baixíssimo valor nutricional e altos níveis cancerígenos. Ainda, as propagandas escolhidas ilustram exatamente esta questão: são provenientes de redes de *fast food* — ultraprocessados de baixo valor nutricional e alto teor de gordura —, que são capazes muito mais de adoecer o consumidor do que torná-lo forte, viril ou corajoso. No contexto estadunidense destas redes, muito mais do que no contexto brasileiro, o preço de uma refeição neste tipo de restaurantes é absurdamente mais barato do que a compra de ingredientes para a elaboração de uma simples guacamole, por exemplo<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> O termo nutricídio (ou genocídio alimentar) foi cunhado por Llaila Afrika na obra *Nutricide: The Nutritional Destruction of the Black Race*, onde evidencia uma questão que diz respeito não somente às condições de acesso aos alimentos, mas também aos contornos que efetivam a segurança e autonomia alimentares (ROSENDO; OLIVEIRA; KUHNEN, 2020).

<sup>24</sup> Ver, por exemplo: REUTERS. Burger King reduz preço de lanche com hambúrguer vegetal nos EUA. Uol Economia, 16 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/reuters/2020/01/16/burger-king-reduz-preco-de-lanche-com-hamburguer-vegetal-nos-eua.htm>. Acesso em 25 de novembro de 2021; e FONZAR, Mirella. Os maravilhosos preços dos fast-foods americanos. Vivendo Orlando, 12 de agosto de 2014. Disponível em: <http://www.vivendoorlando.com.br/os-maravilhosos-precos-dos-fast-foods-americanos/>. Acesso em 25 de novembro de 2021.

Para as autoras, então, a ideia de que o consumo de carne é para homens “responde a uma suposta crise de masculinidade”, visto que seu consumo não apenas é codificado como uma atividade masculina, mas também “significa edificar a hegemonia masculina diante de ameaças para sua dominação contínua” (MEDEIROS; SILVA, 2014, p. 620). Dialogando com a pesquisa de Medeiros e Silva, a análise a seguir identifica, sob a metodologia da Análise de Discurso cujo dispositivo foi aqui explicitado, de que maneira as linguagens empregadas nos comerciais da marca Tramontina confluem com seus resultados ou divergem deles. À diferença da análise de conteúdo empreendida pelas autoras, aqui procura-se também observar intenções, recepções e ideologias que permeiam a construção destes discursos publicitários. Não obstante, a contribuição das autoras é valiosa no sentido de abrir questões que não se encerram e enfatizar a necessidade da continuidade analítica sobre a relação entre consumo de carne e gênero. Ainda, a possibilidade de complementar as ideias das autoras com as perspectivas construídas para a presente pesquisa oferece um meio profícuo para a análise, apostando na interlocução com outros campos científicos e áreas do conhecimento. A seguir, portanto, parte-se das concepções e perspectivas até aqui apresentadas para formar a tessitura capaz de promover compreensões mais complexas a respeito das subjetividades que produzem e são produzidas por esses discursos aqui analisados.

### 3.1.1 O alvo é o público: ideologias de um discurso publicitário<sup>25</sup>

É possível então, que se observe agora com um outro olhar a reprodução destas violências através de linguagens sutis e naturalizações “apresentáveis”. Grandes exemplos destas estão presentes na propaganda de lançamento do livro *A Bíblia do Churrasco*<sup>26</sup>, da marca Tramontina. Em um site de marketing e mídia chamado

<sup>25</sup> Este subcapítulo consiste em uma versão revista, editada e ampliada da análise publicada originalmente em dossiê temático. Ver FERREIRA, Natalia. Os desafios do tempo presente e a colonialidade da natureza: intersecções para pensar novas sociabilidades. **Fronteiras: Revista Catarinense de História**. Dossiê Direitos humanos, sensibilidades e resistências. nº 36, 2020/02, p. 69-90.

<sup>26</sup> O uso do termo *bíblia* para fazer referência a um livro sobre (ou para) churrasco não é mera coincidência. Como será possível observar em algumas das análises dos periódicos, o aspecto teocrático em torno do sacrifício carnívoro é uma paráfrase bastante marcante do carnismo. Este aspecto se relaciona, não obstante, à noção das tradições judaico-cristãs, principalmente, que recebem em seu mito

Propmark foi publicado em 2015 um anúncio<sup>27</sup> de que a Tramontina colocaria um único exemplar deste livro à venda em uma loja na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro; tal informação explica por si só o recorte de classe de quem teria acesso a um livro como este. A Tramontina raramente é uma marca que entra na casa do pobre brasileiro — levemos isso em consideração para as informações que seguem. No comercial do livro *A Bíblia do Churrasco*, a cena se inicia com três homens e uma mulher, cujo rosto não aparece e é colocada como um tipo de “anexo” do homem ao lado dela. Todos são brancos. A primeira frase do narrador, um homem, diz: “o churrasco é mais do que uma refeição, é uma paixão [...]”. As cenas mostram mais pessoas, onde há uma pessoa apenas, ao fundo, de pele não branca. Conforme a marca, o livro “ensina as pessoas a transformar carne em arte, um livro que pode ficar na prateleira ou virar um churrasco”. O referente ausente aqui é qualquer coisa, menos um animal — é comida, é paixão, é arte.

As mãos que abrem e folheiam o livro são mãos masculinas, brancas. A música ao fundo remete a um faroeste norte americano. A primeira página do livro carrega a frase “claro que o fogo foi inventado pelo homem; até parece que os *animais* fariam isso eles mesmos” (grifos conforme destaque do livro). Esta página é grossa, feita de carvão; por isso é removida do livro e, com o cabo de uma faca e uma bela demonstração da virilidade e força do churrasqueiro, ela é quebrada em pedaços. Os pedaços são colocados na churrasqueira. Aqui já é possível observar a negação do “homem” como um animal, a separação entre humano/não humano a que se referiu Lugones. A noção que esta frase transmite é a de superioridade do animal humano sobre os animais não-humanos — o especismo; assim, é a esta ideologia que está filiada tal formação discursiva. O especismo é permeado pelo *carnismo*, definido pela psicóloga social Melanie Joy como um sistema invisível de crenças subjacente à opção de comer

de origem o direito divino de nomear todos os animais não-humanos (Gênesis 2:19-20). Para Coelho (2021, p. 192), “dar um nome é, neste sentido, dar a morte: estagnar uma diferença, uma alteridade e colocá-la enquanto negativo da nossa identidade”. Assim, o churrasco pode ser entendido como um rito de manutenção do mandato de masculinidade carnista, um estabelecimento de comunhão em torno do qual se formam subjetividades carnofalocêntricas.

<sup>27</sup> PROPMARK. Tramontina coloca exemplar único da Bíblia do Churrasco à venda. 27 de março de 2015. Disponível em:

<https://propmark.com.br/anunciantes/tramontina-coloca-exemplar-unico-da-biblia-do-churrasco-a-venda/>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

carne. Tal sistema condiciona para considerar que uns animais sejam comestíveis e outros não, para aceitar que os consumimos não por uma opção pessoal, mas sim pela nossa natureza. Desta maneira, o carnismo como ideologia organiza-se em torno da violência física contra os indivíduos que assassina para consumo como alimento — um sistema que não poderia existir sem a prática da violência (VELASCO SESMA, 2019).

A próxima página diz “os neandertais *criaram* o fogo; nós gola rolê; alguém devia trazer os neandertais de volta” (grifo meu). Aponto aqui a noção de “criação” do fogo, e não sua descoberta e o aprendizado do seu uso, além de uma romantização da ancestralidade viril e a menção aos neandertais, que demonstra desconhecimento sobre arqueologia e a não-linearidade da escala evolutiva da raça humana. Ainda, estas afirmativas sustentam o mito do homem-caçador e do homem-ferramenteiro destacados por Mies. Essa página é feita para começar o fogo do churrasco, portanto é removida e acesa com um isqueiro do tipo Zippo (que, diferente de isqueiros comuns, requer um certo poder aquisitivo) ironicamente, pois se a intenção é romantizar a ancestralidade viril, o livro deveria acompanhar um par de rochas para o rapaz acender seu fogo. A página seguinte serve para fazer vento, e nela contém a frase “churrasco não é coisa de macho até porque dizer que uma coisa é de macho não é coisa de macho”; pode-se perceber a padronização do que é “coisa de macho”<sup>28</sup>. Esta frase remete ao mandato de masculinidade evidenciado por Segato, que define o que é ou não considerado “de macho” e cobra constantemente a reafirmação deste status. A segunda parte do livro contém um avental com estampas de pedaços de carne, com a frase “não é só carne que importa para o churrasco” e abaixo o desenho de um porco com algo escrito sobre ele que não é possível ler.

Na próxima página lê-se “não tenho nada contra vegetarianos, desde que eles não encostem no meu *chimichurri*” (grifos conforme destaques do livro). Aqui, chama atenção o vegetariano como *outro*, como diferente, e a condição de que não toquem em seu tempero vegetal para que, implicitamente, não despertem sua ira. Observando outra propaganda da Tramontina chamada *Ensinamentos do Mestre Churrasqueiro*, percebo uma contradição discursiva: no episódio sobre sal fino, o Mestre Churrasqueiro

---

<sup>28</sup> Para complementar esta observação e oferecer uma pluralidade de exemplos sob a autonomia analítica da pessoa que lê esta pesquisa, sugiro que faça uma breve busca no YouTube e compare os resultados entre “churrasco de macho” e “churrasco de mulher”.

repreende o rapaz por querer temperar a carne com outras coisas além de sal grosso. Assim, esta fala soa como o clássico “não sou racista/sexista/especista/capacitista, mas (...)”, frase muito presente no repertório das pessoas que ocupam o lugar de fala de pessoas brancas, heterossexuais, cisgênero, sem deficiência. Numa posição discursiva, qual seria a importância do apontamento do vegetariano como um outro distante e não desejável, se não a afirmação da própria diferença? Essa folha é um papel alumínio onde é enrolada uma batata, aparentemente recheada e coberta com queijo, a proteína feminilizada de que fala Adams, que sempre é o acompanhamento do prato principal — a carne.

A seguir, lê-se a frase “muitas coisas separam homens de meninos mas apenas o churrasco separa homens de homens” — esta página, simbolicamente, é usada para afiar a faca. Tal frase se relaciona com alguns periódicos que compõem esta análise, já que são muitos os textos que se referem a brigas seguidas de morte, feminicídios, estupros, sequestros e finais de amizades ocorridos em churrascos. A seguinte é removida, a carne é cortada sobre a capa do livro, a frase é mostrada na cena: “a gente não pinta, não esculpe, não fotografa; a gente espeta e assa” — a página se torna sal grosso quando amassada. Essa é uma tentativa de aproximar o churrasqueiro do artista, porém não sem subentender a feminilidade de pessoas artistas, na simbologia da fragilidade da página que se esfarela liberando sal sob fricção. Em outra página, lê-se “salgadinho, pipoca, ketchup sabor churrasco; quem eles estão tentando enganar?”, que serve como apoio para o prato. Dentre os sabores artificiais usualmente colocados nos produtos industrializados não são encontrados “sabor abobrinha”, “sabor feijão”, “sabor alho poró”. Quase todo sabor artificial tem a finalidade de produzir o prazer que o alimento animal gera nos seres humanos que ainda pertencem (de forma aceita ou irrefletida) a esta estrutura de dominação. A página que segue diz “existe o café da manhã, o almoço e o jantar; e existe o churrasco”, reforçando a ideia do churrasco como algo além de uma refeição, separado da ideia de “nutrição” por si só. Esta é a tábua onde é servida a carne e a batata que acabaram de ser assadas.

Na próxima, a frase “o verdadeiro pecado da carne é faltar carne” provoca novamente a reflexão do acesso à carne, especialmente aos cortes considerados “nobres” e, como já observou Adams (2012, p. 58), “as pessoas que têm poder sempre

comem carne". No presente contexto brasileiro, em particular, a presença da carne nas refeições das populações urbanas em situação de insegurança alimentar é cada vez menor e de pior qualidade<sup>29</sup>. É interessante observar quais são as páginas que somem na feitura do churrasco, e quais permanecem para reutilização. O desfecho do comercial informa que o livro foi lançado em março de 2014 e entregue a chefs de grandes churrascarias, e que uma versão simplificada seria vendida em livrarias selecionadas no Brasil. Novamente aqui se percebe o caráter restritivo deste material, com um claro recorte de classe onde não cabem seres humanos racializados. Como informado no anúncio mencionado anteriormente, a marca acabou por comercializar um único exemplar. A estratégia de marketing da Tramontina recebeu diversos prêmios ligados à publicidade e escalou aos poucos: ainda em 2014, a agência Wunderman Thompson Brasil já havia lançado a campanha *Evolução*, na qual absolutamente tudo gira em torno do churrasco — a evolução humana, a invenção da roda, da escrita, as colonizações, o bigode, alimentos processados, e até mesmo o vegetarianismo<sup>30</sup>.

A proposta culmina na propaganda *Respeito pelo Churrasco*, de 2016, cujos objetivos são evidenciados no início e endossados pelo discurso presente na série *Ensinamentos do Mestre Churrasqueiro* em excertos ao final do vídeo, publicada sob o título *Contos do Mestre Churrasqueiro* também em quadrinhos em novembro de 2017. Esta foi distribuída como brinde nas compras acima de cento e cinquenta reais de forma impressa, ou virtualmente na compra de qualquer produto<sup>31</sup>. A propaganda *Respeito pelo Churrasco* carrega um discurso político bastante evidente, que cabe aqui analisar. A primeira cena se inicia com o narrador dizendo “Brasil. Mais de 200 milhões de

<sup>29</sup> Ver, por exemplo: SOUZA, Felipe. 'Saga' de desempregada de 62 anos por carne acaba com 3 quilos de carcaça e pele por R\$ 12. BBC News Brasil, 14 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-58879411>. Acesso em: 25 de novembro de 2021; BBC NEWS BRASIL. Consumo de pé de galinha em alta e outros 5 dados que revelam retrato da fome no Brasil. 5 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-58797787>. Acesso em: 25 de novembro de 2021; e NEUMAM, Camila. 19 milhões de brasileiros vivem com fome; consequências na saúde são irreversíveis. CNN Brasil, 28 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saudade/19-milhoes-de-brasileiros-vive-com-fome-consequencias-na-saudade-sao-irreversiveis/>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

<sup>30</sup> WUNDERMAN THOMPSON BRASIL. Tramontina - “Evolução”. Tramontina, 23 de abril de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YNaJUuBFhI8>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

<sup>31</sup> Informação obtida no site da marca. TRAMONTINA. Compre e ganhe HQS do Mestre Churrasqueiro. Disponível em: <https://www.tramontina.com.br/compre-e-ganhe-churrasco>. Acesso em: 13 de setembro de 2021.

pessoas unidas por uma única paixão”, sob cenas relacionadas com futebol. A virada se dá sob o suspense ao final da frase, completada pela soma da cena de uma carne ao fogo e a narração enfática com direito à legenda em caixa alta: “O CHURRASCO! Sim, isso mesmo, o chur-ras-co. O Churrasco é praticamente uma entidade brasileira. É mais do que uma refeição, meu filho. É um ritual”. Este discurso mantém a postura adotada no comercial anterior da marca (inclusive com homens e pessoas brancas em evidência), mas agora insere uma nova questão: a sequência da propaganda diz que este fato faria parecer fácil que a marca aumentasse suas vendas de ferramentas para churrasco, o que não teria ocorrido. A seguir, a trama apresenta que houve uma invasão de produtos sem marca no mercado do churrasco, o que passou a incomodar a Tramontina “especialmente no meio da maior crise econômica da história do Brasil” — esta cena consiste em uma compilação de imagens que se iniciam com manifestante balançando uma bandeira nacional, passam por imagens das manifestações de junho de 2013 e terminam com uma entrevista ao Geraldo Alckmin<sup>32</sup>.

Interessa observar que este discurso sustenta a ideia de que houve efetivamente uma grande crise econômica no Brasil neste período, mas permanece um posicionamento evasivo. A seguir, a imagem de um homem branco segurando um par de espetos de salsichão fazendo uma careta que dá a entender uma atuação de “loucura” e seguidamente gritando feroz e balançando os espetos é acompanhada pela crítica da marca de que a categoria estava encolhendo, que as marcas de cerveja haviam sequestrado o território “reduzindo o ritual sagrado do Churrasco em mais um pretexto para diversão”. Esta cena finaliza com dois homens dando o que popularmente se conhece como “chá de cueca” em um churrasqueiro, seguido de um “hum...” de desprezo moralista do narrador. A próxima cena retoma alguns cortes da propaganda *A Bíblia do Churrasco*, onde o narrador diz que “depois de conversar com amantes do Churrasco, ficou claro que o papel do brasileiro em frente à churrasqueira é o de ‘Guardião da Brasa’” — na imagem, depois de uma série de pedaços de carne, mais um homem branco. A cena seguinte conduz o argumento de que “existe um prazer ancestral em assar uma boa carne no fogo”, através da sustentação do discurso presente na

---

<sup>32</sup> Ex-governador do Estado de São Paulo, filiado ao PSDB até 2021. No momento em que este texto é escrito, ano de eleição presidencial, Alckmin filiou-se ao PSB para formar chapa com Lula como candidato a vice-presidente.

propaganda *Evolução*, de 2014 — uma releitura da clássica imagem evolucionista: depois de um bípede ainda com traços de macaco, surge um homem europeu e, depois dele, um churrasqueiro.

Uma nova virada surge na próxima cena, que diz que a marca não precisava melhorar seus produtos para voltar a vender, mas sim “se tornar a porta-voz da salvação do verdadeiro Churrasco”. É bastante importante observar as paráfrases presentes nesta fala: a ideia de ser porta-voz de uma salvação de algo verdadeiro remete muito à tradição cristã. A defesa de uma verdade específica automaticamente anula todas as outras opções que destoam desta verdade. A figura do Mestre Churrasqueiro é apresentada, precisamente, como a estratégia que faltava para a marca; criado (ou contratado, como afirma o narrador) “para mostrar o respeito que o Churrasco merece”. A continuidade da palavra Churrasco com inicial maiúscula serve justamente este propósito de colocá-lo como algo sagrado. O Mestre é uma figura definida como alguém que “tem autoridade — e bom humor — para ensinar as lições milenares de como fazer um Churrasco de respeito”. Esta figura é, evidentemente, um homem branco com voz grave e masculinidade indiscutível, idoso — um típico patriarca. As cenas seguintes são excertos dos episódios da série *Ensinamentos do Mestre Churrasqueiro*; estes episódios constituem paráfrases e mantêm exatamente o mesmo discurso das outras propagandas da marca neste período. Ao apresentar algumas cenas destes episódios como a demonstração máxima da dominação sobre o animal não-humano — onde o Mestre evade uma cena cavalgando e gritando “picanha” —, a figura do patriarca apresenta um “poder sobrenatural” ao devolver a gordura da picanha que outro rapaz branco removia, dizendo “a gordura da picanha é sagrada, meu rapaz”.

Este reforço da carne como algo sagrado evidencia o que há de simbólico permeando o carnismo; aqui, renova-se a noção de que o carnofalogocentrismo enraíza-se nas subjetividades através do carnismo — o que Derrida nomeou como sacrifício animal. Mais uma vez, a carne aparece como um símbolo sagrado, cujo ritual (churrasco) exige respeito, quase como se fosse dedicado a uma divindade. A divindade, arrisco dizer, é o próprio mandato de masculinidade, sendo os rituais em torno da carne maneiras de buscar aprovação dos pares, provando suas habilidades em preparar as partes do corpo do animal morto para consumo. O desfecho da propaganda retoma um

argumento inicial, dizendo que a consultoria do Mestre fez a marca obter resultados históricos. Não obstante, “em meio a tantas instituições instáveis no Brasil, uma voltou a se colocar de pé: o Churrasco”. Esta cena é a mesma que abre o comercial *A Bíblia do Churrasco*, que inicia com quatro pessoas brancas ao redor de uma churrasqueira, somente uma mulher (cujo rosto não aparece, servindo apenas como “anexo” do homem a seu lado), o homem que mexe na carne está vestindo uma camiseta verde e amarela como a da Confederação Brasileira de Futebol, mas sem os símbolos. As cenas de protestos que aparecem neste trecho são de manifestantes chutando uma cerca e de uma faixa pedindo reforma política, intercaladas por imagens de parlamentares.

O que a figura de um patriarca indica sobre a simbologia desta classe dominante, ruralista e latifundiária no Brasil? Os acontecimentos desencadeados pelo *impeachment* de Dilma Rousseff em 2016 envolvem um avanço significativo desta classe sobre as populações indígenas, ribeirinhas e assentamentos do MST, principalmente. Politicamente, desde então vem se fortalecendo a Frente Parlamentar da Agropecuária; nas questões econômicas, o Brasil permanece crescente em exportação de carne, ao passo que à grande parte da população brasileira que vive em insegurança alimentar, restam os ossos<sup>33</sup>. Provavelmente estas reviravoltas tenham chegado à marca de alguma maneira, pois apesar da continuidade do produto e das propagandas, nenhuma destas encontra-se no canal da marca no YouTube, mas de agências e prêmios de publicidade. Atualmente, a empresa apostou em uma publicidade considerada pelo público internauta como “lacradora”; a mudança de postura na centralidade da carne das propagandas mais recentes foi alvo de críticas nos comentários do YouTube. A marca passa a produzir, então, uma polissemia; a paráfrase permanece ali, mas abre espaço para o permear de um novo discurso, um discurso que deixa de lado a ideia do “verdadeiro” churrasco, dispensa o patriarca e contrata mulheres negras para protagonizar o comercial.

---

<sup>33</sup> Ver AVICULTURA INDUSTRIAL. Carcaça de frango e osso de boi aumenta o preço em até 220%. 24 de novembro de 2021. Disponível em: <https://www.aviculturainustrial.com.br/imprensa/carcaca-de-frango-e-osso-de-boi-aumenta-o-preco-em-ate-220/20211124-091913-o406>. Acesso em 25 de novembro de 2021; PAULO, Paula Paiva. Pessoas buscam ossos de carne na caçamba de descarte do Mercadão, Centro de SP. G1 São Paulo, 8 de outubro de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/10/08/pessoas-buscam-ossos-de-carne-na-cacamba-de-descarte-do-mercadao-centro-de-sp.ghtml>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

Ademais, após a grande mobilização “*Black Lives Matter*”<sup>34</sup>, as proporções tomadas pelo movimento atingiram o meio comercial. Pode-se perceber uma evidente mudança na postura de grandes marcas, que passam a inserir pessoas negras — ainda que funcionando como uma espécie de “cota” para alegar que não há racismo, e mantendo-se dentro de um padrão de beleza considerado aceito pela sociedade branca patriarcal. Por isso, entendo que esta polissemia é, sem embargo, apenas uma estratégia de marketing. Em breve comparação, a propaganda *Respeito Pelo Churrasco* possui mais de 15800 visualizações, 338 *likes* e 13 *dislikes* e 15 comentários — um destes afirmando que faz churrasco de carne vegetal, o único respondido por quatro pessoas de forma a agredir e silenciar sua manifestação, ao passo que as duas propagandas mais recentes da marca, *Respeito pelo seu Churrasco*<sup>35</sup> e *Não Existe Churrasco Errado*<sup>36</sup>, que intencionam a ampliação do público para abranger vegetarianos e veganos, tiveram consideravelmente mais visualizações, porém muito menor aceitação. Em um breve trecho da primeira, o narrador afirma que “na grelha, o ponto da abobrinha é tão importante quanto o da picanha” — na cena, a mulher negra espeta um pedaço de carne com o garfo e o leva à boca, simultaneamente ao movimento do homem branco ao seu lado, que espeta a abobrinha e faz o mesmo movimento. Por isso, esta cena pode ser interpretada como uma *inversão* (LUEDY OLIVEIRA, 2019) — é a mulher quem come a carne, ao passo que o homem come o vegetal, em uma enunciação que intenciona a polissemia.

A primeira, lançada em novembro de 2020, obteve mais de 220 mil visualizações, 280 *likes* e 107 *dislikes*, levando a enxurrada de 87 comentários, a maioria trazendo dizeres como “lacração”, “churrasco sem carne não existe”, “churrasco vegano não é churrasco”, e até mesmo alguns comentários altamente elaborados acusando quase que em ABNT a marca de estar desrespeitando a tradição e a cultura gaúcha. A marca fez questão de responder muitos dos comentários, porém com respostas padronizadas como “A gente adora picanha! Mas também adora a presença de

<sup>34</sup> Movimento fundado em 2013 em resposta ao assassinato de Trayvon Martin. A expansão massiva do movimento contra a supremacia branca ocorreu após o assassinato de George Floyd em 25 de maio de 2020, tomando proporções mundiais.

<sup>35</sup> TRAMONTINA. Respeito pelo seu churrasco. 23 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ERhluc8NG3I>. Acesso em 25 de novembro de 2021.

<sup>36</sup> TRAMONTINA. Não existe churrasco errado. 23 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vhls05MEIV8>. Acesso em 25 de novembro de 2021.

todos ao redor da churrasqueira. E tudo bem cada um ter a sua preferência!”. Essa é a estratégia clássica de todas as grandes marcas que percebem que estão perdendo mercado pelo crescente aumento do número de pessoas aderindo a dietas ovolactovegetarianas. Foi a mesma adotada por empresas como Unilever, Kibon, Nestlé e Seara, por exemplo, inserindo opções do mesmo produto já comercializado, porém em versão “vegana”<sup>37</sup>. O recorte reduzido desta propaganda, *Não Existe Churrasco Errado*<sup>38</sup>, recebeu mais de um milhão e 200 mil visualizações, apenas 29 *likes* e 18 *dislikes*; dos 13 comentários, apenas um é elogioso, e novamente surgem os dizeres “lacração”, “politicamente correto”, e a acusação de não preservar a cultura gaúcha. Tais comentários são majoritariamente provenientes de homens brancos.

Evidentemente, a publicidade reflete não apenas os ideais da marca ou o público alvo que pretende alcançar, mas explicita aquilo que o contexto mercadológico lhe solicita. Assim, entende-se que esta abertura para a polissemia ainda mantendo a paráfrase, porém de uma maneira menos “irredutível”, reflete também estas mudanças na sociedade que consome Tramontina. Há um crescimento significativo, especialmente após o despontar da pandemia do coronavírus, no número de pessoas optando — pelas mais diversas razões — por alimentações livres de produtos de origem animal. Este movimento, no entanto, não significa precisamente uma conscientização política em torno da alimentação; apesar do aumento de pessoas que se identificam como vegetarianas ou veganas, a drástica redução no consumo de carne ocorreu também pela redução do poder aquisitivo da população brasileira aliado ao aumento significativo dos preços. Se a carne está cada vez menos presente nos lares brasileiros, seja por questões

<sup>37</sup> Entre aspas, pois veganismo é entendido nesta pesquisa como uma posição política, não uma dieta. Ademais, produtos de marcas que exploram mão-de-obra ou animais não humanos não são considerados “veganos”. A simples ausência de produtos de origem animal não garante, por si só, a inexistência de exploração no processo de produção, portanto este consumo não é validado na ética alimentar partilhada pelos veganismos interseccionais.

<sup>38</sup> Cabe destacar que os termos em torno dos produtos de origem animal estão em permanente disputa no mercado; o uso de termos como “leite”, “queijo”, “bife”, “carne” ou mesmo “churrasco” vegetal são frequentemente recusados por conglomerados que passam a produzir alternativas aos produtos de origem animal. Um exemplo brasileiro é o Projeto de Lei 10556/2018, apresentado pela deputada federal Tereza Cristina, da Frente Parlamentar da Agropecuária, que dispõe sobre a utilização da palavra “leite” nas embalagens e rótulos de alimentos. Ver TOSI, Marcos. Projeto de lei quer proibir uso da palavra “leite” para produtos à base de vegetais. Agronegócio, Gazeta do Povo. 16 de julho de 2018. Disponível em:

<https://www.gazetadopovo.com.br/agronegocio/mercado/projeto-de-lei-quer-proibir-uso-da-palavra-leite-para-produtos-a-base-de-vegetais-5d0wl4bc76x1qcu6sqay8plji/>. Acesso em 8 de fevereiro de 2022.

políticas, ideológicas ou econômicas, a apostila da marca é em continuar vendendo suas ferramentas, mesmo que não sejam usadas para preparar carne. Estas representações analisadas nos comerciais da Tramontina ecoam linguagens já muito bem sedimentadas culturalmente. Sendo os jornais analisados todos provenientes da região Sul do Brasil, será possível observar questões que dizem respeito à tradição em torno do churrasco e auxiliam no entendimento da formação da própria figura do Mestre Churrasqueiro. Assim, a seguir são expostas as violências que permeiam as linguagens, os textos e as enunciations que compõem o *corpus* desta pesquisa.

### 3.2 PÁGINAS DA INDIFERENÇA: VIOLÊNCIAS EM PERIÓDICOS

Este subcapítulo, adverte-se, possui conteúdo sensível; não são apagadas, minimizadas ou censuradas as violências encontradas nas fontes aqui presentes, pelo contrário — estão em absoluta evidência, tão graficamente quanto for possível descrevê-las<sup>39</sup>. A classificação das fontes é sinalizada ao longo da análise — estão agrupadas conforme a coerência e diálogo entre seus contextos, indicados no início de cada subtítulo. A transição existente entre as análises não obedece normas pré-estabelecidas — ocorre a partir de associações, sobressaltos, possibilidades de articulação de conceitos, contextos históricos e inversões. Assim, pode-se dizer que esta análise é conduzida pelo fio do experimental, da construção que parte da subjetividade emocionalmente ativa e engajada com o caráter investigativo da pesquisa. Por vezes serão tomados desvios conforme a pertinência do contexto de cada fonte analisada, recorrendo ao entrecruzamento com outras informações complementares. Este exercício se provou significativamente valioso para a compreensão das linguagens e dos discursos formados pelo conjunto de textos aqui apresentados. As análises não são nem lineares, nem equivalentes. A cada texto é dada a possibilidade de questionamento na direção que conduz ao diálogo com outras fontes e com os conceitos aqui mobilizados. Neste sentido, não se esgota a possibilidade analítica destes textos, da mesma maneira que são colocadas inúmeras questões que serão intencionalmente deixadas em aberto. Em

---

<sup>39</sup> A organização e classificação das fontes é definida conforme a Tabela 1.

situações cabíveis, a pessoa que lê este texto será convidada a interpretar por si — são oferecidas possibilidades de interpretação, nem sempre excludentes entre elas.

Alguns textos surgem apenas como endoso de discursos presentes em outros textos, enquanto outros tornam-se centrais. Assim, pode-se dizer que uns textos “orbitam” outros na articulação desta análise. A exemplo, os textos de mesma autoria servem para demonstrar as paráfrases e as polissemias presentes na construção discursiva destes autores. Por esta razão, longe de objetivar uma hierarquização entre as fontes, mas enfatizando as possibilidades narrativas que se considerem de maior contribuição para a construção da análise e de uma compreensão mais complexa acerca da temática, a organização aqui proposta funciona sob uma forma de autogestão. A possibilidade dada às fontes é a do erro, da falha — encontrada precisamente no desvio (ALBUQUERQUE, 2012). Quando colocados em diálogo (ou em sobreposição), estes textos são convidados ao erro, são provocados e muitas vezes levados ao limite da subjetividade da autoria. Assim, encontram-se também discursos desviantes, aqui chamados de contra-discursos; estes consistem em polissemias, aberturas a novas possibilidades discursivas que questionam e tensionam as paráfrases. Ademais, aqui estão contidas as reflexões e construções de um processo analítico que não se encerra, que aqui demarca apenas seu início. Que as linhas incômodas àqueles que sejam — como o eu que aqui escreve — graficamente sensíveis, valham o esforço da leitura.

### **3.2.1 Sangue é tinta: o referente ausente na prensa**

A mídia impressa fornece um vastíssimo potencial de interpretações para a análise que aqui se persegue. A cultura da carne transpassa linguagens empregadas não somente quando o tema central é a carne, propriamente dita. A invocação da dimensão metafórica do referente ausente é bastante frequente: na linguagem empregada nas fontes aqui analisadas é possível identificar uma série de paráfrases que se transpõem nos mais diferentes assuntos, mantendo a animalização e o androantropocentrismo próprios da subjetividade carnofalogocêntrica. Como já observado pela psicóloga Melanie Joy (2014), a mídia jornalística fornece suporte ao carnismo atuando como canal direto entre a ideologia e o consumidor. Neste sentido, a mídia sustenta as defesas

carnistas, mantendo a invisibilidade do sistema e reforçando as justificativas para o consumo da carne. Não obstante, este sistema permanece intocado sempre que os dogmas do carnismo são apresentados como fatos e os defensores deste como donos da verdade em vez de criadores de mitos tendenciosos. Para Joy, os profissionais da saúde que aparecem na mídia praticamente sempre defendem o consumo de carne, frequentemente adotando uma postura mais “moderada e sensata” quando recomendam o consumo de carnes mais magras. Ainda assim, os argumentos em torno da carne não se limitam, na prática, à defesa do consumo de carne animal somente. Quando observamos as vastas possibilidades de articulação das metáforas que tornam o animal (ou o não-homem) absolutamente ausente — onde seu corpo *serves* aos interesses de um homem — torna-se mais fácil compreender a interseccionalidade inerente a esta estrutura, exibindo as conexões entre racismo, sexism, especismo e capacitismo de forma mais evidente.

A seguir, portanto, a análise das fontes selecionadas para esta pesquisa busca evidenciar estas conexões de maneira a fazer emergirem as fissuras destes discursos, para que seja possível explorar as polissemias capazes de transformar a hegemonia aqui identificada. A análise foi dividida, neste primeiro recorte, nos seguintes subtítulos: 1) O sagrado sacrifício e a masculinidade hegemônica, que reúne as fontes inseridas nas categorias “Machismos e heteronormatividade”, “Tradicionalismo”, “Animais e caça”, “Churrasco e alimentação” e “Restauração do referente ausente”; 2) O lugar da raça e da classe versus o trono do homem branco, no qual são analisadas as fontes classificadas como “Classe e raça”; 3) Mercado de corpos e as metáforas da animalização, onde são analisadas as categorias “Prostituição” e “Metáforas da animalização”; 4) Da dissidência sexual e de gênero, no qual são analisados os textos classificados como “AIDS e capacitismo” e “Travestis e homossexuais”; e 5) Na boca do povo, na mesa do bar: a graça da violência, contendo as fontes classificadas como “Colunas de humor”. Estas fontes consistem majoritariamente na produção de violências simbólicas, linguagens que ocultam formas de inferiorização e animalização de não-homens. Este trecho da pesquisa ainda mantém um caráter menos impactante do que a análise do restante das fontes; assim, pode ser lido com menor cautela quanto aos gatilhos. Não

obstante, permanece como um combustível para provocar, inquietar e estremecer modos consolidados do dizer.

### 3.2.1.1 O sagrado sacrifício e a masculinidade hegemônica

Em 26 de agosto de 1990, foi publicado na Folha de Hoje, de Caxias do Sul, um texto de Ayrton Centeno intitulado “Provérbios guardam tradição italiana”. Este texto inicia dizendo que “mulheres são espertas, tagarelas, iludem até o diabo e devem apanhar para servirem bem ao seu senhor”. O texto é um tanto confuso, mistura o dialeto Vêneto com o português, mas ainda assim comunica muito nas arriscadas traduções: “mulher [,] cachorro e bacalhau só batendo para prestar”. Segundo o texto, o Vêneto “registra uma imagem negativa da mulher camponesa, resumida ao trabalho e a satisfação do marido” — veremos ao longo desta análise que esta imagem não mudou tanto quanto o autor parece acreditar quando faz esta afirmação. “Mulher e Boi se escolhe na própria região”, “mulheres são santas na igreja, anjos na rua e diabos em casa” e “quem não ama pão, vinho e figa<sup>40</sup> [...] Deus castiga” são alguns dos ditados citados pelo autor que se originam do dialeto Vêneto. Centeno afirma então que o dialeto Lombardo também não reserva uma imagem positiva à mulher, e que a linguista a quem recorreu para a escritura do texto, Vitalina Frosi, acredita que “os provérbios são o rosto, a voz e o olhar de nossos antepassados”. Este argumento de Frosi demonstra que o colonialismo, seja ele português ou italiano, neste contexto, enraizou na cultura uma visão bastante específica sobre as mulheres e os animais, cenário no qual ambos servem ao homem.

No texto de Esio Marchisio Junior publicado no jornal Pioneiro (também de Caxias do Sul) de 7 e 8 de janeiro de 1995, intitulado “Terra de italianos abriga maior número de CTGs”, lê-se uma outra perspectiva sobre a mulher no subtítulo “Sem a mulher era como baile sem música”. Neste texto, o gaiteiro Honeyde Bertussi afirma que “a prenda é o esteio do movimento, ela se dedica a formar o gaúcho e as tradições de um povo”, embora a prenda tenha sido “adotada, porque bem no princípio era um movimento inteiramente masculino” — por isso, “como um baile sem música”. A

---

<sup>40</sup> Palavra que designa órgão sexual feminino, segundo a própria matéria.

jovem Cristina foi eleita primeira Prenda Juvenil entre 93 e 94, “mas a escolha não é ‘da carne bonita’. Para ganhar a faixa, passou por um verdadeiro concurso, submetida a testes de conhecimento” — à época, Cristina tinha apenas 14 anos. Também no Pioneiro, na seção Cidade, em 10 de março de 1995, foi publicada na coluna Rodeio uma pequena lista chamada “Termos gauchescos”. Nesta lista, apenas um termo serve para designar o homem (“de faca na bota — [...] homem valente ou irritado”), mas “mais bonita que laranja de amostra”, “china”, “chinoca” e “potranca ou pinguancha” servem para designar mulheres, dos treze termos nela contidos. Outros três dizem respeito à montaria e um ao churrasco. É crucial o destaque de que o termo “potranca” significa égua jovem não domada. No texto escrito por Rafael Martini, “Os terrores de Lageado Grande”, publicado na Folha do Sul em 12 de setembro de 2000, os homens são protagonistas, ao passo que as mulheres não têm nomes e estão para os homens: “com eles não tinha mulher feia. [...] eles eram homens felizes. Festeiros. Donos de campo à perder de vista. Orgulhosos de ostentar o lenço vermelho no pescoço. Livres para carnear uma ovelha sem pressa”. Na Semana Farroupilha, cavalgam juntos “embalados por goles de cachaça com mel para esquentar”, e quando chegam em São Francisco de Paula, já está “o churrasco de fogo de chão esperando, as prendas se ouriçando e o orgulho de ser gaúcho estampado em sorrisos largos”.

Em uma matéria publicada sobre a Semana Farroupilha no Pioneiro de 21 de setembro de 2001, intitulada “Uma homenagem à colonização”, um pequeno texto sob o subtítulo “Cavalgada homenageia força feminina” indica a presença destas permanências aqui observadas. O texto registra a realização da 1<sup>a</sup> Cavalgada da Mulher, na qual as participantes percorreram sete quilômetros. A coordenadora da cavalgada, Marialva Lunardi, afirmou que “o passeio serviu para mostrar o poder adquirido pelas mulheres nos últimos anos” — talvez poder não fosse o termo mais adequado. “Aqui, queremos mostrar que o preconceito não existe mais”, argumentou Marialva, o que a presente análise, infelizmente, contradiz. Ainda, na chegada das mulheres ao destino, “os peões esperavam pelas prendas, preparando o churrasco e a barraca” — evidentemente, cumprindo seu papel de gaúchos machos. Em coluna escrita por Fabiano Provin para o Pioneiro de 18 de setembro de 2002, outra lista de “Vocabulário”, cuja fonte identificada é o Dicionário de Regionalismos do Rio Grande do Sul. Neste, lê-se o

termo “muxiba”, que significa “pelancas, carne magra”, mas também “seios de mulher magros e caídos”, e novamente o termo “pinguancha”, aqui definido como “china, caboclinha. Mulher de vida fácil”.

Um outro texto, este publicado no jornal *Tempo Todo* (também de Caxias do Sul) de 21 a 27 de março de 2003, intitulado “Homenagem aos desbravadores” e escrito por Rose Mari da Sois Fetter, apesar de curto, também mostra algumas questões que interessam à análise. Este texto comunica a realização da 13<sup>a</sup> edição do Rodeio Nacional Campo dos Bugres no Parque da Festa da Uva. É interessante a inexistência absoluta da referência aos indígenas Kaingangs, pejorativamente nomeados como bugres, quando Fetter fala que “segundo a história, Campo dos Bugres foi uma denominação dada por exploradores a uma clareira em plena mata onde surgiu a cidade de Caxias do Sul”. Fetter informa apenas que “em meados de 1864, ficou comprovado que aqui existiam alguns ranchos e dois cemitérios com restos arqueológicos de centenas de anos” — como se realmente não houvesse um indígena sequer nesta terra quando os chamados “bugreiros” foram contratados para exterminá-los para abrir espaço para a imigração europeia nas terras devolutas. No entanto, Fetter destaca que “Campo dos Bugres sempre foi marcada pela forte influência italiana e alemã”, e que “Caxias do Sul tem rodeio, fandango, churrasco, chimarrão e mulher bonita para alegrar o seu coração”.

Assim como a afirmação de que não existiria mais “preconceito” contra mulheres no início dos anos 2000, um texto editorial do jornal *Tempo Todo* de 9 a 15 de março de 2007 segue em uma direção semelhante. Intitulado “Do avental ao jaleco em busca de riqueza”, o texto disserta sobre a comemoração do Dia Internacional da Mulher, comunicando uma tentativa de afastamento das lutas feministas — substituídas pelo capitalismo. O texto inicia afirmando que boa parte da sociedade não entende os significados da comemoração, e sugere que os tempos já seriam outros para as mulheres quando escrito. “Distante da visão ideológica do feminismo e da luta por independência em relação à família, o que a mulher consagrou foi a busca da melhor qualidade de vida para sua família” — esta família, além de ser cisheteronormativa e monogâmica, possui um recorte de classe: “A soma dos salários do casal é que estabelece o nível de educação que poderão oferecer aos seus filhos”. Neste cenário idealizado pela matéria, não existem pais ausentes, nem salários desiguais, nem estupro nem feminicídio —

apenas o ingresso das mulheres num mundo de exploração e consumo, ainda como exploradas, mas desta vez como consumidoras. E ainda, é isso que permite, dentre outras coisas, “comer tortei com churrasco no final de semana”. A parte mais interessante do texto, que salta aos olhos pelo absurdo, é a frase: “O Rio Grande do Sul, por menos que se reconheça, é uma sociedade matriarcal”. Quem escreveu este texto, definitivamente, não fala do mesmo Rio Grande do Sul da realidade, mas sim de uma idealização absolutamente distante dela.

Os argumentos em torno desta frase são — discursivamente — bastante semelhantes aos de Francisco Michielin, o cardiologista escritor da primeira fonte aqui analisada: “os homens iam para as guerras, ou para o trabalho diurno, enquanto as ‘mamas’ administravam a família”. Não obstante, “a maior prova disso é que pela primeira vez na história, o Rio Grande tem uma governadora” — não importa que ideias, interesses ou economias ela defende, importa apenas que é mulher<sup>41</sup>. Por isso, o texto afirma que “o gênero feminino chegou ao comando político, sem atingir o bastião dos machos gaúchos” — evidentemente, porque aquela representante em específico os beneficiava (ao menos à classe de machos que lhe convinha). O texto conclui, portanto, que “para a sociedade caxiense [...] o debate sobre o feminismo passa a largo. Aqui, o que se quer mesmo é ganhar dinheiro, é gerar receita, se possível criar excedente monetário, porque é com o resultado econômico que a comunidade pode dizer que é rica”. Absolutamente, esta frase é capaz de resumir o pensamento hegemônico que ainda vigora nas massas caxienses; ela falha, no entanto, em generalizar. Isso demonstra um desconhecimento completo dos espaços onde ocorriam debates feministas na cidade à época, assim como a circulação em um espaço onde a riqueza (não a sobrevivência) é um objetivo prioritário. Sendo o texto assinado como “Editorial” e o editor à época era Roberto Hunoff, é bastante possível que tenha sido escrito por um homem.

Dentre as matérias classificadas como “Machismos e heteronormatividade”, um nome que se fez presente foi o médico Eduardo Festugato, cujos textos são bastante

<sup>41</sup> Yeda Crusius, filiada ao PSDB, é uma mulher branca, economista, descendente de italianos. Disputou o segundo contra Olívio Dutra (PT) em 2006; sua gestão foi repleta de polêmicas e conflitos. Em Caxias do Sul se verificava um forte policiamento que é lembrado por uma onda de revistas policiais rotineiras a pessoas negras moradoras da cidade. Em 2014 foi eleita deputada federal ao lado de Nelson Marchezan Junior. Em 2017 foi favorável à Reforma Trabalhista e votou pelo arquivamento da denúncia de corrupção passiva de Michel Temer.

presentes nesta análise. Este texto, especificamente, escrito para o Pioneiro de 25 de fevereiro de 2000, é intitulado “Gestação, marca que não sai”. Nele, Festugato afirma que “a gravidez é um compromisso entre o casal. É uma amarra indissolúvel e uma marca que não sai” — evidentemente tal compreensão consiste em uma idealização distante da realidade. As metáforas oferecidas neste texto são bastante ilustrativas: “O desejo de engravidar a mulher que se ama, imperioso como a fome, é mandamento da testosterona que obriga os machos a cobrirem o maior número possível de fêmeas, para a perpetuação da espécie. Mas pode ter outra origem”. Sempre há uma explicação animal para defender um suposto instinto masculino de procriação, este é um dos mitos do mandato de masculinidade. No entanto, é interessante que a outra origem deste “comportamento” dos machos especulada por Festugato seria tirar a fêmea do “alcance dos outros machos”, excluí-la “do jogo da sedução”. Ou seja, a posse. Obviamente o antropocentrismo não estaria de fora neste texto: “A gratificação sexual, insignificante nos animais, não é instintiva, mas fruto da inteligência que descobriu o erotismo. Somente o ser humano copula exclusivamente pelo prazer” — o que é uma afirmação já contradita pela etologia.

Para Festugato, o ciúme “amaina [...] quando a amada engravidada: é como se ela passasse a usar o cinto de castidade”. No homem, evidentemente, a gestação não provoca qualquer marca, mas na mulher aparecem marcas que a fazem “ficar diferente para sempre. Pode, até, ficar mais bela — pele lisa e sedosa, olhos brilhantes, mamas túrgidas — mas sem a carga do erotismo. Mãe é sempre mais santa do que puta”. Não é de se impressionar que a gravidez beneficiaria o homem, nesta perspectiva. Então Festugato narra algumas dessas mudanças, como a diminuição e flacidez das mamas e as estrias no abdome e nádegas. Festugato então finaliza o texto dizendo: “ao engravidar a minha fêmea eu a marco por toda a vida. Enquanto ela viver levará a minha marca, gravada a ferro e fogo no seu corpo e na sua alma, indelevelmente, como um estigma. Não vai ser fácil esquecer-me!”. A sua fêmea é marcada *a ferro e fogo*, quase como o proprietário marca seus animais com ferro em brasa. O médico acredita que a gravidez é uma forma de impregnar “carne e ossos” da mulher com sua “essência” e faz uma comparação — no mínimo — curiosa: “como o veneno ou como a droga”. Outras comparações curiosas feitas por outro médico, Marco Túlio Zanchi, foram publicadas

no Pioneiro de 25 de setembro de 2000 sob o título “Em defesa da menstruação”. Neste texto, o médico se opõe às propostas de “abrir a menstruação com hormônios artificiais”, argumentando sobre os benefícios da menstruação.

Zanchi afirma que o desconforto da menstruação funciona assim como a premissa “para crescer é preciso sofrer”: “Mastigar uma fatia de churrasco deve ser mais difícil do que tomar uma colher de sopa, evacuar nossos intestinos e bexiga, praticar a relação sexual e até o sublime ato da parição, tudo tem uma conotação dolorosa, sem, no entanto, minorar o prazer”. Me pergunto quantos filhos Zanchi pariu sentindo prazer. No restante do texto, Zanchi rasga elogios às mulheres para concluir que, “como admirador da natureza na sua perfeição, não aceito que [...] se interfira no que a natureza atribui às mulheres, desde o início dos tempos, que é o conhecimento vivenciado do ciclo menstrual”. Mais uma vez, um homem branco heterossexual cisgênero opinando sobre algo que não diz respeito ao seu corpo, sem que ninguém lhe tenha questionado — e obtendo espaço de fala para tal. Imaginemos o que este médico pensa a respeito de hormonização e cirurgias de redesignação sexual. Por fim, Zanchi invoca “cientistas poetas” que dizem que “a menstruação é o ‘pranto do útero por não ter sido fecundado’, mas, mais que isso, é sinal de que a vida segue em renovações periódicas e que recomeçar é preciso sempre”. E de repente, a menstruação é a moral da história. Os anos se passam, mas as paráfrases permanecem. Enunciadas de outras maneiras, muitas dessas questões aqui pontuadas — cuja observação foi possível até aqui na composição de textos que constituem o discurso hegemônico analisado — ecoam nos escritos de José Francisco dos Santos, um filósofo e professor.

Publicado no jornal O Município, da cidade de Brusque, em 17 de janeiro de 2017, o texto “O clube dos javalis” exala um antropocentrismo mais voltado para a moral, para o Ser e para o sentido. “Uma diferença essencial entre o ser humano e as bestas selvagens é o fato de que somos animais cheios de símbolos e rituais” — Santos fala da alimentação, que vai “além da mera necessidade animal de ingerir nutrientes”, da invenção de bebidas que “podem simbolizar nossa alegria” (ou a necessidade de afogar as emoções), das festas e do ato sexual. Neste, evidencia uma ideia semelhante à de Festugato em 2000: “Não copulamos apenas para aplacar o cio e atender a um chamamento natural. Nossos rituais de acasalamento representam um compromisso de

união com outra pessoa, de partilha da intimidade”. Então, Santos apresenta um contraponto: “Quando o simbolismo e o ritual perdem sua força, mergulhamos no mundo dos animais inferiores”. “[P]ara eles, viver animalescamente não é problema, mas a simples manifestação da sua natureza”. Nesta perspectiva, os prazeres são animalescos — o que é, no mínimo, contraditório. Haveria nisso, para Santos, um sério problema: “Quando um humano desce de nível, entregando-se à mera fruição momentânea de prazeres físicos, força sua natureza para baixo, e nada do que é forçado satisfaz plenamente” — o resultado disso é a criação de “uma situação insustentável, que requererá doses cada vez maiores de animalidade para tentar sufocar o humano que teima em se manifestar”. Obviamente, o humano desta perspectiva é a voz racional, o afastamento da emoção, do desejo, da busca pelo prazer — este que é animalesco.

Para Santos, “[t]alvez a imagem mais emblemática disso seja uma cracolândia” — vejamos mais uma vez quem está sendo animalizado neste cenário. E acrescenta: “mas a mesma situação pode ser percebida em qualquer local de cultivo do vício, como botecos, zonas de meretrício, ou mesmo no interior de casas e apartamentos, que abrigam pessoas em agudo conflito com a sua natureza humana”. Se não é da natureza humana ter vícios, quais são os vícios dos animais não humanos? Santos não está interessado nesta questão. O autor então critica as festas pelo “barulho excessivo do que chamam de música, berros ensurcedores, gritaria, carne e álcool servidos como drogas e não como alimento ou símbolo de alegria”. Carne não é um símbolo de domínio nesta perspectiva, já que evidentemente os animais não humanos são inferiores — deveria ser símbolo de alegria. O prazer — chamado de alegria por Santos — em dominar, em ser superior, não é considerado animalesco. Santos também critica que esse “mesmo fim entorpecente parece ser dado ao sexo” e lembra que “os hippies, que se entupiam de maconha, pelo menos partilhava ideais humanos, equivocados ou não” — o que é um exemplo bastante confuso, já que estes que Santos chama “hippies” provavelmente sejam o pessoal da onda contracultural que marcou o final dos anos 1960 e a década de 1970, principalmente. Um pessoal bastante conhecido pelo uso de substâncias psicoativas e pela defesa das liberdades sexuais. Ao que parece, Santos não os comprehendeu muito bem: “Sonhavam com a paz e acreditavam no amor, seja lá o que quisessem dizer com isso”.

Mas agora, para ele, “chegamos ao ponto em que tudo parece não passar de corpo, instinto, excitação e frenesi momentâneos. Qualquer bando de feras selvagens teria vergonha de partilhar a natureza animal com os frequentadores de algumas das nossas festas”. Em outras palavras, os animais não humanos não são capazes de criar símbolos para si, mas sim de ter vergonha de outros animais — isso, sim, é uma exclusividade humana, fruto dos preconceitos e estranhamentos sobre aquilo que não conseguimos compreender. Santos, no entanto, não acredita estar apenas “fazendo julgamento estético ou moral” — acredita estar chamando “atenção para o fato óbvio de que essa versão selvagem de nós mesmos é sintoma da terrível decadência em que vivemos e um alerta para o que nos espera no futuro”. Quem dera, Santos, estivéssemos nos animalizando... quem dera! Por fim, Santos questiona “que tipo de humanidade emergirá de uma sensibilidade tão esgotada?” — sensibilidade esgotada é ter vícios, buscar prazeres momentâneos, não a violência estruturalmente reproduzida na sociedade capitalista patriarcal atual. Um outro texto do autor, publicado no mesmo jornal em 1º de maio de 2018, intitulado “Procura-se um Homem”, dialoga com essa negação do prazer. No texto, Santos inicia dizendo que conta-se que o filósofo grego Diógenes andava pelas ruas de Atenas “em plena luz do dia, com uma lanterna na mão, dizendo que procurava um Homem”. Este “h” maiúsculo significaria dizer que não se trata apenas de “um indivíduo com cromossomo XY, testículos e pênis, mas um Homem de virtude, um Homem honesto”. Para ele, “forjar um Homem na virtude não é moleza”, já que “a virtude é uma riqueza que deve ser buscada no trabalho e no sacrifício, porque a tendência natural é fugir das dificuldades e se jogar no que dá prazer” — o inverso da virtude, aqui, é a animalidade de que falou no outro texto que analisamos.

Santos diz então que “essa é a receita para formar ‘bananas’, homens sem força moral” — o homem que não é *de verdade* é comparado a uma fruta. Para ele, a formação de um Homem começa na infância, quando aprende com o exemplo dos pais “o que é importante e o que é banal, o que faz amadurecer e o que gera displicência e dependência”. Na juventude esse processo seria intensificado “pelos boas escolhas, pelo exercício de renunciar ao prazer imediato em nome de valores perenes e conquistas mais elevadas” — há, obviamente, uma hierarquização na qual o prazer pessoal não é uma premissa relevante, o que consiste em uma visão que remete quase a uma “ética

protestante e o espírito do capitalismo”<sup>42</sup>. O autor afirma, então, que a “(des)educação contemporânea e nossa cultura apodrecida, baseada em filósofos dementes e artistas degenerados, fazem exatamente o contrário” — fica a curiosidade de saber quem são os tais filósofos dementes e artistas degenerados no julgamento de Santos. Ele acredita que “estamos formando gerações e gerações de ‘bananas’, de sujeitos incapazes de assumirem responsabilidade, de amarem de verdade, de serem pastores e esteios de suas famílias”, expondo o que pensa que um Homem deveria ser. Não obstante, para Santos isso configura uma “terrível crise de masculinidade verdadeira” que “é uma das responsáveis pela desagregação das famílias e pela decadência moral na qual estamos imersos”. Aqui se verifica a existência de um ideal de masculinidade, de uma masculinidade que é *verdadeira* e superior — não há pluralidade, a palavra não está no singular por um mero acaso. Só pode haver uma verdade, nessa perspectiva.

Um pouco mais desse ideal de masculinidade está enunciado no texto que Santos publicou no mesmo jornal em 6 de agosto de 2019, intitulado “Masculinidade, paternidade e sacrifício”. Nenhum dos discursos é abandonado neste, pelo contrário, são reforçadas as premissas presentes nos seus textos anteriores. O texto, escrito para o dia dos pais daquele ano, começa dizendo que “ninguém nasce, vive ou morre para si mesmo”, e que “nada do que somos faz sentido se, de algum modo, não estiver a serviço, como um dom a entregar, como um sacrifício a ofertar” — até aqui, um propósito de vida que soa bastante cristão. Portanto, para Santos, “ser homem também precisa ser visto sob essa perspectiva”, já que “se à mulher cabe, como papel natural, gerar e acolher a vida, ao homem cabe protegê-la”. A cisheteronormatividade fica bastante evidente quando Santos diz que o homem “não tem útero, sua sensibilidade não é das melhores para as coisas afetivas, mas tem um faro mais aguçado para detectar o perigo e uma configuração física mais adequada para fazer frente a ele”. Assim, é nessa tarefa que “a masculinidade ganha seu contorno definitivo”, segundo Santos. Da mesma forma como no texto anterior, para ele, “não se trata apenas de ter um pênis entre as pernas, ser forte, desafiar o perigo por mera diversão”. Isso porque “tudo o que o homem é converge para a função que lhe cabe: cuidar e proteger a família dos perigos

---

<sup>42</sup> Referência à obra do sociólogo Max Weber.

externos e inserir os filhos, a seu tempo, nesse mundo hostil, que em nada se parece com o aconchego do útero ou com o colo da mãe”.

As ideias por trás destas noções são, não obstante, idealizadas, ficcionais e mitológicas. A realidade mostra uma pluralidade de modos de maternidade e paternidade que jamais poderiam ser resumidos nesta essencialização de papéis de gênero. A entrega do homem a esta tarefa, para Santos, logicamente representa um tornar “sagrado o que poderia ser apenas um equivalente mais refinado dos instintos animais”. Santos menciona um suposto “impulso natural” do homem “na direção do feminino, que é a parte que lhe falta” — metades da laranja, o mito da monogamia cisheterossexista. “Até aqui é tudo similar ao animal. Mas nenhum homem se realiza apenas nessa dimensão”, para Santos, o que explicaria porque “o homem e a mulher são chamados a formar família, e não apenas a se juntarem em época de cio”. Mais uma vez, o conceito é singular, universal — é família, não *famílias*, há um padrão ahistórico, jamais contextualizado em sua formação, seus significados, sua temporalidade e finalidade na construção de um padrão mundial de poder moderno/colonial. Outros modelos de família são absolutamente impensáveis, não naturais. “E a família é o lugar do sacrifício. Sacrificar significa tornar sagrado” — nessa perspectiva do sagrado, o homem possui um papel divino.

Para Santos, “quem entende que sua existência e sua função nesse mundo é parte de algo maior e mais significativo [...] renunciará a si mesmo para proteger os que lhe são confiados dos perigos físicos, culturais e espirituais”. Mais uma vez, fica a curiosidade de saber o que Santos considera como sendo estes perigos, especialmente os culturais e espirituais. Essa dimensão sagrada, então, para Santos, “é a vocação humana em geral, mas masculina de modo especial” — diz conhecer “muitos homens que trilham esse caminho, e são sacerdotes nas suas famílias, oficiando o sacrifício cotidiano de prover, proteger, corrigir, encaminhar”. Sacerdotes, como o versículo 23 do capítulo 5 do livro de Efésios, que diz que o marido é o cabeça da esposa. Por fim, Santos encerra o texto dizendo que “O mundo precisa de homens que vivam para além de si mesmos. Já temos banzinhos demais!”, mas falha em perceber que é justamente este padrão de masculinidade que sustenta que torna os homens uns *banzinhos*. O mesmo mandato de masculinidade que cobra do homem uma suposta virtude, considera que

esta virtude exige a dominação sobre o outro — se o homem deve proteger e corrigir, se é ele que possui um suposto faro para o perigo, ele teria o *direito* de definir o que é ou não uma ameaça para sua família. *Sua família*, no sentido de pessoas que são suas posses — estão sob sua proteção justamente porque ele é entendido como o cérebro, o líder, o *sacerdote*.

Outras perspectivas sobre o “sagrado” e o “espiritual” que auxiliam na compreensão das aproximações que aqui investigamos estão presentes no texto escrito pelo arquiteto branco, cisgênero e heterossexual (ao menos segundo as informações nesta matéria), Tiago Marcon, sobre uma suposta dimensão espiritual do churrasco<sup>43</sup>. O texto publicado na edição de 7 a 13 de julho de 2007 do jornal Gazeta de Caxias sob o título “A Dimensão Espiritual do Churrasco” enuncia compreensões sobre a centralidade e a importância do churrasco e invoca de maneira bastante curiosa a metáfora do referente ausente. A linguagem usada por ele evidencia diversos dos padrões de subjetividade aqui observados. O texto inicia dizendo que não quer causar polêmica, mas que seu amigo Luís tem uma “estranya tara gastronômica”, é vegetariano. Para Tiago, este é um feito heróico para alguém do sul do Brasil, “devido à qualidade do reino animal” — será que após o escândalo do papelão na carne<sup>44</sup>, Tiago mudou de opinião? Provavelmente para não ser excluído ou ter sua masculinidade questionada, Luís frequenta churrascos e até organiza-os. Isso levou Tiago a teorizar que o churrasco seria uma “instituição firmada”, “um encontro pseudogastronômico de caráter filosófico e metafísico” que “reflete os paradoxos e dualismos da nossa existência”; esta frase não poderia ter sido mais certeira para esta análise. Realmente, o churrasco reflete paradoxos — amamos uns e comemos outros — e dualismos — humano/não humano, homem/mulher, superior/inferior. Para ele, o churrasco é um ritual de catarse coletiva, de “idealizações transcendentais que evidenciam toda complexidade e beleza da alma humana” (talvez a pesquisa “briga em churrasco” no Google mostre

<sup>43</sup> Esta análise consiste em uma versão revista e ampliada, originalmente publicada no artigo FERREIRA, Natalia. Colonialidade da linguagem, pedagogia da crueldade e referente ausente. Anais da IX Jornada Discente PPHPBC — FGV, Revista Mosaico, v. 13, p. 383-407, 2021. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/mosaico/article/view/83326/79984?lclid=>. Acesso em 25 de novembro de 2021.

<sup>44</sup> BOMTEMPO, Cláudia; NOVAES, Dulcinéia. Operação revela venda de carne vencida e moída com papelão. Jornal Hoje, 17/03/2017. Disponível em <http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2017/03/operacao-revela-venda-de-carne-vencida-e-moida-com-papelao.html> acesso em 11 de fevereiro de 2021.

um ponto de vista diferenciado deste), e que a Santa Ceia “só não foi um churrasco por causa dos ativistas defensores dos animais”. A churrasqueira é entendida por ele como “uma espécie de igreja, templo ou santuário para esses carnívoros apreciadores da matéria”.

Presenciou uns amigos de infância tornarem-se “inimigos mortais” por causa de um “inofensivo churrasco” no qual “divergiram ideologicamente no método de acender o fogo”. Outro conhecido seu, “impressiona as namoradas” com suas técnicas de preparo. Também a proteína feminilizada (a maionese) está presente neste cenário, os pães de alho e a romantização do álcool (a caipirinha). Seu antropocentrismo carnofalogocêntrico é tão confiante que acredita que “a NASA poderia incluir, sem medo, um generoso espeto de picanha e um copo de caipirinha naquelas sondas espaciais que vagam a esmo pelo cosmo. Só para os ETs morrerem de inveja da deliciosa, sublime e incomparável vida terrena”. Marcon acredita piamente nisso: diz ao seu amigo Luís que ele não imagina o que está perdendo, que “ser vegetariano no Rio Grande do Sul é mais ou menos como morar na mansão da playboy e praticar o celibato!”. É importante perceber a naturalização do consumo de corpos femininos sendo associada ao consumo de corpos animais; o que está ausente aqui é tanto a mulher quanto o animal, ambos são referentes ausentes desmembrados e consumidos pelo homem. Esta mesma ideia está presente no Informativo Publicitário publicado no jornal Pioneiro em 24 de setembro de 1997 na coluna Churrasco e Galeto sob o título “Diálogo facilita escolha da carne”. Neste texto, um dos proprietários da Casa de Carne Ponto Forte afirma que “a carne é mais gostosa quando o animal tem de dois a três anos. ‘É que nem mulher, tem que ser dos 25 aos 30’, compara, bem-humorado”. Neste caso, a articulação do referente ausente que aproxima o sexismo do especismo não poderia estar em maior evidência.

Ainda, observo que o carnismo se esforça em definir quais são os animais que merecem ser protegidos e quais devem ser consumidos. O jornal Correio de Notícias, da cidade de Curitiba, veiculou em 5 de julho de 1990 uma matéria intitulada “Suspensa matança das focas”, que não está assinado por uma autoria específica. Em pesquisa sobre o ocorrido, encontrei uma matéria publicada no dia anterior na mídia

estadunidense *United Press International*<sup>45</sup>, verificando que a publicação curitibana consiste em uma tradução editada desta. A informação em destaque no topo da matéria diz que “o governo sul-africano não suportou a pressão da opinião pública. Os bebês focas estão salvos”. Capta a atenção o fato de ser uma chamada que não oculta violências, mas as salienta, no uso do termo matança ao invés de “abate”, este mais frequentemente utilizado para animais destinados ao consumo humano. Ainda, a matéria informa o processo de matar o animal, possivelmente como um recurso de sensibilização: “os bebês focas seriam atordoados com pancadas de porrete na cabeça e mortos com uma facada no coração”; talvez ainda assim houvesse quem afirmaria que este é um método “humanitário”. Também o destino de cada parte do animal é enfatizado: “depois seus órgãos [sic] genitais seriam exportados como afrodisíaco, a carne usada para fabricar alimento para animais domésticos e a pele enviada para a confecção de luvas, bolsas e malas”.

Importa observar que não é visto como um problema na sociedade ocidental que todos estes produtos provenientes de bovinos, por exemplo, sejam consumidos; fica em evidência então o caráter seletivo da compaixão que se confere às focas neste contexto, que representavam um total de 30 mil filhotes inicialmente, em um programa cuja previsão era sacrificar 100 mil “bebês foca”. O uso da palavra “bebês” também serve como um reforço da necessidade de “salvação”, ideia expressa na chamada que diz que “estão salvos”. O ministro de assuntos ambientais do país à época, Gert Kotze, afirmou que haviam sido feitos estudos e avaliação de “todos os fatos importantes, baseados em conselhos e descobertas científicas”, portanto a decisão de matar as focas teria como finalidade “administrar adequadamente [sic] o meio ambiente marinho”. Um contrato de cinco anos foi firmado entre o governo e a empresa responsável pela morte das focas, permitindo sua “exploração comercial”. Aqui estão em evidência duas questões: a noção humana de superioridade sobre os outros seres vivos que lhes confere 1) o direito de exploração comercial como recurso; e 2) o “fardo da racionalidade humana” e a ideia leviana de que a gestão da natureza depende de nós. Interessa também observar a

---

<sup>45</sup> Ver FRIED, Malcom. Government suspends planned seal slaughter. UPI Archives. 4 de julho de 1990. Disponível em: <https://www.upi.com/Archives/1990/07/04/Government-suspends-planned-seal-slaughter/9830647064000/>. Acesso em 29 de dezembro de 2021.

informação de que os produtos resultantes da morte das focas seriam exportados “para o Oriente”.

Assim, importa analisar quem está associado a essa salvação, curiosamente (não coincidentemente) na África do Sul: Brigitte Bardot, que enviou uma “carta apaixonada ao presidente Frederik de Klerk oferecendo-se para pagar pelas vidas das focas”. Observo, no entanto, que se a justificativa moral para o ato era a administração do ambiente marinho (com toda ironia que aqui cabe), qual seria o sentido de oferecer pagamento pelas focas para poupar suas vidas? Novamente, aqui se manifesta a noção de que a vida animal só teria um tipo de valor possível: o valor comercial. Além da atriz francesa, permaneceram no anonimato “uma porta-voz da SAG”<sup>46</sup> e “ativistas locais dos direitos dos animais”, que estiveram à frente de manifestações pacíficas contra a decisão de matar as focas. No mesmo jornal, apenas alguns dias depois, em 12 de julho de 1990, uma coluna chamada “Livro de ocorrências” traz, dentre as matérias nela agrupadas, a chamada “Vaca invade pista, causa grave acidente e população faz festa”. A matéria comunica que uma vaca na rodovia BR-277 provocou um acidente que envolveu dois caminhões e uma viatura da Delegacia da Mulher, cuja motorista ficou em estado de choque. Curioso é que “após os levantamentos feitos pela Polícia Rodoviária Federal, populares carnearam a vaca no local. Nem as vísceras foram esquecidas” — o que “poderia ter sido uma tragédia” acabou, praticamente, em churrasco. O fato de que uma carreta “arrastou o animal por mais de 50 metros” consta quase como um detalhe.

No fim, “quase todos tiveram direito a um pedaço de carne”, havendo inclusive “gente que usou carroça para levar um pedaço do animal” — esta é a foto que acompanha a matéria, onde a cabeça da vaca aparece com a boca entreaberta e a língua pendendo para fora. Ao lado da carroça, três pessoas conversam, sendo possível identificar pelo menos dois sendo homens. É importante destacar que o período em que ocorreu este fato foi marcado por altos índices de miséria e fome no Brasil. Muito mais importante que o animal morto é o dano material, evidenciado quando a matéria informa que o dono da vaca será responsabilizado criminalmente quando localizado, pois “o caminhão pertencente a [sic] transportadora e a viatura da polícia ficaram totalmente destruídos”. Afinal, a vaca foi a única baixa, e ainda assim nem suas

---

<sup>46</sup> Seal Group Action, à época, um grupo de proteção de focas.

“vísceras foram deixadas no local” — porque ao seu corpo morto é conferido um valor que muito provavelmente boa parte das pessoas envolvidas no fato não dispunham de condições financeiras para pagar. Atravessando um abismo de desigualdade social, o jornal Folha de Hoje, de Caxias do Sul, publicou no caderno “Economia” em 24 de abril de 1993 uma matéria chamada “A hora e a vez das peles”, circundada por três fotos de uma mulher branca vestindo diferentes casacos de pele. A matéria se inicia no esforço de rebater argumentos de ecologistas contra o uso das peles; aqui o uso de palavras que distanciam o animal e o tornam um referente ausente é verificado, como o emprego do termo “abate”. A justificativa do fundador da empresa de peles entrevistado para a matéria é de que “os animais são criados para o abate, para o consumo da carne. Se não aproveitamos sua pele na confecção elas vão para o lixo, são enterradas”.

Este mesmo homem afirma que não concorda com o abate de animais selvagens para a produção de pele, quando a carne não é consumida — suas peles, no entanto, são de coelhos criados na França, afirmindo que no Brasil não se consome coelho como na Europa. Dante Rossetti, o fundador, afirma que gostava de criar coelhos: “aprendi o ofício do curtimento do couro e por quase três décadas estudei, pesquisei e me dediquei a esta arte como um passatempo”. O distanciamento do animal aparece quando sua morte é ocultada através de uma atividade econômica, um “ofício” que é entendido como “arte” e “passatempo”, uma escolha de palavras que beira o sadismo. Aqui cabe a afirmação de Derrida de que o sacrifício animal não aparece como uma morte, como um assassinato — no contexto desta matéria, dificilmente o fundador da empresa de peles seria considerado um assassino cruel, desumano ou violento, mas apenas um profissional. A quantidade de vidas ceifadas se assemelha ao caso das focas, mas aparentemente os coelhos não são dignos da mesma comoção: “a produção da Bariloche gira em torno de 250 peças/mês, o que demanda a importação de aproximadamente 100.000 peles médias”. Cada peça “consome em média 26 peles”, diz Rossetti; mas o caráter estético que confere status a quem utiliza essas peças parece possuir um valor moral mais elevado do que a vida de 26 coelhos.

Não obstante, há quem dite a moda: “pesquisamos o mercado a nível de tendências e modelos, principalmente na Itália, que é quem dita a moda em peles na Europa” — como podemos observar, Dante Rossetti fala em Caxias do Sul,

evidenciando seu lugar de descendente de italianos e possivelmente saudoso da “pátria mãe”, como tradicionalmente ocorre nesta comunidade. Mais de uma vez, aparece o uso da palavra “prazer” para descrever o sentimento de Rossetti em relação ao ofício, o que indica uma ausência absoluta de consideração moral do animal. Pelo contrário, seu único valor, mais uma vez, é comercial. Este, como já verificamos, não é nem de longe um aspecto individual ou aleatório, mas uma postura hegemônica de reafirmação antropocêntrica de uma comunidade moral encerrada em si mesma, “naturalmente” digna de exploração de outros seres vivos graças à sua superioridade racional. No ano anterior, em 24 de novembro de 1992, o mesmo jornal publicou em coluna Informe FH algumas replicações de notícias de outros jornais, dos quais destaco breves recortes que evidenciam a hegemonia desses mesmos discursos. Dialogando com uma das fotos presentes na coluna, o título “Novilha/Prêmio” apresenta uma das atrações do Rodeio Crioulo Nacional realizado na Festa da Uva<sup>47</sup> — cupons premiados; o prêmio era nada menos que uma vaca filhote. Na foto aparece um menino branco “de apenas quatro anos” recebendo do “patrão” a novilha, presa por uma corda. Aqui a coisificação da vida e a pedagogia da crueldade (SEGATO, 2018) estão em destaque: uma criança ganha um animal que não será capaz de cuidar, e provavelmente o destino do animal será, em tempo suficiente para a engorda, a morte para consumo da sua própria família.

Não é raro no contexto rural que as crianças brinquem com os animais que logo estarão nos seus pratos — para tal, ocorre um processo de naturalização a fim de que a criança não se sensibilize demasiadamente e passe a recusar a carne. É preciso, portanto,

<sup>47</sup> Festa tradicional na cidade de Caxias do Sul que ocorre desde 1931 e reúne muitos tipos diferentes de atrações, todas voltadas para o comércio, sendo comum que uma quantidade significativa destas envolva exploração de animais de alguma maneira. Exalta-se, principalmente, o legado dos imigrantes italianos para a construção da cidade, estando em evidência as classes mais elevadas — grandes produtores agropecuários, fabricantes de máquinas agrícolas, de equipamentos para churrasco (como a própria Tramontina), empresas do ramo metal-mecânico, etc. Em uma rápida análise de fotografias da Festa disponíveis na internet, bem como da experiência de participar do evento desde a infância, são raras as pessoas não-brancas — nos espaços de poder e enaltecimento, especialmente. Não há sequer um carro alegórico para exaltar as contribuições culturais de indígenas, numa cidade em que se esconde a presença de Kaingangs caçados e expulsos por “bugreiros” para liberar a área para a colonização dos italianos que começaram a chegar em 1875. Não é de se espantar a ausência da exaltação aos negros já que, quando da colonização, era proibida a residência de escravizados na região — para Fabricio Romani Gomes (GOMES, 2007) tal proibição pode indicar um desejo de que se formasse ali um núcleo populacional branco. A cidade só se tornaria um local atrativo para negros a partir de 1910 em razão da industrialização. Cabe observar, no entanto, que na década de 1920 houve a criação de um núcleo do Partido Nacional Fascista, como já analisado pela historiadora Loraine Slomp Giron em seu livro *As Sombras do Littorio*. Grandes nomes ainda hoje exaltados na comunidade caxiense fizeram parte deste núcleo, como Abramo Eberle e Matteo Gianella, por exemplo.

uma pedagogia capaz de acostumar a criança ao ato de comer um animal que ainda poderia viver muitos anos — às vezes até mesmo presenciando o momento do abate e participando dos processos de remoção do couro e da carne do animal. Nestes casos, quando vivo/inteiro, o animal não é ainda um referente ausente; ele é desmembrado para se tornar ausente, mas o processo não ocorre de maneira silenciosa e escondida como é o caso dos matadouros industriais e do consumo de carne comprada em açougues. Ainda neste conjunto — que parece aleatório — de pequenas matérias, na sequência se lê o título “Mulheres/Assédio”, informando que o assédio sexual em ambientes de trabalho “é um problema muito comum”, segundo o informe da Organização Internacional do Trabalho. Adiante apresenta um título “Assédio/Relatório” dizendo que este informe identificou que, dentre as mulheres entrevistadas, de 6 a 8% tiveram que mudar de emprego em razão do assédio que sofriam, e que 15 a 30% foram “submetidas a carícias não desejadas, beliscões, frases ofensivas e propostas de relações sexuais”. Uma constante nas matérias que dizem respeito a animais que está presente também nesta matéria é a noção da permissividade sobre estes corpos (não humanos e não-homens) e a ausência absoluta da menção ao violador: o homem.

Curioso é que a próxima matéria, conduzida pela chamada “Mata/Come”, carrega mais uma vez uma inversão (LUEDY OLIVEIRA, 2020): “uma mulher de 40 anos, que matou e comeu o coração e o fígado do amante, foi presa em Moscou”. Sobre ela, era “alcoólatra e desempregada”, e “durante uma bebedeira”, atacou o homem, “cortou-o em pedaços e enterrou os restos”. Ao confessar o crime, teria dito que “o coração estava ‘uma delícia’, mas o fígado era ‘amargo’”. A mulher é descrita como dependente química e animalizada (“enterrou os restos”), uma forma distinta de anunciar um ato de assassinato com canibalismo da que vem logo a seguir, sob o título “Antropofagia/URSS”<sup>48</sup>. A matéria diz que este não foi o único caso de “antropofagia” na “ex-URSS” — por que não dizer Rússia? A escolha pelo destaque à finda União Soviética pode indicar uma tentativa de corroborar com as teorias absurdas acerca de

---

<sup>48</sup> Utilizar a palavra antropofagia ao invés de canibalismo para descrever estes atos demonstra um desconhecimento antropológico da distinção entre os termos; possivelmente a escolha pelo termo tenha sido feita como uma forma de “suavizar” o ato, dando a entender algo esporádico. No entanto, o ato de comer as vítimas nestes casos não consiste em um ritual ou um costume; ademais, este trecho da matéria apresenta um assassino em série — o que justificaria a melhor adequação do termo canibalismo, já que subentende um ato predatório ou mesmo um gosto/hábito alimentar.

comunistas devoradores de crianças, já que o corpo da matéria afirma que “um homem foi condenado por ter assassinado cerca de 50 mulheres e crianças e comido a carne de algumas de suas vítimas”, e que outro homem teria sido detido após “fugir de um hospital psiquiátrico”. Este primeiro homem, assassino em série, tinha como alvos especificamente mulheres e crianças; no entanto, não há qualquer detalhe sobre a forma como sua subjetividade se coloca nos crimes. Diferente da mulher da matéria anterior, não afirma que ele “enterrou os restos” nem que achou a carne de suas vítimas “uma delícia” — a ele não é dada esta atenção, talvez justamente porque a inversão é incomum: a maioria dos casos de assassinato com canibalismo são perpetrados por homens. Afinal, à mulher foi destinado um título exclusivo, enquanto este título menciona juntos e brevemente outros dois assassinos. Cabe, portanto, conferir o detalhe, o requinte da crueldade, àquilo que mais espanta — porque foge à norma.

Dentro da norma, as mulheres costumam ser entendidas como responsáveis pelo cuidado; é o que está sendo comunicado na coluna de opinião publicada no jornal Gazeta de Caxias datado de 21 a 27 de junho de 2008. Escrito por uma psicóloga pós-graduada em Ética e Filosofia Política e bacharel em Direito, Cleila Sartor, o texto é intitulado “Assassinatos de animais e seus aspectos psicológicos”. Este, que também pode ser considerado um contra-discurso nesta pesquisa (apesar de não ter sido classificado como tal), realiza uma análise potente que nos ajuda a pensar muitos dos conceitos aqui articulados. Sartor fala dos casos de “matança de animais, especificamente cães e gatos” em Caxias do Sul; para ela, “o homem consegue superar-se todos os dias na covardia, vileza e mesquinhez, aliás, sentimentos próprios de sua espécie”. A psicóloga diz estar “tomada pela indignação e tristeza de me saber humana”, e destaca que “a relação do homem com o animal e a natureza na civilização ocidental tem sido regida pelo domínio daquele sobre tudo com que se depara e quase sempre da forma mais torpe e desprezível”. E melhora:

Os maus tratos aos animais nasceram sobretudo na crença bíblica de que Deus outorgou ao homem poder sobre todas as criaturas e do pensamento filosófico que se desenvolveu, assentado numa dualidade ontológica, o qual vem legitimando toda sorte de exploração da natureza e dos animais (SARTOR, 2008, p. 2).

Sartor publicou em uma lateral de um jornal um texto que já carrega ideias aqui elencadas e colocadas em diálogo. A análise psicológica citada por Sartor afirma que “crianças que torturaram ou mataram animais tem [sic] grande chances [sic] de tornarem-se adultos cruéis, frios, vingativos e sem sentimento de compaixão para com seus semelhantes”. A psicóloga cita um estudo de perfis de criminosos feito pelo FBI em meados dos anos 2000 que “demonstrou que a maioria (94%) da crueldade intencional foi cometida por homens. O fator predominante, ‘a prova da masculinidade’ é a maior causa”. Aqui, a autora passa a demonstrar a relação entre a crueldade contra animais e o que aqui chamamos mandato de masculinidade. Sartor fala de um “jogo da dominação” importante na caça e nos rodeios, que para ela são exibições intencionais para impressionar “as fêmeas e competir com outros machos”. Para ela, isso pode envolver sentimento de impotência e inferioridade, a ideia de ser superior e necessitar de auto afirmação ou a projeção de impulsos agressivos que demonstram covardia reprimida. Então, Sartor coloca um argumento que pode representar um caminho antiespecista:

[...] tanto os participantes de rodeios e rinhas de galo, quanto os envenenadores e espancadores de cães e gatos, passando pelos pesquisadores que utilizam animais vivos como cobaias em seus experimentos, adquiriram valores que foram desenvolvidos em uma cultura cuja ciência não reconhece o sofrimento e nutrem defesas contra o reconhecimento do sofrimento de seres sencientes não-humanos (SARTOR, 2008, p. 2).

Mais interessante ainda é a interseccionalidade que evidencia ao dizer que:

Os homens renunciaram ao canibalismo, negros foram libertos da escravidão e hoje as mulheres têm direito ao voto. Está mais do que na hora de acabar com as práticas que submetem os animais à crueldade, sejam para que o homem se divirta ou se alimente. A humanidade, como animais, está apenas emergindo da fase de balbuciar e destruir, e um dia olhará para trás com embaraço e vergonha do sofrimento que causou por tão longo tempo a estes seres que sofrem, que sentem fome, frio, amor e dor. Uma dor que o ser humano não tem o direito de lhes infligir (SARTOR, 2008, p. 2).

Importa observar que Sartor abrange diversos tipos de violências contra animais e situa violências que têm sido questionadas ao longo do tempo ao lado destas. Ainda, Sartor situa a humanidade *como animais*, o que consiste em uma polissemia potente no espaço e tempo em que escreve. O conteúdo deste breve texto é capaz de resumir uma parte significativa da pesquisa que aqui se desenvolve. Não obstante, o contra-discurso

produzido por Sartor dialoga com aquilo que é esperado das mulheres: compaixão e cuidado. Assim como Adams (2012) observou em sua pesquisa, mulheres têm sido historicamente defensoras dos animais. Longe de nos mantermos nesta afirmação bastante essencialista, o objetivo desta oposição é precisamente situar a inversão ao que é considerado aceitável ou normal dentro dos estereótipos que dizem respeito às mulheres. Infelizmente, talvez poucas pessoas tenham efetivamente lido e compreendido este texto, e possivelmente algumas destas (sendo otimista) ainda assim concordariam com as posturas criticadas por Sartor. Um contra-discurso como este talvez não tivesse espaço em um jornal apenas alguns anos antes; especialmente se fosse o caso do principal jornal da cidade, o Pioneiro. Em 17 de fevereiro de 1999 foi publicado neste jornal um conto escrito pelo jornalista caxiense Jimmy Rodrigues, intitulado “O Transeunte”. É interessante que a imagem, um desenho de um homem e duas silhuetas idênticas a ele caminhando, não sugerem o “plot twist”<sup>49</sup> que virá em seguida. O texto se inicia defendendo que quem se locomove “por meio de suas próprias pernas” também deveria aprender noções de trânsito.

O personagem do conto é um homem que se irrita quando precisa desviar de alguém pela esquerda, e andava sempre pela direita; para ele, a negligência com o modo de andar na rua caracterizava o atraso de um país. Os “outros” são sempre obstáculos no caminho do passante apressado para o qual tempo é dinheiro. “Sem disciplina, tudo virava anarquia. A esculhambação opõe, embora possa parecer fator de absoluta liberdade. Todo mundo fazendo o que quisesse, como quisesse, aonde quisesse, sem patrulhamentos e limites”. O autor soa até um tanto saudoso de vinte anos antes da data em que escreve. Não sendo o bastante, o personagem se distrai nos pensamentos e atravessa com o sinal fechado para pedestres: “Parou contido pelo que chamam de instinto de conservação. Deu um passo atrás. Constrangido, olhou para a motorista — era uma mulher — do carro que por pouco não o atropelara”. A ênfase inesperada numa personagem mulher não poderia vir desacompanhada da paráfrase usual:

Ela esboçou um sorriso irônico e fez com a mão o gesto que significa “passe, por favor”. Não havia dúvida de que as mulheres estavam tomando conta do mundo. Os homens reagiam de vários modos, como a injustiça da diferença salarial. Ganhar mais por tarefa idêntica era um dos últimos esteios em que os

---

<sup>49</sup> Plot twist é uma mudança brusca e inesperada em uma história ou narrativa.

homens apoiavam-se para manter alguns resquícios de sua aparente superioridade (RODRIGUES, 1999, p. 3).

É inesperado porque as tramas se desconectam — seria o personagem ou o autor do conto que estaria imerso em seus pensamentos? Distraído, Rodrigues projeta em seu personagem uma percepção de perda de espaços de poder para as mulheres, o que nem de longe se verifica na realidade nem mesmo em 2022 — assim como esta estrutura se fundamenta em algo muito mais complexo do que apenas a diferença salarial. Mas não é com isso que o transeunte está preocupado, “justamente tentava evitar” tais cogitações. Retomando o capacitismo evidenciado na inexistência de pessoas incapazes de se locomover “com suas próprias pernas” (talvez essas não tenham acessibilidade suficiente para tal, e por isso Rodrigues não as vê pela cidade), o transeunte lembra de um amigo que utiliza um aparelho de surdez que pode ser desligado ao “inverter uma pequena chaveta”. Ele então sonha com o “progresso extraordinário” que seria se “fosse possível desligar o cérebro”, e lembra que “alguém disse que dormir era morrer um pouco”, que “o animal precisava dormir para não enlouquecer”. Mas afinal,

estas considerações atrapalhavam a finalidade primordial do passeio. Queria ver as pessoas, consolidar sua tese de que eram bichos, uns correndo atrás da presa, para devorá-la e manter-se vivos, outros arquitetando artimanhas para não serem alcançados pelas garras dos predadores (RODRIGUES, 1999, p. 3).

O transeunte começa então a se questionar quem seria ele neste cenário, presa ou predador? Imerso em sua busca por causas e conclusões, não vê sentido em apenas “ver passar [...] aquela jovem espevitada que esforçava-se para chamar a atenção sem parecer atirada” sem identificá-la com determinados fatos. A escolha destes não é aleatória, de fato: “o homem é caçador como o tigre, sente-se humilhado quando a presa oferece-se, inerme, aos seus dentes afiados, frustrando-lhe o prazer e o orgulho da conquista” — seria esse um argumento razoável para explicar a cultura do estupro e o prazer em dominar? O impressionante desfecho do conto é o atropelamento do transeunte que, imerso em seus pensamentos, atravessou outro sinal fechado. É curioso que este conto não parece ter o objetivo de transmitir uma mensagem específica, mas apenas manifestar divagações. Tais divagações, não inocentemente, consistem em paráfrases sustentadas pelo discurso hegemônico que aqui é colocado sob análise. Outro escritor e médico caxiense que partilha deste tipo de paráfrase em seus contos é Eduardo

Festugato. No Pioneiro de 22 de julho de 1999, na coluna Ponto de Vista, Festugato publicou um texto chamado “Assalto”, que se inicia com uma breve anedota: o filho acorda o pai dizendo que tem gente no pátio, o pai pega o revólver e vai à janela. Ele avista duas vacas, “do Barp” — têm dono. Se fosse gente, afinal, “o Brutus teria avisado com latidos: curtos e agudos quando é bicho, longos e graves quando é gente” — é o trabalho do Brutus, todos os animais trabalham neste cenário. No entanto, “vaca não é inimigo, mas um animal abençoado” — por isso que existem mais vacas do que humanos no mundo hoje?

Antes de continuar, quero invocar aqui um detalhe a que dei pouca atenção ao pontuar as contribuições de Maria Mies (2016) — a evidência do uso de métodos de restrição de nascimentos de filhos como o infanticídio, uso de plantas contraceptivas ou abortivas e amamentação prolongada pelas mulheres ao longo da história. Assim, não à toa Festugato usou a palavra “abençoado” — como Sartor bem observou, o médico invoca a paráfrase:

Quando Deus se fez homem não escolheu um castelo para nascer, mas uma humilde estrebaria. É por isso que cheiro de estábulo — esterco de gado e feno — tanto tranqüiliza. Nos faz voltar à raiz da nossa história, quando nosso antepassado troglodita domesticou o primeiro herbívoro. Com o leite que ordenhou, liberou a mulher da amamentação permitindo voltarem as ovulações para assim gerar mais filhos (FESTUGATO, 1999, p. 6).

Observemos: a domesticação de animais definitivamente não é a raiz da *nossa* história, principalmente pelo fato de que *temos histórias diferentes*. Se um indígena da região estivesse lendo este conto, certamente não identificaria esta como a raiz da *sua* história. Eis o perigo da história única para o qual alertou Chimamanda Adichie. A criação de animais não era uma prática comum dentre os povos indígenas antes da colonização, quando os animais considerados produtivos seriam trazidos para o continente como forma de justificativa para a expansão colonial e apropriação/roubo de terras (BELCOURT, 2020). Mais curioso ainda é a associação entre a ordenha e a liberação da mulher para gerar mais filhos. O valor da mulher, assim como o da vaca, é o da reprodução e nutrição da vida, como já destacado por Mies (2016). A formação discursiva de Festugato se localiza, evidentemente, na seara do discurso médico/científico:

Antes da domesticação dos herbívoros a mulher deveria amamentar o seu filho até ao redor dos dois anos de idade, quando ele pudesse usar os seus dentes para alimentar-se. (Não há alimento líquido na natureza, com exceção do sangue, leite, ovos e mel). Como a lactação inibe, parcialmente, a ovulação, durante este período ela ficava protegida de nova gestação. Este é um dos fatores da baixa densidade demográfica do planeta no período pré-histórico: menos de cinco milhões de indivíduos (FESTUGATO, 1999, p. 6).

Assim, Festugato argumenta que o leite foi o “grande fator de crescimento populacional humano”. É interessante que, mesmo sendo um médico, Festugato não consegue pensar em nenhum alimento líquido disponível “na natureza”, já que todos os que cita exigem ou a morte ou a domesticação de animais. Todas as frutas que poderiam ser espremidas para a produção de sucos, todos os vegetais que podem ser fervidos para a produção de chás e até mesmo água de coco passaram completamente despercebidos. Mais curioso ainda é que o texto traz uma reviravolta:

A teoria do Dr. Paschoal Gorése de que o câncer tem origem do leite parece ter algum fundamento. O homem é o único animal que se alimenta de leite depois de adulto. Segundo Gorése, o leite foi projetado para multiplicar células, indispensável no período de crescimento dos mamíferos. Mas só na fase do crescimento! O adulto não deveria tomar leite. O adulto deve tomar vinho! (FESTUGATO, 1999, p. 6)

De todas as possibilidades, a escolha do vinho não é qualquer surpresa para um caxiense. No entanto, afirmar que adultos não deveriam beber leite é, de certa maneira, uma polissemia — limitada, porém ainda assim existente. O desfecho de seu texto centraliza uma figura de um homem específico: “por isso que aquele gaúcho tomador de vinho e torcedor do SER Caxias, já tendo cruzado os setenta, fez o seu último pedido: ‘quando eu morrer não me ponham flores no caixão! Muito menos copos-de-leite’”. Esse gaúcho tomador de vinho, naturalmente, também é ávido comedor de carne. Em 27 de julho de 2000, também no jornal Pioneiro, na coluna Ponto de Vista, Festugato publicou outro ensaio, este intitulado “Galgo ou lebre?”, onde permite que se defenda tal dedução. Este texto, para educadores, começa incômodo: “dizem, os educadores, que evoluir é libertar-se dos instintos” — leia-se, *desanimalizar*, humanizar, civilizar.

Assim, o trabalho da educação seria extirpar o caráter agressivo do ser humano, já que toda a agressividade está orientada na satisfação dos instintos. Mas, é o mesmo equívoco querer extirpar o mal deixando somente o bem, já que a agressividade é condição fundamental à vida (FESTUGATO, 2000b, p. 26).

Com certeza Festugato não estava por dentro dos debates da educação. Aqui, a afirmação da agressividade estar ligada à satisfação dos instintos funciona como uma forma de invocação da animalidade sob uma visão especista (BELCOURT, 2020), onde esta ocupa a definição de mal, de bestialidade e inumanidade. Também interessa observarmos o uso da palavra “equívoco” que, se referindo à educação, sugere que Festugato discorda do caráter “humanizador” desta; ademais, o médico não distingue agressividade de violência. Novamente aparece o mito do homem-caçador evidenciado por Mies (2016), quando Festugato diz que “o homem é um caçador. Querer descaracterizá-lo como tal é um suicídio. Na verdade, todos os animais, quer tenham dentes, bicos ou garras, são caçadores de algum ser vivo. A grama, triturada pelos molares dos herbívoros, não é, por acaso, viva?”. Este mito é estruturante dentro dos paradigmas e práticas do carnofalocentrismo, sua própria sobrevivência está calcada no sacrifício animal — deixar de fazê-lo, afinal, é um suicídio. Ainda, a noção da grama colocada como viva ao lado deste argumento não sai, obviamente, em defesa da grama ou da vida — mas do mesmo lugar que o argumento carnista “mas as plantas também sentem”, bastante conhecido entre nós que nos abstemos de produtos de origem animal. O mito deste homem-caçador sustenta uma figura masculina ideal, aquela digna de resumir a humanidade na expressão “o homem”:

Os milhões de anos de evolução da nossa espécie produziram um biotipo inconfundível, especializado em caçar. Além de se movimentar com facilidade na terra e na água, trepar em árvores, escalar montanhas, o homem consegue adaptar-se a qualquer clima. Mas, o que o tornou tão poderoso foi o grande desenvolvimento do seu cérebro, que lhe permitiu fabricar armas, do tacape à bomba atômica (FESTUGATO, 2000b, p. 6).

Possivelmente você que lê esta passagem pensou, assim como eu, que bem gostaria de ter todas estas habilidades deste biotipo caçador idealizado por Festugato — especialmente no calor que faz no verão que escrevo. Este homem é poderoso porque seu cérebro lhe permite ser o homem-ferramenteiro (MIES, 2016), o fabricante de armas. A violência parece ser, para Festugato, fundamental para o florescimento da humanidade: “não há lugar para os pacíficos nos pódios do mundo. Tronos, cadeiras de juízes, poltronas de banqueiros, só podem ser ocupados por heróis agressivos”. Evidentemente, essa é uma leitura enviesada da realidade que carece de apenas uma alteração — só têm sido ocupados por *homens* agressivos. Faço parte do pequeno grupo

de pessoas que ainda crê que uma transformação é possível. Festugato, no entanto, parece desfrutar da superioridade que suas crenças lhe conferem:

A própria terra não dá frutos sem um agressor empunhando o cabo de um machado, de uma enxada ou a rabetá de um arado que rasga sem pena o solo, abrindo os sulcos que receberão as sementes donde nascerão o trigo e uvas, que triturados, esmagados, farão nosso vinho e nosso pão. Onde encontrar mais agressividade do que num desvirginamento, num parto, ou na própria alimentação? O sangue é testemunha de bíblicas maldições ao parir com dor e ter de trabalhar para poder viver. Ninguém vive sem matar (FESTUGATO, 2000b, p. 6).

Entender a agressividade como aspecto que possibilita a vida é, sem mais, arriscado. Uma inversão está presente na menção do plantio do trigo e das uvas (clássico de um caxiense, mais uma vez) como uma forma de agressividade. Ademais, um desvirginamento como uma agressividade pode ser entendido como a presença de um aspecto da cultura do estupro, e não à toa esta frase se localiza em sequência à abertura dos sulcos na terra, como já apontou Mies (2016). Quando os homens são colocados como animais por Festugato, estes são sempre predadores:

Nessa poderosa máquina de destruição, os ouvidos, um em cada lado da cabeça, foram projetados para ouvir os ruídos do inimigo e da caça vindos de qualquer direção. Mas, os olhos, não! Ambos estão no mesmo lado da cabeça, programados para focar um alvo e perseguí-lo até a captura. A convergência binocular, que dá a noção de distância, é característica de quase todos os predadores. Galgos, tigres e águias têm os olhos localizados da mesma maneira, feitos para atacar, ao passo que lebres, veados e galinhas os têm nas faces laterais, para vigiar e fugir. Estes, pertencem ao grupo dos que tremem; aqueles, dos que fazem tremer (FESTUGATO, 2000b, p. 6).

Um médico que entende o corpo humano como uma máquina de destruição é, no mínimo, curioso — para não dizer preocupante. Essa ideia de um humano predador como figura Festugato é, além de fantasiosa, bastante permissiva em relação à violência. Afinal, se é “natural” do homem ser agressivo, consequentemente haverão vítimas — mas por ser só a lei da natureza, o instinto, é entendido quase como um mal necessário, um balanceamento entre o bem e o mal. Esta é a ilustração das pedagogias da crueldade de que fala Segato. Verdades sejam ditas, Festugato tem toda razão quando diz que “Nós não trememos. Nós fazemos tremer” — basta poder e capital suficiente, e em menos de duzentos anos produzimos a Grande Aceleração e fundamos uma nova era, o Antropoceno (para alguns, Capitaloceno). Graças a algumas seletas máquinas de destruição, como quis Festugato, estas com poder suficiente para possuir e explorar a

natureza e a força de trabalho como recursos, caminhamos para pontos de não retorno do clima, e já vemos muitos efeitos do aquecimento global. Mas esta, aparentemente, não era uma das prioridades de Festugato — mesmo que a década de 1990 tenha sido bastante marcada por debates internacionais em torno da questão do clima e da educação ambiental. Seus textos, no entanto, produzem mais paráfrases do que polissemias — dois outros textos publicados na Folha do Sul no ano 2000 dão continuidade aos seus pensamentos.

Um artigo publicado em 15 de setembro sob o título “Paixão por cavalos” começa dizendo que esta é “universal”, que “parece gravada no código genético do homem, mais que no da mulher”. Festugato suspeita que “deve haver alguma ligação com o gonosoma [sic] Y”, e lista uma série de aspectos que associa à masculinidade: “como tem o sentido da rosca, o gosto pela matemática, pela mecânica, pelas artes marciais; o cuidado com o fio de uma faca, a paixão por automóveis, pela caça, por armas, e até o modo de se agachar para pegar um objeto” — ah, os essencialismos! Às vezes é um desafio manter a seriedade:

(O homem se agacha com os joelhos afastados, pernas abertas; a mulher mantém os joelhos unidos como se fosse para proteger algum tesouro escondido em meio às pernas). Deve ser uma imposição hormonal: a força da testosterona que obriga a dominar — característica do macho. E montar é a mais perfeita forma de domínio que existe. “Ser montado pela mulher” é ficar submisso (FESTUGATO, 2000c, p. 9).

Considero este trecho ilustrativo o suficiente para dispensar explicações — somente uma observação se faz necessária: por alguma razão, um texto sobre cavalos se sustenta sobre uma definição de distinções e hierarquia de gênero. De uma referência à monta do cavalo, não aleatoriamente, Festugato salta para o ato sexual. A parte sobre o que Festugato pensa a respeito de cavalos, efetivamente, se inicia a partir do segundo parágrafo do texto, onde ele diz que este animal “existe em todas as raças, em todos os povos, inclusive nos que antes nunca o conheceram, como os peles-vermelhas da América do Norte e os índios do Pampa argentino”. Façamos a remoção da ocultação: quem trouxe cavalos para o continente americano? E a generalização de que em todos os povos existem cavalos, é de fato verdadeira? Dizer que existem cavalos em todas as partes do mundo difere de dizer que em *todos os povos* existem cavalos. O texto segue dizendo que até mesmo estes povos citados “acabaram por se tornarem exímios

cavaleiros ao usá-lo como arma de guerra, a primeira serventia de qualquer descobrimento, desde o ferro à energia atômica”. Um texto diferente, uma mesma ideia: a naturalidade da guerra, da tal agressividade, da violência. Este animal pelo qual Festugato diz ter paixão é sempre visto trabalhando “antes de puxar arados, os cavalos levavam soldados nos seus lombos. Puxaram bigas, quadrigas, arrastaram canhões, acompanharam féretros e desfiles de vitórias” e, não bastasse, “até no Polo Sul há pôneis eternamente congelados, mortos na malfadada expedição de Robert Scot”. Em todos os cenários, a constante é o uso do animal para finalidades em benefício do homem, nunca o cavalo selvagem livre, aquele que não é propriedade de ninguém.

O cenário macro se fecha e retorna ao lugar de origem: “cavalo e gaúcho são palavras casadas no tempo em que não existia o divórcio” — a parte não mencionada por Festugato é de que esse é um relacionamento abusivo. Mas como este gaúcho, homem branco, heterossexual, cisgênero, é detentor da bênção e do direito divino sobre todos os outros animais, ele se considera apto a entrar no céu — e gostaria de fazê-lo montado no seu cavalo, como indica a citação do poema do advogado Guilherme Schultz Filho: “e se Deus me permite o luxo / entro a cavalo no céu!”. Festugato se mostra incomodado com a separação dos cavalos do acampamento nos rodeios, e por alguma razão (que creio ter a ver com o fato de costumeiramente homens brancos se sentirem detentores do direito natural de divagar a esmo sem qualquer serventia em suas falas), logo afirma que “morrer é perder a individualidade”. E divaga: “Quem gosta de autenticidade não gosta de flores de plástico, detesta vinho de laranjas, não faz cirurgia plástica e nunca usa peruca. Só aceita dentadura postiça, para poder comer churrasco...” — não poderia faltar a menção ao vinho e ao churrasco. Continua: “A caracterização associa qualidades ou defeitos com tipos físicos, formando os estereótipos: ‘Mulher, é morena; faca, é Solingen; revólver, é ‘Shimit’; cavalo, é o tostado’. Os “itens” escolhidos nesta sentença podem parecer aleatórios mas, como já observamos até aqui, nada nunca é aleatório, nem mesmo uma divagação. O fechamento dela é quase previsível: “‘Homem é homem e rato é rato!’ E o vinho é feito com uvas!”.

O desfecho do texto, enfim, não poderia deixar de fora a saudação aos colonizadores: “Os gaúchos de antigamente, descendentes de espanhóis e lusitanos, herdaram do sangue mouro que vingou na Espanha e em Portugal por sete séculos, esta

paixão pelo cavalo”. E no fim, os cavalos são apenas objeto de interesse humano, “selecionados em quase meio milênio”. Esse suposto instinto e herança genética masculina imaginados por Festugato estão em contraste com o conteúdo do artigo publicado no Caderno do Espectador do mesmo jornal, de 7 e 8 de outubro de 2000, intitulado “A magra cadela Lassie”. Deste texto pouco será colocado sob nossa análise — somente aquilo que considero realmente importante. O conto é a história de uma “grande cadela collie, muito magra e de tetas caídas” que aparecia para o personagem do conto, coletava restos de comida e se embrenhava na mata novamente. O desfecho é que nos importa, quando Lassie (o nome que o personagem deu à cadela) reaparece depois de um mês com três filhotes:

Então, compreendeu suas repentinhas fugas e sua permanente magreza: enchia o estômago de alimento, para regurgitar para as crias, cumprindo a missão de toda a mãe, desde a cadela à mulher, que é viver para os filhos. Estava a eles ligada pelo instinto materno — um pilar da sobrevivência mais forte até do que a fome. O que prende não é a corrente, mas o afeto. Não é a certidão de casamento, mas o amor. Tão poderoso e universal que existe mesmo entre os cães (FESTUGATO, 2000d, p. 3).

O instinto atribuído às mulheres é, mais uma vez, maternal, do cuidado e reprodução da vida: “viver para os filhos” é uma “missão” que cabe à mãe, não ao pai. O pai está, como de costume, ausente. Ainda, esta última frase remete ao título que Melanie Joy escolheu para sua obra sobre o carnismo “Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas” — o amor existe entre os cães, estes considerados dignos de cuidado e carinho, enquanto os cavalos estão sujeitos à dominação, as lebres a serem caçadas, as vacas a serem ordenhadas, etc. No que diz respeito ao consumo de carne em si, poucas são as ocasiões em que o referente ausente é restaurado, em que o animal aparece como inteiro/vivo. Um caso interessante em que isso ocorre é um texto do próprio Festugato no jornal Folha de Hoje do dia 20 de fevereiro de 1993, intitulado “O enforcado”. Para continuarmos nos atendo somente ao que importa à análise, faremos pequenos destaque no texto do médico. O contexto da história é uma experiência que teve em 1968, quando seu conforto era sair de casa e só atravessar a rua para chegar no hospital onde trabalhava, entrando pela cozinha onde lhe “esperava um bife feito na chapa”. Uma das funções que Festugato desempenhava era a de médico-legista; em um domingo, o inspetor de polícia o procurou para um caso de

suicídio por enforcamento de um menino de 16 anos. O cachorro da família do menino acompanhou o médico e chorou aos pés do corpo do menino morto — Festugato reconhece que o cachorro é um animal que tem sentimentos, assim como o faria anos depois no conto sobre Lassie.

Festugato destaca então a imagem que mais lhe marcou: “uma enorme língua, desproporcional ao rosto do menino, que saía do lado da boca, preta e inchada”. Dentre as divagações deste texto, tenho de concordar com o médico quando diz que “nada é mais deprimente do que as grandes monoculturas” — especialmente as da mente. A restauração do referente ausente ocorre quando Festugato chega em casa e, seguindo uma ordem “natural” da divisão sexual do trabalho, sua esposa lhe aguarda com a janta pronta: “língua recheada com ovos e coberta por ervilhas”, o que era um de seus pratos prediletos. Não nesta noite — a imagem da língua do menino não lhe permitiu desfrutar. A desconfiança da esposa de que teria jantado em outro lugar fez com que o médico acabasse por contar o que havia ocorrido no dia:

Foi um dos casos mais graves de vômitos que eu já assisti em quase trinta anos de medicina. Ela vomitou até as tripas! Ainda hoje, a Iara não come língua, de jeito nenhum! Eu, já esqueci o sucedido e continua sendo um dos meus pratos prediletos. Mas, não pode ser muito passada, muito escura... (FESTUGATO, 1993, p. 2).

Nutrindo a paráfrase, a esposa que não viu por si a língua se sensibilizou mais do que ele próprio, a ponto de nunca mais ser capaz de comer língua. Ainda assim, apenas a língua, e somente por causa da relação com a morte de um adolescente. Outra restauração do referente ausente que ocorre sob uma estratégia bastante semelhante é o texto do historiador Mário Gardelin, também no jornal Folha de Hoje, em memória ao falecido Jorge Kaplicki, no dia 28 de agosto de 1991. Neste texto apenas um breve trecho interessa à análise: Kaplicki era veterano de guerra, havia servido no exército polonês. Por isso, “criara ele uma aversão brutal ao cheiro de carne chamuscada. Aos domingos evitava sair de casa, para não sentir o cheiro de nossos alegres churrascos. Estavam-lhe associadas lembranças cruas...” (GARDELIN, 1991, p. 2). Talvez este fato seja um indicativo de que, diferente do que crê Festugato, a guerra e a violência não sejam de fato “naturais” do homem. No entanto, nem a língua nem a carne chamuscada são recusadas pelo público dessensibilizado; Alexandre Bedin publicou no Pioneiro de

11 e 12 de julho de 1992 duas receitas de língua, cujo título escolhido foi “Língua para todos os gostos”, acompanhando o desenho de uma boca com lábios bastante marcados (possivelmente com a intenção de feminilizar) e uma grande língua pendendo para fora dela. A chamada segue a mesma estratégia cômico-sexista-especista: “Matildes, sogras, papagaios. Cada um pode fazer milagres com a língua que Deus lhe deu. Mas, na cozinha, a história é bem outra”.

O início do texto é o que nos interessa: “Alguns animais valem-se dela para falar. Como você deve saber, entre todos os seres que falam os que mais se destacam, em ordem crescente são: o homem, o papagaio, as crianças, as mulheres e as sogras”. Este imaginário da inversão segue padrões bastante visíveis: na prática, o detentor da fala que efetivamente é ouvido é sempre o primeiro, o homem. E mais uma vez, o distanciamento presente na paráfrase: “certos animais possuem língua de grande valor gastronômico e que se prestam à elaboração de excelentes manjares”. O valor do animal, invariavelmente, é medido em relação ao interesse humano sobre ele (ou sobre suas partes, já que o animal ao qual a língua pertencia está ausente). Bedin também é um destes homens que divaga a esmo reproduzindo as mesmas paráfrases que aqui já observamos. Não impressiona encontrar tantas dessas em um texto que relaciona a cozinha a problemas de relacionamentos — e evidentemente, a culpa dos problemas, como sempre, é da mulher que não cozinha bem. O texto “Se a cozinha falasse” foi publicado na coluna Modo de Fazer do jornal Pioneiro de 4 e 5 de julho de 1992 com uma chamada que se pretende séria: “Pesquisa mostra que é na cozinha que se esconde a principal ameaça à estabilidade das famílias. A solução está nos velhos preceitos”. A pesquisa, obviamente, tem base nas teorias sexistas — os tais “velhos preceitos”. Destacando as partes do texto que interessam à análise, podemos observar uma narrativa dramatizada ao início do texto, com direito a expressões como “sniff”, “buá” e “glub” (Bedin afirma que precisa beber por ser “sensível”).

Então o autor começa suas divagações sobre as separações de casais: “A esposa o estava tramando com seu melhor amigo e não com seu inimigo, logo não haveria motivos para atitude tão drástica. No máximo algumas palavras ásperas, um ou outro tapa. Só.”. Só, Bedin? Se violência doméstica já ressolveria, porque separar, certo? Uma série de besteiras inúteis para nossa análise é desovada no texto, até que o autor volta a

afirmar que o resultado de suas pesquisas indicou que “separações de casais são *invariavelmente* motivadas por desacertos culinários” (grifo meu). Ora, esta é uma generalização bastante curiosa; Bedin cita então quatro supostos casos de conhecidos seus que endossariam sua tese, dos quais destaco alguns trechos: “Um outro senhor tolera o romance que sua mulher mantém com o cozinheiro de um grande restaurante pois este lhe envia periodicamente belos leitõezinhos assados, lebrezinhas recheadas e gorduchos faisões”. O que é realmente invariável é a presença do consumo de carne. Antes de prosseguir, quero invocar a afirmação de Adams (2012) de que a cultura do estupro sustenta a ideia de que as mulheres estão sempre procurando o abuso, que gostam dele — assim como a cultura da carne sustenta a ideia de que os animais estão sempre procurando a faca do açougueiro, felizes em serem consumidos. Então, Bedin nos entrega o ouro:

Conheço uma moça que, em que pese os espancamentos a que é submetida diariamente pelo marido alcoólatra, entrega-se à violência numa boa pois aos domingos, o maridão faz, no espeto, uns coraçõezinhos de frango tão maravilhosos e uma caipirinha tão gostosa que as surras são esquecidas e o casamento permanece sólido (BEDIN, 1992, p. 4).

É impressionante como estas formas de dizer são capazes de suavizar e ocultar a violência de um relacionamento abusivo (que nunca é só física, é também simbólica e psicológica). Dentre os personagens presentes nesta narrativa, este é o único homem que aparece cozinhando — não coincidentemente, o que prepara é um churrasco. A relação com o álcool sempre presente nestes discursos hegemônicos, especialmente quando associado à carne, também é um elemento interessante que poderia render uma análise posterior. Ainda, um dos casos citados por Bedin é o rompimento de um casal de idosos, no qual o marido justifica dizendo à esposa que “sua comida vem perdendo a qualidade há uns 30 anos”. Naturalmente, é responsabilidade da mulher alimentar o homem — segundo os velhos preceitos que pairam na subjetividade de Bedin. Assim, ele usufrui do direito divino concedido ao homem branco heterossexual cisgênero:

Penso que um passo importante para a solução do problema deverá ser dado pelas mães das noivinhas que vão casar. Como se sabe, as mães atuais quase que esqueceram a cozinha e pode-se contar nos dedos as que possuem reais condições de ensinar às suas filhas, as maravilhas do fogão (BEDIN, 1992, p. 4).

E melhora: “Tracei algumas regras que considero fundamentais para que se produza uma boa cozinheira e talvez salvar no futuro um casamento”. Dentre estas tais regras está “5) o apetite masculino” — que tipo de regra é essa, Bedin? O que isso quer dizer? Estaria relacionada a questões alimentares ou sexuais? “Procure saber tudo sobre as seguintes questões e informe sua filha [...] c) convivência harmônica com o açougueiro [...] g) as vantagens de se lavar os pratos”, porque a louça também é uma responsabilidade feminina. A regra da convivência harmônica com o açougueiro dialoga diretamente com a noção do senso comum de que mulheres não sabem escolher carne ou não entendem dos tipos de cortes adequados para cada prato. Essa é uma ideia que está exposta na matéria “Churrasco como deve ser”, publicada na seção de Gastronomia do Almanaque do jornal Pioneiro de 9 e 10 de fevereiro de 2002. Este texto foi escrito por Daniela Goulart, mas naturalmente a fotografia que acompanha a matéria é de um homem manuseando carne em espetos. “Nenhum gaúcho que se preze gosta de ter questionada a qualidade do seu churrasco. E muito menos que alguém venha lhe dizer como salgar, espetar, virar, cuidar da carne. Se esse alguém for mulher, então, nada feito”. Essa mesma noção está presente na afirmação de uma mulher participante de uma pesquisa publicada no Pioneiro de 23 e 24 de maio de 1992, intitulada “A mulher na pequena propriedade”. Dentre várias questões destacadas pela pesquisa sobre a divisão sexual do trabalho nestas propriedades, encontra-se a fala da participante: “mesmo durante as festas religiosas — as sagras — ela fica na cozinha, a não ser que seja churrasco, porque a função de assar a carne é masculina”.

Um ensaio de rompimento deste padrão — que logo é desmantelado — encontra-se em outro texto de Jimmy Rodrigues, um conto publicado no Pioneiro de 6 de maio de 1998 na seção Variedades, intitulado “A ilusão”. Como no conto do transeunte, o personagem da história de Rodrigues é, mais uma vez, um homem. Desta vez — deixando de lado as divagações que não interessam à análise — o homem entrou em uma churrascaria, e “logo veio a atendente”. O proprietário do local, além de ter inovado ao servir a carne em forma de rodízio, também descobriu “que mulher tinha mais jeito para a função de atrair e agradar. Tanto a recepcionista como as que serviam as mesas eram moças bonitas vestidas de prendas”. O homem tinha feições com traços estranhos à atendente: “Não sabia se era o formato do rosto, o nariz, os lábios carnudos,

as sombrancelhas [sic] espessas” — quase parece querer descrever um homem negro. Se fosse o caso, provavelmente Rodrigues o teria escrito expressamente, já que é o homem branco que costuma nunca ser racializado. Enfim, a atendente sugere todas as carnes da casa para o freguês, que “indagou se não havia outra coisa que não fosse churrasco”. Ora, ele estava em uma churrascaria, pensou a moça, e já começou a oferecer galeto: “O homem não aceitou, esclarecendo que não comia carne. Estava convicto de que o bicho homem não tinha o direito de matar bichos *irracionais* para comer, para aproveitar o couro, fosse para o que fosse” (grifo meu). O carnofalogocentrismo e o androantropocentrismo estão evidentes na dualidadeposta nesta frase: bicho homem/bichos irracionais, centralizando a razão (*logos*) e o falo.

“Não era justo, também, que os escravizasse usando o burro, o cavalo, o boi para prestar-lhe serviços. A moça começou a inquietar-se, olhou, aflita, para a recepcionista que, compreendendo o olhar de socorro, aproximou-se da mesa” — o homem desta narrativa parece ser um representante da ideia de que vegetarianos/veganos são pessoas chatas, inconvenientes, que falam como um homem (leia-se, quando sua fala não é solicitada). Esta é uma postura bastante comum nas narrativas e textos da carne, como já verificou Adams (2012). Afinal, as pessoas que comem carne não querem ter as realidades da produção colocadas à mesa — elas são *inquietantes*. O desenrolar do conto explica que o vegetariano fora do lugar estava apenas procurando um restaurante e entrou onde lhe foi indicado por um guarda na praça; não sabia que ali, sendo um restaurante, não haveriam outras opções que não fossem carne. Enfim, as moças vão até o caixa falar com o proprietário que, “demonstrando surpresa e desconfiança, ele disse que não vira homem nenhum entrar no restaurante”. Quando elas olharam para a mesa, de fato não havia ninguém. Abrindo possibilidades de interpretação deste texto, ofereço algumas diferentes perspectivas: 1) homens vegetarianos não existiriam, para Rodrigues; que leva à possibilidade 2) homens vegetarianos são invisibilizados por uma estrutura de masculinidade hegemônica carnívora. Por outro lado, pode-se ainda considerar uma possibilidade 3) a figura do homem é uma expressão da consciência das mulheres que, apesar de inquietas e confusas, ouviram o discurso a favor dos animais. De todo modo, as possibilidades de interpretação são múltiplas — e há uma chance considerável de que o conto carregasse como argumento apenas a máxima “o homem é

um ser carnívoro”. Esta frase está presente (mais uma vez, não de maneira aleatória) em outro texto sobre culinária, desta vez sobre a importância de ler para cozinhar bem. Publicado no jornal Folha de Hoje de 28 de outubro de 1994 na coluna Gastronomia, o texto “Leituras para ‘devorar’” foi escrito por Igor Luchese.

Ao final do texto, Luchese invoca a paráfrase e continua: “Basta olhar os caninos desenvolvidos que a gente tem. Sim, tem gente que diz que nós somos frutívoros [sic]. Claro, fico imaginando esses caras em um churrascão”. Sejamos nós frutíferos ou frugívoros, certamente não somos um animal carnívoro — mas a leitura é culinária, não científica. Luchese imagina as pessoas que fazem essa defesa em um churrasco — por qual razão este é o único espaço em que o autor é capaz de imaginar frugívoros? Arrisco dizer que é justamente o prazer que nutre a subjetividade carnofalogocêntrica: dominar o outro e impor sobre ele suas leis e verdades. Não é raro que nós que nos abstemos de produtos de origem animal tenhamos experiências em que algum homem utiliza a presença da carne em uma refeição como uma maneira de provação ou afronta. Acredito que tal postura tem relação com a ideia de vegetarianos chatos (ou manés, como logo encontraremos em outra fonte). Essa, por sua vez, se relaciona à afirmação de Adams (2012) de que a própria presença de uma pessoa vegetariana/vegana à mesa já é o suficiente para desafiar a cultura carnista/patriarcal mais ampla. Ainda, para Luchese, “churrasco se come mal passado, pela riqueza do alimento, pela maciez da carne, enfim” — esta “preferência” pela carne sangrando não teria relação com uma noção de virilidade? Ainda, tais questões alimentares podem ser colocadas diante da problemática: *quem consome esta carne?* Há um evidente recorte de raça e classe na resposta desta, como veremos na análise das fontes a seguir.

### 3.2.1.2 O lugar da raça e da classe *versus* o trono do homem branco

O texto escrito por Renan Falcão de Azevedo, intitulado “Nossos Tempos”, publicado na Folha de Hoje (Caxias do Sul) de 21 de maio de 1992 comenta o que viu no programa Fantástico do domingo anterior, onde havia, para ele, “duas reportagens capazes de cobrir o mundo de vergonha”: uma sobre a situação da Somália, outra sobre um vídeo da retirada estadunidense do Vietnã que havia vindo recentemente a público.

Sobre a Somália, o autor diz que o país “está sendo liquidado pela fome”<sup>50</sup>, e destaca que não entende como, em um “mundo moderno, cheio de engenhos tecnológicos, recursos, dólares, libras e outras moedas fortes, ainda possam existir povos que se estejam exterminando pela fome”. As respostas que faltavam à Azevedo são “colonialismo” e “capitalismo”, evidentemente. Azevedo então descreve o vislumbre que as imagens mostradas na televisão lhe causaram, descrevendo em tom de pena: “milhares de pessoas esquálidas, corroídas pela subnutrição, disputando, com furiosa selvageria, punhados de arroz distribuídos em apenas um miserável panelão”. A palavra “selvageria” lhe pareceu servir para descrever aqueles a quem considera “nossos irmãos, mesmo que sejam negros”. Para Azevedo, “foi um quadro dantesco de animalização do ser humano, tratado como bicho” — porque os bichos evidentemente podem ser tratados dessa maneira sem que isso se torne um problema ético, nesta perspectiva carnofalogocêntrica na qual se apoia a supremacia branca. Azevedo considera dispensáveis os gastos para explorações espaciais — corte os fundos da ciência, mas não taxe as grandes fortunas.

“Se uma parte destes gastos nababescos fosse aplicada em benefício da humanidade, certamente a Somália não seria um país em extinção, como certas espécies de animais que a ação predadora do homem está eliminando” — aqui percebe-se uma comparação bastante ilustrativa da animalização que Azevedo invocou anteriormente, evidentemente racista. O autor, não obstante, revolta-se com a situação: “Nosso mundo se diz cristão. Cristão, uma ova! É um mundo egoísta, cúmplice, ladravaz, explorador, espoliativo e absolutamente indiferente à sorte da humanidade. Isso tem o nome de hipocrisia. E hipocrisia criminosa”, brada Azevedo. Descreveu precisamente o sistema capitalista, que só se afirmava cristão por uma conveniência cultural de manter a tradição religiosa colonial que ajuda a sustentar o patriarcado — agora se afirma *laico* porque estava perdendo fiéis (com o perdão dos trocadilhos). Ainda, o outro impacto do programa Fantástico sobre Azevedo é o fato ocorrido no Vietnã, curiosamente situado por ele como “um pequeno país do sul da África”. O autor demonstra, no texto, o espanto com o pânico das tropas estadunidenses em debandada, “sendo jogado ao mar,

---

<sup>50</sup> O país vive desde 1991 em guerra civil; ocorreram desde então diversos conflitos armados e intervenções estrangeiras.

sem glória nem vitória”. Para ele, não havia motivação moral para o envolvimento estadunidense, diferente do contexto da Segunda Guerra Mundial. A derrota da “nação militar mais poderosa do mundo” não teria sido por enviar meninos periféricos que não queriam estar ali, não conheciam o território e muito menos as táticas de guerrilha dos vietnamitas, etc. Era por não ter razão: “Lição da História: para guerrear, antes de tudo, é preciso ter razão” — ou seja, a guerra deve ser *justa*, nesta perspectiva, o que nos remete à afirmação de Adams (2012) supracitada, de que haveria um modo justo e um modo injusto de matar.

Outro texto de caráter distinto foi encontrado nesta pesquisa, este publicado na seção Turismo do Pioneiro de 15 e 16 de maio de 1993, intitulado “Aventura e beleza se unem na cascata de Salto Ventoso”. Esta matéria fala sobre a cascata localizada em Farroupilha, “uma queda d’água de 52 metros de altura” onde se “registra a fé do povo italiano” pela presença de uma imagem da santa Luzia. O texto afirma que é preciso percorrer “200 metros de uma trilha aberta pelo suor dos imigrantes italianos em 1875, quando subiram a Serra” e que “os visitantes provam da água, que acreditam ser milagrosa”. Evidentemente haveria uma lenda “por trás” da crença, que está brevemente descrita no subtítulo “Fiéis buscam milagre nas águas”. Neste trecho, informa-se que a lenda conta que uma família alemã que morava próximo à cascata no final do século XIX “capturou uma criança *bugre* e a criou longe da tribo. Quando o menino cresceu, resolveu vingar-se” (grifo meu). Não se admira que o indígena seja imaginado como um selvagem: “reuniu toda sua gente e raptou a mulher e o casal de filhos. Os três foram levados até a cascata. Lá, a mulher foi assassinada, seus olhos arrancados e as crianças obrigadas a comer a carne do corpo da própria mãe”. Tratando-se de um ideário racista sobre os indígenas, também não é de se admirar que a lenda envolvesse canibalismo. A santa padroeira dos olhos, informa o texto, também se chamava Luzia, o que teria produzido a crença de que a água seria milagrosa.

Em uma matéria publicada no Caderno de Polícia da Folha de Hoje (Caxias do Sul) em 18 de junho de 1993<sup>51</sup>, no entanto, percebe-se uma versão muito menos

<sup>51</sup> Foram encontradas outras matérias sobre o caso no mesmo jornal, demonstrando o sensacionalismo midiático em torno do caso. No dia 17 foi publicada uma matéria mais curta cujo conteúdo é semelhante a esta aqui analisada, mas se refere à criança assassinada como loira com cabelos de anjo. No entanto, no dia 19 foi publicada uma matéria intitulada “Umbandista indignado com ‘falso pai-de-santo’”, na qual um pai e uma mãe-de-santo argumentam que o rapaz havia procurado seu centro

romantizada (demonizada, neste caso, literalmente) de uma perspectiva religiosa. As matérias foram escritas por Daniela Goulart, Cléver Moreira e Ésio Marchisio Junior. O principal título, “‘Criança’ fascinada pelo batuque”, começa falando de um suspeito de ser mandante do assassinato de uma mulher e sua filha, cometido por dois adolescentes. Anastácio tinha 19 anos à época e é colocado na matéria como “pai-de-santo”, cujo local de moradia seria intitulado “Terreiro do Lúcifer”, obviamente em uma periferia da cidade, no bairro Santa Fé. É curioso que, apesar de Lúcifer ser uma figura criada pelo cristianismo baseada nos mitos hebraicos, a matéria o associa aos “rituais afro-brasileiros”. O texto identifica-o como o “espírito do mal”. A dona do barraco onde o jovem morava com sua companheira afirma que “as reclamações dos vizinhos eram tantas que tinha solicitado ao pai-de-santo e à mulher para desocupar o barraco por várias vezes, em razão do barulho provocado pelos rituais, com músicas de pontos de umbanda [...] e pelo cheiro da carne dos animais”. Os vizinhos entrevistados para a matéria, no entanto, não puderam confirmar a versão da dona do barraco. A foto de uma vizinha traz na legenda o uso do termo “quimbanda”, tornando-o ainda mais dúvida.

Um subtítulo no centro diz que Anastácio “Entregou a alma ao diabo”, um texto curtíssimo, mas repleto de compreensões estranhamente absurdas sobre umbanda. Dentre os absurdos, destaco: as sessões eram “regadas a champanha [sic], cachaça e fezes”, o jovem se intitulava “filho de Lúcifer” desde seus quatro anos de idade, “incorpora oito pomba-giras (as prostitutas do mundo espiritual) e sete exus (os anti Cristo, outra falange de espíritos atrasados e dedicados ao mal)” — o que

quatro anos antes e teriam a informação de que ele recém havia recebido alta da Clínica Paulo Guedes, um hospital psiquiátrico localizado em Ana Rech. Como característico do período, o texto informou escolhendo as palavras “o rapaz tinha problemas mentais”. Em 24 de julho foi publicada outra matéria, mantendo o uso do termo “pai-de-santo” para fazer referência ao rapaz, e informando a acusação de uma senhora de 71 anos, que na foto em preto e branco aparenta ser uma mulher negra. No final deste texto, o advogado de Anastácio afirmou que “clamor público [...] não existe, há apenas a televisão, rádios e jornais sensacionalistas que simulam a repercussão para o caso”. Em nenhuma destas matérias até então se enfatizam evidências capazes de incriminar as pessoas que estavam sendo acusadas. Em 18 de agosto houve uma audiência que não serviu para muitas conclusões; o julgamento continuou no ano seguinte, tendo sido publicada em 23 de março de 1994 a notícia da condenação de Anastácio a 20 anos de prisão “numa votação confusa”. Na mesma data, Anastácio negou toda sua versão inicial, e nesta consta a primeira menção à sua sexualidade. Nesta também é a primeira vez que há menção à cor da pele de Anastácio, cujo advogado de defesa argumentou ser o “perfil ideal: homossexual, mulato e umbandista” (grifo meu) para levar a culpa. Considerou estúpido o depoimento “montado na polícia”, este presente na matéria aqui analisada, argumentando ser fruto de preconceito. O uso da expressão “magia negra” foi identificado tanto nas matérias do jornal Folha de Hoje quanto no Pioneiro, que também noticiou o caso sob um discurso muito semelhante, porém com menor atenção. No Pioneiro, o fato é relembrado em 10 de janeiro de 2000 como um dos crimes que marcaram a década.

provavelmente revolta qualquer umbandista que lê este trabalho, pela falta de conhecimento e respeito em torno das entidades. “As refeições se davam na base de carne crua ou mesmo podre, fezes e outros detritos”, uma idealização de um animal carniceiro. Ainda, o absurdo que encerra o texto é que “o exu, admitia, Anastácio, pode matar uma pessoa ‘somente com um olhar’, com a possibilidade de encomendar morte para terceiros”. Imagino que essa informação deve fazer Exus gargalharem. O mais interessante destas páginas policiais, no entanto, é a invocação da opinião de uma advogada criminalista que à época era conselheira tutelar. Ela acredita que o crime poderia ser “explicado pela carência humana” — para ela, “a falta de perspectivas futuras e a carência de objetos desejados levam o homem a procurar determinadas crenças”. Quando a escolha da palavra “carência” — que em um primeiro momento soa como carência afetiva, emocional — passa a ser empregada como *falta* — de um poder aquisitivo, neste sentido —, fica explícita a compreensão de que este jovem teria apenas um desejo de se encaixar na sociedade do consumo, e por isso procurou estas crenças — as quais considera “absurdos”.

Evidentemente, tamanha distorção das religiões de matriz africana é que consiste em um gigantesco absurdo. A pobreza, no entanto, parece ser a culpada para a advogada: “a ignorância e a carência de objetos de desejos podem despertar a brutalidade nas pessoas”. E a ênfase no uso do termo “carências” aparece, então, de uma maneira bastante conveniente a esta análise: “A animalização do homem acontece através de nossas carências”. Em outras palavras, nesta perspectiva, a pobreza gera animalização. Surpreendentemente, esta advogada — que posa séria na foto segurando um cigarro ao lado do rosto — argumenta que a “redução da imputabilidade dos 18 para os 16 anos não é ‘remédio’ para diminuir a criminalidade”. Para ela, é necessário “educar e dar consciência de cidadania ao jovem”, noção que acredita que adolescentes não têm. Talvez uma leitura de Paulo Freire teria ajudado a elaborar esta afirmação de uma forma mais adequada à realidade. Por fim, a matéria cita outro caso em que um servente de pedreiro matou a sogra a facadas, afirmindo-se “com o diabo no corpo”. O pequeno texto é bastante sensacionalista, descrevendo basicamente uma cena de “possessão demoníaca” muito semelhante às cenas que circulam no senso comum através da mídia audiovisual.

Outro texto encontrado na pesquisa segue um sentido semelhante — publicado no jornal cultural Nicolau (Curitiba) de 1996, a crônica histórica de Paranaguá, escrita por Leônidas Boutin e intitulada “Maria Bicuda”. Segundo Boutin, essa crônica “registrou estranho e curioso fato ocorrido em 1737” na cidade, que à época “pertencia à Capitania de São Paulo”. A crônica fala de um capitão português, Manoel Gonçalves Carreira, que possuía uma vasta propriedade, além de edificações e “a senzala para abrigar o grande número de escravos africanos e indígenas, usados na atividade agropecuária”. “Sem a folha de pagamentos nem imposto de renda, conseguiu acumular significativa fortuna, já que para os escravos usava apenas a recomendação do jesuíta Antonil [...]. Eram os três pês: pancada, pano e pão”, o que não configura qualquer novidade. “Entre os escravos [...] havia uma índia velha conhecida apenas por Maria Bicuda, apelido originado, provavelmente, pelo bico formado pelos beiços, que haviam perdido o apoio dos dentes, e pela tendência natural de forçá-los para fora da boca” — uma indígena animalizada, mantendo a paráfrase dos discursos aqui observados. Maria teria aprendido a tirar vantagens da sua “feiúra”, “assumindo a identidade de bruxa feiticeira”. Ela e o marido faziam “demonstrações de magia e feitiçaria. Recolhiam punhados de terra, que diziam de sepultura, e colecionavam ossos e estranhos objetos recolhidos nas matas”. Tornou-se, assim, “temida e por isso respeitada, pelos seus supostos poderes sobrenaturais”, até que a esposa do capitão adoeceu gravemente, e Maria foi apontada como culpada de fazer feitiços contra a Sinhá. Maria foi “acusada formalmente de usar seus poderes ou feitiços contra Dona Catarina e de ter pacto com o demônio” — uma indígena e o “demônio”, soa convincente (ironia).

O processo culminou na prisão de Maria e condenação ao degredo, “por sentença de 27 de março de 1737”. “Não se sabe para onde foi degredada, nem nunca mais se soube dela. Poderia ter sido queimada viva em praça pública, como nos tempos da Inquisição”, afirma Boutin, que diz que assim “terminou aquele caso”. A animalização ocorre de diferentes formas em cada um destes textos, mostrando aspectos plurais das metáforas que escondem estas violências. Outro tipo de articulação da metáfora foi publicada no jornal Folha do Sul (Caxias do Sul) em 16 de janeiro de 2001; escrito por Marco Antonio de Menezes (também médico, assim como muitos outros autores de textos aqui observados). O texto intitulado “Comer e morrer de fome” inicia

com uma polissemia que pode ser entendida como uma tentativa de crítica ao sistema capitalista: “Existe uma expressão utilizada nestes tempos incertos em que vivemos, exemplo típico dos processos de despersonalização e de irrelevância da diferença que estão no nervo central da dita globalização”. A expressão, curiosamente, é “praça-de-alimentação”. Menezes diz não saber se foi “trazida da língua dominante”, mas entende que seu “problema é que ela deforma o conceito humone [sic] de alimentação e, ao mesmo tempo, o metaforiza [...] da forma mais desumana possível”. O autor então argumenta que a linguagem constitui o homem, portanto o ato de comer é traduzido como algo da esfera do simbólico, e não somente como um processo digestivo ou nutritivo. “O homem, portanto, ao comer, e na repetição deste ato, produz significação, está fora do contexto ‘natural’” — o que dialoga diretamente com as questões expostas ao longo desta pesquisa. Menezes então recorre às metáforas do comer: “fulano come os livros”; “fulano comeu alguém”, etc. Esse seria, para ele, o diferencial entre nós “e o restante do ‘reino animal’” — a modificação do sentido pela palavra.

A expressão “praça de alimentação”, portanto, cheiraria para Menezes “a uma certa animalização, como o lugar onde comem os bichos todos respondendo a uma ordem e uma disponibilização humanas”. Apesar de reconhecer que somos “bípedes mamíferos” (portanto animais), Menezes não fala desta animalização de uma maneira positiva: “‘Podem comer agora seus animais’, é isto o que eu ouço nas entrelinhas — mas talvez eu esteja sendo muito rude”. Uma visão especista da animalidade (BELCOURT, 2020). E retoma a crítica ao capitalismo: “‘Depois voltem às compras’, ao consumo desenfreado, ao exercício de múltipla escolha entre as marcas oferecidas pelo mercado”. Infelizmente a crítica se mantém no raso, dando um desfecho à análise que bebe da fonte do senso comum: “Já no continente africano e em outras regiões do planeta (aqui perto da gente) onde o atraso é explicitamente maior e a barbárie mais descarada, a ordem é menos metaforizada, mais próxima do real do corpo e do chão batido”. A generalização da situação do continente africano ainda hoje é uma questão para o senso comum, cuja noção de África invoca o visual da miséria e desnutrição, desconhecendo em absoluto a multiplicidade de realidades que se verificam no vasto continente. Mas ainda piora: “[...] porque aqueles sujeitos ali não parecem passar de

carne animal enfermada” — como outros textos aqui observados, há uma permissividade por parte do homem branco em remover-se do lugar do animal enquanto situa nele as pessoas não-brancas. O desfecho do texto retoma a revolta, assim como ocorre no texto de Renan Falcão de Azevedo analisado anteriormente:

Com poucos recursos, estão a morrer de fome enquanto os comem o Ebola e a SIDA [AIDS], e qualquer migalha de farináceo misturada a terra é disputada até a morte. “Podem comer agora, seus animais, vocês já estão mortos mesmo. Negras bocas, mamem nestas magras tetas!”, diz a voz disparada pelos helicópteros das autoproclamadas missões humanitárias... (MENEZES, 2001, p. 11)

Enfim, Menezes conclui que, “pensando bem, talvez eu não esteja sendo rude demais”. É interessante observar que a falta de uma exposição mais elaborada das ideias que transpassam a revolta destes autores convidam a uma interpretação dúbia, abrindo espaço para a naturalização da animalização. E mais uma vez, a branquitude reforça racismo estrutural, mesmo quando acredita estar se revoltando contra a situação e bradando uma visão que considera “justa”. No entanto, esse tipo de discurso se inverte em absoluto quando o assunto central do texto é um homem branco rico. O contraponto fica em evidência quando analisamos o texto de Gustavo Guertler para a seção Especial do Pioneiro de 29 de outubro de 2001, sobre o empresário Raul Randon, intitulado “Raul abocanhou o sucesso”, um trocadilho por ser um homem de quase 130 quilos, conforme a matéria informa. Destaco aqui apenas as questões mais relevantes à análise, já que esta matéria ocupa duas páginas, cuja segunda é essencialmente texto — dificilmente outros textos são tão extensos, o que já é um indicativo da importância dada pelo jornal à figura de Randon. O texto começa descrevendo Raul, que “é comilão”, “gosta muito de carne e verduras” e diz que “se tivesse churrasco de manhã, eu comia”. Só precisa cuidar com o peso, então faz natação todos os dias e vai para um spa “de duas a três vezes por ano”. A reportagem foi feita na sua “fazenda de dois mil hectares” em Vacaria, que “deve ter, internamente, uns 50 quilômetros só de estradas para transitar entre as plantações e as criações de bois e vacas”, por onde leva o repórter para passear em uma caminhonete Pajero Sport. Também é produtor de maçãs, cuja colheita gira em torno de 16 a 20 mil toneladas por ano. Este pequeno texto preenche o espaço do céu de uma foto de Raul em sua varanda tomando chimarrão, ao lado da qual

se lê que o empresário mostrou seu carro Lincoln e disse que fazia “questão de usar seus carros no mínimo por 10 anos”.

Ainda neste pequeno destaque, lê-se que “depois de mais uma manhã de trabalho, chegou o momento esperado. ‘Se a gente se atrasa, perde o sorteio do bife’”, brinca Raul. A piada do sorteio do bife não é desconhecida para descendentes de italianos da região, invocando a memória da escassez nos primeiros anos da colonização italiana. Evidentemente, no entanto, essa está longe de ser a realidade de Raul, que possui uma criação inteira de “bife”. Na outra página são trazidas algumas informações sobre o uso de animais para produção do lucro que “engorda” Raul (ou o sucesso que abocaña): “São criados mil bois por ano na fazenda. Os investimentos abrangem ainda a criação de vacas leiteiras (para a produção de queijos) e, recentemente, o empresário pretende vender peixes”. “São 400 vacas leiteiras. Uma delas consegue produzir 81,6 litros num só dia” — realmente, parece oferecer um lucro significativo. As pedagogias da crueldade presentes nas compreensões culturais sobre educação das filhas na região são enunciadas por Raul quando diz que “os pais não devem dar muita liberdade aos filhos. Isso é bom para garantir uma boa educação. ‘Os meus também levei um pouco no cabresto’, brinca”. A expressão “levar no cabresto” funciona como uma metáfora da animalização que naturaliza o adultismo — a poda da vontade da criança, a ausência de diálogo, a ignorância em torno da subjetividade que se está formando na criança que se educa, etc. Na parte final do texto, antes do almoço, o empresário “belisca um pouco de queijo, salame e copa”, que logo se tornam “muitos salames e queijos”. Depois de comer a salada, Raul come a carne. “Mas, afinal, o peso não importa. O que importa é que Raul é um homem de sucesso” — nesse caso, a gordofobia é quase subornada pelo capital de Raul; ser gordo não lhe fecha portas nem tira assentos, mesmo que esteja sempre presente nas piadas. Um outro Especial (Comportamento) enuncia um abismo de distância da realidade de Raul Randon. Publicado no jornal Zero (Florianópolis) de outubro de 2006, a matéria de duas páginas tem como título principal “No olho da rua, aos olhos do mundo”.

O primeiro texto, escrito por Rosalvo Streit Junior, inicia falando sobre três amigos naturais de Porto Alegre que haviam se mudado para Florianópolis — consta na matéria que fizeram o trajeto caminhando. Os jovens disseram ao jornalista que quatro

horas de trabalho por dia garantia a cada um R\$ 150 reais semanais, “quase o triplo do salário de servente de Cechinel”, um dos rapazes. Diferente de Randon, a refeição dos jovens é composta, geralmente, por “arroz, feijão, batata frita ou cozida” e salada. “Sobre a ausência de carne no cardápio, André é rápido na justificativa: ‘Se a gente também come carne? Lógico, mas só à noite. O negócio é economizar, né?’”. A matéria também informa que à época haviam sido mapeados “98 moradores de rua” na cidade, sendo “90 homens e oito mulheres”. A maior parte destes não era natural de Florianópolis. Em outro texto desta seção lê-se o título “Paulo Sérgio, dez meses sem banho: ‘me sinto um porco’”, escrito por Vitor Hugo Brandalise. Paulo vivia desde os dez anos de idade na rua, à época estava com 34 anos. Evidencia, então, a falta de escolha: “‘Me sinto um porco vivendo assim, mas fazer o que?’, diz, e coça o furúnculo de pus esverdeado que toma a parte direita do seu rosto”. Será que as pessoas que construíram essa reportagem se importaram em oferecer cuidados? Ou apenas exposição? Uma outra história presente na seção é a de Eunice, que “afirma já ter sido despertada com chutes na cara por um policial” — perdeu a guarda de seu filho logo que nasceu, e desde então morava na rua, o que já fazia quase dez anos. Colocar estes diferentes personagens lado a lado nesta análise serve como uma forma de sobrepor os discursos e mostrar as distâncias entre eles — enquanto Raul Randon faz natação todos os dias e vai a um spa duas a três vezes por ano, Paulo Sérgio se sente vivendo “como um porco” e os outros três rapazes escovam os dentes com água do mar e assam peixe em uma tela de arame. Ao passo que Raul faz piada sobre o sorteio do bife sendo proprietário de criação de gado, os rapazes sorteiam o bife para economizar. “As pessoas que têm poder sempre comem carne (ADAMS, 2012, p. 58).

### 3.2.1.3 Mercado de corpos e as metáforas da animalização

Um outro tipo de abismo de realidades sociais é verificado no texto intitulado “Letícia M. 14 anos, drogada e prostituída”<sup>52</sup>, escrito por Vitória Greve para a edição de

<sup>52</sup> Esta análise consiste em uma versão revista e ampliada, originalmente publicada no artigo FERREIRA, Natalia. Colonialidade da linguagem, pedagogia da crueldade e referente ausente. Anais da IX Jornada Discente PPHPBC — FGV, Revista Mosaico, v. 13, p. 383-407, 2021. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/mosaico/article/view/83326/79984?ltclid=>. Acesso em 25 de novembro de 2021. Nomes e cidades citados na matéria são fictícios, conforme consta em nota no canto

julho de 2015 do jornal Zero. Em seu relato, identificamos sua classe social logo de início: seu tio tinha fazenda em Blumenau, mudou-se de lá para Balneário Camboriú e era sustentada pelo pai. Letícia encantou-se pelo mundo de festas da nova cidade, e percebeu que por ser “muito bonitinha, toda magrinha”, com “cabelão comprido”, conseguia coisas de graça. Quando conheceu Rodrigo, um advogado, tornou-se “a putinha do Rodrigo”; ele supostamente se apaixonou por ela, enquanto ela usava-o para ganhar drogas e presentes. Para que Rodrigo fosse um advogado formado, ele teria de ser por volta de dez anos mais velho que ela. Rodrigo estava cometendo diversos crimes (como pedofilia e oferecer drogas a menor), e evidentemente sabia disso. A amiga de Letícia, Luna, era trabalhadora do sexo; juntas, pensaram que era “tão fácil ganhar coisa de homem”, e por isso seria por bem oficializarem sua prostituição. Por medo de ficar na rua em razão dos “caras muito truculentos”, procuraram uma agência. Por causa da idade, “os caras pagam mais” — eram “novinhas”. A linguagem utilizada no texto minimiza e torna ausente a pedofilia desta realidade. Luna tinha HPV e, na época da entrevista, Letícia não sabia se ainda estava viva. Quando falou sobre os clientes, lembrou de perguntas como “pode bater?”, por exemplo, que eram feitas pelo telefone antes do encontro.

Contou que Luna sempre “pegava os de 50, 60. Os mais tarados por criança”. Estes preferiam ela à Letícia, pois era “mais magrinha, bem criancinha, risonha”. As exigências que Letícia chamou de bizarras, eram nada mais do que a infantilização extrema dessas meninas e a atuação para suprir suas fantasias. Essas frequentemente envolviam fingir estar sendo estuprada e fingir que estava dormindo (o que também configura estupro). A exposição destas questões demonstra como o mercado de corpos supre a demanda de uma cultura do estupro que é transmitida através do mandato de masculinidade. Letícia contou também que em uma ocasião um homem bateu nela com força, que não gostou e foi embora sem pegar o dinheiro — não reconheceu o ato como abuso ou violência, no entanto. Por isso, Letícia gostava mais e se sentia mais segura quando fazia programas para casais, pois diz que a mulher dava limites ao homem e ele não se passava com ela. Letícia largou a prostituição depois que o abuso de drogas se

---

inferior direito da matéria; o título parafraseia o livro alemão “*Eu, Christiane F., 13 anos, drogada, prostituída*”, cujas entrevistas que deram origem ao livro foram realizadas por dois jornalistas em 1978.

intensificou; disse que também “já tava de saco cheio de transar com pedófilo”. Conhecer seu atual namorado influenciou nesta decisão, por isso disse que de certa forma ele a havia salvado. O papel do herói, do salvador, é sempre e invariavelmente masculino. Disse não ter se sentido abusada em nenhum momento, já que da mesma forma que eles a “viam como um pedaço de carne”, ela os via como dinheiro, drogas, presentes. Para ela, foi um jogo, um esporte — “era só uma pirada que queria ganhar as coisas de graça”, e o fez através da venda do seu corpo e da sua adolescência, não compreendendo tais atos como uma violência auto infligida.

O comércio de corpos femininos, não-brancos, pobres, gênero-dissidentes, parece ser uma constante, bem como a ausência absoluta de preocupação com a saúde ou mesmo a segurança destes corpos, como constatado em outras fontes que não foram mantidas nesta análise. Afinal, há um mercado de corpos a ser abastecido, e dentro do capitalismo não há espaço para sensibilidades — somente para o lucro. Na categoria “Prostituição” desta análise, a metáfora da animalização recebe ênfase visual na matéria “Prostituição estrangeira no Japão, um negócio de US\$70 bi”, publicada na coluna Internacional do jornal Correio de Notícias, de Curitiba, na data de 22 de janeiro de 1990. O texto — que consiste em uma tradução condensada de uma matéria escrita para *United Press International* por David Butts — inicia contando o caso de “Rose, uma atraente filipina de 21 anos” que foi levada para o Japão para “trabalhar como prostituta de uma boate, colocada numa cela que ela chama de ‘caixa de macaco’ e tirada apenas para fazer sexo com clientes”. Essa é a imagem que ilustra a matéria, uma mulher nua de joelhos cobrindo seu próprio corpo, dentro de uma jaula. “Amedrontada e solitária, Rose conseguiu mandar um pedido de socorro por um cliente solidário e mais tarde foi liberada” — ela não é a única; histórias como esta “estão se tornando cada vez mais comuns no Japão” (seria só no Japão?). Conforme a matéria, teria havido um crescimento exponencial no número de prostitutas e atendentes de bar estrangeiras (“entre elas européias e norte-americanas”, dando a entender que não são exclusivamente mulheres de países considerados subdesenvolvidos). Nos dez anos que antecedem à matéria eram aproximadamente mil — àquele momento, já superavam cem mil. “As prostitutas vão para onde o dinheiro está, e nesse momento ele está no Japão. A corrida das prostitutas é uma espécie de tributo estranho ao sucesso econômico

japonês”, diz o texto. O consumo de corpos é um aspecto tão naturalizado em tantas culturas distintas que torna-se demasiado difícil perceber as problemáticas em torno dele<sup>53</sup>.

Uma destas problemáticas está exposta no texto desta maneira: “o abuso a que algumas das mulheres são submetidas joga uma luz muito pouco lisonjeira sobre a atitude arrogante de muitos japoneses em relação às mulheres e aos estrangeiros”. Evidentemente, os problemas elencados adiante na matéria não são exclusivamente japoneses, nem o mandato de masculinidade a que os homens do país obedecem, tampouco o racismo implícito na frase. A diretora do “primeiro dos 30 centros de atendimento a mulheres desamparadas”, Mizuho Matsuda, afirma que o número de mulheres machucadas que pedem auxílio nos centros é muito grande. “Segundo ela, é muito comum as prostitutas chegarem com queimaduras de cigarros no corpo todo, queimaduras com barras de ferro nas pernas e cortes profundos ou pancadas nas cabeças, dados com garrafas de bebida” — ainda assim, a situação destas mulheres não é colocada enquanto estupro, mas como prostituição voluntária. Adiante, a matéria passa a explicar o movimento imigratório que ocorria para o Japão em razão da abundância de empregos que o país vivia à época. No entanto, “cem anos atrás, os japoneses pobres vendiam suas filhas para bordéis no exterior”, “muitas ainda nem chegadas à adolescência, a maioria nascidas nas pequenas aldeias das montanhas”. E reaparece a animalização: “eram mandadas para o exterior, para trabalhar em condições tão desumanas que muitas morriam antes dos 30 anos de idade”.

A matéria contrasta, então, com o momento em que publica: “hoje o fluxo faz o caminho inverso. Os homens japoneses se vangloriam da variedade de prostitutas à sua escolha — filipinas, tailandesas, chinesas, norte-americanas, inglesas, brasileiras — sem necessidade de sair do Japão”. É neste momento em que a animalização justifica o consumo: “muitos japoneses também deixam claro que as mulheres estrangeiras *não são consideradas no mesmo nível que o cidadão japonês*” (grifo meu), e precisamente por essa razão “pode ser alugada e tratada *com menos inibição*” (grifo meu). O texto introduz uma polissemia quando contextualiza o costume vigente entre japoneses no

---

<sup>53</sup> Concordo com Velasco Sesma (2019) quando esta diz que é preciso escolher entre um mundo que considere a venda e compra de corpos algo “normal” e moralmente aceitável e um mundo em que corpos não sejam valorados por uma moeda ou suas possibilidades de “uso”.

final da década de 1970, as “viagens do sexo”, pacotes turísticos que “incluíam os serviços de prostitutas”. Sobre isso, diz que “grupos feministas japoneses e dos países do ‘itinerário do sexo’ fizeram protestos de rua, para condenar as viagens como uma manifestação de arrogância e exploração” e que homens japoneses consideravam mulheres coreanas como “escravas que devem satisfazer suas fantasias sexuais”. A seguir o texto afirma que esse negócio movimenta cerca de 70 bilhões de dólares por ano no Japão, ocorrendo em grande parte sem interferência do governo, apesar da proibição da prostituição. “‘Pensei que ia trabalhar como recepcionista ou garçonete’, disse Rose em voz muito baixa”, mas “ao invés de encontrar um emprego, Rose foi a mercadoria comprada pelo dono de uma boate de um bairro pobre de Nagoya”. Rose teria de trabalhar para reembolsar o dono “do dinheiro que havia gasto para comprá-la”, um tipo de débito que “muitas vezes é arbitrariamente aumentado, quando a mulher está perto de saldar o que ‘deve’”. No entanto, Rose se recusou a continuar após alguns meses e tentou fugir: “Os empregados da boate a espancaram e violentaram, e começaram a prendê-la na cela, uma espécie de gaiola de madeira”.

A tradução condensada finaliza, então, com uma tentativa de compreender (ou justificar) o que ocorre no Japão: “as mulheres japonesas começaram a se impor em diversas atividades da vida social — na política, no mundo dos negócios, em suas vidas particulares”. A diretora Matsuda considera que uma “das consequências dos movimentos feministas [...] é que os homens estão buscando mulheres mais subservientes de outros países asiáticos” — quase como se os movimentos feministas japoneses fossem *culpados* pela exploração de mulheres estrangeiras. Este padrão de linguagem que oculta, minimiza ou desvia a atenção de quem lê, como temos observado, não é uma exclusividade dos textos que relatam situações de violências reais. A linguagem se torna um primeiro lugar de legitimação da violência simbólica que, a partir de sua naturalização, contribui para a ocultação e minimização das violências reais. Temos observado um lugar de poder que produz um discurso hegemônico — este lugar é quase que intocável, já que tudo aquilo que não faz parte dele habita um não-lugar ou um entre-lugar. A estrutura capitalista patriarcal que vigora hoje está demasiadamente arraigada nas mais distintas culturas, porque se tornou um aspecto que conduz o poder mundial. A exemplo desta hegemonia, Antônio Mesquita

Galvão publicou um texto chamado “Fumantes e vegetarianos” na seção Opinião do Pioneiro de 7 e 8 de novembro de 1992. Neste texto, Galvão está na sala de espera de um consultório de dentista e começa a prestar atenção nas pessoas — “uma jovem senhora fumava furiosamente”, enquanto um “jovem casal conversava sobre as vantagens da dieta vegetariana”. Galvão observou que “o rapaz não se mostrava muito interessado nas propriedades nutritivas e dietéticas dos vegetais. Seu interesse era bem outro...” (o que fomenta os argumentos aqui colocados), enquanto a jovem argumentava “dizendo que comer carne é um ato selvagem, irracional e origem de tantos males graves e irreversíveis”, falando alto e dando receitas. Mais uma vez, “selvagem” e “irracional”, expressões logocêntricas e antropocêntricas.

“Mas a tortura acabou. Minha vez chegou. À porta, a dentista perguntou-me: E aí? Aí, respondi-lhe, todo o fumante é um mal-educado e todo o vegetariano é um chato”, diz Galvão. O autor acha vegetarianos chatos, ressoando a paráfrase já observada aqui em outros textos. A presença de um vegetariano, mesmo que não seja à mesa neste caso, desafia a estrutura patriarcal mais ampla (ADAMS, 2012), como já destacado anteriormente. Esta estrutura está bastante evidenciada no texto de Mário Gardelin, “De macho a...”, publicado na Folha de Hoje do dia 3 de julho de 1993, no Folheto Cultura e Lazer. O texto de Gardelin se inicia citando um fato que circulou nos jornais do período, ocorrido nos Estados Unidos, em que uma mulher teria assediado um jovem e o estuprado durante dois anos. Ela foi “atraída pela macheza (ao menos aparente)” do jovem, que dois anos depois contou “aos tribunais americanos o seu drama. Violado, estuprado e humilhado pela bela morena!”. A mulher teria negado o ocorrido e a empresa na qual trabalhava teria ficado responsável pelo pagamento da sentença de um milhão de dólares ao jovem. Então, Gardelin busca analisar “o episódio à luz de nossos campos serranos”, onde “quem se preza [...] jamais ‘canta’ a esposa e a filha do amigo”, mas “se a bela estiver longe dos laços de amizade, o dever do homem é ‘cobrí-la’”. E explica que “cobrir” significa “copulá-la [...] conhecê-la ou com ela fornicular”, uma “expressão consagrada pelo uso, quando um vigoroso touro fecunda uma vaca”. E abusa da animalização: “que a respeito da vaca (perdão!), da dama, quero dizer, se guarde segredo. Só galinho novo anda a cocoricar depois da conquista” —

Gardelin comunica isso como um “código” que deve ser obedecido; um mandato de masculinidade.

Ainda, Gardelin destaca que “dizia-se antigamente que, quando uma mulher [...] tinha conúbio ou intercâmbio carnal, estava concedendo ‘seus favores’. [...] O homem não favorecia nunca: ia ao assalto. Ela, entregando-se, concedia-se”. A crítica de Gardelin é justamente este aspecto do episódio: o homem teria sacrificado “uma bela morena executiva” em troca de um milhão de dólares. Desobedecendo ao mandato de masculinidade que permite apenas o estupro, o “assalto”, para Gardelin, “os protagonistas do episódio, ambos apresentavam sobrenomes hispânicos, sobrenomes apenas gráficos, porque a garra de ‘los hombres de allá’ certamente havia fenecido” — e então conclui seu título, “de macho vira... gigolô”. O outro lado deste tipo de metáfora está explicitado na matéria publicada no caderno Sete Dias do jornal Pioneiro em 24 de abril de 1991, “Inteligente, sensível e introspectiva Meryl”, escrita por Myra Stone. O tema da matéria é o filme *Postcards from the Edge* (Lembranças de Hollywood, na versão brasileira), que retrata o modo como as mulheres são tratadas na indústria cinematográfica de Hollywood. Na entrevista dada por Meryl Streep, a atriz afirmou que o filme é fiel à realidade, relatando que certa vez um “produtor me olhava de cima para baixo como se eu fosse um simples pedaço de carne e depois, dirigindo-se ao diretor do filme, disse em italiano: ‘que mulher feia, você deve estar louco em colocá-la num filme’ e disse isso em minha presença”. Mantendo a metáfora animalizadora, na seção Beleza do Pioneiro de 17 e 18 de maio de 1997 Patrícia Parenza publicava o texto “Alinhavos”. O subtítulo “Carne Nova” salta aos olhos:

Abaixo as perusas! Agora a onda são as chesters. E chester que é chester não usa celular mas está sempre antenada. Nunca desempregada: segue o conselho do analista de que é preciso reciclar. Não se bronzeia, é flambada. E quando morre, não é cremada — apenas defumada (PARENZA, 1997, p. 8).

Mais uma vez, a paráfrase é enunciada por uma mulher que mantém um padrão: é branca, cisgênero — o mínimo que podemos dizer, que já é suficiente à análise. Não o mesmo que se verifica no caso de Patrícia Pontalti, que escreve para o caderno Sete Dias do Pioneiro de 18 de março de 1998 um texto intitulado “A fábrica de risos de Toledo”. O texto fala sobre a passagem do humorista Ary Toledo pela cidade de Caxias do Sul, onde há pouco espaço para transparecer quem escreve. A esta análise interessa

somente um breve trecho do texto, quando Pontalti afirma que o humorista, para o ano de 1998, estava “preparando o Primeiro Dicionário Filosófico de Ary Toledo, uma obra com 500 verbetes inspirada no famoso dicionário ‘aurelião’, só que muito mais espirituosa”. Toledo exemplifica: “vocês sabem o que são aspas, são um sinal ortográfico graças ao qual uma besteira passa a ser inteligente. Ou mulher, um animal doméstico cuja carne é muito apreciada pelo homem” — evidentemente, Toledo também é um homem branco. Em alguns casos, como podemos perceber, a metáfora é bastante literal. Ainda na seleção da categoria Metáforas da animalização, encontram-se três textos de Tiago Marcon, o arquiteto autor do texto “A dimensão espiritual do churrasco”. Também na Gazeta de Caxias, na seção Colunistas, de 7 a 13 de novembro de 2009, Marcon publicou o texto “Aquilo não era uma bunda”. No texto, Marcon fala de uma bunda que avistou “numa tarde dessas, a luz macia banhava a melódica dança dos volumes exemplares”. Ao longo do texto Marcon vai comparando aquela bunda a coisas que considera prazerosas: “Era a guitarra de *Satriani* em *Summer Song*, traduzida em balanço doce da carne (se o leitor nunca ouviu essa música nem tampouco sabe quem é *Satriani*, deve ajoelhar-se imediatamente sobre cacos de vidro!)”. Por que homens se sentem tão à vontade para definir o que é ou não de bom gosto, o que as pessoas deveriam ou não conhecer/apreciar? E por que comunicar de maneira tão violenta?

Adiante, Marcon diz que “era uma poderosa arma de sedução curvilínea, estratégia de marketing da natureza para a eterna poesia da conjunção carnal” — apostando na objetificação, fragmentação e consumo (ADAMS, 2012). Era, também, “a representação concreta do desejo carnal inconsciente do homem primitivo”, “uma aula de metafísica”, “um churrasco ao lado de todos nossos amigos, até com os que já se foram”. Esta frase retorna ao mito do homem-caçador e ao carnofalogocentrismo. A chave de ouro final utilizada por Marcon é divina:

Obra prima do sublime escultor Deus, elaborada num *insight* de perfeição incomparável. Possovê-lo recostado no trono aéreo feito de nuvens, sorriso divino no rosto, logo depois de esculpir a peça:

— Vem ver São Pedro. Vem ver!

— Espetacularmente bela, Senhor. Parabéns! Você com as mãos é insuperável, hein? De vez em quando é bom produzir fora da linha de montagem computadorizada. Vai mandar lá pra baixo hoje? Eu vou indo, ainda tenho de receber umas almas e...

— Senta aí. Vamos tomar uma caipirinha pra comemorar. Essa beldade vou colocar no Brasil!  
 — Como quase todas as outras, não é Senhor...  
 Sacaram agora porque que Ele é brasileiro? (MARCON, 2009, s.p.)

Como bem se observa, Marcon também se sente à vontade para divagar a esmo, assim como outros homens brancos autores dos textos que são aqui analisados. O texto publicado no Caderno Colunistas 3 da edição de 12 a 18 de abril de 2008 do mesmo jornal, intitulado “Aforismos (e devaneios) meus” deixa isso bastante evidente. Marcon reconhece que “tanta bobagem junta nunca foi vista antes”; dentre estas bobagens, destacarei algumas que convém analisar. “Uma mulher linda, inteligente, carinhosa e que aprecie usar calça legging com scarpin pode conseguir tudo o que quiser de um homem — em contraste, “Uma mulher fria e que adora tolices, de poucos atributos e que vez por outra mente, pode obter tudo de homem. Menos fidelidade”. Aqui Marcon também retoma uma frase do primeiro texto de sua autoria aqui analisado: “Morar no RS e não comer carne é como viver na mansão da Playboy e praticar o celibato”. E mais uma dose de sexismo: “A paixão é uma doente louca, com TPM, numa loja de vidrarias. Experimente detê-la e veja o que acontece...”. Essa é uma prática comum para Marcon: na edição de 22 a 28 de março do mesmo ano, já havia publicado um texto intitulado “Coisas para pensar enquanto se escova os dentes”, recheado de “coisas agradáveis” para o arquiteto. Novamente destaco somente aquelas que servem à análise; dentre elas, “vestido tomara-que-caia, saia curta plissada [...] cheirinho de churrasco às onze da manhã de um domingo ensolarado, churrasco com maionese, polenta frita e galeto”. Ainda, “mulher bonita e sozinha no corredor do supermercado [...], mulher elegante usando calça leg e scarpin de mão dada com a gente” — *coisas* agradáveis. “A possibilidade da poligamia ser aprovada por lei no Brasil” — historicamente a poligamia legalmente reconhecida tende a ser somente a possibilidade do homem casar com várias mulheres, não o inverso. Poligamia, definitivamente, não é sinônimo de não-monogamia.

Marcon então contrasta essas ideias a outras, não agradáveis, como “picanha muito passada, galeto pouco passado”. A única menção a homens dentre todas essas coisas citadas por Marcon é “a finitude do homem perante o cosmo”, colocando o termo homem como sinônimo de humano. Aqui analisamos quatro textos diferentes de Tiago

Marcon, nos quais sempre há pelo menos uma menção a mulheres de maneira ausente, objetificada, fragmentada — invariavelmente, estas mulheres são *objetos de consumo*. Sob um teor um tanto mais teológico, um texto publicado no dia 1 de setembro de 2009 no jornal O Município (Brusque), fornece uma certa “justificativa” para aquilo que aqui estamos chamando de “direito divino do homem branco”. Enunciado por José Francisco dos Santos, que se identifica como filósofo e professor, o texto “Entre animais e deuses” recorre a “textos mitológico/religiosos sobre a origem do ser humano” para observar neles aspectos (ou paráfrases) que ajudariam a “lançar luz sobre alguns dos nossos dilemas contemporâneos”. Santos cita a história bíblica de Adão e Eva e o mito de Prometeu, dizendo que “em ambos os casos, o ser humano tomou posse de algo que não ‘era para o seu bico’, uma coisa superior ao que parecia lhe convir”. Assim, para ele, “somos animais, mas com algo que foi ‘roubado’ dos deuses” — “nossa capacidade de conhecimento e decisão, que nos torna distintos de todas as outras espécies”. O antropocentrismo marcante nesta história está precisamente na ideia de que o que nos torna superiores aos outros animais é *a razão*, que nesta perspectiva é algo dos deuses/divino.

O fardo do animal racional então, é ter de “lidar com uma natureza que nos puxa para a animalidade e esse impulso ‘divino’ que nos obriga a ir além”. Esse argumento surge precisamente do mesmo lugar que afirma que pessoas não-brancas estão mais próximas da animalidade, enquanto pessoas brancas estão mais próximas da racionalidade — o que, mais uma vez, é sempre uma visão especista da animalidade (BELCOURT, 2020). Tal afirmativa está evidenciada no uso do direito da dedução por parte de Santos, que demonstra nada compreender sobre perspectivas que chama de “primitivas”:

Tribos primitivas tentavam lidar com isso em rituais. Daí as máscaras de animais, os alucinógenos, as danças e as orgias que buscavam, mais que qualquer coisa, entorpecer a consciência e levar o homem de novo àquela sensação de unidade primitiva e inocente com a natureza, à sua infância, ao seu estado animal. Mas no dia seguinte, passado o “porre”, tudo sempre volta ao normal, a esse incômodo normal com o qual não sabemos lidar direito. Daí para os nossos rituais tribais contemporâneos, só muda o cenário (SANTOS, 2009, p. 2).

Afirmo que Santos não comprehende pois não respeita, quando compara rituais plurais de povos com cosmovisões múltiplas nas quais parte significativa não se entende

como separado da natureza nem tampouco superior aos outros animais. Também quando compara o uso de plantas sagradas para alterações de consciência a um entorpecimento, um “porre”. Muda, Santos, muito mais do que somente o cenário — muda toda a estrutura epistêmica. Ainda, Santos finaliza o texto dizendo que precisamos sair dessa para cima, “desenvolver, no mais alto grau, a nossa capacidade de amar” — esta também parece ser exclusivamente humana, para Santos. “Se tomarmos essa tarefa a sério, poderemos efetivamente lidar com a nossa natureza animal e corpórea e orientá-la de acordo com nossa natureza superior” — estaria aqui uma divisão corpo/alma? Esta, não obstante, também é uma visão cartesiana de mundo, uma “qualidade” considerada exclusivamente humana. Sem embargo, este texto consiste em um dos raríssimos usos da palavra “animalidade” — a forma como foi empregada corrobora o argumento de Belcourt (2020) sobre a existência de uma visão colonial especista da animalidade, que sempre a considera bestial, inferior. Não coincidentemente, esta também é a estrutura de onde parte a animalização de pessoas com deficiências, como está evidenciado na publicação feita na seção Internacional do jornal Correio de Notícias, de Curitiba, em 13 de novembro de 1992. Em um pequeno espaço na lateral esquerda da página lê-se o título “Retardada vivia com as galinhas” (classificada nesta pesquisa na categoria “AIDS e capacitismo”).

O texto comunica que na cidade de Santiago, no Chile, “uma mulher retardada mental de 31 anos passou toda a sua vida (30 anos) encarcerada em um galinheiro”. A mulher havia sido libertada no dia anterior à matéria; Mirtha Carrasco emitia somente “uivos e gritos” e andava “completamente nua em seu estreito habitat”, sendo cuidada por uma irmã e uma cunhada. Seus familiares afirmaram que “nunca puderam interná-la em um centro assistencial para deficientes mentais” — um provável indicativo de um recorte de classe, possivelmente uma família de trabalhadores rurais. Os vizinhos só viam Mirtha “subindo árvores” — “apesar de ela não vestir roupas”, os familiares afirmam que “não é agressiva, ainda que no meio da madrugada acorde a vizinhança com seus uivos”. Como nada nesta pesquisa é aleatório ou coincidente, o encaixe deste texto em uma categoria “AIDS e capacitismo” também não o é: são somente dois textos, o que indica a invisibilidade das pessoas com deficiência e portadoras do HIV. Como já destacou Orlandi (2009), o não-dito é um aspecto bastante relevante na Análise do

Discurso — nesta pesquisa, o não-dito aparece através das ausências e das ocultações. Nas raras vezes que aparecem pessoas com deficiência e portadoras do HIV, são animalizadas, inferiorizadas, ridicularizadas. Não obstante, o outro texto encaixado nesta categoria data de 1986, período em que o discurso em torno da AIDS é marcado pela homofobia. A seguir, portanto, este texto será analisado ao lado de outros que mencionam travestis e homossexuais nos mais distintos contextos, observando as linguagens e as violências neles enunciados.

### 3.2.1.4 Da dissidência sexual e de gênero

Na seção Cidade do jornal Pioneiro de 14 de dezembro de 1986, a matéria (não assinada) intitulada “Confirmado vírus da AIDS também em Caxias” traz em destaque a frase:

Um paulista de 21 anos, homossexual, freqüentador de pontos de encontro e cuja identidade é mantida em sigilo pela Secretaria da Saúde, é portador da AIDS. Pior de tudo é que o rapaz desapareceu e não realizou os testes complementares e nem está se submetendo a qualquer tratamento ou isolamento (PIONEIRO, 1986, p. 19).

Como já observamos, a menção a homossexuais frequentemente é associada à doença — o texto se inicia dizendo que os primeiros casos foram registrados nos Estados Unidos oito anos antes da escritura do texto, “sendo então denominada como a ‘peste gay’”, informação relevante para a análise do próximo texto, “Diário de um travesti”. Em comum com este, também, é a informação de que esta pessoa diagnosticada como portadora de HIV era travesti e trabalhava como profissional do sexo: “o travesti permanece na cidade *transando* com as pessoas que o procuram”. Ainda, o texto informa que o diagnóstico foi possível “quando ele apareceu com gonorréia e sífilis, além de uma lesão no ânus com suspeita de câncer epidérmico”. A saúde mental e física dessa pessoa não importa, importa que não transmita doenças a outras pessoas; é curioso que não há qualquer menção ao tipo de “pessoas que o procuram”. Os homens que transmitem tais doenças à travesti são, muito provavelmente, os mesmos que se recusam a usar preservativo, traem suas esposas e, consequentemente, fazem o vírus deixar de ser uma “peste gay”. Mas no texto importa somente que “o travesti se mantém em liberdade” — quase um argumento a favor do

linchamento da pessoa portadora do HIV. O texto logo em seguida, intitulado “Doença se espalha rapidamente” (também não assinado), inicia dizendo que “há quem diga que a AIDS é um mecanismo divino como forma de ‘controle’ da humanidade” — esta noção guarda uma lógica de que se Deus mesmo se daria ao trabalho de eliminar homossexuais, por que não ajudá-lo?

Mas não é um texto de opinião: “Outros [dizem] que a doença tem aumentada suas dimensões pela imprensa ou que o vírus é uma invasão [sic] laboratorial”. Qualquer anedota é válida para isentar o ser humano de responsabilidade pela invasão e destruição de habitats naturais e exploração dos animais não-humanos. De todo modo, “o que era a ‘peste gay’ passou a atingir outros grupos até então imunes”. Um contraponto ao texto anterior — que nutre preconceitos — aparece na frase: “O problema é que há preconceito social, que embora censurável, acaba agredindo as pessoas como esse homossexual encontrado em Caxias ou colegas seus que são incluídos entre a população de risco”. O resultado disso é a marginalização das travestis — ainda mais do que dos homens cisgênero homossexuais — e a violência que recai sobre seu corpo, seja ela simbólica e/ou física. O sensacionalismo midiático do período, quase em uníssono, falhava em conscientizar a população sobre o uso de preservativos como melhor forma de prevenção do contágio, ao passo que concentrava muita atenção em travestis e homossexuais. A importância do uso aparece apenas quando são falas das próprias pessoas consideradas “população de risco”, como ocorre no próximo texto analisado, por exemplo.

Este, escrito por Cristiane Miranda para o Jornal Zero da cidade de Florianópolis, presente na edição do mês de novembro de 1991, tem como título “Diário de *um travesti*<sup>54</sup> (grifo meu), e mais: está na seção “opção”. Esta associação estaria comunicando que travestir-se é uma opção? Chama atenção ao primeiro olhar que a fotografia sob o título ocupa metade da página e não acompanha qualquer legenda; a foto é de Rogério Reis chamada “Carnaval na Lona, Travesti”, de 1988<sup>55</sup>. Esta

<sup>54</sup> Esta análise consiste em uma versão expandida, revista e atualizada do texto apresentado no V Encontro Discente de História da UFRGS e publicado na Revista AEDOS. Ver FERREIRA, Natalia. Travesti na lona: representações de uma “opção”. **Revista AEDOS**, V Encontro Discente de História da UFRGS, Porto Alegre, v. 13, n. 29, janeiro de 2022. p. 7-17. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/121666/66123>. Acesso em 13 de abril de 2022.

<sup>55</sup> A exposição organizada por Rogério Reis está disponível em:  
<http://galeriazoom.com/exposicao/carnaval-na-lona/>. Acesso em 25 de abril de 2021.

fotografia foi tirada em um carnaval de rua no Rio de Janeiro, evento onde homens cisgênero vestem-se como mulheres, o que não significa que aquela pessoa em específico na foto fosse realmente uma pessoa que se identifica como travesti; a inexistência de legendas e explicações seriam então a evidência da ausência do sujeito de que a matéria fala? Miranda inicia o texto — que está bastante distante de ser um “diário” como o título sugere, a não ser pelas privacidades expostas — invocando o nome de registro da travesti de que fala, que por alguma estranha coincidência, acontece de ser Rogério — como o fotógrafo. Por alguma razão, a curiosidade popular sobre a vida sexual das pessoas gênero-dissidentes é evidenciada logo na primeira frase: “Rogério teve sua primeira relação sexual com um colega aos sete anos de idade, e foi pego em flagrante por sua mãe”. Não há contexto, não há uma história, não há um sujeito — há uma criança sendo iniciada em uma vida de promiscuidades, como é a representação da homoafetividade e da transitividade de gênero no imaginário popular.

“Rose, seu *nome mulher*, conta que quando seus pais descobriram, lhe deram uma surra. Aos dezesseis anos, foi para as ruas ganhar a vida e hoje com vinte e sete anos ela quer encontrar alguém que a tire dessa” (grifo meu), escreve Miranda — a evocação de um “*nome mulher*” evoca um sujeito duplo, uma personificação, uma suposta “atuação”. Talvez isso evidencie a confusão conceitual entre travesti e *drag queen*, este imaginário de que “por trás” da montagem, da maquiagem, dos saltos, vestidos, perucas e acessórios, travestis seriam apenas homens que se vestem como mulheres ocasionalmente. Quando Miranda diz que os pais de Rose “lhe deram uma surra”, talvez as pessoas que leram esta matéria tenham pensado que também levaram muitas surras, mesmo não sendo travestis — essa é a realidade da maioria das crianças ainda hoje. Permanece socialmente aceito que a violência do adulto sobre a criança funcione como ferramenta de domesticação — o que aqui entendemos como pedagogias da残酷 (SEGATO, 2018) —, sendo a surra muitas vezes entendida como parte de um processo civilizatório (o famoso apanhar para “virar gente”), ideia que parte de uma cultura cristã que tem em seu livro sagrado orientações aos pais que façam uso de “varas” para a educação de suas filhos<sup>56</sup> — se neste mesmo livro as homossexualidades

---

<sup>56</sup> Encontram-se no livro de Provérbios, 22.15; 23.13-14; 29.15; muitas pessoas desconhecem estes versículos. Como criança *queer* que cresceu desde o nascimento em igreja evangélica, além de ser levado a compreender minhas subjetividades emergentes como imoralidade e pecado, conheço estes

são consideradas pecaminosas, a violência sobre o corpo gênero-dissidente é automaticamente justificada. Ao considerarmos que o binarismo de gênero e a heterossexualidade compulsória são construções culturais e sociais impostas através da cristianização dos povos racializados (CURIEL, 2020; LUGONES, 2014; 2020; OYÉWUMI, 2020; SEGATO, 2018), este processo de violência é entendido como uma forma de submeter sujeitos plurais à padronização que exige a colonialidade do ser.

As identidades desviantes que se tentam reprimir são costumeiramente aquelas que encontram estratégias de resistência, que buscam meios de ser e estar num mundo onde não cabem(os) — são as identidades múltiplas, plurais, dotadas de uma inquietude pelas transformações, de uma esperança na utopia de um mundo em queせjamos quem somos e vivemos em paz, sem medo. O apagamento de tais identidades é, então, crucial para o projeto moderno/colonial e para a manutenção de sua estrutura de poder patriarcal; a simples existência do desviante representa, neste sentido, uma ameaça à colonialidade. Muitas de nós, pessoas gênero-dissidentes, evadimos das casas de nossos pais muito cedo, realidade que Rose evidencia quando diz que foi para as ruas aos dezesseis anos. É por isso que o não-homem é o não-lugar: porque frequentemente *não há lugar* para pessoas gênero-dissidentes. Não há lugar na família, na escola, no trabalho; habitando esta fissura, o não-homem vive à margem. Não havendo outros meios de sobrevivência, para muitas de nós vender o próprio corpo torna-se a única forma de continuar comendo, vestindo, e quem sabe, morando. Afinal, há um mercado de corpos que *consume* principalmente não-homens. As violências sobre o corpo de Rose continuarão até que alguém “a tire dessa” — enunciando a permanente espera por um salvador, alguém que a ame por quem é, que *cuide* dela.

Também a falta de entendimento sobre identidades de gênero característica do período em que Miranda escreve está evidenciada quando diz que “Rose gosta de ser mulher, mas não gostaria de mudar de sexo”, enunciando a representação de que a genitália definiria sua identidade de gênero. O dimorfismo biológico evidenciado nesta fala é o que estabelece a estrutura moderna/colonial binária de gênero — para entender o alcance, a profundidade e as características desse sistema de gênero é central

---

versículos porque minha mãe os lia quando usava da vara em meu processo educacional, buscando justificar que a violência que recaía ali sobre meu corpo era um ato de amor aconselhado por Deus. Segundo seus relatos, a resistência contra o poder sempre fez parte de quem sou.

problematizar o dimorfismo e considerar a relação entre ele e a construção dicotômica de gênero (LUGONES, 2020). Daí a impossibilidade de habitar um “entre-lugar”, e a consequente imposição do “não-lugar”. Mais uma vez, a invasão da intimidade e a sugestão da promiscuidade, que nutrem um imaginário sobre a comunidade LGBTQIA+ como um todo: “Gosto de penetrar também. O travesti é afeminado, mas isso não quer dizer que ele é apenas comida” — me pergunto se Rose se referiu a si mesma com pronomes masculinos. “Ela, ou ele, explica que existe o homossexual mais afeminado e o mais macho, mas na cama nem sempre o travesti faz só o papel da mulher” — este apego pela definição de uma pessoa gênero-dissidente dentro de um padrão binário, de um “papel” de gênero, ainda se expressa no imaginário popular do presente. Um exemplo são os questionamentos frequentes a casais homoafetivos como “quem é o/a homem/mulher da relação?”. Este enredo segue e faz lembrar que o Brasil, ao mesmo tempo que lidera as buscas em site pornô por mulheres trans, também é o país onde se verifica o maior índice de crimes transfóbicos<sup>57</sup>, sendo a expectativa de vida de uma pessoa trans estimada pelo IBGE em trinta e cinco anos<sup>58</sup>. Evidentemente, esta estimativa também deve ser vista sob uma perspectiva interseccional, já que os recortes de raça e classe exercem influência significativa. Ademais, essa violência das ruas transparece quando

Rose conta que uma vez estava caminhando com um parceiro na rua quando um grupo de rapazes passou por eles gozando e falando: ‘Daqui a pouco você vai ser *comida*’. Quando estava no motel transando, ela lembrou do que havia acontecido e começou a rir, porque o que aconteceu foi exatamente o contrário. Ela havia ‘comido’ o cara (MIRANDA, 1991, p. 6, grifos meus).

Evidenciada através da metáfora que restaura o referente ausente, está oculto o significado original da palavra e inserido em uma hierarquia de significado diferente (ADAMS, 2012) — “ser comida”. Essa violência coloca o não-homem neste mesmo ciclo de objetualização, fragmentação e consumo (ADAMS, 2012). O ato da penetração

<sup>57</sup> GERMANO, Felipe. Brasil é o país que mais procura por transexuais no RedTube — e o que mais comete crimes transfóbicos nas ruas. Super Interessante, Abril. Publicado em 18 de fevereiro de 2016, atualizado em 8 de maio de 2018. Disponível em:

<https://super.abril.com.br/comportamento/brasil-e-o-pais-que-mais-procura-por-transexuais-no-redtube-e-o-que-mais-comete-crimes-transfobicos-nas-ruas/> Acesso em 26 de abril de 2021.

<sup>58</sup> BORTONI, Larissa. Expectativa de vida de transexuais é de 35 anos, metade da média nacional. Especial Cidadania, Senado Notícias, 20 de junho de 2017. Disponível em:  
<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional>. Acesso em 26 de abril de 2021.

enunciado como “comer” torna ausente a comparação à carne — e não se come carne sem a morte de um animal. Ao fetichizar e evidenciar a fantasia da travesti “comendo” o cara, Miranda mantém oculta a violência provocada pela própria abominação deste sentimento na subjetividade dos homens que matam pessoas transgênero e travestis. Ouso considerar que estes crimes, assim como a violência sexual e o feminicídio, são crimes enunciativos, que têm a função de comunicar algo aos pares, aos outros homens (SEGATO, 2018). Comunicam repulsa, mas uma repulsa que é imposta pelo mandato de masculinidade, que cobra constantemente tal postura dos homens cisgênero heterossexuais. Rose é atravessada por ele quando Miranda diz que ela “não gostaria de pôr um filho no mundo de hoje” pois, segundo Rose, “esse mundo está muito louco”, e que se “tivesse um filho travesti, não aceitaria. Não gostaria que ele fosse homossexual, pois se sofre muito sendo um. Mesmo que se queira sair das ruas, não se consegue. Há muito preconceito. Ninguém quer dar emprego para um travesti”. Rose comunica uma estrutura de desigualdade, evidencia a falta de escolha.

Adiante, Miranda diz que quando Rose “não está nas ruas, tenta se virar como pode: costurando ou fazendo um bico como cabelereira [sic]” — vemos então que a pessoa prostituída que até então se evidenciava pode ter outras habilidades, e mesmo que ninguém dê emprego, se vira como pode: “Na noite, chega a conseguir até duas transas. ‘Com cinco a oito transas já dá pra garantir dois dias em casa comendo legal’.”. Rose precisa trabalhar de três a quatro noites, conseguindo duas transas por noite, para ter dois dias em casa “comendo legal” — o que seria este “legal”? Que tipo de alimentos ela não conseguiria acessar sem “cinco a oito transas” em 1991? Nesta busca pelo “alguém que a tire dessa”, Miranda afirma que

[...] ela quer unir-se a alguém que a ame, mas não agora, diz não ter sorte. Rose quer encontrar o amor, mas para ela o sexo é mais importante. Ter tantos parceiros significa buscar uma pessoa diferente em relação ao sexo. Agora ela só transa com camisinha, e acha muito importante ter consciência disso, pois já pegou muitas doenças venéreas, como sífilis e gonorréia. “Não vale a pena correr o risco”. Entretanto, disse já ter até transado com um parceiro que tinha AIDS, pois ele omitiu o fato (MIRANDA, 1991, p. 6).

A imagem da travesti associada ao sexo e a doenças venéreas também reverbera o imaginário construído pela mídia do período; neste jornal o HIV/Aids é tema recorrente durante as décadas de 80 e 90, quase sempre associado à pobreza, à

população de rua e “trabalhadores do sexo”, para usarmos o termo que o capital designou para a venda do corpo de não-homens. Conforme Maksud (2009, p. 350), “a bibliografia socioantropológica aponta vários exemplos que permitem aferir o potencial dos meios de comunicação como importantes agências de socialização, responsáveis em grande parte pela difusão do estigma em torno do HIV/Aids”, apelidada de peste gay e câncer gay pela mídia. Guimarães e Ferraz destacam que a formação discursiva à que a mídia se vinculava em relação ao HIV entre os anos de 1980 era o discurso técnico de prevenção, cuja “preocupação básica era circunscrever os chamados ‘grupos de risco’ e seus comportamentos ‘desviantes’”. Tais noções “compunham o discurso da ciência e passaram a ser destacados como ‘carro-chefe’ das matérias sensacionalistas da mídia” (GUIMARÃES; FERRAZ, 2001, p. 95). Em 1991 o Ministério da Saúde havia lançado a campanha educativa “Se você não se cuidar, a aids vai te pegar” (SANTOS, 2006, p. 3), fortemente criticada pelas ONGs e especialistas que estavam à frente do combate à epidemia no país — uma das razões para as críticas era de que a campanha não tratava o uso do preservativo como principal forma de prevenção (BARROS, 2018, p. 132-134). A afirmação sobre não ter sorte no amor traz possibilidades interpretativas quando Miranda diz que

Rose só transou com mulheres quando era mais nova, mas não gosta, prefere homens. Admite porém a possibilidade de um dia vir a se apaixonar por uma mulher. “Nunca briguei com mona (travesti) ou com amapô (mulher) por causa de homem”, diz. Em relação às mulheres ela diz que jamais um travesti poderia competir com uma. “Se um homem vivesse com uma mulher e estivesse de baco (transa) com um travesti, se tivesse que escolher, ficaria com a mulher” (MIRANDA, 1991, p. 6).

Neste trecho evidencia-se uma linguagem própria da comunidade da qual Rose faz parte — “mona”, “amapô”, “baco” — o chamado Pajubá ou Bajubá (SILVA, 2021), que surge no seio da comunidade travesti. Este representa uma forma de subversão e resistência linguística que sempre fez parte da comunidade LGBTQIA+ e hoje se consolida através da construção de uma gramática de gênero neutro e de conceitos como “não-binário”, que suprem a demanda evidenciada no texto, a inexistência de uma forma adequada para se referir a esta pessoa que transita entre “papéis de gênero”. Quando Rose diz que se o homem tivesse que escolher, ficaria com a mulher, está comunicando o mandato de masculinidade, pois essa estrutura social que impõe a

heterossexualidade compulsória é a mesma que nega o direito a este homem de casar-se, assumir família, ter filhos com uma travesti e continuar a ser socialmente aceito. A experiência de pessoas não-binárias é historicamente a de exclusão, de ocultação — válidas para suprirem fetiches e fantasias sexuais, mas não para apresentar à família e assumir responsabilidades afetivas. Talvez por isso Rose diga:

“Já tentei o suicídio várias vezes, mas sempre fui socorrida a tempo. Todas as vezes que tentei isso estava sob o efeito de drogas. De cara não teria coragem”. A droga está sempre presente em sua vida: “É muito difícil resistir”. Muitas vezes ela aparece até na hora da transa. Mas não gosta de usar. “A cocaína, por exemplo, tira todo o prazer do sexo” (MIRANDA, 1991, p. 6).

A representação da travesti como uma pessoa promíscua e hiperssexualizada não poderia deixar de incluir o item “usuária” na lista; suas razões para haver tentado suicídio várias vezes não são expostas, nem a razão que faz ser “muito difícil resistir” às drogas. Essas noções — esses silêncios, o não-dito — abrem espaço para a interpretação da travesti como uma pessoa infeliz, deprimida, viciada, ao passo que não questionam as emoções causadas pelas dificuldades da vida que Rose levava. Ainda assim, “Rose tem esperança de dias melhores, um mundo melhor, onde haverá mais respeito pelas pessoas. Ela quer se realizar como travesti e como pessoa. E quer ver sua família sempre bem, pois sua família é uma das coisas mais importantes de sua vida”. Rose é uma destas que espera por um mundo onde caibamos, onde possamos ser quem somos e sermos respeitados como tais. Quando Miranda diz que ela “quer se realizar como travesti e como pessoa”, separa a travesti da pessoa — seria essa uma forma de comunicar a animalização da travesti? Uma “não-pessoa”? Ou uma sugestão de “travesti” como um ofício, profissão, ou mesmo uma persona/personagem? Arriscando a imaginação, talvez a intenção da autora fosse dar visibilidade (na lógica salvacionista de “dar voz” ao subalterno) a uma travesti, e possivelmente o tenha feito acreditando estar rompendo normas do patriarcado, evidenciando diversidade. Ainda assim, independentemente de suas vontades e intenções, o texto de Miranda é composto pelas formações discursivas, pelas ideologias, pelo contexto sócio-histórico em que está inserida como sujeito. Estes aparecem através da metáfora, da falha na enunciação, das fissuras, dos silêncios, do não dito.

Ao passo que o texto de Miranda em 1991 transmitia os discursos aqui apontados, a paráfrase, a estabilização, o retorno aos mesmos espaços do dizer, a própria existência da temática no jornal possibilita efetivamente uma ruptura de processos de significação, uma polissemia, um deslocamento que joga com o equívoco. Rose é um destes sujeitos “deslocados” que provoca a fissura, o desvio, o equívoco, e isso transparece na linguagem de Miranda — naquilo que disse tanto quanto no que não disse. Dois meses antes, em 9 de setembro de 1991, foi publicada na seção Polícia — curiosamente, mas não aleatoriamente — da Folha de Hoje (Caxias do Sul) uma matéria de duas páginas cujo principal título é “Esquina vira palco para uma vida de ilusão, riscos e discriminação”. A frase em destaque diz que “os travestis revelam um quadro típico da rotina noturna da cidade. Mas também escondem os seus dramas e frustrações” — aqui se verifica novamente a paráfrase da crença de que a travesti seria somente um homem homossexual vestido de mulher. Esta introdução situa as travestis que trabalhavam como profissionais do sexo no centro da cidade; sobre riscos e discriminação, o texto diz que:

Apesar da aparência de alegres, extrovertidos e até agressivos verbalmente — o que provoca incômodo a transeuntes ou motoristas desinteressados — o travesti vive em constante risco, que pode ir de uma doença venérea até a morte, por motivos estúpidos, como já ocorreu em Caxias. Isso sem contar os seguidos espancamentos, oriundos na maior parte dos casos do mais puro sadismo (FOLHA DE HOJE, 1991, p. 2).

Sobre a ilusão mencionada no título, lê-se: “Para o travesti mais realista, ou sem perspectivas de mudanças em sua vida, trata-se de ‘associar o necessário ao agradável’”. A ilusão parece justamente ser a perspectiva de mudança de vida (afinal, em 1991, “ninguém quer dar emprego para um travesti” — pouco mudou até o presente). A animalização é sutil, se esconde na abordagem comum a programas televisivos sobre vida selvagem: “Quem são eles? De onde vêm? Como iniciaram? O que querem *e como se sentem?* O que almejam?” (grifo meu). É interessante que, assim como o texto de Miranda no jornal Zero, esta iniciativa de escrever sobre travestis em Caxias do Sul também parece ter uma intenção de evidenciar diversidade, requerer respeito e humanizar a população travesti. Uma possível explicação para isso (que também explica a alocação dela na seção Polícia) é que esta matéria é fruto de 12 horas em que “a repórter de Polícia Alice Rodrigues e o repórter fotográfico César Rodrigues

acompanharam três travestis”. A seção é recheada de pequenos textos, cujo primeiro abaixo da introdução apresenta Raquel sob o título “Líder voltaria ao tempo de estudante” — o que, lendo a matéria, me parece uma distorção do que Raquel disse. Afinal, quando fala de sua juventude diz que “estudar não era exatamente o seu maior desejo”. Sua fala parte do presente para o futuro, e não um desejo de retorno ao passado: “Só me realizo na esquina, embora meu maior sonho seja voltar a estudar e ser um médico”. Raquel é “morena”, segundo a matéria — na foto dela ao lado do texto vê-se uma pessoa negra.

Raquel, que é “muito desbocada e zombeteira” estudou até a oitava série (atual nono ano) em Canoas, era natural de São Leopoldo; relações familiares complexas são evidenciadas por Raquel, que diz ter sido criada pela avó, não ter conhecido a mãe e detestar o pai. De família pobre, “se orgulha da proteção recebida de pessoas ricas, conhecidas da avó” — “na infância, conta que teve até professor particular para complementar sua educação”. A metáfora da animalização mais corriqueiramente utilizada aparece quando diz: “Burro, troquei tudo pela vagabundagem”. Quando observamos adjetivos depreciativos, quantos destes evocam a figura de animais? Não julgaria Raquel por trocar o que vivia “pela vagabundagem”, já que trabalhava “de jardineiro na residência de um ‘casal riquíssimo’. Teve como pagamento boas roupas, comida e educação” — o que deveria ser um direito básico de toda criança sem requerer trabalho. “Só posso dizer que nós existimos porque têm homens que gostam de sair conosco e muitas vezes demonstram ser mais femininos do que nós”, diz Raquel, atribuindo aos homens sua existência e explicitando o paradoxo: se os homens gostam tanto, porque agredem e matam? Assim como no caso do feminicídio, o transfeminicídio, o assassinato de pessoas não-brancas e a dominação e consumo de animais não-humanos ocorrem porque o homem gosta *de si mesmo* e do prazer que sente no uso de não-homens e/ou não-humanos.

Assim como Rose, entrevistada por Miranda, Raquel diz que “neste serviço [...] funciona ‘dos dois lados, ao gosto do freguês’”. Raquel acredita que “o preconceito já foi pior”, e que percebe mais discriminação das mulheres, “talvez [por] ciúmes”. Ainda, Raquel “não entende a Aids como maior problema dos travestis de Caxias. O mais grave, segundo ela, é a falta de emprego. ‘Gostaria de trabalhar de cozinheira, mas

quem vai dar emprego para um travesti?””. Abaixo de uma grande fotografia de quatro mulheres, duas negras e duas brancas, cuja legenda é “Travestis e prostitutas dividem a esquina das ruas Os 18 do Forte e Coronel Flores. A amizade, acima da concorrência, garante a proteção de todos”, está um outro subtítulo: “Patrícia sonha em sair da rua e ser uma dona-de-casa”. O sonho de Patrícia é a realidade a que grande parte das mulheres brancas cisgênero historicamente foram impostas. No texto é revelado o nome de registro de Patrícia e reforçada a ideia de um homem “por trás” da travesti: “28 anos, 1,70 metros de altura, cabelos loiros e olhos claros, natural de Passo Fundo e filho de policial militar. Esta seria a descrição de um rapaz com certificado de reservista e que atrairia a atenção de muitas moças na cidade [...]. No entanto, Roberto tem uma identidade secreta: “[...] se durante a noite não usasse saia, sapatos de salto alto, sombra, batom, não tomasse anticoncepcional para o desenvolvimento do seio e se chamassem *Patrícia Vitti*” (grifo original). Não parece ser o que ela comprehende, já que “prefere o tratamento no feminino” — a identidade secreta é justamente o nome de registro. Patrícia é uma entre doze irmãos, que também seguiram a carreira militar — quanto ao pai, “era grosso e ruim”.

Patrícia conta que sua “descoberta” aconteceu três dias antes do casamento da irmã mais velha, quando tinha apenas 10 anos — sentiu vontade de usar o vestido de noiva. O flagra do pai não passou sem punição: teve de sentar “sobre um formigueiro” — o homem dizia a ela que “somente dessa forma você vai acabar com esse fogo no r...”. Patrícia conta que as surras se tornaram frequentes a partir daí<sup>59</sup>.

Roberto, ou Patrícia, não esquece de sua primeira relação sexual, com o filho do açougueiro. “Meu pai ia oferecer um churrasco para alguns amigos e me mandou ao açougue buscar a carne já encomendada”. No caminho, perdeu o dinheiro. A carne, porém, precisava ser adquirida e precisava arranjar uma solução (FOLHA DE HOJE, 1991, p. 2).

Ao chegar no açougue encontrou o filho do proprietário atendendo e lhe pediu para levar a carne sem pagar. O rapaz “foi implacável” e colocou a condição: “Se você me der [ilegível]”. “Começou, então, a opção homossexual de Roberto-Patrícia e um caso amoroso com o rapaz durante um ano” (grifo meu), mais uma vez assumindo que ser homossexual seria uma escolha/opção. Após o fato vir a público, recebeu “ofensas

---

<sup>59</sup> A parte inferior da página está um pouco ilegível no canto esquerdo devido à tinta em excesso do outro lado da página; as citações destes trechos serão indiretas, com termos aproximados.

de vizinhos e parentes e espancamento do pai”. Assim como Rose, “com 11 anos, Roberto fugiu de casa”. “Sem dinheiro, passou fome. [...] Cedo passou a se prostituir para sobreviver. O primeiro emprego, já travestido de garota, foi de ‘doméstica’, no qual não ficou mais de seis meses”. Perdeu o emprego porque a “patroa desconfiou dos meus modos, que a menstruação não vinha e resolveu me levar ao médico” — com o diagnóstico “chegou a verdade, e a demissão também”. De volta às ruas, Patrícia conheceu “umas mulheres da noite” que a “levaram para a zona do meretrício”, onde trabalhou como doméstica por ser menor de idade. “Logo conquistou a cafetina e, apesar do risco da idade, recebeu permissão de frequentar o salão”. “Entrou para um grupo de balé e viajou pelo Brasil”, um dos destinos foi Caxias do Sul — “gostou da cidade e ficou”. Um homem havia alugado um apartamento para ela e passou a sustentá-la, mas o caso acabou quando “ele me flagrou com outro”, diz Patrícia. Quando deu a entrevista, Patrícia tinha “um caso com um rapaz de 21 anos há mais de três anos”, e antes de trabalhar “sempre recorre à ingestão de grande quantidade de álcool” pois fica mais fácil “enfrentar a noite longe do meu gato”, segundo ela. “Seu sonho é ser dona-de-casa. Mas gostaria também que alguém preocupado com a vida noturna da cidade, abrisse uma boate para os travestis. ‘Assim poderíamos sair das ruas, ser mais valorizadas e respeitadas’, almeja”.

É o mesmo que diz Samanta, travesti entrevistada no texto “Maior preocupação: família descobrir”, na segunda página da seção — sonha em ser dona-de-casa e arrumar um marido. O próximo título, “Na hora da briga, ‘rodam a baiana’”, fala de alguns momentos de violência sofridos por elas. O texto diz que alguns dos homens que as procuram são “gentis, amáveis e educados, mas há outros dispostos a descontar as frustrações e tentam fazer dos travestis verdadeiros sacos de pancada”. Patrícia então conta um caso ocorrido no mês anterior em que ela e uma colega se recusaram a entrar no carro de um motorista que tentou colocar sua colega à força para dentro do veículo. “O homem sacou de uma arma e disparou um tiro. A bala entrou na face e saiu na nuca. O agressor fugiu, deixando-o caído na calçada” — não bastasse a violência sofrida na rua, esta ocorre também no hospital. “Patrícia acusa ter sentido a discriminação por parte de enfermeiras e médico” — “a atenção acabou quando descobriram que eu não era uma mulher”. “Uma das enfermeiras saiu com as mãos na cabeça dizendo ‘meu

Deus, é um bicha', como se eu estivesse com lepra", disse Patrícia. Por causa das violências recorrentes, "seu maior medo não é envelhecer, mas ser agredida e ficar aleijada". O arremate da seção que estraçalha qualquer intenção de humanizar as travestis está no último título: "Prazer em agredir os padrões sociais", no qual é entrevistada a psicóloga Elaine Pisani, professora da Universidade de Caxias do Sul à época. Ela

[...] explica que são várias as categorias do homossexualismo. Na primeira delas está a biológica, que tende a colocar a causa em nível de organismo; a sociológica, por se tratar de uma questão de opção, ou seja, liberdade para escolher; a psicológica, quando se entende como um desvio do desenvolvimento normal de uma pessoa (FOLHA DE HOJE, 1991, p. 3).

Ainda, Pisani invoca Freud para dizer que entre três e cinco anos "a criança entra na fase fálica", passando a se identificar mais com os pais — "menina com mãe, e menino com o pai". No entanto, "muitos fatores podem acontecer e desviar o caminho normal do desenvolvimento", ainda que não se possa, para ela, "atribuir a culpa ao pai ou à mãe pelo filho ser homossexual". Para Pisani, "o travesti é um homossexual que sente prazer em mostrar o que é e demonstra isso agredindo os padrões sociais". A homossexualidade (não homossexualismo) é, então, considerada *anormal*, um desvio patológico<sup>60</sup>. Esse tipo de discurso binário e sexista — próprio da psicanálise freudiana —, ao classificar aquilo que foge à norma cisheterossexista imposta pela modernidade como *anormalidade*, se arraiga em discursos violentos contra esta população dissidente. Assim, endossa a violência sobre estes corpos como extirpação do *anormal*, um certo higienismo social bastante semelhante às ideias de pureza de sangue nutritas pela supremacia branca. Não coincidentemente, foram encontradas diversas matérias onde a homossexualidade (ou a travestilidade) é evidenciada quase como um motivo para a violência. É o caso de Osmar Rech — que era gerente de um supermercado —, cujo assassinato repercutiu em diversas matérias no jornal Pioneiro — a primeira delas data de 3 de julho de 1989, que reúne quatro homicídios no título "Fim de semana violento:

---

<sup>60</sup> Apenas recentemente a transexualidade deixou de ser considerada doença pela Classificação Internacional de Doenças (CID), realizada e atualizada periodicamente pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Ver SUDRÉ, Lu. Transexualidade deixa de ser considerada doença, mas ainda é patologizada. Brasil de Fato, Saúde Popular. 3 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/06/03/transexualidade-deixa-de-ser-considerada-doenca-mas-ainda-e-patologizada>. Acesso em 6 de janeiro de 2022.

quatro homicídios”. A chamada afirma que “o caso mais difícil para ser investigado é a morte de um homossexual, encontrado morto à [sic] tiros e pauladas”. É sobre ele que se fala na primeira parte do texto, considerado “o crime mais violento do final de semana de Caxias do Sul”. Logo após a identificação da vítima, o texto informa que Osmar “era conhecido dos vizinhos do prédio onde residia, como sendo homossexual e que seguidamente promovia festinhas e recebia muitos amigos”. O tom do emprego do diminutivo em “festinhas” sugere deboche, como se a vizinhança estivesse até mesmo contente em se livrar de Osmar.

Seu corpo “foi encontrado em seu quarto, apenas de camiseta e de cueca, estando coberto com um lençol e um acolchoado — Osmar “levou dois tiros, um no peito e outro no rosto, e diversas pauladas pela cabeça, produzidas pelo cabo de um guarda-sol de praia que chegou a quebrar-se ao meio”. A polícia constatou que nada havia sido roubado de Osmar; no texto especulam-se possibilidades levantadas pelas investigações iniciais. No dia seguinte foi publicada uma nova matéria sobre o caso, “Matador do gerente do Cesa ainda foragido”. Nesta se comunica novamente que vários vizinhos de Osmar foram intimados a comparecer na delegacia “para falar o que sabem sobre o comportamento da vítima. Alguns já afirmaram que Osmar era homossexual e que seguidamente promovia festinhas em seu apartamento”. Na terceira matéria encontrada sobre o caso, a “Retrospectiva-89 — III”, publicada na edição de 31 de dezembro de 1989 e 1 de janeiro de 1990, comunica-se somente que “um homossexual foi assassinado”, sendo que o nome de Osmar consta entre os homicídios cujas investigações ainda não encontraram os responsáveis pelo crime. Outro caso, publicado em 16 de maio de 1990 sob o título “Se apresenta o verdadeiro assassino”, também no jornal Pioneiro, informa que Valmir Machado confessou à polícia o assassinato de Olívio João Marcante. Até o momento, a principal suspeita era sobre Antônio Carlos da Silva, que “afirmou que a vítima era conhecida como homossexual e foi por ela convidada a ir até o mato, onde ocorreu o crime”. No entanto, Antônio não lembrava detalhes sobre o homicídio; Valmir então confessou o crime, pois “um inocente estava na cadeia por sua causa”. Antônio não teria “condições nem de caminhar sozinho”, por estar “muito embriagado” no momento do crime. Então, Valmir “disse que matou

Olívio, enojado com o que ele fazia com Antonio Carlos. Deu alguns chutes na perna da vítima, acabando por matá-la com várias facadas”.

Na página policial do Pioneiro de 8 de abril de 1992, em um pequeno espaço no canto inferior direito, lê-se que “Pedreiro é condenado em júri longo”. Neste pequeno texto está informado que Claudionir matou Luiz Antônio Catafesta com três facadas, e teve a sentença reduzida de doze para sete anos de reclusão por “violência mediante emoção”. Ainda, “o crime aconteceu no dia quatro de julho de 1988, no bairro Santa Corona, onde o pedreiro foi levado para manter relação homossexual com a vítima”. No entanto, na matéria publicada em 8 de julho de 1988<sup>61</sup>, a suspeita era sobre um rapaz de 17 anos, que disse à polícia que mantinha relações com Luiz Antônio, assim como muitos de seus amigos — para a polícia, o crime teve aspecto passional como motivo. Essa informação é repetida na matéria de 12 de julho de 1988<sup>62</sup>, onde o delegado Corino argumentava que a tentativa de homicídio contra o cronista Valdir dos Santos poderia estar relacionado com o assassinato de Catafesta. Nesta matéria retoma-se a suspeita sobre “o menor M.B.” e reafirma que este mantinha relações com Catafesta e “vários amigos seus faziam o mesmo”. Nas matérias publicadas em 20 de julho<sup>63</sup>, em 2 de setembro<sup>64</sup> (nesta, com direito a uma foto de Catafesta morto) e na edição de 3 e 4 de setembro de 1988<sup>65</sup>, Claudionir (cujo apelido curioso era “Vaca Morta”) teria sido acusado de ter matado Catafesta, não o rapaz menor de idade. O texto desta última informa que ele teria confessado o crime, mas estava “um pouco confuso” na reconstituição deste e chegou “a contradizer-se inúmeras vezes” — o jornal também questiona a capacidade física do acusado de ter praticado o crime da forma como o fez, que exigiria força. Claudionir teria dito então que matou Catafesta “quanto este tentou forçá-lo a ser recíproco no relacionamento sexual que mantinham e a vítima era o sujeito passivo”, mantendo o que o texto da matéria do dia 2 de setembro afirmava. Em

<sup>61</sup> PIONEIRO. Motivos passionais mataram Catafesta. Polícia. 8 de julho de 1988, p. 4.

<sup>62</sup> PIONEIRO. Polícia também fará acareação do cronista com uma testemunha. Polícia. 12 de julho de 1988, p. 18.

<sup>63</sup> PIONEIRO. Caso Catafesta: novas descobertas. Polícia. 20 de julho de 1988, p. 15.

<sup>64</sup> PIONEIRO. Caso Catafesta: Testemunhas depõem na Justiça hoje. Polícia. 2 de setembro de 1988, p. 18.

<sup>65</sup> PIONEIRO. Caso Catafesta: acusado do crime diz que foi torturado pela polícia. Polícia. 3 a 4 de setembro de 1988, p. 27.

uma nova audiência, Claudionir negou ter praticado o crime, alegando “ter sido torturado para assumir”.

A polícia negou tê-lo torturado — como publicado na matéria do dia 6 de setembro<sup>66</sup> — e no dia 8 publicou um novo texto sobre o caso<sup>67</sup>, dizendo que haviam muitos furos na história. O texto questiona se uma pessoa de classe média, higiênica, se entregaria a um jovem sem dentes, sujo, com cabelo imundo e mal vestido, se Claudionir teria aceito passivamente ser companheiro de um homossexual se tem passagem pela polícia como estuprador. Em razão das muitas contradições e de ter novamente confessado o crime, o texto afirma que a Justiça poderia submetê-lo a exame de sanidade mental. Enquanto Claudionir era servente de pedreiro em 1992, à época do crime, com apenas dezoito anos, os textos dão a entender que o rapaz fazia programas. Claudionir foi morto a tiros pelo proprietário de uma casa que arrombou em 1996, aos 26 anos<sup>68</sup> — ainda tendo sido sentenciado em 1992, estava em liberdade apenas quatro anos depois. Outro caso publicado em 9 de setembro de 1994 é o assassinato de Roberto Carlos Ribas, cujo responsável, Clides Teles da Silva (conhecido como Kid Xiru), foi preso em flagrante, tendo começado “a provocar várias pessoas que estavam no interior do bar”. Kid Xiru teria dado uma “gravatada” em Roberto Carlos logo que chegou no bar, puxando seu revólver e atirando em Roberto, que teria fugido “correndo e Kid Xiru saiu em sua perseguição”. O depoente Adelir acreditava que “Kid Xiru ‘não gostava de homossexual e, como Roberto Carlos assumia essa condição’, o tenha matado” — mais uma vez, o motivo da violência.

Em outro caso, noticiado pela primeira vez em 2 de novembro de 1994, um homem branco de 30 anos, Arno Hanauer, foi preso como responsável pela morte de Keli, travesti negra, conforme a foto de seu documento na matéria. A matéria também se refere a ela no masculino, e informa que o assassinato ocorreu por causa de “um desentendimento para o ‘pagamento de R\$ 5,00 do serviço’”. Em 15 de dezembro de 1995 foi publicada a matéria “Assassino de travesti condenado a 20 anos”, escrita por Daniel Corrêa para a página policial do Pioneiro. Neste texto, Corrêa informa que “o

<sup>66</sup> PIONEIRO. Caso Catafesta: polícia nega tortura. *Polícia*. 6 de setembro de 1988, p. 19.

<sup>67</sup> PIONEIRO. Acusado da morte de Catafesta poderá ser submetido a exame de sanidade. *Polícia*. 8 de setembro de 1988, p. 15.

<sup>68</sup> PIONEIRO. Polícia identifica assaltante morto ao invadir residência. *Polícia*. 15 de julho de 1996, p. 19.

travesti foi encontrado morto com o corpo mutilado e o rosto desfigurado no início da manhã do dia 7 de outubro de 1994”. Arno teria desferido “[...] 20 golpes de facão, [...] tiro nas costas e [...] empalação contra o travesti” — Keli tinha trinta e quatro anos: não ultrapassou a expectativa de vida de pessoas trans e travestis no Brasil. O promotor do caso “tentou traçar o perfil de Arno e convencer os jurados de que ele era um ‘homossexual enrulado e um narcisista maligno’”. Arno também alegou ter sido torturado pela polícia, e afirmava ter atuado junto a outro homem, que o teria ameaçado para confessar. Estes casos da cidade de Caxias do Sul ressoam com outra matéria encontrada no decorrer da construção do *corpus* documental: a matéria publicada na seção Política de 21 de junho de 2002 do jornal Pioneiro, escrita por Roberto Carlos Dias.

Intitulada “Glos promete processar vereador”, Dias informa que o Grupo de Livre Orientação Sexual (GLOS), que realizaria a primeira Parada Livre da cidade naquele mês, ingressaria com uma ação cível e outra criminal contra o vereador Jones Pedó (PDT) em razão de declarações que havia feito na Câmara de Vereadores naquela semana. Na matéria, uma polissemia: “o presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, Marcos Rolim (PT), que estará presente na Parada, repudiou o posicionamento e assegurou que vai se reunir com o Grupo pela Livre Expressão Sexual (Nuances) para orientá-los [...].” Rolim afirmou que as declarações de Pedó eram preconceituosas e discriminatórias, “fazem parte da Idade Média, quando integrantes da Igreja diziam ser pecado escolher uma opção sexual que fugisse dos padrões”. Não é de se espantar que a polissemia carregue um tanto de paráfrase. Mais curiosa é a entrevista que Jones Pedó concedeu ao jornal, onde afirmou que a Parada Livre “é uma aberração e fere os princípios da Bíblia, porque Deus foi fiel à natureza humana ao criar o homem e a mulher”, evidenciando um caráter teológico e natural da crença no dimorfismo biológico. Pedó se manifestou porque ficou “perplexo com a presença confirmada do prefeito (Gilberto Pepe Vargas, PT) e da primeira-dama (vereadora Ana Corso, PT). Ele afirma, no entanto, que vê “com respeito essas pessoas que têm problemas. Olho para os travestis com tristeza, porque penso que deveriam ser

pessoas dignas de um emprego e de melhores condições de vida” — neste pensamento, deveriam ser dignas *se fossem normais*<sup>69</sup>.

Pedó diz que crê em Deus e quer “andar no caminho correto” — quando questionado se tem amigos homossexuais ou conhece alguém, diz que não, mas tem amigos que comentam quem é gay; “nunca vi essas pessoas transando para poder falar”, diz Pedó. O jornal questiona então se Pedó tem filhos, que afirma ter um filho homem de 33 anos — questionado sobre sua reação se ele fosse homossexual, disse que “levaria um choque se soubesse disso”. No entanto, apesar de “reprovar a opção sexual, [...] iria amá-lo como meu filho”. Ainda, Pedó diz não temer essa possibilidade, “porque meu filho tem uma namorada” — a bissexualidade é, evidentemente, inexistente neste cenário. Como tais questões sempre estão profundamente interligadas a outras, o desfecho da entrevista é o questionamento sobre o motivo de Pedó ter sido o único vereador a votar contra a instituição do Dia da Umbanda na cidade. Sobre isso, o vereador responde que por ser catequista não pode ensinar seus alunos que ir na umbanda é bom: “pela palavra de Deus, a umbanda e o espiritismo não são corretos”. Talvez precisamente por posicionamentos como este é que se encoraje não somente a violência contra travestis (e corpos gênero-dissidentes em geral), mas também uma forma de comunicar esta violência que busca na dissidência uma justificativa. E enfim, travestis e homossexuais aparecem somente quando matam, morrem ou se prostituem.

É este também o caso do jornal Correio de Notícias, de Curitiba, que em 7 de novembro de 1990 publicou um texto intitulado “Travesti executado em briga” na coluna Livro de Ocorrências. A matéria comunica que Josiane “foi assassinado com uma facada no tórax” por uma “prostituta de nome Selma”, “após uma discussão na disputa de parceiros”. Josiane ficou quarenta minutos sem receber socorro, tendo falecido assim que chegou ao hospital — este caso foi “o segundo travesti morto” no ano naquele local, a Avenida Itaguaçu, “disputado entre travestis e prostitutas”. Quanto ao primeiro caso, no entanto, a matéria encerra dizendo que “continua insolúvel”. No mesmo jornal, em 28 de janeiro de 1992, um outro homossexual aparece na matéria “Canibal vai a julgamento” — desta vez não era a vítima. “Tudo que ele queria era não

---

<sup>69</sup> O jornal usa a palavra “denegrir” para questionar se o vereador acredita que a Parada pode prejudicar a imagem da cidade — sua resposta é evasiva, critica o apoio do prefeito e afirma que a Parada é uma aberração, que é “vergonhoso, mas hoje em dia tudo é permitido”.

ficar só. Aos oito anos foi vítima de abuso sexual. Mais tarde, os pais se separaram e a mãe o abandonou, levando consigo seu irmão caçula, o queridinho da família”, inicia o texto escrito pela jornalista Ruth Helena Bellinghini sobre o caso de um assassino estadunidense. No entanto, “um dia, a polícia entrou em seu apartamento e encontrou crânios, partes de corpos desmembrados, um coração humano num freezer e fotos expondo um ritual de sedução, morte, necrofilia e canibalismo, que já durava 13 anos”. O texto conta brevemente uma história da vida de Jeffrey Dahmer que, “quando criança, [...] colecionava esqueletos de pequenos animais e empalava rãs e gatos”. Pouco antes de seus pais oficializarem o divórcio, matou um mochileiro que convidou para tomar cerveja quando este “indicou que iria embora”. Essa teria sido a primeira vez que Dahmer matou um animal humano — quando matou outro homem em 1987, “retirando seu escalpo e os órgãos genitais, chegou a telefonar para uma loja de ferragens para perguntar o que deveria usar para curtir uma pele de coelho”.

Aqui a narrativa se torna ainda mais interessante a esta análise: “escolhia suas vítimas em bares gay — é homossexual, mas se sente meio culpado por isso”. Dahmer convidava rapazes para uma bebida em seu apartamento, e dessa forma os drogava para depois injetar “substâncias químicas em seus cérebros, na esperança de que se tornassem dóceis e nunca mais fossem embora. A experiência fracassava e ele os estrangulava — a forma menos dolorosa de morte que conhecia”. Isso seria o suficiente para que a investigação sustentasse que Dahmer somente “não queria ficar sozinho”. “Mantinha relações sexuais com os cadáveres. Alguns o atraíam muito: destes, separava os órgãos genitais e corações para comê-los depois, como se, assim, nunca mais pudesse ser separado deles. Não queria ficar sozinho”. Então, Bellinghini atribui o “enorme interesse despertado pelo caso” ao fascínio do ser humano pela “morte e [pel]a loucura”. Informa-se a seguir que um corpo de jurados decidiria se Dahmer era ou não “mentalmente capaz” de responder por seus crimes, embora os tivesse planejado “em seus mínimos detalhes, cuidadosamente, chegando a pintar de cinza os crânios que colecionava, para que parecessem de plástico”. Dahmer teria repetido “o mesmo ato em 17 ocasiões diferentes” — “como uma pessoa dependente de drogas. Compra e consome às escondidas, sabe que é crime, mas não consegue jogar a droga fora”, explicava o psiquiatra forense Guido Palomba. De acordo com ele, “há os

evidentemente normais e os visivelmente loucos. Mas há pessoas como Dahmer, aparentemente normais, que trabalham, pagam suas contas, saem para divertir e planejam seus crimes meticulosamente". A noção de "normal" presente neste texto, evidentemente, parte de uma perspectiva capacitista. O texto diz então que

Psicologicamente, não há uma explicação normal para as atitudes de Dahmer. Ele só pode ser compreendido dentro de sua própria psicopatologia, de uma lógica onde suas vítimas não são vistas como seres humanos, mas como insetos, que tanto faz estarem vivos ou mortos para fazer parte de sua coleção (BELLINGHINI, 1992, p. H-3).

É interessante que o texto, escrito a partir das declarações de Palomba, coloca as vítimas não como animais, mas como *insetos*, considerados o nível mais inferior do reino animal. Sabendo que Dahmer desenvolveu sua subjetividade matando animais (inclusive considerados de companhia, como gatos) e colecionando suas partes, e sendo a linha moral que divide animais humanos de não-humanos bastante tênue, não é de se espantar que haja um caráter de naturalidade nos atos praticados por ele. O prazer em dominar o outro quando se tem um histórico de ser ou já ter sido dominado é explicado nada menos pela máxima de Paulo Freire: quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é se tornar o opressor. Segundo o psiquiatra à frente do caso, seria necessária uma "análise cuidadosa das condições bio-psico-socio-culturais do canibal de Milwaukee" para "explicar porque ele ficou desse jeito". As possibilidades, para ele, incluiriam "má-formações [sic] cerebrais [...], traumas de infância, fobias, enfim, vivências extremamente dolorosas [...], uma situação econômica adversa, em alguns casos capaz de provocar o relaxamento de valores éticos". Curioso é que em nenhum momento se cogita o óbvio: a estrutura da sociedade capitalista (moderna/colonial), com suas pedagogias da crueldade produz, nos sujeitos designados como homens ao nascer, subjetividades permissivas, dominadoras, violentas — em um processo permeado por violências (SEGATO, 2018). Sem embargo, a afirmação de que uma situação econômica adversa pode provocar relaxamento de valores éticos é absolutamente classista, nutrindo a ideia de que só seriam capazes de crueldade sujeitos desprovidos de posses. Essa noção é precisamente o que provoca uma lotação das instituições penitenciárias de pessoas de classes baixas, principalmente não-brancas, muitas delas

sem condenação — muitas outras inocentes<sup>70</sup>. Mesmo assim, o psiquiatra destaca que “nada impede que um profissional altamente qualificado parta para o crime” — mantém implícita a ideia de que estes sejam, de fato, casos mais raros.

No último parágrafo do texto, Bellinghini destaca que para o psiquiatra, “a prática do canibalismo é o mais forte indício da loucura de Dahmer” — é curioso que a permissão sobre matar animais para comer (como na caça, por exemplo) não parece ser um indicativo de que talvez Dahmer realmente não visse qualquer diferença entre comer uma carne ou outra. Ambos, no fim, são animais mortos. Para o psiquiatra, ainda, “quando um crime é hediondo, diz, dificilmente o assassino tem chances de recuperação”, mas isso não seria um fator determinante. “Prova disso é que o estudante japonês, Issei Segawa [sic]<sup>71</sup>, que em 1981 matou e comeu partes do corpo de sua namorada, uma holandesa, está livre hoje. Ele vive no Japão e dedica a pintar nus, tendo como modelo a nova namorada”. Para o psiquiatra, por fim, o ideal para Dahmer seria “um local onde pudesse trabalhar e ficasse isolado da sociedade”. Sozinho, conclui Bellinghini. Na mesma página, outro texto abaixo relembra outros casos de assassinos famosos: um destes esfaqueou a mãe que o maltratava, após ter matado outras duas pessoas — este confessou 266 mortes, e afirmava que “o momento supremo de sua vida seria quando estava matando alguém”. Outro era também “homossexual e gostava de vestir roupas femininas”, torturava e matava homens após ter relações sexuais com eles. Outro “era impotente e só tinha prazer quando o corpo de sua vítima estava a sua frente, inerte”. Eram, também, “necrófilos e canibais”, assim como Dahmer — ambos foram condenados à morte. O texto invoca a memória de Erzsebet Bathory, uma condessa húngara que “se banhou no sangue de 600 serviçais” entre fins do século XVI e início do século XVII.

---

<sup>70</sup> Como aqui se observa algo longe de ser um caso isolado, é bastante difícil escolher apenas um ou dois exemplos deste fato. No Brasil e nos Estados Unidos, especialmente, inúmeros são os casos de homens negros acusados falsamente de estupro de mulheres brancas, pessoas negras acusadas de tráfico e/ou roubo por “parecerem suspeitas”, ao passo que é comum brancos saírem impunes por crimes como tráfico, estupro, lavagem de dinheiro, toda sorte de crimes chamados “de colarinho branco”, etc.

<sup>71</sup> Issei Sagawa matou Renée Hartevelt em 1981, manteve relações sexuais com seu cadáver e, após esquartejá-la, comeu parte da carne e guardou o restante, tendo afirmado que teria gosto de atum. Foi considerado psicótico intratável por uma clínica psiquiátrica, retirado da internação pelo pai — um empresário rico — em 1985. Segue vivo e livre, tendo inclusive ganho dinheiro pelo interesse público gerado pelo caso — deu muitas entrevistas e até mesmo gravou documentário sobre seu crime, do qual fala tranquilamente.

Após citar alguns outros casos, o texto encerra citando H. Howard Holmes, famoso por criar um hotel que ficou conhecido como “a mais perfeita ‘casa da morte’ de que se tem notícia na história do crime. Fez desaparecer “200 hóspedes, quase todas mulheres”. Em 2 de maio de 1992, no mesmo jornal, uma nova matéria é publicada sobre o caso de Dahmer: “Canibal confessa mais um assassinato e pega prisão perpétua”, uma tradução da matéria da *United Press International*. Nesta, Dahmer diz que sabe que terá de se “voltar para Deus para suportar cada dia”, que deveria “ter ficado com Deus. Tentei e falhei, criando um holocausto”, afirma. Ele se declarou “culpado, porém insano, e subsequentemente foi considerado mentalmente são por um júri”. Mas nem sempre a homossexualidade aparece de forma explícita: é o caso de uma coluna publicada na edição de 23 de janeiro de 1991, também no Correio de Notícias. Escrita por Nelson Padrella, o texto intitulado “Carta a Berta” se propõe humorístico. Começa, no entanto, com animalizações: “Bando de abutres, bom dia. [...] Corja de harpias! Vagalhões de estrume humano, bom dia” — “e a cadelinha ali que esqueceu que está naqueles dias e usou material alternativo”. Como outros homens brancos escritores dos textos aqui analisados, Padrella também divaga: “As queimadas continuam queimando nas barbas das autoridades. A negadinha que curte uma roça continua ateando fogo às roças, e o pessoal que curte um veado continua ateando fogo aos veados”. O uso de negadinha e, mais adiante no texto, “neguinho”, explicita um recorte racial permissivo que, através da linguagem, diminui o outro, enegrecendo-o (já que nem sempre utiliza a expressão para se referir a pessoas negras efetivamente).

Valendo-se mais uma vez da metáfora, Padrella diz que “tem aparecido uns veados no Marumbi. Não é nada disso que você [sic] estão pensando”; a “rapaziada” do posto policial-florestal do Parque Estadual do Marumbi, então, “escalou a montanha e foi lá em cima pra saber quem é que está a fim de comer veado. Deixa os bichinhos em paz. Veado também é cultura, pô!”. Uma outra metáfora semelhante aparece no desfecho do texto, que diz tratar sobre a “guerra no Oriente Mais ou Menos”. “Os países árabes [...] anteciparam a compra de alimentos, especialmente de frangos. Recusaram aquela galinha da Cicciolina<sup>72</sup>, é verdade. Os rapeize<sup>73</sup> curtem outro esporte”. Esta

---

<sup>72</sup> Ex- atriz pornô.

<sup>73</sup> Na linguagem coloquial, sinônimo de rapazeada.

articulação da metáfora permite perceber, então, que a linguagem presente nas colunas de humor pode se mostrar ainda mais animalizadora, fragmentadora e objetificadora. Aparecem, como piada, o racismo, sexismo, especismo, homofobia, capacitismo, classismo, gordofobia, dentre outros ismos de dominação. Demonstrando a interseccionalidade dos aspectos da estrutura moderna/colonial patriarcal, todos os autores das colunas de humor encontradas nesta pesquisa são, invariavelmente, homens brancos cisgênero (e afirmam-se) heterossexuais. Algumas destas foram replicadas nos jornais Correio de Notícias (Curitiba) e Pioneiro (Caxias do Sul), cujos textos originais teriam sido publicados em jornal paulista (Agência Folhas, da Folha de S. Paulo). Nesta parte da análise, então, encontraremos uma das ferramentas de naturalização das violências.

### 3.2.1.5 Na boca do povo, na mesa do bar: a graça da violência

A coluna Papo de Bar, escrita desde 2002 por Fernando Lauritzen no jornal O Município, da cidade de Brusque, é material bastante presente em minhas buscas textuais no acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional (a infeliz realidade da pesquisa em pandemia), quando as palavras-chave são “carne”, “mulher” e “estupro”, especialmente. O autor da coluna ocupa o lugar do que aqui categoriza-se como homem. Na coluna do dia 31 de agosto de 2007<sup>74</sup>, o primeiro texto chama-se “É uma cilada, Bino！”, e se refere à visita do “secretário de (in)segurança pública do estado” a Brusque, no qual Lauritzen expõe sua opinião sobre a força policial nas ruas ter aumentado: “Gastaram a gasolina do ano todo naquela semana. E é assim que tem que ser mesmo! A polícia sempre presente em todos os lugares, esse é o sonho da comunidade！”, mas só acontece em dias de visita do secretário. Já está aqui evidenciado um “claro” recorte de classe — Lauritzen não teme a polícia, e quando fala em nome da “comunidade”, está

---

<sup>74</sup> A análise desta página consiste em uma versão revista e atualizada do texto originalmente publicado no artigo FERREIRA, Natalia. Categorias, conceitos e teorias em questão: olhares ecofeministas e decoloniais. In: IV Colóquio Discente de Estudos Históricos Latino-Americanos (UNISINOS), 2021, São Leopoldo. **IV Colóquio Discente de Estudos Históricos Latino-Americanos**. Porto Alegre: Editora FI. v. 2, 2022. p. 573-589. Disponível em: <https://www.editorafi.org/415estudos>. Acesso em 7 de março de 2022.

falando da *sua* comunidade, da sua vizinhança, da sua classe social. Na sequência do texto, Lauritzen evidencia também quem acredita ser seu público leitor:

[...] o Papo de Bar gostaria de lançar uma campanha entre os empresários da nossa cidade, para que se unam e façam a aquisição de uma bela e confortável residência e convidem o nosso secretário para fixar moradia por aqui, juntamente com toda a sua família durante todo o período do seu ‘mandato’, com direito além da casa, de comida e de roupa lavada. Se ele aceitar é só correr pro abraço (LAURITZEN, 2007, p. 4).

Estão implícitas nesta fala algumas relações que nos cabe observar; se os empresários da cidade precisariam unir-se, estamos falando de um valor aquisitivo elevado — “bela e confortável” — e de uma série de serviços — “além da casa, de comida e de roupa lavada” — que devem ser prestados por *algum*. Eis uma primeira ausência, que em termos de realidade brasileira frequentemente é uma mulher pobre e racializada (outro “não-lugar”, outra intersecção). Convenientemente depois de uma propaganda de um local cujo lema é “porque beleza é fundamental”, o próximo trecho se chama “Estica e vai”, onde Lauritzen questiona por que “depois que o cara se casa tudo aumenta, principalmente o tamanho da barriga?”, e segue dizendo que

[...] é só o indivíduo acabar de dizer o sim na Igreja que parece que a pele da barriga já começa a fazer musculação, alongamentos, yoga e pilates porque ela já sabe, automaticamente, que vai ter que se esticar toda, ano após ano, até sabe lá Deus quando. Tanto isso é verdade que um amigo me ligou dia desses a respeito de um contrato e perguntou qual era o meu regime de casamento. Não tive dúvida: “O meu é o regime de engorda.” (LAURITZEN, 2007, p. 4)

Neste trecho vemos um pouco mais da subjetividade do autor quando escreve “Igreja”, quando refere-se a “Deus”; quando um de seus pares lhe pergunta sobre seu casamento, a resposta que o autor pensa imediatamente faz referência a um animal que está sendo engordado para ser abatido — “regime de engorda” —, deixa implícita a existência de um cativeiro, de uma relação de exploração, de obrigação que conduz à morte, o que é uma ideia que circula bastante em espaços essencialmente masculinos a respeito do casamento. Este trecho é cortado por um anúncio de escritório contábil e de empresa de decoração cujo lema é “Elegância sob medida”, novamente evidenciando um recorte de classe do público leitor. Mais um pouco desta enunciação voltada para seus pares está no trecho chamado “Tolerância ZERO”, onde lê-se:

[...] você sai para se divertir e na hora que vai estacionar o seu carro vem aquele baita chato lhe enchendo o saco: “Aí doutor, pode deixar que eu cuido!”, “Senhor, pode deixar que tá seguro”. Tem coisa mais chata que essa gente? O pior é aquele que chega e já vai botando a mão no carro: “Pode vir figurão, isso, vem, vem!”. Será que não tem um remédio pra isso não? Tipo um exterminador de flanelinha! (LAURITZEN, 2007, p. 4)

Me pergunto quais são as preferências políticas deste autor no Brasil do presente; no entanto, vamos às ausências: enquanto Lauritzen quer se divertir, não quer ver o sofrimento do outro, deseja apagá-lo de seu momento de lazer. Será que Lauritzen já parou pra pensar que a desigualdade social faz com que seu carro possa estar sujeito a ser arrombado/roubado quando estacionado na rua, e que “aquele baita chato” talvez tenha encontrado no cuidado com a *propriedade* daqueles que têm algo pra chamar de seu — “o seu carro” — uma forma de garantir o alimento do dia? Se já lhe é incômodo que alguém pobre (e muito provavelmente racializado) apenas toque — “botando a mão” — em sua propriedade, fica evidente o distanciamento de empatia quando a sugestão de um “remédio” torna ausente a noção de uma doença (a pobreza?), e por fim a exclamação por um “exterminador”. Este texto tece relações com o primeiro, já que o “exterminador” da pobreza (leia-se, de pobres) que bem conhecemos no Brasil é a polícia, a força militar. Este discurso transpira necropolítica e higienismo, daquelas conversas corriqueiras altamente ideológicas, autoritárias e violentas que estão “na boca do povo”.

O título que dá sequência é “Pochete”, onde o autor comenta a condenação das Casas Bahia a indenizar em 16 mil reais uma ex-funcionária por danos morais, que “alegou ter sido ofendida por diversas vezes pelo gerente de vendas da empresa, que zombava de sua obesidade, chamando-a de ‘barriga de pochete’.”. O autor continua com a resposta do juiz quando questionado sobre a sentença, que julgou ter sido “sincero”: “O que a gente espera é que ela possa fazer um bom uso desse dinheiro! Uma boa sugestão seria ela fazer uma plástica para ficar com barriga de tanquinho.” — ser uma pessoa gorda é, obviamente, diferente para o não-homem, especialmente para as mulheres, compelidas constantemente pela sociedade a perseguir padrões de beleza inatingíveis que não raro as levam à morte em cirurgias plásticas. Ao homem, no entanto, é permitido — culpa do casamento, um fato inescapável. As ofensas presentes nesse pequeno trecho partiram de homens — o gerente, o juiz — hierarquicamente

superiores. Mais um curto trecho adiante, chamado “Futebol”, diz que “Depois de torrar todo o dinheiro(?) que tinha, o Flamengo enfim saiu da zona...” — aqui estão ausentes as pessoas que fazem parte dessa “zona” a quem Lauritzen ironicamente se refere; coincidentemente ou não, à época Bruno Fernandes de Souza era goleiro titular do time, o mesmo que deu a carne de sua ex-namorada de comer aos cães. Em sequência, Lauritzen pontua um “Novo Movimento”: estaria “rolando na internet que após o fracasso do milionário Movimento Cansei<sup>75</sup>, patrocinado pela Ilha de Caras, vem aí Movimento Vai Tomar no C..., patrocinado pelo KY Gel e pela Manteiga Aviação! Esse eu apóio!”. Questiono se o que o autor está tentando demonstrar é aversão a movimentos considerados políticos.

No trecho chamado “Promatar”, o autor comenta o caso do promotor de Justiça de São Paulo, Thales Ferri Schoedl, que em 30 de dezembro de 2004 matou Diego Mendes Modanez e feriu Felipe Siqueira Cunha de Souza. Os personagens envolvidos neste caso eram homens de classe média/alta — o fato ocorreu nas ruas de Riviera de São Lourenço, praia da cidade de Bertioga em São Paulo. Lauritzen refere-se à aprovação de Thales em 29 de agosto de 2007 no estágio probatório e sua estabilização como promotor. A versão de Thales era de que Diego e Felipe teriam desrespeitado sua namorada chamando-a de “gostosa” e que, após pedir respeito, Thales identificou-se como promotor e alegou que os rapazes zombaram dele. Ele então alertou que estaria armado, e ao continuar das provocações teria dado vários tiros de advertência e tentado afastar-se. Em sua versão, o tamanho dos dois rapazes, jogadores de basquete, teria deixado Thales acuado; por outro lado, a versão da acusação afirmava que Thales teria discutido com a namorada por ciúmes e sido defendida pelos dois rapazes. Nada disso é dito por Lauritzen, que apenas comenta: “no Brasil é assim, um promotor de Justiça de São Paulo mata um rapaz na praia à queima roupa com 12 tiros, alega legítima defesa, não vai preso e ainda ganha dez mil por mês do estado. É ou não é uma mãe esse nosso país?”. Chama atenção que a falta de qualquer detalhe sobre o caso abre precedentes para interpretações fragmentadas, bem como torna ausente o próprio motivo da violência: o direito sobre o corpo de uma mulher. Em notícia sobre o fato na Revista

---

<sup>75</sup> O Movimento Cívico pelo Direito dos Brasileiros, autodenominado pelos integrantes de *Cansei*, foi um movimento contrário ao governo Lula; João Dória Júnior, à época empresário, foi um dos principais articuladores do movimento.

Época, Marcelo Zorzanelli comentou que a namorada de Thales, Mariana, provocava-o em público, “uma menina que põe fogo em Thales”; no ano do crime, Thales tinha vinte e seis anos e Mariana dezenove. Fica implícita a culpabilização de Mariana pelo ciúme e violência dispensado por Thales, mesmo ele sendo “retratado como ‘boca dura’, briguento e alguém que vivia se envolvendo em confusões”, e que “a perícia balística não encontrou nenhum projétil no solo” (ZORZANELLI, 2008), o que seria necessário para confirmar a versão de Thales sobre ter dado tiros de advertência para o chão e para o alto. O caso ainda se desdobrou por algum tempo e em 2016 Thales foi exonerado do Conselho Nacional do Ministério Público.

Na parte central da página lê-se “O povo tem bom gosto”, trecho no qual Lauritzen expressa o que entende por “povo”: “As vendas da revista Playboy com a aquela coluna da Íris na capa, ainda não ultrapassaram a vendagem da revista da bandeirinha Ana Paula Oliveira. Isso quer dizer o seguinte, o povo não gosta mais tanto de galinha caipira!”. Aqui a metáfora da animalização de um corpo feminino nu, disponível para consumo, se faz gritante. O autor está aqui observando a vendagem da revista, oferecendo à edição de Íris um período mais curto, já que havia sido a edição mais recente; ademais, refere-se a ela como “aquela coluna” — o mesmo pronome de “aquele baita chato”, o flanelinha. Seria o uso da palavra “aquele/a”, uma forma de distanciamento e desprezo expressados pelo autor? Cabe pontuar que, ambas em rede nacional aberta, Íris foi uma personagem do programa Big Brother Brasil, tendo mostrado muito de si, sua personalidade e subjetividade; enquanto Ana Paula era bandeirinha, vista correndo de shorts de um lado a outro do campo, quase nunca vista expressando suas ideias, sua personalidade e subjetividade. Me pergunto o quanto essa relação impacta no “apreço” por uma ou por outra. Por fim, Lauritzen se coloca mais uma vez no direito de uma voz coletiva quando fala pelo povo, que “não gosta mais tanto de galinha caipira”. A restauração do referente ausente na mulher como um animal de consumo específico, tradicionalmente associado ao campo e às classes pobres, evoca novamente a subjetividade carnofalogocêntrica do enunciador.

O “famoso e delicioso Cako Lanches” teve um espaço publicitário duplicado nesta data da coluna Papo de Bar, pois tornou-se o “mais novo patrocinador”. Lauritzen diz que “quem nunca provou o lanche do Cako boa coisa não é, ou é ruim da cabeça ou

é vegetariano mané” — me pergunto que tipo de lancheria é esta, que não dispõe de nenhuma opção sem carne. Na verdade, obviamente estas opções existem, mas Lauritzen jamais as percebeu ou considerou. Para ele, portanto, ninguém mais as considera — o rapaz chegou a esquecer da batata frita. Ou talvez seja mesmo o desconhecimento do que come um vegetariano, expresso naquela ideia bastante popularizada de que vegetarianos, especialmente veganos, comem somente alface. De qualquer forma, para Lauritzen — que não deve conhecer nenhum vegetariano — somos *manés*. Essa ideia subentende que renunciar a carne é não usufruir de um prazer irrecusável da vida, e como este prazer está intimamente ligado com a expressão subjetiva da masculinidade (e de seu mandato), a comunicação e enunciação aos pares de que você não é um *mané* é constantemente cobrada. É por essa razão que frequentemente quando um homem recusa o consumo da carne, sua *masculinidade, virilidade e força* são postas à prova e questionadas; se este homem demonstra que sua recusa está relacionada aos animais não-humanos e seu direito à vida, é visto como *sensível* — e a sensibilidade é uma qualidade culturalmente feminilizada.

Por fim, a coluna desta data é fechada com um subtítulo “Em ritmo de despedida”, onde Lauritzen começa informando que seria sua última coluna no jornal, que sabia que “para uma meia dúzia de cinco vai ser uma tristeza o fim do Papo de Bar, mas para a grandessíssima maioria absoluta de cem por cento será um momento de alegria incomensurável extinção dessa página no jornal” — me pergunto o que o leva a fazer essa afirmação. Enfim, o autor diz que “só existe um jeito de o Papo de Bar voltar na semana que vem: só se eu **NÃO** acertar na mega-sena amanhã”, e o que afirmou anteriormente serve para invocar que as pessoas que não gostam da coluna façam pensamento positivo para que ele ganhe “e não volte nunca mais a trabalhar e até desapareça da cidade para todo o sempre, amém!”. O que observo aqui é o mimetismo de classe social, já que tornar-se um milionário faria-no inclusive desaparecer da cidade, subentendendo que somente muito dinheiro possibilita semelhante trânsito. E quanto a “nunca mais trabalhar”, observo que essa ideia reflete um paradoxo: para aquele que já detém posses, não trabalhar é algo aceitável, enquanto para aquele que nada ou pouco possui, não trabalhar é vagabundagem, falta de vontade ou, como refletido no trecho sobre os flanelinhas, para estes últimos até mesmo o trabalho informal é inconveniente.

Essa fala evoca uma lógica meritocrática e uma espetacularização da desigualdade — que é cultural —, ensinada através das tradições de apostas em que a esmagadora maioria dos apostadores sempre perde; a aposta nutre a esperança da mobilidade socioeconômica que é negada a esta maioria.

Todas estas falas de Lauritzen são noções que se entrecruzam, estão balizadas umas nas outras, tornando-se indissociáveis; e como mesmo o autor demonstrou compreender, não são noções próprias, não são somente suas. Mesmo embora não sejam noções da totalidade como por vezes expressou, estão enraizadas nas representações e subjetividades de grande parcela da população brasileira — desde muito antes de seus textos e são ainda mais ferozes no presente. Na coluna publicada em 4 de abril de 2008, Lauritzen insere um texto bastante compartilhado em grupos de redes sociais e *blogs* masculinos e/ou sobre churrasco. Este texto foi encaminhado por um amigo para Lauritzen, que resolveu compartilhar “essa hilariante dissertação a respeito do Churrasco”. O primeiro título desta, “O churrasco na opinião de uma mulher”, inicia dizendo que “o churrasco é o único cozimento que um homem faz”, e lista dez itens que ordenam os acontecimentos em torno do churrasco. Nesta perspectiva, é a mulher que compra os itens necessários, “prepara a salada, o arroz, a farofa, a maionese, o vinagrete e a sobremesa”, tempera a carne e prepara os talheres necessários “enquanto que o homem está deitado junto da churrasqueira, bebendo uma cerveja”. Este coloca a carne no fogo enquanto a mulher verifica o cozimento dos acompanhamentos; esta, então, “diz ao marido que a carne está queimando”, e ele tira a carne do fogo. A mulher prepara a mesa, traz a sobremesa após a refeição e ainda lava a louça. “O homem pergunta à mulher se ela apreciou não ter que cozinhar e perante o ar aborrecido da mulher, conclui que elas nunca estão satisfeitas”. Este texto curto é seguido por outro mais longo sob o título: “Direito de resposta dos homens” — porque obviamente, eles são os detentores absolutos de todos os direitos, mesmo que ninguém lhes tenha pedido a opinião.

Os dez itens propostos são confrontados pelos argumentos do homem: “Nenhum churrasqueiro é tonto o suficiente para pedir à mulher para fazer as compras para o churrasco”. Ela não seria capaz de escolher os itens adequados: “vai trazer Nova Schin, um monte de bifes ou aquele belíssimo filé americano, asinhas de frango e uma peça de

picanha de 4,800kg que o açougueiro disse ser ‘ótima’, pois não conseguiu empurrar para nenhum homem”. Quanto aos acompanhamentos, só servem “para as mulheres comerem. O homem come só carne”, ao passo que temperar a carne, assim como nos Contos do Mestre Churrasqueiro, se faz somente com sal. “Bandeja de talheres? Só se for para as frescas. Homem que é homem come com as mãos” — as frescas seriam mulheres ou homens feminilizados porque não passaram no teste do mandato de masculinidade? Virar o espeto, aparentemente, é tarefa muito cansativa: “Coloca a carne no fogo? A carne vai para a grelha ou para um espeto que tem que ser virado a toda hora”. Ademais, “o homem só deixa a carne queimar quando a mulher reclama ‘Não quero comer sangue’, ‘Está muito cru...’, ‘Deixa passar um pouquinho mais’, (após a décima vez que você oferece o mesmo pedaço que estaria no ponto uma hora antes”. E por isso, ainda bem que eles é que tiram “a carne do fogo, pois se fossem elas, comeríamos carvões”. Não usam pratos nem comem a sobremesa (“Só se for mais uma cerveja”), e por isso também não lavam a louça — “Só usei os meus dedos e ainda limpei na calça”. Por fim, “realmente, ninguém nunca vai entender as mulheres... Nem elas nunca vão entender o que é um CHURRASCO!!!!”.

Nesta mesma página estão outros tipos de violências simbólicas e evidências de ismos de dominação em forma de “piadas”, como: “Porque [sic] a loira bebe água mexendo o copo? R: Porque água parada dá dengue!” ou “Por que a anãzinha não usa OB? R: Porque ela tem medo de tropeçar no fio”. Outras violências presentes no discurso de Lauritzen que interessam à análise estão na coluna de 8 de janeiro de 2010, quando o autor utiliza a metáfora “você trabalha o ano todo como um cavalo” no texto em que critica a debandada coletiva de verão para o litoral. Dentre muitas coisas negativas, uma delas é ter de “aturar aqueles garçons burros que você pede uma Brahma gelada, vem uma Kaiser quente”. Mas de todo modo, “férias são como sexo, mesmo quando é ruim ainda é bom!”, para Lauritzen. Um toque de racismo aparece quando, ao reclamar da praia, o texto do leitor Kriga enviado para Lauritzen diz “como é que pode um bando de caboclo ficar escutando sôno último volume de manhã até de noite?”. E a gordofobia, obviamente, não ficaria de fora: ao dizer achar que deveria ter um controle de horários para cada “pessoal” frequentar a praia, afirma que “o pessoal mais fora do peso só poderia freqüentar a praia das 6 as [sic] 8 da manhã”. Somente neste horário

seria liberado o uso de acessórios considerados “coisas colonas”. Enquanto isso, “das 10 às 4 da tarde seria o horário do pessoal *mais normal* [...], aquele pessoal mais dentro do selo de qualidade lá da firma, o ISO 9000 e coisarada” (grifo meu). E enfim, “o que tem de mulher bonita nessas praias é coisa de cinema. Se bem que é como diz aquele amigo nosso: ‘Tanta carne, e eu sem dente!’”.

As paráfrases se mantêm, como observado na coluna publicada em 3 de junho de 2011, na qual Lauritzen introduz um tipo de epígrafe: “Você já comeu um rabo? Se não comeu, não sabe o que está perdendo!”, creditado à “expert em cortes de carne em geral, Ana Maria Braga, no programa Mais Você”. Nesta, inicia suas “piadas” com uma imagem de uma secretária vestida com roupas curtas e apertadas, com decote mostrando parte do sutiã, acompanhando uma piada que ridiculariza uma secretária fictícia que não teria educação. Ainda, lê-se, no subtítulo “Brahmeiro”, que “uma pesquisa patrocinada pela Heineken em 15 países, entre eles o Brasil, revelou que 52% dos homens preferem ver a final da Champions League do que ter um encontro com a super modelo Adriana Lima”. Aparentemente, com isso a Heineken ameaça um ideal de masculinidade para Lauritzen, que se defende: “ainda bem que eu gosto de Brahma”. O subtítulo “Bom velhinho?” discute, então, uma polêmica: “A prisão do ex-deputado Nelson Goetten de Lima”<sup>76</sup>. Para Lauritzen, “tirando a acusação de estupro, não há nada de novo nisso que ele fez, até porque velhos babões transando com meninhas não é coisa de hoje e acontece por esse Brasil afora a toda hora, todo mundo sabe e ninguém faz nada!”.

---

<sup>76</sup> Nelson Goetten de Lima, à época presidente do Partido da República (PR), foi preso por suspeita de estupro e favorecimento à prostituição de vulnerável em maio de 2011, tendo sido julgado e condenado a 35 anos de prisão em março de 2012. No entanto, em junho de 2014 foi liberado e o processo foi anulado. Alguns anos depois, foi acusado de corrupção passiva, tendo a pena reduzida para dois anos e quatro meses em regime semiaberto no início de 2019. Ver DIÁRIO CATARINENSE. Polícia identifica adolescente de Ituporanga como a terceira suposta vítima de estupro de ex-deputado. Diário Gaúcho. 31 de maio de 2011. Disponível em:

<https://diariogaucha.clicrbs.com.br/rs/noticia/2011/05/policia-identifica-adolescente-de-ituporanga-como-a-terceira-suposta-vitima-de-estupro-de-ex-deputado-3332224.html>. Acesso em 12 de janeiro de 2022; BERNARDES, Anderson. Nelson Goetten deixa a prisão em Itapema. ND Mais. 19 de junho de 2014. Disponível em: <https://ndmais.com.br/noticias/nelson-goetten-deixa-a-prisao-em-itapema/>. Acesso em 12 de janeiro de 2022; FOLHA DO ESTADO. TJ mantém condenação de ex-deputado por corrupção em tática de “uma mão lava a outra”. Folha do Estado. 1 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://folhaestadao.com/tj-mantem-condenacao-de-ex-deputado-por-corrupcao-em-tatica-de-uma-mao-lava-a-outra/>. Acesso em 12 de janeiro de 2022; e DIÁRIO DO ALTO VALE. Condenação do Ex-deputado Nelson Goetten de Lima é reduzida pelo tribunal de justiça. Diário do Alto Vale. 1 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://diarioav.com.br/condenacao-do-ex-deputado-nelson-goetten-de-lima-e-reduzida-pelo-tribunal-de-justica/>. Acesso em 12 de janeiro de 2022.

Como já aqui observado, há uma estrutura que protege os homens brancos heterossexuais cisgênero ricos de quaisquer acusações — a prova disso é a anulação do processo e liberação do político em 2014. Ainda nesta mesma página, Lauritzen também critica a proibição da venda de carnes já temperadas — a defesa do sal como único tempero da carne só vale para o churrasco, por alguma razão.

O mesmo tipo de discurso está presente em outras colunas de humor, estas escritas por José Simão, da Agência Folhas, e replicadas em outros jornais. Apesar dos passados vinte anos, é este o caso do Pioneiro de 15 de julho de 1991, onde está replicado o texto “Deus criou a mulher e o JN só percebeu agora” escrito por Simão. Nestas colunas, frequentemente ele, um homem branco cisgênero, se autointitula “Macaco Simão”, um caluniador — isso ocorre também neste texto, onde está fazendo suas colocações a respeito da primeira mulher no Jornal Nacional da Rede Globo. Dentre suas observações, importa à análise que a serventia da mulher ali é “compensar a sisudez daqueles dois chatos de galocha” desempenhando o papel de “uma bela mulher do tempo”. “E se ela acerta no tempo não interessa. O que interessa é que ela é bonita. E não é engraçada”. Também aparece a paráfrase em torno da raça, que é sempre motivo de piada: “Tânia Nomura foi a primeira oriental [no Brasil] a falar sobre o tempo. [...] nem sei como adivinhava chuva com aqueles olhos tão apertadinhos”. Não poderia faltar a associação entre mulher e bruxa — “E bruxa, quando chove não sai de vassoura, sai de rodo! E tem mulher do tempo que só trabalha pra matar o tempo” — e a diminuição da mulher, evidentemente.

No texto replicado no Pioneiro em 6 de agosto de 1991, intitulado “Angélica lança o milk-shake de mandioca”, Simão abusa da metáfora que evidencia a intersecção entre racismo, sexism e especismo. “[...] carne de primeira puxa os preços. [...] carne de terceira só serve pra puxar carroça. Só que tem muita carne de primeira que quando cai de quatro nasce uma carroça atrás. [...] São as famosas QI de quatro”. Simão, neste texto, comenta a exibição de *O Guarani*, minissérie da Rede Manchete inspirada no romance de José de Alencar. “Xi, índio com loura? Oxigênio com oxigenada. Não devia

ser com o Leonardo Brício e com a Angélica<sup>77</sup>. Devia ser com o Raoni<sup>78</sup> e a Hebe<sup>79</sup>. Este trecho explica a imagem que acompanha o texto — recortes de revista colados na disposição: Hebe com um balão de fala que diz “Eu sou você amanhã...”, Angélica com lágrimas pintadas à caneta, Raoni com um cocar, dando a entender que está dentro de um balão de pensamento ligado à cabeça de Leonardo Brício. “Imagine a Hebe tentando beijar o Raoni. Com aquele CD no beiço!” — a “piada” sobre indígenas frequentemente envolve desrespeito aos costumes e simbolismos através da ridicularização. Simão então divaga — como todos — e argumenta que o mundo é pequeno “E todo mundo já comeu todo mundo”.

A Márcia deu pro Felipe que é filho da Olga que deu pro Altair que virou pai do Felipe que foi casado com a Stella — que já deu pro Felipe — que é irmã da Patrícia que vai dar pro Humberto que morou com a Márcia que deu pro Herculano que é pai da Stella que foi casada com o Felipe que é filho da Olga que deu pro Altair (SIMÃO, 1991, p. 4).

As mulheres deste cenário sempre “dão”. “Canibalismo em série”, diz Simão. Uma linguagem semelhante aparece no texto replicado nos jornais Pioneiro (Caxias do Sul) e Correio de Notícias (Curitiba) em 16 de abril de 1992, intitulado “Liberou geral: freira cai no cheesesalada”. Neste, Simão elabora suas “piadas” em torno do feriado de páscoa: “E quanto que tá o bacalhau? Sei lá, pergunta pra Hebe. Não foi ela que encheu o palco de bacalhau dizendo que eram garotas de programa? Só se for garota de programa de índio!”. Protestando contra o costume de não comer carne bovina no feriado, diz “evite a hora do pico, mas não a hora da picanha. Pode cair no rodízio macacada! Por causa da cólera, a igreja liberou a carne bovina. [...] Se eu disser que a vaca tá puta é um pleonasm?” A animalização de mulheres não é, sem embargo, um caso isolado — no texto replicado em 28 de abril de 1992 no Pioneiro e no Correio de Notícias, intitulado “Elisângela não tem pinto mas quer dar pinta”, essa animalização se relaciona à transfobia e homofobia. Neste texto, Simão comenta o desempenho da atriz Elisângela na telenovela “*Pedra sobre Pedra*”, que “não tem pinto mas tá dando uma

<sup>77</sup> Os personagens principais, o guarani Peri e a moça filha de um fidalgo português, Cecília, foram selecionados os atores Leonardo Brício, um homem branco, e Angélica.

<sup>78</sup> Raoni Metuktire é um líder indígena kayapó, conhecido internacionalmente pelo seu ativismo em torno da preservação da floresta amazônica e pelos direitos dos povos indígenas.

<sup>79</sup> Hebe Camargo (1929-2012), apresentadora de televisão que ficou conhecida como Rainha da Televisão Brasileira, foi a primeira mulher a ter um programa de TV no Brasil.

pinta danada”. Para Simão, Elisângela é uma “mulher-bicha”, ou “mulher-viada. Que é mais fresca que a mulher-bicha”. “Mulher-bicha é aquela que imita a bicha. E a bicha imita a mulher-bicha. Trata-se de um acordo entre cavalheiros. Aliás, mulher-bicha é bom porque já nasce operada. Não precisa nem ir pro Marrocos. Pra cortar a geringonça” — ser mulher, para Simão, está condicionado à genitália. A permissividade para a ridicularização está sempre presente: “Nem pra Londres, onde fazem as periquitas mais modernas do planeta. A da Roberta Close mesmo dizem que bate palma, fuma e conta piada. Ao mesmo tempo e em oito línguas, é a periquita poliglota”.

Mais adiante, Simão replica o trecho que está em destaque antes do texto e ilustrada no topo: “E a Isadora Ribeiro continua fazendo a versão sertaneja da loura burra. Corpo de sereia e QI de minhoca!”. E para não deixar dúvidas, mais uma vez, a animalização explícita: “[...] até uma jararaca menstruada seria mais amável. Aliás, a Heloísa Mafalda é que tá uma verdadeira jararaca menstruada. Dona das melhores falas da novela”. Fechando este texto, Simão diz que “o lar doce lar de uma mulher-bicha é um bofão na cama. E umas trinta bichas na sala!”. Também sobre “bichas”, Simão teve outro texto replicado no Pioneiro em 23 de março de 1993, intitulado “Globo tem um ataque de moral de jegue”. Neste texto, Simão afirma que “diz que no Nordeste as vítimas do cólera parecem uns peixes secos!”. O título é em razão do diretor Boni ter alterado o final da telenovela *“Deus nos acuda”*: “O Sílvio de Abreu tinha bolado um final feliz, um final gay. O Jandir Ferrari de Travesti ia ter um final feliz ao lado do bofão Paulo Cesar Grande”. Simão compara este final com o de “‘Quanto Mais Quente Melhor’, em que Jack Lemmon tira a peruca e diz pro velho apaixonado: ‘mas eu sou homem’. E o velho: ‘não tem importância. Ninguém é perfeito’”. Mas “aí vem o Boni e diz que não pode” — “Aí sabe como vai acabar a novela? A Drag Queen pega e assassina o bofe. Violência pode! Gay não pode ser feliz, tem que ser assassino?” — a cena que foi ao ar, no entanto, mostra somente Gina e Wagner, os personagens desta trama, quando Gina revela que é um homem, Wagner se revolta e inicia uma briga que culmina com ambas caindo ao mar. O mais interessante é que o desgosto de Simão com a alteração do final não ocorre em razão da violência nem de uma defesa de algum tipo de igualdade sexual — “[...] eu não quero virar o defensor das bichas, mas é melhor que uma multidão de formigas assassinas invada a Terra do que uma epidemia de moral de

jegue!”<sup>80</sup>. Quando a moral desagrada, ela é “de jegue” — não serve para ser uma péssima moral humana, para Simão.

Outro texto encontrado é de Francisco Camargo, no jornal Correio de Notícias, de Curitiba. Este foi publicado pela primeira vez no dia 9 de novembro de 1990, republicado em 14 de março de 1991 e 9 de fevereiro de 1992<sup>81</sup>, com pequenas alterações que não serão observadas individualmente. Na primeira publicação do texto, consta um desenho de uma mulher com nariz largo, gorda, com verrugas, que diz “não gostei” em um balão de fala. Na segunda, consta um desenho de um homem com largo sorriso, olhos voltados para cima como se imaginasse algo e gotas pingando de seu rosto — ele segura um papel junto ao peito. Na terceira consta apenas uma foto cuja digitalização está demasiado escura para identificar. Analisaremos, então, alguns aspectos da publicação mais recente — por ser a versão que alterou partes mais significativas da introdução — e a corrente em si, que permanece a mesma. Camargo diz, no texto, que “esta corrente foi feita para homens casados” — demanda que o homem que recebê-la “faça cinco cópias e mande para cinco amigos de sua inteira confiança”. Afinal, o mandato de masculinidade exige parceria entre os pares; as instruções seguem: “Em seguida, empacote sua mulher e envie para o primeiro nome da lista, acrescentando seu nome em último lugar. Quando o seu nome estiver em primeiro lugar, você receberá 16.476 mulheres. Alguns dragões, mas outras bem interessantes”.

Quebrar a corrente, no entanto, não seria uma boa opção: um homem que o fez “recebeu sua mulher de volta. Outro também, ignorou a corrente e recebeu a mulher de volta junto com a sogra”. Ao passo que “um conhecido meu, recebeu em 3 meses 82 mulheres: hoje foi o enterro dele. Tinha nos lábios um sorriso nunca visto em toda sua vida” — este conhecido era “amigo” nas duas publicações anteriores, nas quais havia recebido 92 mulheres; morreu em todas as versões. O texto traz, então, “um modelo de

<sup>80</sup> Em 1993 a cidade de Envira sofreu uma superpopulação de formigas chamadas lava-pés; essa formiga aproveita todo tipo de material orgânico — inclusive humanos vivos, por isso tamanho alarde de Simão ao usar o termo “assassininas”. Ele havia mencionado o ocorrido no início deste texto, trecho cuja exclusão não prejudica a análise.

<sup>81</sup> Nesta edição acompanha um texto de José Simão acima, onde a chamada abaixo do título diz: “Se você quer ficar branquinha como o Michael Jackson, pendure uma vaca no chuveiro e aperte suas tetas”. Este texto não faz parte do *corpus* documental selecionado para esta análise; demonstra, no entanto, que as paráfrases aqui sinalizadas vão muito além de alguns poucos textos escritos por estes autores. São transpassados sempre pelas mesmas formações discursivas que compõem o mandato de masculinidade e forjam a subjetividade carnofalogocêntrica.

carta para se despedir de sua esposa". Essa carta invoca, ao mesmo tempo o dever da mulher de satisfazer os desejos do homem, a obrigatoriedade do sexo nas relações afetivas e o estupro marital:

Minha ex-esposa:

Como você não tem tempo para falar comigo tranquilamente, fiz a seguinte estatística que envio para sua apreciação, já que este assunto lhe irrita tanto. Durante o ano passado, tentei seduzí-la 365 vezes. Obtive êxito em apenas 36 vezes. Abaixo, exponho os motivos de meus fracassos:

Porque podia acordar as crianças.....	48 vezes
Porque fazia frio .....	26 vezes
Porque fazia calor .....	34 vezes
Porque estava cansada .....	43 vezes
Porque tinha dor de cabeça .....	27 vezes
Porque estava de estômago cheio .....	36 vezes
Porque estava de mau humor .....	49 vezes
Porque estava "naqueles dias" .....	36 vezes
Porque estava com o esmalte ainda fresco .....	39 vezes
Total .....	329 vezes

Mesmo nas 36 vezes que obtive êxito, elas não foram legais, porque:

10 vezes você disse que eu me apressei e terminei rápido!

12 vezes tive que lhe acordar para dizer que tinha acabado!

1 vez você me deu uma joelhada no saco!

02 vezes você me tirou a inspiração ao comentar que o teto estava precisando de pintura.

11 vezes pensei que você estivesse morta, pois você nem se mexeu.

Com um beijo do seu, (CAMARGO, 1992, p. A-8).

Evidentemente, tudo neste cenário é sempre culpa da mulher. Gozações em torno do casamento, como temos visto, fazem parte do repertório dos homens que escrevem os textos aqui analisados. É também o caso do texto de Darci Demétrio, para a Folha de Hoje (da qual era editor-assistente), publicado em 12 de outubro de 1991. Intitulado “Este clube vai dar samba!”, o texto é acompanhado por uma ilustração que mostra um homem e um rato com chifres de alce entrando sorridentes em um lugar identificado por uma placa com uma seta como “Clube dos cornos” — dentro deste lugar está outro homem com expressão de espanto. O texto comenta o caso de Sebastião Gonçalves, um marido traído que possui um programa de rádio no Ceará, fundador do “tal clube”. Para Demétrio, “o Sebastião pode parecer meio debilóide. Mas não se pode negar que algumas de suas opiniões não são totalmente fora de propósito”. Dentre estas, o autor destaca que “ele admite que mulher não pode ser punida por não gostar do marido, e que algumas, por serem belas, são tão assediadas que acabam sucumbindo. Sabe como é, aquela história de que a carne é fraca”. Essa frase pode ser interpretada

como a manifestação de duas compreensões: 1) que é natural homens assediarem mulheres que consideram bonitas, independente de sua disponibilidade ou vontade; 2) que as mulheres gostam de ser assediadas. Esta segunda compreensão nos remete novamente à afirmação de Adams (2012), de que o sexismo e o carnismo, através dos textos da carne, buscam convencer que tanto as mulheres quanto os animais estão sempre procurando pelo abusador ou pela faca do açougueiro, felizes em serem consumidos.

Na opinião de um amigo citado por Demétrio, Sebastião não está errado: “é melhor dividir filé com os outros do que comer carne de pescoço sozinho” — a metáfora não poderia ser outra. Aparentemente, a monogamia é um fracasso absoluto: “Quem nunca traiu ou pensou em traer, levante o dedo. Tá vendo? Ninguém”. Demétrio afirma que psicólogos argumentariam que pensar é o mesmo que traer, e que alguns até mesmo diriam que “numa cama não estão apenas duas, mas quatro pessoas. E não se trata de suruba, não, amizade. As outras duas estão na cabeça tanto do homem como da mulher”. Não obstante, na década de 1990, o único casamento possível era entre homem e mulher — se as fantasias destes eram cisheteronormativas, é outra história. Não poderia faltar a presença de um representante alfa do mandato de masculinidade:

O Sebastião pode ser alvo de críticas. Agora, alguém com quem as feministas mais radicais — daquelas que se recusam a depilar até as axilas — certamente gostariam de ter uma conversa é com Luiz Mário Jacaré Madeira, presidente do Movimento Mineiro dos Machões. Legítimo representante do Homem das Cavernas, ele acha que a questão da infidelidade “é um problema para ser resolvido em casa. A gente dá umas bolachas na vagabunda pra ela deixar de ser sem-vergonha, e pronto. Garanto que rapidinho ela entra nos eixos”, disse o Jacaré (DEMÉTRIO, 1991, p. 2).

Então, Demétrio afirma que “durão desse jeito”, não se surpreenderia “se o Jacaré viesse a fazer parte do clube do Sebastião”. Mesmo levando em conta que, segundo Nelson Rodrigues<sup>82</sup>, tido como um bom conhecedor da natureza feminina, “elas gostam de apanhar”. Essa polêmica teria se iniciado porque “cinco deputadas federais ligadas ao PT apresentaram emenda ao projeto de reforma do Código Civil,

<sup>82</sup> Nelson Rodrigues (1912-1980), um homem branco, foi um cronista e dramaturgo que apoiou abertamente o Golpe Civil-Militar de 1964, tendo revisto suas opiniões quando seu filho foi preso e torturado. Ironicamente, é autor da conhecida frase “Os idiotas vão tomar conta do mundo; não pela capacidade, mas pela quantidade. Eles são muitos”. Dizia-se um “anjo pornográfico” e afirmava que “o homem é um menino perene”.

eliminando a fidelidade conjugal como dever dos maridos e mulheres". A substituição de fidelidade por "respeito e consideração recíprocos" significaria, para Demétrio, "algo como 'liberou geral'. Simplesmente porque ninguém mais será punido por cometer adultério"<sup>83</sup>. É interessante observar a quem importa esta alteração, já que a emenda foi iniciativa de cinco mulheres. Sem embargo, as constantes apresentadas nas colunas de humor reverberam outras falas presentes nas mais diversas fontes aqui analisadas, demonstrando uma paráphrase demasiadamente enraizada no discurso, tanto de homens quanto de algumas mulheres autoras dos textos observados. Estas subjetividades que produziram todos estes discursos analisados neste trecho da pesquisa podem ser consideradas manifestações carnofalogocêntricas que se comunicam e reproduzem através do mandato de masculinidade. Tal masculinidade, não obstante, é hegemônica — assim como o discurso que ela produz. Assim, importa observarmos que a linguagem é transpassada por violências que fundamentam e forjam essa subjetividade carnofalogocêntrica. As violências simbólicas ocultas nas metáforas não são, evidentemente, o único tipo de violência provocado por essa masculinidade hegemônica. Adiante serão analisados, portanto, os textos que dizem respeito a crimes — exploraremos de que maneira estas violências literais estão interligadas a estes discursos, e de que modo podemos identificar neles a presença de uma subjetividade carnofalogocêntrica e um mandato de masculinidade.

### **3.2.2 A violência é um grande espetáculo midiático**

O resultado inicial da análise realizada neste trecho da pesquisa se mostrou demasiadamente extenso, portanto foram mantidas apenas as fontes consideradas mais relevantes. Assim, está organizado em duas partes: 1) Quando mulheres matam, contendo as fontes classificadas como "Mulheres homicidas"; e 2) A violência sexual como enunciação, trecho dedicado à emocionalmente exaustiva categoria "Estupro e feminicídio". A maioria dos textos analisados efetivamente se refere a casos de violência física, majoritariamente provenientes de páginas policiais — alguns, no entanto, reproduzem paráfrases que servem à manutenção da cultura que permite e

---

<sup>83</sup> O adultério só deixou de ser crime no Brasil em 2005, quando foi retirado do Código Penal.

fomenta tais violências. Em muitas das páginas constam anúncios de venda de armas de fogo e fotos dos cadáveres. Alguns destes casos demandam a observação das maneiras como o fato foi abordado em outras matérias e jornais, quando da existência de outros textos sobre o mesmo fato. Por essa razão, foram inseridas em notas de rodapé para consulta outras referências de páginas e matérias que possam interessar a quem lê esta pesquisa. Não obstante, cabe o reforço de que este é um trecho bastante gráfico que pode produzir inquietações e desconfortos em pessoas demasiadamente sensíveis. A quem encarar a leitura desta parte da análise, é recomendável que não o faça em momentos em que haja risco de quaisquer tipos de crises. A presença deste aviso mais uma vez no corpo do texto é resultado da experiência pessoal vivida durante o processo analítico, quando foi possível perceber a capacidade de impacto que tais textos possuem no que tange à saúde mental.

### 3.2.2.1 Quando mulheres matam

No caderno de Polícia da Folha de Hoje (Caxias do Sul) do dia 8 de novembro de 1991 foi publicada a matéria “Mulher confessa crime do fotógrafo”, na qual se noticia que, sete meses após o assassinato do fotógrafo João Vanoni, a polícia havia encontrado a mulher que o matou, que confessou o crime. O que interessa a esta análise é o contexto: Vanoni, de 44 anos, havia levado a faxineira Neusa, de 25 anos e mãe de quatro crianças, para sua casa após juntos comprarem “carne, leite e frutas” para uma janta. Neusa cozinhou, evidentemente, enquanto Vanoni olhava fotografias e assistia televisão. “Quando ela comunicou-o de que a janta estava pronta, a primeira surpresa da noite: ao invés de comerem, ele propôs irem direto para o quarto, onde mantiveram relações”, uma forma bastante suave de comunicar o que Neusa informou no depoimento, ocultando a violência ocorrida. Neusa disse que “‘ele me fez propostas que eu não quis aceitar. Tanto me agrediu, que acabei cedendo às suas vontades’. Ficou tão furiosa com ele, que decidiu matá-lo”. Neusa então apanhou “uma faca na cozinha, a mesma usada para cortar a carne”, e se aproximou de Vanoni por trás: “enquanto o abraçava com a mão esquerda, cortou-lhe o pescoço com a outra”. Por causa do ocorrido, Neusa quase tentou suicídio, mas “vizinhas e companheiras de ‘batalha’ a

impediram de fazer uma loucura”, demonstrando a existência de uma rede de apoio entre mulheres da qual Neusa fazia parte, que teria sido crucial para sua sobrevivência, como frequentemente ocorre. Esta não foi a única situação encontrada no decorrer da pesquisa em que uma mulher matou um homem que lhe havia agredido de algum modo. Outro caso está presente no texto publicado no Caderno de Polícia da Folha de Hoje de 28 de agosto de 1993, intitulado “Morre pelo disparo da mulher”.

Neste, informa-se que o serrador Vilson, de 41 anos, fora baleado três vezes pela mulher, a costureira Geni, de 30 anos. O casal estava junto há 16 anos — há entre eles uma diferença de idade que pode evidenciar a existência de uma relação abusiva, já que Geni tinha apenas 14 anos, e Vilson 25 —, quando em um passeio de final de semana “o serrador agrediu a esposa e a filha adolescente de 12 anos”, que “precisaram pernoitar na residência de uma vizinha”. Novamente, uma rede de apoio entre mulheres. No domingo, “Geni, cautelosa, tomou a providência de apanhar o revólver do pai”. Neste dia, à tarde, “o marido a acusava de ‘infidelidade’, culminando em apanhar a faca de cortar carne para ameaçar e até investir contra a mulher, segundo ela depôs na polícia”. Neste momento é que Geni teria atirado em Vilson. “Geni ainda guarda a cicatriz de uma punhalada no peito e temia que, recuperando-se, o marido viesse a cometer alguma represália” — para a sorte de Geni, Vilson não resistiu aos ferimentos. No canto inferior direito desta página está um anúncio de um “Revólver Taurus”. Um outro caso semelhante está curiosamente indicado como “Crime passionai” na seção Polícia do Pioneiro de 21 de fevereiro de 2002. Este, intitulado “Mulher mata companheiro”, informa que Daniel, carregador de caminhão de 26 anos, foi morto com um tiro na nuca deitado em sua cama, disparado pela companheira, Adriana, de 29 anos. “O delegado informou que Adriana, em depoimento, alegou ter matado porque apanhava muito de Daniel — que tinha antecedentes por roubo e furto”, mas os familiares dele “negaram a acusação”, dizendo que nunca havia batido nela e quase não discutiam. A mãe do rapaz “acusou Adriana de ter tentado mutilar os órgãos genitais de Daniel com uma faca há cerca de 15 dias”, o que soa como um indicativo de que Daniel usava este órgão de maneira violenta contra Adriana.

### 3.2.2.2 A enunciação e o ponto final

Encerrando a análise, resta-nos observar as páginas classificadas como Estupro e feminicídio. Seguindo a proposta de Segato (2018), o estupro aqui é entendido como um crime enunciativo, que tem a finalidade de comunicar algo entre pares a serviço do mandato de masculinidade. Ainda, o assassinato, o feminicídio, é entendido como o poder enunciativo de dar um ponto final na vida da mulher — poder este que é carregado pelo homem de nossa análise, majoritariamente branco, heterossexual, cisgênero e sem deficiências. A exceção a este, no entanto, é curiosamente demarcada — quando o agressor é racializado, esta racialização sempre é marcada na linguagem. A existência de inúmeras paráfrases comuns entre os textos de diferentes momentos e contextos é, sem embargo, uma característica bastante curiosa a esta análise, que concorda com a hipótese de que há um discurso hegemônico que transpassa até mesmo tentativas de polissemias. Essa hegemonia é produto de noções estruturalmente arraigadas que ainda são invisíveis a uma parcela considerável de pessoas. Sendo necessário denunciar e compreender para que então possamos resistir como coletivos, este esforço analítico foi desafiador em sua produção e revisão, como provavelmente o será em todas as suas leituras e releituras. Antes de podermos respirar outros ares, é preciso tomar um último fôlego — e tornar a transformação o foco e a motivação.

Um conto publicado no jornal cultural Nicolau (Curitiba) em 1987 rompe o cenário do real e nos impõe uma náusea simbólica em torno de um estupro. Adverte-se que esta fonte possui conteúdo bastante gráfico que pode causar perturbações em pessoas sensíveis — pule três parágrafos se necessário. Escrito por Valêncio Xavier e intitulado “No meio do mato matou a mulher índia e depois comeu”, o texto ocupa uma página inteira e é acompanhado por três imagens. A primeira serve para ilustrar a “mulher índia”: “Parecida com essa aí a mulher índia, tatuada”. A fotografia escura mostra o rosto de uma pessoa indígena com tatuagens e marcas no rosto. O texto é repleto de racismos e elementos que comunicam a dominância do homem branco que, após matar a mulher, “o Homem enfiou o facão pelo Monte de Vênus — que nas mulheres índias é rebaixado, mais uma planície do que um monte [...] — [...] adentro e foi abrindo, cortando a carne até que a lâmina encontrou resistência no osso duro do

Esterno”. O homem então retira os órgãos de dentro do corpo da mulher e “das carnes propriamente ditas, além dos nervos no caminho, músculos vermelhos da parede abdominal, só cortou fora os dois seios que atorou [sic] e nacos das nádegas”. Essa fragmentação tinha um objetivo específico: “O Homem antes já tinha tirado a roupa e fez tudo isso rápido agitado excitado porque estava com vontade, muita”. Talvez a característica da escrita desta frase — sem vírgulas — desejasse demonstrar o senso de urgência dessa efervescência animal que rompe com a capacidade de articulação das ideias, justamente por que é instintiva, animalesca.

Curiosamente, o homem não está interessado na parte externa da mulher: “a carcaça, leve sem suas entradas, arrastou pelos braços e, rodopiando, atirou a uns três metros de onde estavam os órgãos quentes sanguinolentos [...] sob o sol queimante do meio-dia”. Ele reúne as entradas e se deita sobre elas “nu como estava, os olhos fechados pelo desejo. O sexo rijo duro empinado se dobrou pela raiz quando encontrou a rigidez gosmenta mole sanguinolenta quente lisa dos órgãos, vísceras gorduras e nacos das carnes internas dos seios e nádegas”. “O Homem de olhos fechados pelo desejo, pela boca solta gemidos e ais de gozo e, talvez, diz suspirando o nome de alguma mulher branca que desejou algum dia” — esta mulher branca está em contraste com a “mulher índia”. “Ou, talvez, se imagina em cima do corpo cor de cobre escuro da moça índia que matara há pouco, pele lisa macia a não ser nos lugares onde a grosseira das cicatrizes das tatuagens arranhava”. “Mordeu e enfiou pela boca adentro úmidos pedaços de algum órgão, fígado ou rins não sei” — a metáfora no uso do termo “comeu” torna-se literal. “Naquela hora de gozo, gozou farto, deu um *aaiiiii* bem comprido, sua porra saiu forte farta em três ou quatro jatos contínuos se misturando com [...] nacos de carne da mulher índia que ele matara já premeditando de fazer o que fizera com ela” — o prazer deste homem ocorre de forma absolutamente ilustrativa em todas as etapas do processo. Aqui a segunda imagem é de um corpo humano com as partes internas à mostra, semelhante às que vemos em livros de anatomia. Após um tempo deitado sobre os pedaços da mulher, o homem se banhou em um rio e voltou para vestir-se. Neste momento deparou-se com uma onça comendo as vísceras — assim, uma onça é a terceira imagem presente no conto.

Ao ver a onça, “o Homem se tomou de cuidados: suas armas, pistola, espingarda, facão e canivete suíço estavam do outro lado, junto com as roupas”. Ele também havia deixado uma mula e um cavalo com fardos de couro próximo ao local — o homem era um caçador que vendia peles e os animais do conto existem para ele, assim como as mulheres. Quando alcançou suas armas “pensou em matar a onça pintada e juntar o couro dela com os outros que estavam no fardo que a mula carregava, mas não queria ficar mais tempo naquele lugar, queria ir embora logo”. Xavier insere uma quebra na narrativa, que continua em outra cena: o homem agora está no “quarto da mulher-dama. Está bastante bêbado, cortou os cabelos, fez a barba e aparou os bigodes”. O desfecho da narrativa é a cena do homem com a “mulher-dama” — uma prostituta: “O Homem estava muito bêbado e muito alegre e tinha muito dinheiro no bolso que ganhara com a venda das peles de onça para gastar com a mulher-dama. Além de seu prazer com a mulher-dama ser possível graças à venda de peles de animais mortos, “depois [...] o Homem iria matar a mulher-dama na beira de um rio e lhe arrancaria as tripas e o coração e demais órgãos para gozar em cima deles”. Mas “agora não, agora estava muito bêbado, muito feliz e a única coisa que queria era beber com ela, meter com ela, divertir-se com ela naquele quartinho da zona de Porto Pacheco”. Este texto recheado de um erotismo sádico e simbolismos em torno do consumo de um corpo racializado demonstra, no todo desta análise, que há um caráter de exotismo nas violências sexuais que interessa aos homens. Há, neste, a possibilidade de excitar o leitor, alimentar sua imaginação sobre as sensações que envolvem o ato de dominar um corpo da maneira como o homem da narrativa o fez.

Aqui as pessoas sensíveis que pularam a leitura podem retomar o texto despreocupadas (ou algo próximo disso). Sendo a subjetividade carnofalogocêntrica uma presença hegemônica em razão da ocidentalização globalizada e da padronização de modos de viver, quando as violências que resultam dessa estrutura são comunicadas, a linguagem escolhida tende a suavizar a situação. É o caso, por exemplo, da matéria publicada na seção Polícia da Folha de Hoje (Caxias do Sul) de 3 de janeiro de 1990, intitulada “Vida de casal em conflito acaba de maneira trágica”. Para destacarmos o óbvio neste título a respeito do que será informado no texto, não foi de maneira trágica que a vida do casal acabou, mas sim de maneira violenta, estruturalmente

fundamentada, portanto invisível também a quem comunica o ocorrido. O texto conta que “Otacílio matou a companheira [Sebastiana] com quatro tiros de revólver, abandonando o corpo à margem da BR-116 na noite de sábado. No dia seguinte, de manhã, pôs fim à própria vida”. “Ciúme teria sido a causa do assassinato seguido de suicídio” — o ciúme é uma construção monogâmica que se fundamenta em torno da posse do outro; a monogamia cisheterossexista, não esqueçamos, é parte imprescindível do mandato de masculinidade. Há uma fotografia de Sebastiana na matéria, uma mulher branca; não há fotografia de Otacílio — o mandato de masculinidade sempre tende a proteger a imagem do agressor. Ainda, a matéria informa que a mãe de Sebastiana, Maria, teria percebido no sábado à noite que Otacílio estava armado, o que “Maria achou estranho [...] pois isso não era do seu hábito”. No domingo de manhã, o filho de Sebastiana, Junival, um adolescente de 16 anos, “estranhando a ausência da mãe e do padrasto, [...] foi à casa da avó a fim de saber notícias de Sebastiana”. Logo a família soube que estavam mortos.

A matéria informa, então, que “o que realmente aconteceu é algo que, por certo, jamais será conhecido. Entretanto, com base em alguns detalhes, Airton Magalhães (irmão de Sebastiana) formula uma hipótese”. A hipótese é de que “Otacílio planejou acabar com a vida da companheira, da qual tinha um ciúme doentio”; ainda, “o corpo de Sebastiana foi encontrado por um motorista de caminhão [...], enquanto o de Otacílio foi achado dentro do carro, estacionado próximo ao cemitério de Vacaria”. A provável hora da morte de Sebastiana teria sido, conforme o médico-legista, às 22h do sábado, e a de Otacílio às 9h de domingo: “Isso sugere que o homem, depois de matar a companheira, permaneceu cerca de 10 horas refletindo [...] sobre o que fizera antes de criar coragem para desferir um disparo contra a cabeça”. Não obstante, “familiares disseram que o operário costumava maltratar a mulher, sempre por questões de ciúme infundado”. O uso do termo “maltratar” faz remeter a uma violência simbólica, de maneira a suavizar as violências perpetradas pelo homem. Tendo visto tantos textos onde homens afirmam que mulheres devem (e gostam de) apanhar, torna-se perceptível que a diminuição do impacto e do trauma gerado sobre o corpo e a subjetividade da pessoa que sofre a violência é uma ferramenta de dessensibilização que faz parte das pedagogias da残酷. Na seção Polícia da Folha de Hoje de 4 de outubro de 1990 foi publicado o

texto “Dupla presa por espancamento e estupro de jovem de 14 anos”, acompanhado de uma foto de dois homens, um dos quais é negro. Os homens eram dois serventes de pedreiro acusados de ter espancado e estuprado uma adolescente de 14 anos. José Roberto, o homem negro, “negou ter participado das agressões”, o que foi corroborado pela vítima, que disse que ele “só olhou e até tentou impedir”.

No entanto, o outro acusado, João Homero, negava apenas “tê-la violentado”. Ela passava as noites com o namorado (que morava com sua mãe e irmão) “numa peça nos fundos da casa onde mora o servente com a família”. “João Homero disse que ela gritava obscenidades e palavrões, por isso quis expulsá-la de casa e a espancou. Confessou ter tirado a roupa dela, mas disse que nunca quis ‘transar’ com a garota”. O mais curioso é o motivo para tal: “porque ela tem umas manchas pretas na perna e deve ser doente” — a justificativa escolhida pelo agressor para não querer estuprar a jovem era, em outras palavras, nojo de uma característica do seu corpo. A jovem vítima da violência “contou que ele sempre ‘deu em cima dela’ mas ela nunca quis nada com ele: ‘No mato, ele me forçou, com um revólver, a transar com ele’”, encerra a matéria. No mês seguinte, em 6 de novembro de 1990, o jornal Correio de Notícias (Curitiba) publicou um pequeno texto intitulado “Mata a mulher, a sogra, a cunhada, a filha e se mata”, onde relata um fato ocorrido em Lusiana, no norte da Itália. “Usando um facão de caça, o italiano Marino Pivotto, de 32 anos, invadiu a casa de sua sogra — onde sua mulher se encontrava desde que se separaram”. Lá matou as quatro mulheres citadas no título do texto e, em seguida, “o criminoso se matou esfaqueando-se no peito”. A polícia afirmou que o homem “tinha fama de violento e já havia ameaçado várias vezes a ex-mulher nas últimas semanas, conforme relatou o próprio prefeito do povoado. A faca que ele usou para matar a família tinha uma lâmina de 15 cm”. Com uma arma de matar animais, Marino matou quatro mulheres.

Encerrando o violento ano de 1990, a matéria presente na seção Polícia da Folha de Hoje de 29 de dezembro daquele ano, intitulada “‘Zorro’, ‘Tonto’ e mais 3 estupram 2 adolescentes”, relata o caso do estupro coletivo de duas adolescentes, de 15 e 17 anos ocorrido em um riacho da cidade de Caxias do Sul. O texto relata que os cinco homens foram ao riacho “para um banho refrescante e assarem um churrasco”. No local teriam avistado junto às adolescentes o irmão de uma delas, que seria “apontado como o autor

do furto de uma Belina de um dos integrantes dos assadores de carne. Perceberam uma ótima oportunidade de vingança”. Os homens então chegaram “dando tiros para o alto, pondo os rapazes e as crianças a correrem. Ficaram as moças, mais lentas, ‘aos cuidados’ da dupla e sua turma durante três longas horas, até às 18h, quando encerraram o churrasco e seviciaram as jovens, em rodízio”. Um menino avisou a polícia, que flagrou e deteve o grupo. Após destacar contradições entre os depoimentos das vítimas, das testemunhas e dos agressores, o texto informa que Zorro denunciou que os homens “foram submetidos a uma desagradável sessão de ‘tortura’, numa chácara das imediações. Além de espancados, foram obrigados a ingerir esterco das vacas do lugar”. A foto que acompanha a matéria mostra apenas Zorro, um jovem negro. A tortura policial, nesse caso, em muito se assemelha a um linchamento: é um tipo de punição absolutamente violenta, que busca justificativa em outro ato também violento, praticado pela pessoa que agora sofre um castigo. Essa redundância de violência é uma característica imprescindível do mandato de masculinidade — é a forma de enunciação através do qual se perpetua. Os homens buscavam vingança contra outro homem, e o fizeram violando as mulheres, o que configura um ato que pune através da posse, do direito sobre o corpo do outro — é o que está por trás das ofensas frequentes entre homens como “comi tua mãe/irmã”, por exemplo.

Em 23 de março de 1991, na mesma seção e jornal, foi publicado o texto “Marido atira contra a mulher”, onde se informa que todos os indícios da morte de Lair apontavam para seu marido, o vigilante Erni, como autor do crime. Primeiro, Erni teria afirmado que “a mulher não gostava da vida que levava como dona-de-casa e queria trabalhar fora para ajudar no sustento da família — o casal tem seis filhos. Como o marido não deixava, ela teria tentado se matar”. No depoimento da irmã da vítima, no entanto, Erni teria afirmado que o revólver disparou acidentalmente “durante uma investida da esposa contra ele”: “O vigilante tentava desarmar a mulher, que acabou morta com uma bala na cabeça”. A irmã de Lair entregou à polícia uma cópia de um registro do mês anterior, no qual Lair afirmava ter sido espancada pelo marido. “Numa das vezes em que Erni bateu na esposa, ela resolveu ir para a casa da irmã, onde permaneceu durante 15 dias, junto com os filhos” — como em outros casos analisados nesta pesquisa. “Na oportunidade, uma das crianças havia sido agredida pelo próprio

pai, que atingiu a cabeça do filho com um espeto” — e a constante das ferramentas da carne sendo usadas como armas para violência contra humanos. Uma colega de trabalho de Lair testemunhou que a via “cheia de hematomas no serviço. O fato dela apanhar do marido não era novidade para ninguém na empresa” — mas o ditado popular *em briga de marido e mulher, ninguém mete a colher* parece ter sido levado a cabo pelos colegas de Lair. A matéria conclui afirmando que “o próprio marido, posteriormente, confessou ter espancado Lair mais de uma vez. A alegação era de que a mulher era muito teimosa, sempre insistindo em arrumar emprego e abandonar as tarefas domésticas”. Nesta página, à esquerda, há um anúncio de revólver logo abaixo do texto.

Outro texto semelhante foi publicado na seção Polícia de 4 de junho de 1991, no mesmo jornal, intitulado “Baleada na boca pelo companheiro”. Erundina, mãe de Eva — a mulher vítima da violência — é identificada logo na abertura do texto como faxineira. Acima do texto há uma foto de Erundina — é uma mulher negra. Ela acusava o genro — Paulo, identificado como agricultor — “de ser o autor do tiro que quase tirou a vida de Eva”. Havia algumas testemunhas: “Uma amiga da filha e o dono de um bar, *Rodrigo*, viram-no chegar irritado, com dois homens, num Monza, espancá-la e feri-la a bala” (grifo original). Esta amiga foi ameaçada por Paulo quando tentou interferir e, “depois de dar uma coronhada na cabeça de sua própria companheira, colocou-a no Monza, pertencente a um dos que o acompanhavam. Levou-a com ele, ninguém sabe para onde. Também escondeu todos os documentos dela”. Eva foi encontrada horas depois caída em uma estrada; estava há nove anos em um relacionamento com Paulo e “tentava fugir de um relacionamento em crise, quando recebeu um tiro na boca”. “Há cerca de um ano ele se tornou uma constante ameaça para ela. Espancava a companheira ao ponto de, diversas vezes, ela ter que ser medicada no hospital de Farroupilha, com hematomas”, informou Erundina à reportagem. Ainda, acrescentou que “quando Paulo bebe, fica muito agressivo”, como é o caso de muitos outros homens dos casos aqui observados. Por isso, é possível identificar uma constante da presença do álcool como um elemento que não somente suscita e arrefece o desejo por violência, mas também que funciona como um dos aspectos do mandato de masculinidade que é obrigatório para o homem. Não à toa, os eventos em torno da carne sempre estão associados ao

consumo de álcool, como ocorre também no caso do próximo texto a ser posto sob análise.

A matéria — que conduziu todo um enredo policial — compartilha a página com um caso de abigeato, fazendo com que a presença da palavra “carne” na pesquisa aos pares trouxesse o caso à tona, além de um outro pequeno texto sobre uma tentativa de estupro contra uma menina de dois anos, tendo a própria criança avisado a mãe. Em pesquisa sobre o texto publicado sob o título “Nova Petrópolis assiste a júri para crime cruel”, na seção Polícia do jornal Pioneiro (Caxias do Sul) de 2 de setembro de 1991, sobre o caso de Juarez, identificado como *Negrão* (julgado pelo estupro e estrangulamento de Sandra Carina, uma menina de nove anos), foram encontradas outras matérias nos jornais Pioneiro e Folha de Hoje a respeito do crime, que reforçam a presença do álcool nos atos de violência<sup>84</sup>. De um total de 18 matérias dos dois jornais (incluindo esta aqui analisada), em 14 delas foi inserida alguma fotografia de Juarez — um homem negro —, ao passo que em apenas três há fotografia da menina vítima da violência e em quatro há alguma fotografia de seu pai, pessoas brancas. No texto que faz parte desta análise não se informam muitos detalhes sobre o caso, por isso convém observar algumas questões abordadas com mais minuciosidade em outros textos

<sup>84</sup> Estas páginas não fazem parte do *corpus* documental desta análise, portanto serão listadas aqui as referências dos textos apenas para fins de consulta. As informações presentes nestes, que se façam relevantes à análise da matéria selecionada, estão indicadas no corpo do texto. As matérias encontradas são, em ordem cronológica, do Jornal Pioneiro: LIMA, Sérgio. Menina é raptada, estuprada e estrangulada. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 23 de janeiro de 1990, p. 19; LIMA, Sérgio. Chinelo no arroio incrimina caseiro. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 24 de janeiro de 1990, p. 19; LIMA, Sérgio. Caseiro admite furto das armas e rapto. Ao depor negou estupro e estrangulamento. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 25 de janeiro de 1990, p. 19; LIMA, Sérgio. Polícia. Pioneiro. Caxias do Sul, 26 de janeiro de 1990, p. 19; LIMA, Sérgio. Polícia. Pioneiro. Caxias do Sul, 27 e 28 de janeiro de 1990, p. 21; LIMA, Sérgio. Arrependimento falou mais alto. Criminoso terminou confessando. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 29 de janeiro de 1990, p. 15; LIMA, Sérgio. Assassino pode pegar até 42 anos de cadeia. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 30 de janeiro de 1990, p. 19; POLÍCIA. Advogados se negam a defender matador de menor. Pioneiro. Caxias do Sul, 3 e 4 de março de 1990, p. 20; POLÍCIA. Saiu audiência do matador de N. Petrópolis. Pioneiro. Caxias do Sul, 20 de março de 1990, p. 17; POLÍCIA. Nova Petrópolis: júri transferido. Pioneiro. Caxias do Sul, 4 de setembro de 1991, p. 19, totalizando 10 matérias — destas, três possuem anúncios de armas de fogo. Do jornal Folha de Hoje: POLÍCIA. Menina é seviciada e estrangulada. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 23 de janeiro de 1990, p. 22; FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 24 de janeiro de 1990, p. 22; FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 25 de janeiro de 1990, p. 22; POLÍCIA. Assassino não encontra defensor. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 23 de junho de 1990, p. 2; FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 14 de novembro de 1990, p. 2; POLÍCIA. Advogado renuncia à defesa de estuprador. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 14 de junho de 1991, p. 2; POLÍCIA. Recebe 36 anos por estupro e morte. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 29 de Outubro de 1991, p. 13 (Encarte), totalizando 7 matérias — das quais duas páginas possuem anúncios de arma de fogo.

relacionados. Este, do dia 2 de setembro de 1991, uma das últimas publicações sobre o caso, informa que Juarez seria julgado naquela semana sobre o crime cometido em 21 de janeiro de 1990. Também está informado neste texto que o motivo do crime teria sido vingança contra o pai da menina, com o qual Juarez teria discutido no dia do fato. Ainda, consta a informação de que Juarez foi transferido entre diferentes penitenciárias durante este período, “porque o réu corria risco de vida: podia ser linchado”.

Em consulta às outras matérias encontradas sobre o caso, foi identificado que o dia do crime era aniversário de Pedro, o capataz da fazenda onde Juarez trabalhava com sua companheira Jocelena, uma mulher negra. Na data, um domingo, estariam comemorando e bebendo em um salão de festas da Sociedade Arroio da Paixão, quando Pedro repreendeu Juarez por estar muito bêbado, pois ainda deveria ordenhar as vacas. Juarez protestou e ambos discutiram agressivamente, tendo sido necessária a intervenção de terceiros; Pedro comunicou ao casal que estariam demitidos. A matéria do dia 23 da Folha de Hoje informa que o capataz disse à Jucelena que “não discutia com mulher, o assunto era de homem pra homem”. Bravo e acreditando que Pedro fosse tentar matá-lo, Juarez foi à casa do capataz e roubou sua arma, esperando encontrá-lo para vingar-se. No entanto, Juarez não encontrou Pedro, apenas Sandra sozinha em casa, assistindo televisão; neste momento teria levado a menina até o arroio, atravessando cercas e cruzando para a outra margem com a menina no colo. Lá, teria ficado cerca de uma hora e meia com ela; sua companheira disse ter decidido seguir a ordem do capataz e foi ordenhar as vacas — teria ficado longe por cerca de uma hora e quando voltou Juarez estava se comportando de maneira estranha. No texto publicado na Folha de Hoje de 24 de janeiro, o pai e os irmãos da vítima afirmaram que Juarez não poderia continuar vivendo, nem mesmo sua companheira. Ainda, as matérias informaram que havia suspeitas quanto ao envolvimento de Jocelena no crime, e a ameaça de linchamento também passou a envolvê-la.

O delegado à frente do caso, Lucio Spengler, chegou a afirmar (na matéria de 26 de janeiro de 1990 do Pioneiro) que a mulher era “mentirosa e fria”, que não acreditava nem no choro dela; ela havia negado ter filhos, o que sua família desmentiu — no entanto, nenhum dos três filhos morava com ela, tendo um deles sido adotado por outra família (27 e 28 de janeiro de 1990, também no Pioneiro). No texto do dia 26, o

delegado Spengler ainda informou que ela poderia ter sido a verdadeira autora do assassinato, deduzindo que teria encontrado Juarez estuprando a menina e a teria estrangulado por sentir-se traída. Não obstante, o delegado considerou esta como a reação lógica de uma mulher traída — mesmo que na prática essa reação homicida seja a dos *homens*. No texto do dia 29 do mesmo jornal, Juarez confessou e inocentou a companheira Jocelena, que informou que Juarez já havia dado uma tijolada na cabeça de seu pai, deixando o sogro por vários dias na UTI. Nesta página, ainda, Juarez afirmou estar profundamente arrependido, que foi uma coisa ruim que lhe deu na cabeça. Dada a repercussão do crime na cidade de Nova Petrópolis e as ameaças de linchamento, além de uma greve no Judiciário, o julgamento de Juarez foi protelado — não havia advogado que quisesse defendê-lo. Quando foi julgado, a Folha de Hoje publicou a sentença de 36 anos recebida por Juarez, em 29 de outubro de 1991. Nesta data, a matéria utiliza o termo “monstro” para referir-se a Juarez, afirmando que foi chamado desta maneira diversas vezes. O caso de um crime perpetrado por um homem negro tem sua racialização visibilizada do início ao fim no sensacionalismo midiático em torno do caso, ao passo que estupradores brancos raramente são identificados com fotografias constantes. Não é uma coincidência o uso do termo monstro neste último texto sobre o caso — é a animalização do homem negro, o “monstro sexual”.

Ao passo que o homem negro é considerado um monstro, a banalização do estupro acontece de ser uma marca do homem branco: é o que ocorre no texto de Nelson Padrella na edição de 18 de setembro de 1991 do Correio de Notícias (Curitiba), na sua coluna Carta A Berta. Neste texto, Padrella diz que é usuário da Rede Ferroviária da cidade e que reclama que “o comportamento de determinados passageiros” consiste em “verdadeiros shows de animalidade, grosseria e desrespeito”. Além de reclamar do uso de aparelhos de som, diz que “nem todos tiveram acesso a uma boa educação que hoje, na idade adulta, só o pau da polícia pode oferecer”. Chama os passageiros que considera incômodos de idiotas, imbecis, e arrisca: “o problema deles, vai ver, começou na infância: Áí um amiguinho mais velho ou um vizinho mais ladino, sabem como é. Enganaram o garoto, levaram o garoto para trás das bananeiras” — estupraram o garoto, se formos tomar a literalidade do que Padrella está dizendo. “Áí, o garoto acabou gostando e hoje, na idade adulta, junto a seus infelizes companheiros de desdita,

‘cantam’ aquelas bobagens todas que tanto lembram a saudosa infância!” — nesta perspectiva, uma criança estuprada pode gostar do abuso. Ainda, “viram machões” quando repreendidos por uma autoridade — Padrella arrisca dizer que possam ser homens que ostentam um “belo par de chifres”. “Mas nós [...] não temos nada a ver com os problemas sexuais de vocês, e principalmente com os desvios homossexuais. Se é pau que vocês querem, a Segurança da Rede está aí mesmo para fornecer subsídios” — a palavra “pau”, aqui, está transitando entre sentidos: ao mesmo tempo que se refere ao pênis, também se refere à violência. Esta é uma ilustração pontual que Padrella entrega de bandeja a esta pesquisa. Ainda, homossexualidade é um *desvio*, e só pode ser desvio aquilo que foge a uma norma — a linguagem de Padrella evidencia também a compulsoriedade cisheterossexista que *anormaliza* tudo que é desviante.

Ainda, em um contraste gritante ao caso de Juarez, no dia 6 de dezembro de 1991 foi publicada no jornal Folha de Hoje a matéria “Julgamento de Kennedy vira drama”, relatando o caso de estupro de William Kennedy Smith, nos Estados Unidos. O detalhe discursivo do título é o uso da palavra “drama”: a jovem que acusava Kennedy de tê-la estuprado deu um depoimento “em tom dramático”, chorando diversas vezes. Após relatar como ocorreu a violência, a promotora questionou se ela havia considerado isto “como um ato de amor” — a jovem respondeu o óbvio: “Meu Deus, não”. Uma amiga testemunhou em seu favor, enfrentando “as perguntas irônicas dos advogados de defesa” e tendo também acusado o tio de Kennedy, Edward Kennedy, à época “senador democrata por Massachussets”, de presenciar “a violação, sem intervir”, configurando uma segunda violência. A defesa de Kennedy argumentou que a amiga teria recebido um pagamento para contar uma história que incluísse o nome do senador, finalizando a matéria. Como não é de se espantar, o caso terminou com a absolvição de William Kennedy<sup>85</sup>. Outra violência foi publicada na Folha de Hoje em 28 de janeiro de 1992 na seção Polícia, sob o título “Fica 12 horas com estupradores”. Na matéria, informa-se

---

<sup>85</sup> Ver DUNNE, Dominick. The Verdict. Vanity Fair, março de 1992. Disponível em: <https://www.vanityfair.com/magazine/1992/03/dunne199203>. Acesso em 25 de janeiro de 2022; e SCHWARTZMAN, Paul. William Kennedy Smith keeps his focus on improving D.C. and away from ‘91 rape trial. The Washington Post, 9 de dezembro de 2014. Disponível em: [https://www.washingtonpost.com/local/dc-politics/william-kennedy-smith-keeps-his-focus-on-improving-dc-and-away-from-91-rape-trial/2014/12/09/cc988538-7b03-11e4-b821-503cc7efed9e\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/local/dc-politics/william-kennedy-smith-keeps-his-focus-on-improving-dc-and-away-from-91-rape-trial/2014/12/09/cc988538-7b03-11e4-b821-503cc7efed9e_story.html). Acesso em: 25 de janeiro de 2022.

que dois homens estupraram uma jovem de 16 anos, que era “muito bonita” e nunca tinha sequer olhado para um deles, Evandro; o outro foi identificado como Repolho.

A jovem temia novas agressões: “ele vai querer fazer o meu *couro*” (grifo original) — informado no subtítulo “Rapaz se vangloria no bairro pelo que fez”, no qual informa-se que Evandro gritava pelo bairro a “estupidez cometida”. No dia seguinte, no mesmo jornal e seção, o texto intitulado “Tiros inauguram confronto” informa que um homem que teria sido contratado pela família da adolescente disparou tiros contra Evandro, além de tê-lo atingido com um golpe de corrente. Todos estes fatos ocorreram em uma periferia da cidade de Caxias conhecida como *Buraco Quente*. Ainda, importa à análise que nesta matéria consta a informação de que a jovem denunciava estar sendo vítima de constrangimento e não poder mais sair de sua residência; até o momento ela não havia retornado à Delegacia da Mulher para ingressar com a representação e entregar “o resultado dos exames de conjunção carnal”. A reportagem mais uma vez dá amplo espaço de fala ao violador, no subtítulo “Uma ficha recheada de furto e até latrocínio”. Neste trecho, Repolho afirma que sustentaria “a jovem estuprada, caso ela fique grávida”, que chegaria na casa dela e diria: “ô, véio, tô levando a mina pra casar com ela. Vou assumir tudo. E fim de papo”. Relacionadas ao caso, foram encontradas matérias posteriores: quatro na Folha de Hoje e uma no Pioneiro<sup>86</sup>. Este é mais um caso em que os violadores afirmam estarem embriagados e há menção à cerveja.

Em 29 de janeiro, na Folha de Hoje, a culpa foi colocada na vítima pelos próprios agressores, que afirmavam ter sido consensual. Diziam que a adolescente queria fumar maconha, e por isso foi com eles até a casa de Repolho. “Onde se viu, uma moça sair, com dois homens. Pediu para levar”, encerra a matéria. No dia 1 de fevereiro do mesmo jornal e seção, o caso foi comparado a outro estupro de menor de idade, desta vez perpetrado por Tabajara, um representante comercial — por isso não se aplicam as mesmas medidas que ao caso de Repolho. Isto porque, segundo o delegado Luiz Carlos,

<sup>86</sup> Para consulta, em ordem cronológica: SPENCER, Thamy. Acusados de estupro admitem sexo e põem a culpa na jovem. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 29 de janeiro de 1992, p. 14 (nesta página também consta a notícia do estupro de uma adolescente de 16 anos no centro da cidade por três homens, dois “claros” e um “moreno”); FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 1 de fevereiro de 1992, p. 16; FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 29 de junho de 1992, p. 12; PIONEIRO. Promotora explica denúncia. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 8 de julho de 1992, p. 16; FOLHA DE HOJE. Ano marcado pela violência contra mulheres e meninas. Polícia, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 31 de dezembro de 1991, p. 23.

“apesar de Tabajara ter usado de violência contra N.N.R., [...] ‘possuía emprego fixo, residência fixa, esposa na cidade, onde tem bens imóveis e suas raízes, e em nenhum momento se negou a comparecer à delegacia’”. No entanto, no desfecho da comparação o texto destaca que a única diferença entre eles é “sua condição econômica”, já que o jovem não tinha antecedentes e “se apresentou espontaneamente, enquanto Tabajara protelou seu depoimento por alguns dias, mesmo intimado, e não se prontificou a ser submetido à acareação”, contradizendo o delegado. Pode-se compreender, então, que a própria polícia admite que quando o violador é *proprietário*, além de homem branco, ele é julgado de maneira distinta de um homem pobre e periférico. Uma matéria do último dia do ano de 1992, também na mesma seção e jornal, relembra diversos casos de violências contra mulheres — dentre os oito casos está o de Repolho e Evandro, além do estupro de duas adolescentes de 15 anos por 15 homens e o estupro de uma menina de quatro anos, filha da companheira do agressor, que também a queimou com cigarro.

Outro caso semelhante foi publicado na seção Polícia do Correio de Notícias em 16 de julho de 1992, sob o título “Crime bárbaro revolta a população de Alto Paraná”. Neste texto, informa-se que Adriana, de 13 anos, foi morta “por estrangulamento após ter sido violentada” — “seu corpo foi encontrado perto das churrasqueiras do clube” onde trabalhava. O curto texto finaliza dizendo que “a suspeita do crime recai sobre alguns rapazes do próprio círculo de amizades da menina”<sup>87</sup>. Reforçando a amplitude territorial das subjetividades carnofalogocêntricas permissivas, o mesmo jornal replicou em 29 de dezembro de 1992 na seção Internacional uma matéria escrita por Laura Pitter, da *United Press International*, intitulada “Mulheres denunciam ‘campos de estupro’”<sup>88</sup>. Neste texto fica muito evidente a relação entre a permissividade sobre o corpo do outro

<sup>87</sup> Em matéria publicada em 24 de julho de 1992 na mesma seção e jornal, informa-se que as investigações foram prejudicadas pela inexperiência da polícia da cidade, que desfez a cena do crime antes de ser analisada pela polícia técnica. Também se informa que as suspeitas do delegado Vanderci eram de que o crime teria sido cometido por duas pessoas pela forma como o corpo estava pendurado. Ver CORREIO DE NOTÍCIAS. Exame de sangue pode ajudar a desvendar crime. Polícia, Correio de Notícias. Curitiba, 24 de julho de 1992, p. B-3.

<sup>88</sup> Creio ser importante destacar que a essa altura da análise, os textos pesam e esgotam — colocar-se “em suspenso” como analista não significa, sem embargo, deixar de afetar-se com a crueldade dos homens. A insensibilidade me é absolutamente impossível, e às vezes a hegemonia parece esmagadora — especialmente quando os casos analisados lembram fatos recentes que ainda possuem abordagens e desfechos muito semelhantes. Atravessar a categoria Estupros e feminicídios, que tem exigido muitas pesquisas complementares, configura um enorme desafio emocional ao longo da escrita desta pesquisa. Possivelmente este cansaço transpareça no texto através de análises mais breves e pontuais.

e o racismo/xenofobia, tendo o estupro como uma forma de miscigenação forçada com fins de “limpeza étnica”, como informado na própria matéria. A reportagem, localizada na cidade de Zagreb, capital da Croácia, narra denúncias de mulheres muçulmanas e croatas sobre a existência de “campos de concentração onde ocorrem estupros em massa”. À época, o palco onde estavam sendo denunciados os campos era a ex-Iugoslávia — em 1992 ocorriam conflitos em torno das independências de quatro das seis nações que compunham o Estado da Iugoslávia. Em meio a um cenário de guerra, os sérvios passaram a raptar mulheres, na reportagem identificadas por uma das vítimas como “pessoas mais cultas, mais educadas e distintas”, algumas delas sendo mulheres de homens importantes, como o líder do Partido Muçulmano da cidade onde residiam. Dentre as inúmeras formas de violência relatadas pelas mulheres (incluindo adolescentes e suas mães) — como estupros coletivos e tortura física e psicológica —, destaca-se que os violadores “muitas vezes se divertiam em torturá-las, introduzindo em seu corpo gargalos de garrafas ou canos de rifles” — a arma (violência) torna-se, literalmente, o “pau” (falo) que estupra, fazendo referência às linguagens utilizadas em outros textos aqui analisados.

O texto destaca que, neste caso, “o estupro parece ser uma tática deliberadamente adotada para a campanha de ‘limpeza étnica’ sérvia contra aproximadamente 2,7 milhões de muçulmanos esclavos [sic] e croatas na Bósnia-Herzegovina”. Sobre esta questão, o texto informa que “o aspecto mais sinistro da ‘limpeza’ étnica é que as mulheres que engravidam só são libertadas quando já estão em adiantado estado de gestação, ou seja, tarde demais para que possam abortar”. Ainda, o estupro em massa deste contexto pretendia ferir os próprios homens inimigos dos sérvios: os atos “visam igualmente envergonhar seus pais, irmãos e maridos, fazer com que sintam que não conseguiram protegê-las”, segundo Asija Armanda, uma das mulheres que auxiliava refugiadas em Zagreb. Tal fato comunica o aspecto enunciativo do estupro dentro do mandato de masculinidade. Os dirigentes sérvios no país, evidentemente, negaram; haviam, no entanto, testemunhas demais. Uma sobrevivente afirmou que “as mulheres estavam ali, como frutas num balcão ou carne num açougue: os sérvios escolhiam e pegavam as que queriam”. A metáfora não poderia ser mais precisa; os dados sobre a quantidade de mulheres são variáveis entre 15 e 50 mil

mulheres estupradas. O texto afirma que mulheres sérvias também estavam sendo estupradas, mas de forma “espontânea”, não nos campos de estupro “organizados pelos sérvios”. Ainda, “muitas das vítimas apresentam o que Folnegovic chama de ‘síndrome clássica de estupro’, isto é, tem de enfrentar as suspeitas de que, apesar de forçadas a ter relações sexuais, tenham, de algum modo, provocado os ataques” — a culpabilização da vítima, afinal, é um dos aspectos da cultura do estupro. O texto finaliza relatando que frequentemente os casos só se tornam conhecidos quando as mulheres caem “na insanidade ou quando buscam aborto” — uma destas, que teve sua filha estuprada e assassinada, descobriu estar grávida e tentou suicídio.

As cicatrizes de um estupro (ou vários, neste caso, associados ainda a outras violências), não obstante, jamais são somente físicas. Ainda, a inserção dos homens nesta estrutura que ensina, permite e naturaliza o estupro, acontece desde a infância através das pedagogias da crueldade. É o que se verifica nos casos noticiados no jornal Pioneiro, na seção Polícia, em 25 de fevereiro de 1993. O primeiro e mais extenso deles, “Adolescente estupra a irmã mais nova”, conta o caso de um garoto de 16 anos que aproveitou um momento sozinho com a irmã de cinco anos para trancá-la no banheiro e estuprá-la. A mãe, ao chegar em casa, obrigou o menino a confessar e “levou-o para a Delegacia de Polícia. Realizado o exame de corpo delito na menina, ficou constatado o estupro e o trauma anal”. Assim como os adultos, o menino demonstra que já aprendeu a negar seus atos: “o adolescente confirma apenas o coito anal”. Três outros casos de estupro são brevemente noticiados na coluna “Tiro e queda”. O texto “Estupro I” relata o caso de um menino de 12 anos que violentou outro de nove: “a juíza vai decidir o futuro do pequeno estuprador”. Em “Estupro II”, informa-se que no Carnaval, na cidade de Bento Gonçalves, houve outro caso em que “a vítima é uma menor e a autoria, também”. Por fim, “Estupro III” demonstra que não há idade nem laço de parentesco que impeça o ato: “um senhor de idade bastante avançada está sendo procurado pela Justiça por ter estuprado suas três netas”. Uma delas estava no quinto mês de uma gestação fruto do abuso; o autor do crime estava desaparecido. Fazendo soar como se fosse consensual — e as vítimas, culpadas —, o texto encerra dizendo que “as meninas, todas menores de idade, confessaram que mantinham relações sexuais com o avô há muito tempo”.

Ainda, os pares não se questionam entre si, apenas apoiam-se — é o que se verifica na matéria publicada na seção Polícia da Folha de Hoje, intitulada “Marido ciumento mata a mulher”, de 17 de março de 1993. No texto, comunica-se que Luiz Carlos matou Maria Ione, que havia pedido a separação e estava iniciando outro relacionamento. Na noite do fato, Maria Ione havia ido dormir e Luiz estava com insônia; a filha de 13 anos, que viu a agitação do pai, percebeu que “ele queria dormir com ela, mas ela não quis”. Então, a adolescente “notou o pai empunhar uma faca de cortar carne” — com ela, Luiz esfaqueou Maria Ione no pescoço. Mais uma vez, a ferramenta da carne é usada para matar a mulher. A jovem tentou intervir, assim como seus irmãos de 18 e 20 anos, mas mesmo assim Luiz “insistia na violência de golpeá-la”. O homem, após os filhos levarem a mãe ao hospital, “limpou o sangue da faca num pano de prato e guardou-a na gaveta”; após, saiu à rua como estava, “com a camisa rasgada, descalço e sujo de sangue”. Luiz “pediu a um vizinho que o levasse até o bairro São Vicente porque havia se envolvido numa briga com a esposa, e desapareceu” — o vizinho, obedecendo ao mandato de masculinidade, colaborou com o desaparecimento do assassino de Maria Ione. Também no Caderno de Polícia do mesmo jornal, em 24 de dezembro de 1993, foi publicado um pequeno texto intitulado “Decretada prisão de estuprador”, desta vez de uma mulher de 50 anos, por um homem de 30, que alegava ser “guiado por uma ‘voz interior’”.

Ao lado deste, em maior destaque, está o texto “Acusado de atentado ao pudor revida com traição”, acompanhado de uma foto do agressor, Antônio Carlos, um homem branco. O caso é bastante curioso, especialmente por invocar uma passagem muito específica do livro *A Política Sexual da Carne*: “Suspeito de obrigar a mulher a praticar sexo com o cachorro da família, o autônomo Antônio Carlos Cardoso, de 34 anos, defende-se acusando-a de traí-lo com um tal *Clair*” (grifo original). Em seu livro, Adams destacou uma passagem do livro de Lenore Walker, “*The battered woman*” [A mulher agredida, sem tradução para o português], na qual uma mulher relatou ter sido obrigada “a transar com o cachorro da família”. O homem a amarrou e ficou em cima dela, “segurando o cachorro, e forçava o cachorro, que estava com o pênis dentro” dela — neste cenário, “o animal e a mulher estão sendo estuprados” (ADAMS, 2012, p. 95). Ainda, Antônio Carlos já havia sido réu em outro “processo por atentado violento ao

pudor, em 1982” e também era acusado por sua esposa “de tentar obrigá-la a *transar* com um dos filhos, de nove anos”. Os filhos confirmaram as agressões na polícia. O homem ainda afirmou que “em seis anos de casamento, a mulher abandonou o lar cinco vezes. Numa das ocasiões, teria mantido relações sexuais com *Clair*” (grifo original) — como se isso justificasse suas violências sobre ela. A mulher afirmou que Antônio a agredia quando bêbado, que confirmou apenas uma agressão: “Dei uns tapas nela, quando descobri que ela me traiu”. A matéria finaliza dizendo que Antônio iria buscar comprovar que não era um homem violento apresentando testemunhas, e que após a denúncia, “a mulher e os filhos abandonaram a casa”.

Em 18 de novembro de 1994 foi publicado o texto “Marido suspeito de queimar a mulher”, na seção Polícia do Pioneiro, escrito por Ciro Fabres Neto. Neste texto informa-se outro caso de agressões que culminaram no assassinato da esposa. Desta vez, o agricultor Arlindo matou Luiza — o casal vivia com dois dos sete filhos, que demoraram algumas horas para perceber o crime. Um deles “mencionou a hipótese de que sua mãe tenha sido morta pelo pai ‘por ciúmeira’”, como ocorre na esmagadora maioria dos casos. Após desacordá-la, Arlindo colocou seu corpo dentro de um tonel, cobriu com pedaços de pneus e combustível e ateou fogo. Saiu de casa com o carro e, quando os filhos retornaram de seus afazeres, não estranharam a ausência dos pais, que costumavam sair, nem o tonel em chamas, que poderia ser apenas lixo. Passado algum tempo “começaram a sentir cheiro estranho” (talvez de carne queimada, como lembrava Jorge Kaplicki, o ex-combatente de guerra do texto de Mário Gardelin), além de encontrar o óculos de Arlindo perto do tonel e perceber que ele havia levado algumas roupas. Em pesquisa ao conjunto de quatro matérias que seguem esta aqui analisada<sup>89</sup>, foi observado que, apesar de Arlindo já ter respondido processos por agressão à Luiza em outras ocasiões, negou até o fim do julgamento a autoria do crime.

---

<sup>89</sup> Para consulta: PIONEIRO. Marido suspeito de crime já está preso. Polícia. Pioneiro. Caxias do Sul, 19 e 20 de novembro de 1994, p. 30; PIONEIRO. Marido suspeito se comporta com frieza. Polícia. Pioneiro. Caxias do Sul, 21 de novembro de 1994, p. 15; PIONEIRO. Acusado de matar esposa pega 23 anos de prisão. Polícia. Pioneiro. Caxias do Sul, 13 de setembro de 1995, p. 20; PIONEIRO. Outro crime marcou família. Polícia. Pioneiro. Caxias do Sul, 15 e 16 de abril de 2000. Nesta última, o crime é relembrado pela localidade em que ocorreu, junto a uma matéria intitulada “Filha contribuiu para a prisão”, que relata o caso de outro homem branco que estuprou e matou uma menina de 13 anos. Rogério separou o corpo de Kellen em duas partes pela cintura. Sua filha de 10 anos teria sido a primeira pessoa a ver o sangue e desconfiar do pai, contando ao avô que açãoou a polícia.

Na matéria que comunica o crime, do dia 18, também se enfatiza que este “Homicídio é primeiro na história do município” de Guabiju, emancipado em 1987. Neste trecho se afirma que é um município de colonização italiana e que a economia da cidade “está baseada na agropecuária”, o que remonta a outros textos em que são evidenciadas heranças culturais que comparam em ditos populares as mulheres aos animais e naturalizam a violência contra e domínio sobre ambos. Nesta página, no canto inferior direito, há um anúncio de armas de fogo. Uma outra seção Polícia também se sobressaiu na pesquisa, datada de 10 e 11 de junho de 1995, publicada no Pioneiro e assinada por Daniel Corrêa. Intitulada “O drama doméstico das vítimas”, a página é dedicada aos crimes de estupro ocorridos até maio de 1995, que já representavam um crescimento de 55% em relação ao ano anterior. Dentre as informações do texto que são relevantes à pesquisa, o Conselho Tutelar e a Delegacia da Mulher expunham que “pais e padrastos são os principais autores destes delitos”, e que portanto “muitos estupros que ocorrem dentro da própria família não chegam ao nosso conhecimento”. Aqui, o texto reforça o estereótipo de classe, quando a delegada Nilva diz que “a maioria dos casos está relacionada à promiscuidade existente entre as famílias de baixíssima renda”. Desta opinião partilha o juiz Sílvio, que afirmou não lembrar “de ter julgado processo que envolvesse vítimas de níveis mais elevados”. Então o texto aponta para uma possibilidade de interpretação desta afirmação — por esbarrar em uma contradição —, quando lembra as dificuldades das vítimas “de levarem as investigações adiante, principalmente àquelas [sic] pertencentes à [sic] classes mais favorecidas”. Em outras palavras, há sim casos que chegam ao conhecimento da polícia de estupros em “classes mais favorecidas”, mas estas enfrentam maior constrangimento social — possivelmente pela força do discurso de pureza e castidade nos estratos sociais a que pertence.

Ainda, poderíamos interpretar a existência de maior número de casos que vêm a público nas classes baixas como uma consequência da menor privacidade dos espaços familiares, que facilita a descoberta da agressão por familiares e/ou vizinhos — já que o próprio texto afirma que geralmente são estes últimos que denunciam. O texto acrescenta também que quando é “comprovado o estupro de casa, as mães são consideradas co-autoras do crime, principalmente devido a omissão”. A matéria informa, então, que a maioria das mães tem conhecimento do fato, “mas resistem em

denunciá-lo às autoridades”. Esta afirmação dialoga com o subtítulo na lateral superior direita da página, “Quando o perigo está dentro de casa”, onde a menina de 12 anos que desde os nove era violentada pelo padrasto, informa que sua mãe “sabia de tudo mas tinha medo dele”. O texto destaca que “o temor da mãe [...] em afrontar o parceiro talvez nunca se compare as [sic] dores sentidas na carne e na alma pela menina”, quase esquecendo a quantidade de mulheres que são agredidas, também estupradas e muitas vezes mortas pelos seus parceiros. A menina acabou por levar a cabo uma gravidez; à época da reportagem, o bebê já tinha 10 meses. Logo abaixo está o único subtítulo que mostra fotos de agressores, um homem branco e um homem negro, sentenciados por agredir três adolescentes, das quais uma, de 17 anos, foi também estuprada por eles.

Além de informar vários casos em que estupradores foram sentenciados e trazer uma tabela comparativa entre janeiro e maio de 1990 a 1995, a página destaca que a “Principal prova é laudo do IML” confirmando a “conjunção carnal” — sem ele, “o estupro não fica caracterizado”. Ainda, consta a informação de que muitas vítimas se negam a realizar o exame, o que culmina no engavetamento do inquérito, que fica sem efeito na ausência do laudo, mesmo com depoimento das vítimas e testemunhas. É bastante marcante a distinção como os casos são tratados pela mídia — alguns ficam meses e até anos sendo lembrados, sendo noticiados incansavelmente e expondo as violências com detalhes, ao passo que outros casos são noticiados apenas quando ocorrem, nunca se dá prosseguimento às investigações, utilizam uma linguagem que pouco informa (e que subentende que a vítima possa ter alguma “culpa” pela violação) e logo são esquecidos. Outra matéria encontrada em meio à pesquisa, publicada na edição de 28 de junho de 2000, “Falha facilitou fuga de suspeito”, na seção Polícia do Pioneiro, relata o assassinato de Fernanda. Foram encontradas outras matérias relevantes sobre o caso no mesmo jornal<sup>90</sup>. Dentre as informações em destaque na matéria selecionada para análise, importa que as suspeitas de ser o autor do crime recaíam sobre um “ex-namorado”.

---

<sup>90</sup> Para consulta: DUARTE, Adriano. Jovem executada com cinco tiros. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 26 de junho de 2000, p. 23; GUERTLER, Gustavo. Lentidão policial a serviço do foragido. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 4 de julho de 2000, p. 20-21; DUARTE, Adriano. Caso Fernanda chega ao fim. Últimas notícias, Pioneiro. Caxias do Sul, 11 de julho de 2000, p. 24; CORRÊA, Daniel. Tragédia selada em dois atos. Especial, Pioneiro. Caxias do Sul, 10 de janeiro de 2001, p. 17.

Na matéria do dia 26, que anunciou pela primeira vez o crime, colegas de trabalho da jovem afirmaram que foi um “rápido envolvimento”, que não poderia ser chamado de namoro. O homem era colega de trabalho de Fernanda e “há cerca de três meses, o frentista foi demitido por estar importunando a atendente”. Desde então ele passou a ameaçá-la, mas a moça achava que “não era nada sério”. Um subtítulo, “Vítima sonhava em ser enfermeira”, destaca o quanto a jovem era trabalhadora e estudiosa. O autor do crime, Auri, um homem branco natural de uma cidade de colonização alemã no interior do Rio Grande do Sul (apelidado de Alemãozinho), disse à família em uma visita que Fernanda o teria traído e por isso iria matá-la. Em 11 de julho o mesmo jornal noticiou que a polícia havia encontrado o corpo de Auri, que havia cometido suicídio e deixado um bilhete, no qual afirmava ter “sido usado por uma namorada somente para provocar ciúmes em um terceiro rapaz”. No entanto, todos os textos levam a crer que tal relação só existiu no imaginário de Auri, e que Fernanda não aceitou seu anel e pedido de namoro. Mais uma vez, a rejeição à posse como motivo para a violência do homem. Outro caso ocorrido no mesmo ano, noticiado na seção Polícia do Pioneiro em 20 de julho de 2000 e relembrado em diversas ocasiões<sup>91</sup>, é o estupro e assassinato de Jenifer, uma menina negra de 10 anos. O autor do crime, Daniel, um homem branco identificado como “biscateiro” (que não possui emprego fixo), era amigo da mãe de Jenifer.

Nesta matéria, escrita por Adriano Duarte e intitulada “Criança estuprada e assassinada”, informa-se que Daniel “presenteou a família da menina com um churrasco no domingo a noite”, antes de raptá-la. Em outra matéria, do dia seguinte, 21 de julho de 2000, intitulada “Crack embalou covardia”, está em evidência o relato de Daniel, que afirmou ter fumado cinco pedras, e ter comprado “três garrafas de cachaça e carne”. Dentre os fatos destacados nas matérias encontradas em torno do caso, observou-se que a mãe sabia que Daniel já havia sido preso por estupro antes. Corrêa escreveu ao

<sup>91</sup> Para consulta: FAGUNDES, Daniela. Estuprador mata criança de 10 anos. Segurança pública, Folha do Sul. Caxias do Sul, 20 de julho de 2000, p. 20; FOLHA DO SUL. Bandido conta detalhes do estupro e morte de menina de 10 anos. Segurança pública, Folha do Sul. Caxias do Sul, 21 de julho de 2000, p. 21; CORRÊA, Daniel. Droga da morte e dos bichos. Ponto de vista, Pioneiro. Caxias do Sul, 24 de julho de 2000, p. 26; PIONEIRO. Jovem é indiciado por crimes. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 26 de julho de 2000, p. 19; DUARTE, Adriano. Ataque brutal dos monstros. Especial, Pioneiro. Caxias do Sul, 12 de janeiro de 2001, p. 21; CORRÊA, Daniel. Condenado a 32 anos por estuprar e matar menina. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 19 de outubro de 2001, p. 21; CORRÊA, Daniel. Violência destrói sonhos de infância. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 14 e 15 de setembro de 2002.

Pioneiro em 24 de julho um texto que destaca este caso para afirmar que “tem gente que vive como bicho”. Relatou observar Daniel, que “agia por instinto” quando preso, demonstrava medo de morrer — para Corrêa, agora Daniel vivia “pior que qualquer bicho”. Ao longo desta análise, até aqui, foi possível perceber que, quanto mais pesquisas foram realizadas sobre cada um dos casos, mais novos casos foram encontrados, que não puderam ser incluídos no corpo desta análise. Ainda, inicialmente haviam sido analisadas 167 fontes no total, culminando na demanda de exclusão de parte destas ao final da escritura do texto<sup>92</sup>.

Assim, observou-se que há um padrão discursivo em torno dos atos de violação e feminicídio: a tendência do acusado a negar o crime mesmo quando há provas irrefutáveis, as afirmativas em torno do desejo de possuir uma pessoa que não lhe dá atenção, a tentativa de desresponsabilização ao afirmar embriaguez, as inúmeras menções à presença da carne nos cenários, dentre muitos outros aspectos já aqui minuciosamente relacionados. Ainda, importa destacar que às mulheres vítimas de violência é dado um tratamento demasiadamente variável, por vezes colocando à prova a versão da vítima através do próprio uso da linguagem nos textos, em outras dando a oportunidade ao homem de ter uma última palavra — que faz o esforço de invalidar a versão da mulher. Também este tratamento varia conforme a idade, círculo e classe social à que a mulher vítima da violência pertence. Em alguns casos foi possível perceber, inclusive, que mulheres negras foram indiciadas como cúmplices ou mesmo mandantes de crimes cometidos por homens relacionados a ela de algum modo. Assim, tendo sido até aqui evidenciados os discursos hegemônicos que tornam a violência um espetáculo midiático cuja compaixão é seletiva, assim como os holofotes colocados sobre cada caso, a seguir evidenciam-se outras linguagens, outras formas de enunciar masculinidades. Partindo de perspectivas muito mais críticas, algumas precisamente curiosas a esta análise, é chegado o momento da observação dos contra-discursos — necessários para injetar-nos de volta a esperança perdida ao longo desta última parte.

---

<sup>92</sup> A partir da conclusão deste trabalho será realizado um esforço de organização e publicação das análises excluídas do corpo deste texto em periódicos.

### 3.2.3 Contra-discursos infiltrados

Uma pesquisa deste caráter não poderia, obviamente, encerrar-se na tragédia perpetuada pela hegemonia. Se faz necessário então, mesmo que sejam poucos textos em relação ao todo, colocar em destaque a polissemia. Foi possível verificar que estas polissemias são produzidas por homens, sendo apenas dois dos oito textos assinados de forma coletiva (que ainda assim possuem chances significativas de terem sido produzidos por homens). Ainda, o primeiro texto encontrado neste recorte temporal data de 1986, e o mais recente é de 2006. Estes textos demonstram que homens brancos, heterossexuais, cisgênero, sem deficiências e detentores de espaços de fala e poder, podem ser capazes de compreender que a estrutura imposta pelo mandato de masculinidade fere, primeiramente, a eles próprios (SEGATO, 2018). Destacamos até aqui a existência e persistência de um discurso hegemônico, mas as resistências a esse discurso, mesmo que esforçadamente silenciadas, encontraram brechas e meios de se colocar em meio ao discurso hegemônico para rompê-lo ou, no mínimo, questioná-lo. É o que buscava fazer o professor Teófilo Bacha Filho em um texto brilhante que bem poderia ter sido introdução de artigo científico, intitulado “Homem com H cabra macho”, publicado no Correio de Notícias (Curitiba) de 16 de outubro de 1986. O “gancho” inicial de Filho se coloca no contexto e cenário das campanhas eleitorais estaduais que ocorriam naquele ano. O autor insere, após uma epígrafe<sup>93</sup>, a crítica sobre as campanhas eleitorais que, para ele, comunicavam que “para bem governar, é preciso ser cabra-macho, durão, corajoso, que fala grosso”. O que ele considera “um belo exemplo de simbologia erótico-política a desvelar a cotidianeidade da dominação oculta e sempre presente na relação homem/mulher”.

Ainda, afirma que esta é uma “imagem machista e, portanto, distorcida da realidade”, que o machismo é uma “ideologia opressora a dividir os indivíduos em superiores ou inferiores, segundo o sexo”. No entanto, destaca que esta postura “não esconde sua dubiedade”, a exemplo de “Ney Matogrosso a cantar, com voz de contralto: ‘Eu sou homem com H/ e com H sou muito homem’”. Filho destaca que “o mundo se

---

<sup>93</sup> “‘Em suma, há dois modos de dar férias aos fantasmas: substituindo-os pelo espetáculo ou adormecendo-os com o estereótipo’ (Bruckner/ Finkielkraut)” (FILHO, 1986, p. 4).

transforma e as mulheres rebelam-se contra os preconceitos”, mas não buscam imitar os homens, e sim “criar uma nova sociedade”. Então, cita Herbert Marcuse<sup>94</sup> e destaca que é preciso desvendar “o ocultamento daquilo que faz com que as relações homem/mulher sejam alienadas e alienantes”. “Filhos de uma sociedade patriarcal voltada para o Poder, a Riqueza e o Sucesso, tivemos de amputar nosso ser em aspectos fundamentais”, pontua Filho, tecendo uma breve crítica ao capitalismo e dando indícios de que comprehende que são ambos (sexismo e capitalismo) parte da mesma estrutura. Não obstante, Filho afirma que o “despertar da consciência feminina” provoca um efeito nos homens, nos quais “aparece o desejo de também questionar sua armadura, de examiná-la, de indagar-se para que serve”. Quisera, Filho, que tuas palavras fossem reais: “Homens e mulheres descobrem um fato que salta à vista: a sociedade patriarcal e machista escraviza e empobrece homens e mulheres. Tira-lhes a autonomia, castra-lhes a sexualidade, coisifica e mecaniza as relações humanas”.

Ainda estamos trabalhando como formigas por essa percepção por parte de homens, mulheres e pessoas que não se enquadram nesses papéis, mas muitas vezes os reproduzem. É interessante o uso do termo *coisifica* nas palavras de Filho, que nos remete mais uma vez às pedagogias da crueldade e à coisificação da vida que elas produzem (SEGATO, 2018). Filho também destaca que “o discurso patriarcal-machista subverte a realidade existencial do Outro e encaminha-se para a totalização narcisista”, o que podemos também compreender como a imposição de um padrão cisheteronormativo. Mais interessante ainda é a continuidade que o autor dá a esta frase:

Merleau-Ponty ao expor a questão do “corpo como ser sexuado”, demonstra que a sexualidade é um “modo-de-ser-no-mundo” carregado de intencionalidade. O discurso machista suprime a corporeidade e a alteridade. Esconde o relacionamento interpessoal, substituindo-o por um relacionamento entre objetos — um que serve e outro que é servido. Instaura, desta forma, o princípio da dominação e a supressão da contestação. Esquece que o Outro não é um “objeto”, mas um “rosto”. Ignora que a sensibilização da carne do Outro não é um mero tocar “algo” mas um tocar “alguém” enquanto se reconhece tocado, numa desejada proximidade (FILHO, 1986, p. 4).

---

<sup>94</sup> “A emancipação da mulher não deve ser concebida apenas no sentido da igualdade de direitos, mas antes de mais nada como a afirmação de novos valores, novas exigências, novas satisfações” (FILHO, 1986, p. 4)

Fica perceptível, aqui, que Filho considera que este discurso é capaz de afetar os homens de diferentes maneiras, suprimindo compreensões importantes já que, para ele, “o reconhecimento da alteridade desautoriza toda e qualquer hierarquia sexual (ou social), estabelecendo uma relação que vigora na mútua responsabilidade”. A alteridade, nesse sentido, funda “a estrutura dialógica da existência”, para Filho. O autor aponta, então, para a “necessidade de se repensar e reescrever os ‘discursos competentes’, de maneira a incluir a parte até agora excluída (não só a mulher, mas o homem enquanto humano)”. No período em que Filho escreve é ainda mais invisível a existência de pessoas que fogem à norma binária; talvez, se o professor tivesse a chance de revisitar este texto com ideias do presente, formulasse de outra maneira esta frase, incluindo outras possibilidades de corporeidades e modos-de-ser-no-mundo. Filho também acrescenta que “a libertação da mulher será a libertação do homem, ao trazer consigo a possibilidade da harmonia, da reconciliação, desejo, da felicidade e da razão”, demonstrando um vislumbre utópico do cenário que imaginava à época que escrevia. O desfecho do texto é, não obstante, absolutamente conveniente de ser relacionado com o discurso de Santos analisado anteriormente, o texto “Procura-se um Homem”, publicado em 2018:

Não precisamos de homens com “H”, como se os valores humanos se encerrassem numa mera questão ortográfica. Precisamos, sim, de homens e mulheres de coração aberto, revestidos por valores ricamente humanos. Para tanto, é necessário reconhecer que o humano, articulado como homem e mulher, revela-se dentro de uma estrutura dialética, cuja manifestação é o feminino e o masculino existente em cada ser humano. A tarefa de cada pessoa, no horizonte de sua condição biológica sexuada, é integrar masculinidade e feminilidade dentro do seu projeto de ser, criando o mundo da interioridade plenamente humana. Tal é a longa caminhada que temos por fazer, deixando entrever homens e mulheres como sujeitos inteiros e livres, capazes de amar, criar e construir. O resto é humilhação, degradação e desumanização! (FILHO, 1986, p. 4)

A paráfrase neste texto, ainda, está na crença no dimorfismo biológico, que sempre incorre na invisibilização das existências intersexo, além de reduzir gênero à genitália e impossibilitar existências não-binárias — nenhuma novidade para o período. É interessante também o uso do termo *desumanização* (que aqui suscita outras questões e debates) como um ponto final, de modo a deixar perceptível o caráter inegociável em torno destas questões levantadas por Filho. Outro contra-discurso publicado no mesmo

jornal, em 5 de abril de 1987, também carrega este caráter inegociável, tratando de questões distintas destas postas por Filho. Escrito por Eduardo Felber para a coluna Ecologia, o texto é intitulado “O estatuto do engenheiro agrônomo”, e se intenciona “um poema à natureza e ao homem que a vê deste ângulo positivo”. Evidentemente, o uso do termo “homem” como sinônimo de humano e a generalização através do uso do masculino são, não obstante, uma marca do período em que o texto é escrito, constituindo uma paráfrase. No entanto, as polissemias que a acompanham são, no mínimo, bastante interessantes a esta análise. O estatuto é dividido em 15 Artigos, alguns destes acrescidos de Parágrafos — ao final, está creditado a Horácio Martins de Carvalho. Logo no primeiro Artigo, o engenheiro agrônomo é situado como “um animal que vive na natureza em harmonia criativa e renovadora com os outros animais e com os vegetais”. Seu objetivo, conforme o segundo Artigo, é “animar e preservar a vida, todas as formas de vida”. Ainda, o texto adquire um caráter anticapitalista quando traz, no terceiro artigo, a defesa de que “o solo, a água, o céu, o sol, a lua, o vento, o frio e a chuva, assim como os animais e vegetais, não são propriedades de ninguém. Tudo será de todos e todos se darão ao todo na medida de suas energias”. Se o solo não deve ser propriedade, nesse entendimento, tal ideia pode ser compreendida como uma crítica profunda e contundente à propriedade privada. O quarto artigo começa, então, a invocar equidade: “fica revogada a distinção entre animais selvagens e domésticos; entre plantas silvestres e adaptadas: nada estranhará a nada”. A este é adicionado um parágrafo que diz que “plantas e animais criados pela sabedoria dos homens serão parceiros na grande ciranda de amores, vidas renascendo a natureza”, passando a inserir o *amor* neste discurso.

Ainda, o quinto artigo enfatiza que “não haverá hierarquia de nenhuma espécie; não haverá belezas nem feiuras; todos amarão a todos sob o calor do sol, no leito dos ventos, no embalo das águas, adoçados pelo sal do mar”. Sem hierarquias ou conceitos dicotômicos padronizadores, há aqui um profundo rompimento com a episteme moderna/colonial. Não obstante, essa se reforça ao negar a contagem do tempo ocidental: “fica revogada a divisão do tempo em dias, semanas, meses e anos. O ciclo da vida é a dinâmica própria dos seus elementos nos espasmos de conflito e paixões”. A este sexto artigo é adicionado um parágrafo que diz que “cada forma de vida encontrará,

nas suas caminhadas, seu tempo e seu espaço”, dando uma abertura à pluriversidade de compreensões de tempo e espaço e autonomia a diferentes formas de vida. O sétimo artigo faz a defesa de um diálogo pela ternura entre os seres da natureza, ao passo que o oitavo defende a liberdade “para aprender e viver o saber dos homens e das naturezas, pois, toda a vida se relaciona com toda a vida, relações de contradições e superação”. A naturalização das contradições que ocorre nesta fala pode ser interpretada como uma crítica ou mesmo negação à razão antropocêntrica moderna/colonial. Não obstante, o toque (com mãos, olhos e energias) na natureza transforma o engenheiro agrônomo, como ressalta o nono artigo, cujo parágrafo acrescenta o renascimento de toda vida. O décimo artigo enfatiza, mais uma vez, que “o instrumento de trabalho do engenheiro agrônomo é o amor”. A este são acrescentados dois parágrafos: 1) “Amar é reencontrar todas as naturezas na sua própria natureza: é se sentir um universo no universo”; 2) “Fica abolido o ciúme”. Este segundo pode ser interpretado como uma recusa ao padrão monogâmico moderno/colonial, já que o estatuto já havia feito anteriormente uma recusa à posse.

Sem embargo, o décimo primeiro artigo pode ser lido como mais uma crítica contundente ao capitalismo: “Fica estabelecido, de maneira irrevogável, que a força de trabalho do engenheiro agrônomo nunca será utilizado [sic] para a exploração de um ser por outro”. Nesse sentido, como acrescentado em parágrafo, “o trabalho é produto do esforço solidário, cúmplice, entre animais e vegetais”, podendo ser interpretado como um animismo dos vegetais, que os confere poder de ação/agência autônoma e integrada ao meio em que se inserem. O décimo segundo artigo introduz uma ideia interessante: “Fica estabelecida uma só proibição: produzir, reproduzir ou disseminar biocida”. A este se acrescenta um parágrafo que diz que “considera-se biocida: o agrotóxico, a poluição, a erosão dos solos, o homem que devasta as matas, os lagos, os rios, os mares, as cidades e os outros homens”. Neste sentido, pode-se compreender que está implícita uma noção de educação, já que a proibição poderia envolver, literalmente, a reprodução de seres humanos que se tornam ou não biocidas. Ainda, é acrescido um segundo parágrafo, que afirma que “o reencontro das harmonias da natureza se fará com a solidariedade dos agrônomos, um animal que se tornará mais sábio vivenciando amorosamente os pássaros e as flores”, novamente se colocando enquanto um animal,

em recusa ao antropocentrismo. O décimo terceiro artigo insere, então, uma visão utópico-poética: “Haverá sempre abundância: os frutos do amor entre os seres da terra, entre a terra, as estrelas e os planetas, se repartirão como pedaços de vidas, explosões acariciando o ventre da natureza”. Neste há um parágrafo que muito interessa à perspectiva proposta nesta análise: “A justiça se extingue, pois não haverá cobiça, nem orgulho ou opressão”.

Essa utopia, a visão de um mundo ideal, harmônico, envolve primeiramente o fim da dominação moderna/colonial e da imposição de um padrão mundial de poder. Em qualquer outro cenário, torna-se menos utópica, porém mais localizada e restritiva. Sem embargo, não seria necessário um aparato de justiça, neste imaginário onde não há posse e hierarquias. Estando implícito o respeito e a preservação a toda forma de vida, essa seria uma utopia na qual as violências estruturais inexistem. Assim, até mesmo explosões são produtoras de vida — não de morte, como ocorre no belicismo que se verifica no mundo moderno/occidental. Sobre a morte, inclusive, o décimo quarto artigo enfatiza que na “natureza não há morte, mas mudança de estado de matéria”, por isso “a tristeza cede lugar à esperança”. O parágrafo acrescido a este artigo diz que “se da vida nasce a vida, é livre o sonho e a fantasia, e nada impedirá a felicidade”, dando um toque extra de poesia ao desfecho do estatuto. Por fim, o décimo quinto artigo enfatiza que este é um desejo que estabelece a partir dele, mais uma vez, a utopia: “o ar será puro, as florestas verdejantes, os rios, os lagos e os mares coloridos pelas vidas ruborizadas de alegrias”. Ainda, nesta utopia o cenário urbano se transforma: “nas ruas das cidades verdes e floridas dançarão todos os vegetais e animais que acreditávamos desaparecidos. Na estonteante pureza não haverá sombras apesar do sol, apenas a vontade de acreditar no baile das espécies eternamente vivas”. Um modo de interpretação desta frase é, justamente, o caráter cílico da vida, que sempre se transforma em outra matéria. Este texto pode ser entendido, então, como um manifesto pela integração — uma forma contundente de recusar os valores dicotômicos e as segregações hierárquicas da modernidade/colonialidade.

Reunindo um tanto das paráfrases e polissemias de ambos os textos, no dia dos namorados — 12 de junho — de 1989, Gil Castelo Branco publicou um texto intitulado “Um ensaio de vida e amor”. Este é acompanhado por uma espaçosa imagem: o

desenho de um homem que segura uma mulher pelos braços — ambos vestem máscaras faciais. Ao fundo há um formato de coração preto com duas listras horizontais — a impressão que a imagem transmite é de agressividade no contato e um ar tóxico. Outra imagem, na parte inferior da coluna central, mostra um par de silhuetas (provavelmente escurecidas pela digitalização da página, cujo cenário deixou de ser reconhecível) abraçadas. O texto inteiro é marcado por poesia com jogos de palavras, frases rápidas com poucas vírgulas — provavelmente intencional, a fim de conferir um certo senso de urgência. Além de brincar com a linguagem, Castelo Branco insere diversos questionamentos oportunos a esta análise. A paráfrase que se mantém neste texto é precisamente o binarismo de gênero, o que não seria diferente no contexto do período em que escreve. Mesmo assim, dentro da própria paráfrase binária está inserida a percepção dela, que se constitui em uma polissemia: “É tudo dialética nas relações homem e mulher [...]. Não... o coração já não se abre para o amor, então é dicotomia”. O autor também ressalta um contexto do período em que escreve: “Vivemos agora um amor que dança no ziriguidum ideológico abraçado a um distúrbio atropelado nas esquinas da democracia com a ditadura, no meio da avenida que nos levará a guerra civil divagada, dizimada nas manchetes dos jornais”. E ainda insere a crítica: “Na partitura democrática brasileira dá pra gente entender que nada caminha para os namorados”. E enfatiza: “Nós só podemos existir com amor tendo muita coragem para encher o coração de romance, porque o povo tem sido uma edição expurgada da vida na gráfica palaciana”.

Dissertando, então, sobre a possibilidade de a “verdadeira natureza do homem e da mulher” estar “sendo destruída”, Castelo Branco questiona: “Por que dizem que a mulher é sufocada e desvalorizada em sua feminilidade? Por que o homem tem suas emoções e sensibilidade implacavelmente reprimidas? Que critérios definem masculinidade e feminilidade?”. Sem tensionar respostas a estas questões, o autor indaga: “São questões políticas ou questões de amor?” — aqui já esboçamos algumas ideias sobre tais questionamentos propostos por Castelo Branco. Ainda, outro trecho do texto interessante à análise diz que “estamos maravilhosamente em crise de amor, numa crise que pede mais amor para ser vencida”. Ao falar de “todos os sonhos que desejamos sonhar”, o autor inclui “fronteiras que ganharão o silêncio da paz, [...] águas

que voltarão a ser limpas e azuis, [...] desertos que se cobrirão de verde, [...] amor que volta a amar". Perturbando esta ideia utópica, Castelo Branco questiona: "Será que poderemos amar num mundo onde mais de 300 espécies de animais já foram eliminadas?". E vai ainda mais adiante nesta perturbação: "Será que nosso amor resistirá com tanto monóxido de carbono e Aids? Que animais sobreviverão para fazer amor?". Tece, então, diversas críticas ao modo de vida cada vez mais acelerado e medicado, das quais cabe destacar que "tudo está em movimento e transformação no mundo dos namorados. Uns percebem e se incomodam, tentam ir além dos beijos e dos gemidos de amor, pensam e lutam. Outros só jazem agarrados nos motéis". Castelo Branco então questiona se os governos podem fazer algo, se os namorados podem ser salvos — destaca que "infelizmente, alguns tomam tranquilamente seus sonhos, vão para os leitos amar e dormir, fazer mais gente, sem notar, sem ver e sentir". Para o autor, estas "são fêmeas que fecharam suas bocas e abriram as pernas para machos autoritários". Estes, por sua vez, "são machos que estão criando um mundo alienado e esquizofrênico, onde mulheres e homens perderam a capacidade de namorar e parecem destinados à neurose e infelicidade".

Ainda, Castelo Branco ressoa outra crítica contundente: "aquele ar que respiramos numa mistura cáustica, fedorenta, enjoativa. Os venenos que engolimos em torno de nossos finos centros culturais, onde as chaminés do progresso arrotam pelo ar sua cólera". Esta frase pode ser compreendida como uma crítica ao capitalismo, às noções em torno do progresso e à industrialização — que predá e polui. Ler este texto de 1989 em 2022 conduz a múltiplos olhares, próprios do presente que vivemos: "Tragados pela poluição breve todos teremos que andar de máscara, nascer de máscara, comer de máscara... e adiantará? Claro que não". O melhor é que Castelo Branco não se encerra na tragédia, mas deixa a provocação: "Você que é namorado ou namorada faça alguma coisa pelo seu amor além dos beijos, além das carícias, lute, grite, vote por um mundo melhor antes que seu romance seja engolido pelas ondas dessa cultura cínica que vem nos afogando". Neste cenário, a cultura cínica pode ser entendida como a modernidade/colonialidade. O autor encerra o texto de forma poética e, apesar das paráfrases, é recheado de críticas, tocando em questões incômodas, mas não sem o toque de resistência que a arte provoca. Através da poesia, Castelo Branco transforma

um texto de dia dos namorados em um manifesto político que, salvo algumas revisões pontuais, não perdeu sua atualidade. As questões ambientais, no entanto, não são a única preocupação dos homens que escrevem estes contra discursos — no Editorial da Gazeta de Caxias de 18 a 21 de maio de 2002 foi publicado o texto “A violência incorporada à sociedade”. O Editor-Chefe à época era João Cláudio Garavaglia, provável autor do texto. O tema central deste pequeno texto é a violência doméstica, mantendo algumas paráfrases mas apontando para polissemias bastante convenientes a esta análise.

“Desde que o homem passou a se organizar, ele encontrou na violência uma forma, digamos, fácil de se impor. A violência marcou e manchou a história das grandes conquistas territoriais da humanidade”, inicia o texto, pontuando algo que pode compor a exposição de uma dominação masculina violenta que se expande aos processos colonizadores. “Aos poucos ela começou a ser encarada com normalidade. O mundo mudou e a violência também. Hoje, infelizmente, ela é um aspecto cultural. Novas formas de violência foram surgindo com o tempo” — aqui pode-se interpretar a enunciação das pedagogias da crueldade e da existência de violências estruturais. Estas violências, ao tornarem-se parte de uma estrutura de poder que manipula e se reproduz através da cultura, torna naturais e invisibiliza as violências. A frase pode ser interpretada, então, como a compreensão de que algumas violências passam completamente despercebidas ao longo da vida de cada pessoa. O texto faz menção à matéria presente na mesma edição do jornal<sup>95</sup>, que informa sobre violências contra mulheres registradas na cidade de Caxias do Sul. Constatando, a partir desta matéria, que houve um aumento considerável na violência contra mulheres, “hoje não mais mascarada ou escondida”. Sem ainda nomear ou situar historicamente esta dominação que ocorre através da violência dos homens contra as mulheres, o texto acrescenta que

Até a década de 80 mulheres não podiam reclamar, foram criadas e educadas para obedecer seus maridos e respeitá-los em qualquer hipótese. Isso iniciou ainda quando a sociedade passou a ser paternalista e assim ficou. A transformação ocorreu quando as mulheres passaram a se rebelar contra a situação vexatória que eram expostas. Namorados encantadores

---

<sup>95</sup> Para consulta: GAZETA DE CAXIAS. Uma triste realidade. Violência/Mulher, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 18 a 21 de maio de 2002, p. 6. Neste texto há uma fala da delegada Jocelaine, que afirma que as violências contra mulheres ocorrem em todas as classes sociais, mas somente transparecem ocorrências em classes menos abastadas — atribui o fato à recusa da exposição por parte das classes mais altas.

transformavam-se em maridos torturadores, e depois do primeiro soco acabava todo o respeito. Como cachorros ovelheiros que pegam gosto pelo sofrimento, companheiros e maridos até hoje espancam suas esposas e filhos sem nenhum motivo, em verdadeiras sessões sádicas (GAZETA DE CAXIAS, 2002, p. 2).

A metáfora presente no uso da expressão “como cachorros ovelheiros” pode ser interpretada, mais uma vez, como a leitura do homem-caçador, que neste caso se interliga à ideia do homem-pastor. Cães ovelheiros são geneticamente selecionados e treinados para auxiliar no controle e manejo dos animais, e o fazem com latidos e demonstrações de agressividade, além de mordiscadas nos calcanhares. Obtêm, assim, o domínio de um grande grupo de animais, a serviço de outro dominador: o pastor, o dono de todos os animais, inclusive do cão. Poderíamos interpretar esta metáfora como o homem, que é o cão, estando a serviço do mandato de masculinidade: não age por vontade, mas por instinto — conforme a seleção humana que forjou sua raça, especificamente para o trabalho. Assim, o mandato de masculinidade seleciona quais são os homens *aptos* ou não para esta tarefa — o domínio sobre as mulheres e crianças —, os forja e deles cobra trabalho para a manutenção e fomento de suas estruturas. Adiante, ainda, o texto fala do alcoolismo que marca grande parte das agressões, mas escorrega em uma enunciação subjetiva da ideia de *violência justa*: “Batem como se estivessem surrando um ladrão, um bandido, um homicida”, como se contra estes fosse *justo* despender violência. A paráfrase mais marcante do texto está na frase: “O sexo frágil torna-se cada vez mais frágil diante das surras e sessões de terrorismo psicológico”. Esta acaba por incorrer na essencialização das mulheres, como se o efeito da violência que sofrem fosse, em todas elas, de fragilização. Isso apaga as resistências, invisibiliza as ocasiões em que mulheres disseram basta que, mesmo que não sejam a maioria, existem e devem ser lembradas.

Outra paráfrase é o apelo por um discurso moral: “Que filhos crescem neste ambiente? Que moral um pai que bate em sua mulher vai ter para cobrar qualquer coisa de um filho, se ele não tem nem o respeito pelos seus?”. A resposta para essa pergunta definitivamente não pode partir de uma generalização; há filhos que tornam-se conscientes da violência, conseguem percebê-la nas estruturas sociais, há filhos que adquirem cicatrizes psicológicas profundas, e também outros que tornam-se violentes porque acabaram por naturalizar a violência e acreditam que esta faz parte das relações

humanas. Ainda outras respostas seriam possíveis, e não são mutuamente excludentes. “Ainda conserva-se o pensamento de que a mulher tem que se sujeitar a qualquer coisa que o homem faça”, afirma o texto, que também enfatiza que “hoje dispomos de mecanismos para romper com essa [sic] crime contra a vida e a dignidade das mulheres”. Ainda, o texto acrescenta que “agressores não escolhem classe social”, afirmado que a maioria das ocorrências são “de pessoas com menos condições”, mas que “espâncamentos também ocorrem na alta sociedade”. “É sabido de casos em que mulheres de personagens influentes da cidade são levadas as [sic] pressas para o atendimento médico sem sentidos de tanto apanharem” — no entanto, jamais se revelam quem são esses agressores “influentes”. O desfecho do texto enfatiza que “mulheres merecem respeito, os filhos precisam de respeito”, e convida a “quem sabe que denuncie, quem sofre que procure ajuda”, informando que há na cidade “áreas especializadas para reabilitar e proteger as mulheres de seus algozes”. O texto finaliza dizendo que a violência que inicia em casa dificilmente se mantém lá: “Um homem violento com a mulher, que ele disse amar um dia, será ainda mais perverso com quem ele não conhece”, o que “nenhuma família merece”.

Algumas pistas deste padrão de masculinidade que forja agressores, homens sexistas a serviço do mandato, como a metáfora do cachorro ovelheiro, estão enunciadas no texto de Cássio Peres no jornal *Tempo Todo* (Caxias do Sul), intitulado “O Macho Ortodoxo II”, publicado na edição de 12 a 18 de julho de 2002<sup>96</sup>. Peres inicia o texto de uma maneira absolutamente coerente com esta pesquisa: “Se, futuramente, surgir a necessidade de estudos sobre o comportamento da nossa sociedade atual, com certeza, o Macho Ortodoxo não será esquecido”. Para Peres, o Macho Ortodoxo é “o único indivíduo, totalmente ‘indivíduo’, que aceita uma mulher ao seu lado somente para procriação [...] e serventia para os afazeres domésticos”. Ainda, Peres acrescenta que ele “se acha dono de qualidades imensas, suficientes para exigir a proliferação da sua espécie”, frase que remete à imagem de um supremacista branco. Não obstante, para este homem “o verdadeiro Viagra é a mulher do próximo. Somente aquela ‘fêmea’ que divide o mesmo teto é sem graça”. Também, ele “acredita que TPM é um partido

<sup>96</sup> O primeiro texto com o mesmo título foi publicado no mês anterior; é bastante semelhante, porém não tão relevante para esta análise. Para consulta: PERES, Cássio. O macho ortodoxo I. Olho Vivo, *Tempo Todo*. Caxias do Sul, 21 a 27 de junho de 2002, p. 2.

revolucionário, que existe para sobrepujar a força masculina. Um poder que, segundo ‘ele’, controla o mundo” — o que nos remete a outros textos aqui analisados que reproduzem a noção de que as mulheres estariam no comando de algum modo. “Para o macho, mulheres que vão lutar pelos seus direitos não recebem a ‘atenção’ necessária em casa. E isso pode ser o sinal de uma mulher que deseja trair. Nesse caso, o radar do Macho caçador entra em ação e todas as táticas de ataque são utilizadas” — esta frase de Peres ressoa com outras ideias presentes nos textos analisados, e reforça a noção desta subjetividade de um homem-caçador.

Peres destaca que, quando o macho obtém sucesso nessa caçada, “convida os amigos para o churrasco de quinta-feira e conta os detalhes. Só omite o nome da amante, pois, na maioria das vezes, um dos convidados é o traído”. Mais uma vez, o ritual em torno da carne serve como uma roda de fomento da masculinidade, tanto no sentido predatório-sexual como no sentido da produção de força e virilidade que se dá através do consumo da carne, neste imaginário. E ainda, Peres invoca a noção de posse desta subjetividade ao dizer que “se sua mulher for encontrada na cama com outro é um deus nos acuda”, e destaca a “insegurança do Macho”, que coloca “pregos no assoalho no guarda roupas”. Todos os estereótipos produzidos por este padrão de subjetividade (carnofalogocêntrica) estão contidos na frase: “O Macho Ortodoxo segue à risca a sua tradição de homem viril, forte, saudável e imponente. Acredita em Deus, futebol, cachaça de pimenta, filmes de ação, cabrito assado e joelho de porco”. Ainda, “durante a infância, nunca aceitou brincadeiras muito frescas com os amiguinhos. Segundo ele, aquela história de se descobrir é coisa de veado” — esta frase suscita a questão: se desde a infância o macho já se forja desta maneira, quem o conduz neste percurso de educação? Quem são as figuras nas quais se espelha o macho? Também cabe o destaque à metáfora da animalização no uso do termo veado, e na ideia de que “se descobrir” (que pode ser entendido como autoconhecimento/autoconsciência) seria inapropriado para sua masculinidade. Isso produz uma subjetividade que é distante da noção de identidade — porque dela é cobrada a padronização — na qual não há espaço para ser você mesmo, apenas para cumprir um papel que é esperado/imposto/cobrado pela sociedade em que tal subjetividade é forjada.

No contexto dos interiores, André Constantin fornece alguma ideia de como se forjam estes homens machos, de subjetividades carnofalogocêntricas, caçadoras, viris. Em um texto intitulado “Matança”, publicado no Pioneiro de 26 e 27 de outubro de 2002, Constantin apresenta uma cena corriqueira de domingo sob uma perspectiva distinta daquelas que analisamos até aqui em torno do churrasco, e particularmente curiosa à análise. “Acordava cedo naquelas manhãs de domingo, não sei se com gosto de festa ou de morte na boca”, inicia Constantin, narrando o cenário das idas ao interior. “Na chegada, murmúrio de gente e vapores já rondava a casa velha e o galpão. Os baldes cheios d’água da fonte, enfileirados no chão, o fogo aceso com paus de acácia, uma mesa baixa de madeira, troncuda e limpa, posta. Mesa posta e vazia”, é o contexto com que se depara o personagem de Constantin. Os papéis de gênero são expostos quando o autor diz que

Os gritos do animal vinham de arrasto, invocando silêncio aos demais. Arrasto pesado e penoso, trezentos quilos, por homens troncudos, de madeira e mangas arregaçadas, os peitos suados, cigarros no canto da boca. Outro amolava as facas no rebolo, seu sorriso deixava escapar o brilho de um e outro dente de ouro. As mulheres preparavam todo o resto, o principal, o processo: os tachos ferventes, a prensa para o torresmo, a máquina de moer carne, a quantidade de temperos recém-colhidos e suas toalhas de algodão e crochê (CONSTANTIN, 2002, p. 38).

Esta cena descrita por Constantin dialoga diretamente com o trabalho de Luedy Oliveira (2019), que identificou em sua pesquisa sobre a produção de carne e a divisão sexual das tarefas e espaços em torno dela possuir historicamente uma marcação de gênero cissexista que informa sobre potências do corpo e inclinações do temperamento das pessoas marcadas. Nesse sentido, Luedy Oliveira observa que às mulheres são destinadas tarefas mais ao final da linha de produção, e as posições de manejo do animal antes do abate, assim como a insensibilização e a sangria, são garantidas invariavelmente aos homens. Mesmo que estejamos observando no texto de Constantin um abate que pode ser considerado “doméstico”, ele mantém padrões estruturais fundamentados nos papéis de gênero patriarcais que estão arraigados à subjetividade carnofalogocêntrica. Ainda, Constantin nos fornece a figura de um patriarca e informa qual seu papel neste cenário:

Era festa, e na festa Júlio nunca estava. Ali, olhando com olhos de fotografia, eu lembrava da vez em que o nono Júlio parou rente ao chiqueiro e, olhando

para os seus animais, disse: “Olha, menino, eles não são porcos”. As latas da banha esperavam já suas porções exatas branquicentas. Logo a água fervente seria despejada sobre o couro do animal e dezenas de facas raspariam seus pêlos; as tripas, lavadas, depois recheadas de carne. Lingüiça, morcilha, socól. Toicinho, cortes de costela, pernis, a cabeça com as orelhas, o focinho, as patas, tudo, tudo aproveitável. O cheiro tinha salsa e sálvia, e festa, e morte (CONSTANTIN, 2002, p. 38).

Nono Júlio, ao dizer que os animais não eram porcos, possivelmente intencionou dizer que eram renda, alimento, produtos diversos que sustentariam a família de algum modo. Constantin, ao esboçar essa cena, restaura o referente ausente ao retalhar o animal de maneira visível, renomeando suas partes. Por fim, o papel desempenhado por nono Júlio, o patriarca deste cenário pelo qual nos conduz Constantin, é explicitado no desfecho do texto:

O animal posto à mesa posta, aos gritos — surge então o velho Júlio. Olhava para o chão e trazia a melhor faca. O trabalho que era só dele, ofício de morte e redenção; de mais ninguém. Encostava a ponta dos dedos e da faca no peito do bicho, tateava o segredo exato. Então, num único movimento, a lâmina deslizava pela carne do animal, macia, e atravessava-lhe o coração todo. O sangue que riachava pelas tábuas e bacias era já um sangue jorrado humano. Os homens e as facas. Uma mulher apertava alguma coisa no colo com todas as mãos: uma toalha de algodão branco e crochê de mãe nas barras (CONSTANTIN, 2002, p. 38).

Os homens e as facas. A cena marcante e gráfica descrita por Constantin não parece, aos olhos do personagem da narrativa, uma cena feliz; o destaque para os gritos do animal prestes a ser morto contrasta com a noção de uma festa em torno da sua morte. Quando o referente não está ausente, mas é desmembrado diante dos olhos de quem testemunhou sua existência quando ainda era um animal vivo e inteiro, ocorrem outros processos de sensibilização e dessensibilização para tal domínio sobre a vida do animal consumido. Por vezes este ato torna-se corriqueiro, configurando uma pedagogia da crueldade que naturaliza a morte do animal e busca justificá-la; noutras, o sofrimento do animal é percebido de maneira sensível, como ocorre nesta narrativa. Este último caso não é majoritário. A força das estruturas de poder moderno/colonial que atravessam distintos períodos históricos e se impõem a diferentes culturas e em diversos territórios ainda é, sem embargo, muito mais avassaladora do que a tomada de consciência do sofrimento do outro, seja este outro humano ou não. É precisamente para a manutenção destas estruturas que é importante que os referentes sejam mantidos ausentes, que as violências permaneçam invisíveis e passem despercebidas pela maioria

das pessoas. Este cenário descrito por Constantin transpassa vivências que marcam a formação de muitas subjetividades no interior do Rio Grande do Sul. Podemos observar alguns dos impactos destas no texto escrito por Gerson Luis Ben para a Gazeta de Caxias de 5 a 11 de julho de 2003, cujo trecho que nos interessa é intitulado “Machismo”.

O texto comenta a polêmica em torno de um quadro do Casseta & Planeta, um programa de “humor” bastante famoso pelas tiradas homofóbicas, transfóbicas, capacitistas, sexistas, etc. A polêmica envolvia, naturalmente, a masculinidade dos gaúchos — alguns dos quais, tão ofendidos com o programa, enviaram um manifesto ao diretor José Lavigne. Ben inicia, então, questionando se “o pessoal do Casseta não tem razão” porque, para ele, “essa história de gaúcho ser macho mais que o resto dá uma margem de interpretação diversa”. O autor destaca que os homens mais machistas que conhece “raramente são vistos que não seja em bandos, de homens é claro”, e cogita se o fazem “porque as mulheres são para ficar em casa”. Então, Ben aconselha que os gaúchos aguentem “essa brincadeira divertida da turma do casseta”, e imagina como seria se o programa começasse a associar “nossa figura masculina a um outro animal selvagem? O Alce, por exemplo, é, o Alce, aquele bicho cheio de chifres”. O temor da animalização, nesta paráfrase, é ser comparado a um animal que se torna presa para outros (que é comido, caçado), e que possui chifres, o que carrega uma simbologia bastante específica no mandato de masculinidade. Como a polêmica atingiu e incluiu parlamentares, o texto adquire um caráter político-partidário: “eu respeito o Deputado Pompeo de Mattos, [...] mas se prestar a protestar junto à direção da globo, levando um sentimento de que o humorístico nos trate com desrespeito” já seria demais para o autor.

A preocupação do deputado, assim como dos outros homens que se manifestaram contrários, não era com a homofobia presente no “humor” do programa, mas com o questionamento da masculinidade dos homens gaúchos como um todo. Assim, não é a violência simbólica que preocupa os homens, mas sim a acusação de que os gaúchos não obedecem ao mandato de masculinidade — o que é, para eles, inadmissível. Ben questiona se não há nada mais importante com que se preocupar no congresso, também criticando o deputado Giovani Cherini (“que agora é Tchêrini”) por ter apresentado “um projeto na Assembléia Legislativa determinando como deve ser

feito o churrasco, se não for do jeito do deputado, não é churrasco". Acrescenta ainda, que "só me faltava agora prá fazer churrasco ter que mandar um ofício para a Assembléia Legislativa pedindo autorização". Ben destaca que ambos Pompeo de Mattos e Giovani Cherini eram filiados ao PDT: "Se não servir para outra coisa, pelo menos as manifestações dos deputados fazem a gente lembrar que o PDT ainda existe". O autor faz este comentário porque considera que "o partido do Dr. Brizola anda meio sumido", e critica que, "no plano Federal, o Brizola quer ser oposição ao Governo Lula, junto com o PFL, PP e alguns setores do PSDB e outros partidos menores". Para Ben, "só a direita é contra o Governo Lula, a direita raivosa mesmo. Eu sempre admirei muito o Brizola, mas o PDT está virando um partido de direita e aí eu não entendo mais nada". Tal posicionamento discursivo situa politicamente o autor, tecendo uma recusa a conservadorismos em torno da figura masculina — algo ainda muito marcante na estrutura político-partidária no Brasil, fato que culminou na eleição de Jair Bolsonaro à presidência em 2018. Algumas violências neste discurso, no entanto, ainda passam despercebidas, como a homofobia e o especismo — através do modo como articula a animalização do homem e mantém a naturalização do consumo de carne.

Neste sentido, o texto que encerra esta análise perturba a naturalização do consumo de carne de uma forma bastante curiosa a quem realiza sua leitura após viver a pandemia do coronavírus, e dialoga pontualmente com as justificativas para a existência desta pesquisa. Assinado pela Agência Chasque de Notícias, o texto intitulado "A vingança das galinhas" foi publicado na Gazeta de Caxias de 8 a 14 de abril de 2006. Neste é possível observar uma série de exposições de realidades da criação industrial de galinhas, que é contraposta à criação livre pelo discurso presente no texto:

A galinha talvez seja a primeira ave a ter sido domesticada há cerca de 12 mil anos quando o ser humano começou a ficar sedentário. Desde então as galinhas têm um destino sinistro: raramente morrem de morte natural. São mortas para o consumo humano. Na perspectiva delas, a vida é simplesmente uma tragédia. Normalmente as galinhas eram e são criadas ao ar livre, perambulando ao redor das casas (AGÊNCIA CHASQUE DE NOTÍCIAS, 2006, p. 2).

O fato de o texto invocar a perspectiva das galinhas consiste em uma polissemia — não é parte do discurso hegemônico colocar o animal a ser consumido como um ser que é consciente de sua vida, como um ser senciente. A contraposição à criação livre

pode ser entendida como um *bem-estarismo*, que inclui a compreensão de que é possível criar e matar animais para consumo de maneira ética — expressa na ideia de abate humanitário e nas criações animais consideradas orgânicas. Assim, mesmo que invoque a perspectiva do animal, ainda mantém a paráfrase da possibilidade de seu consumo em outros termos, moralmente avaliados. O texto informa, então, que “ainda hoje as ‘galinhas caipiras’ são preferidas por serem muito mais saudáveis. Modernamente com a sociedade da produção industrial, elas foram transformadas em máquinas para produzir carne e ovos”, enunciando a *coisificação da vida* destas galinhas. Transformadas em máquinas, é moralmente aceitável tratá-las como tais:

Fechadas, às milhares, em aviários nos quais em cada metro quadrado são criadas de dez a doze, enganadas pela iluminação que lhes tira a percepção da noite, alimentadas por promotores de crescimento e de antibióticos para crescerem até um ponto comercialmente ideal, quarenta dias, elas são submetidas a grande padecimento (AGÊNCIA CHASQUE DE NOTÍCIAS, 2006, p. 2).

A partir do momento em que os animais foram transformados em *capital*, progressivamente passa a importar somente o quanto de lucro é possível extrair deles. Mas é ideal que esteja distante dos olhos das pessoas que consomem seus produtos, afinal, “se Gandhi, o Dalai Lama ou qualquer pessoa sensível ao sofrimento visitassem um desses currais aviários, seguramente se indignariam e até chorariam de compaixão”. Esta frase dialoga com a afirmação da escritora feminista Coral Lansbury, de que “uma visita ao matadouro transformaria em vegetariano o mais convicto carnívoro entre nós” (ADAMS, 2012, p. 90)<sup>97</sup>. “Mas nossa espécie se especializou em submeter impiedosamente todas as demais para tirar proveito delas mesmo que implique grande sofrimento”, objeta o texto, destacando — sem definir — a existência de *algo* que está acima do sofrimento. Aparece, então, um esboço antiespecista: “Sabemos hoje que todos os seres vivos formamos uma única comunidade de vida, pois somos portadores do mesmo alfabeto genético — as quatro bases fosfatadas e os 20 aminoácidos”. Esta ideia se transforma em um questionamento que se aproxima das noções de parentesco presentes em perspectivas indígenas: “Por que então impor este padecimento na forma

---

<sup>97</sup> A fala foi proferida em 1907, em uma discussão a respeito da aliança entre “mulheres e trabalhadores durante um animado protesto contra a viviseção” — Adams a extraiu da obra *The Old Brown Dog: Women, Workers and Vivisection in Edwardian England*, escrita por Lansbury. (ADAMS, 2012, p. 90).

de crueldade para com nossos familiares e parentes naturais?”. O texto se encaminha então para uma provocação contextual:

Depois de séculos de violência, as galinhas agora estão nos dando o troco. É a vingança das galinhas. Ela vem sob a forma da gripe aviária que está atingindo outros seres vivos e pode alcançar também os humanos. É o famoso vírus H5N1. Vírus aviários sempre existiram em formas não letais. Agora este H5N1 se revela uma cepa patogênica. Se sofrer mutações que o torna capaz de transmitir-se aos seres humanos, ele pode replicar loucamente e matar entre 150 milhões a um bilhão de pessoas, consoante previsões científicas (AGÊNCIA CHASQUE DE NOTÍCIAS, 2006, p. 2).

A considerar que a gripe aviária<sup>98</sup> continua presente e que a contaminação dos animais leva, em inúmeros casos, ao extermínio massivo destes em confinamento, e ainda o fato de ser somente uma das zoonoses que acometem seres humanos<sup>99</sup>, podemos observar a atualidade da discussão proposta neste texto. Ainda, assim como a pandemia que vivemos no momento em que é escrita esta pesquisa, o texto informa que a empresa suíça que produziu o Tamiflu a partir do anis estrelado estava “lucrando milhões de dólares” e recusando ceder “licenças de produção por causa da não anuência dos acionistas”. Mais uma vez, o lucro acima da vida — neste caso, da vida humana. No presente observamos novos bilionários a cada 26 horas na pandemia, ao passo que a desigualdade social aumenta a passos largos<sup>100</sup>. Por fim, o desfecho do texto carrega uma convocação à reflexão, podendo ser interpretado como uma defesa pela transformação da relação com os seres vivos — embora ainda dentro dos seus limites bem-estaristas:

[...] a origem da gripe não provém de galinhas criadas ao ar livre, mas das práticas avícolas industriais e pela utilização de “subprodutos” da criação avícola como ração industrial. A Fundação BirdLife demonstrou que o padrão de focos da gripe segue as rotas das estradas e das vias férreas e não as rotas dos vôos de aves migratórias. A gripe é consequência do manejo cruel que nós seres humanos temos feito com as galinhas confinadas. Aí está o nicho de reprodução do vírus. É uma doença sistêmica. Ela demanda uma

<sup>98</sup> Diferentemente do coronavírus atualmente, no qual há uma tentativa — mesmo que limitada pela subnotificação — de contabilizar os casos e mortes pela doença, a gripe aviária ocorre em surtos pelo mundo desde seu surgimento, e não há uma preocupação em notificar os casos do mesmo modo que o coronavírus.

<sup>99</sup> Que, como já citado aqui anteriormente, correspondem a cerca de 70% das doenças que acometem seres humanos.

<sup>100</sup> OXFAM BRASIL, Um novo bilionário surgiu a cada 26 horas durante a pandemia, enquanto a desigualdade contribuiu para a morte de uma pessoa a cada quatro segundos. Oxfam, 16 de janeiro de 2022. Disponível em:

<https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/a-desigualdade-mata/>. Acesso em 3 de fevereiro de 2022.

forma de relação com os seres vivos que não implique crueldade, mas racionalidade e compaixão (AGÊNCIA CHASQUE DE NOTÍCIAS, 2006, p. 2).

Este desfecho é um exemplo de como o texto mantém implícito um caráter bem-estarista, no qual a criação livre de animais é entendida como uma maneira de exploração que não implica crueldade. Ou seja, não percebe a própria exploração dos *produtos* gerados pelo animal como uma crueldade. Ainda, o uso do termo *racionalidade* não é um mero acidente: o princípio da humanidade sob o pensamento cartesiano — que é hegemônico — transpassa precisamente a esfera da racionalidade. Sendo ela a possibilidade da própria existência de um Ser (no sentido ontológico do termo), é a característica que o pensamento cartesiano atribui como exclusivamente humana. Apesar da existência destas polissemias encontradas ao longo da pesquisa, a hegemonia, a monocultura da mente (para usarmos o termo de Vandana Shiva), ainda é uma paráfrase demasiadamente arraigada, às vezes imperceptível. Ao longo desta pesquisa foram expostas distintas formas de violência, observados os sujeitos e contextos que a promovem e, evidentemente, convocados à presença os referentes antes ausentes, as vítimas às quais as violências aqui analisadas se destinaram. Este esforço se deu na intenção de demonstrar a complexidade e interseccionalidade das questões aqui abordadas, que não podem ser simplificadas por meras universalizações e/ou essencializações. Potencializando estes contra-discursos e buscando romper com as paráfrases da estrutura de poder moderna/colonial, um último esforço de análise se volta para perspectivas que extrapolam as dicotomias, os binarismos, e que são, portanto, capazes de fornecer caminhos para provocar transformações nesta estrutura.

#### **4 DAS POTÊNCIAS E RESISTÊNCIAS**

Este capítulo-conclusão apresenta, inicialmente, um panorama geral das observações apontadas ao longo da análise das fontes, tece considerações sobre a construção teórico-metodológica e sobre o processo analítico que se deu ao longo do curso de mestrado. Posteriormente realiza-se uma revisão de textos que apresentam perspectivas indígenas sobre a questão do especismo e da animalidade, identificando contribuições valiosas para a construção da proposta que acompanha este desfecho. É

estabelecido, então, um diálogo entre as noções em torno do Bem Viver e a agroecologia, situando-os como potências capazes de provocar rupturas com o padrão mundial de poder capitalista e com a mentalidade que este nutre. Por fim, está aqui situada a defesa de uma teoria que reúne perspectivas ecofeministas, animalistas e decoloniais, a fim de possibilitar a ampliação de compreensões em torno dos aspectos da colonialidade e a idealização de estratégias de resistência. Desse modo, este trabalho se encerra em um esforço de motivação para a prática, esta que não pode ser individualizada nem segmentada, quanto menos hierarquizada. Tendo a escritura desta pesquisa sido uma experiência transformadora, esta conclusão retoma uma utopia pessoal que tem se tornado cada vez mais coletiva.

Não obstante, nesta pesquisa observou-se, a partir do conjunto de propagandas audiovisuais da Tramontina e da seleção de matérias de jornais, a permanência de um discurso que animaliza sujeitos para fazer deles inferiores, removendo-os da consideração ética e moral do homem branco, heterossexual, cisgênero, sem deficiências. A análise das fontes demonstrou que frequentemente metáforas animalizadoras são invocadas para tal inferiorização, e também que a linguagem utilizada para tratar de violências reais não raro as minimiza. Ainda, foram pontuados padrões discursivos em textos escritos em diferentes contextos, observando o prolongamento das paráfrases do mandato de masculinidade através do período e região estudados. Tendo identificado a existência de um discurso hegemônico ao longo da análise das fontes selecionadas para esta pesquisa, é importante reconhecer que este naturaliza práticas violentas. Assim, identificar este discurso e tensioná-lo é um primeiro passo para a construção de novas propostas, de contra-discursos que forjam novas práticas. Para romper com este discurso é preciso investir nas contra-pedagogias da残酷, é preciso colocar conceitos potentes como estes aqui articulados a serviço da elaboração de práticas de resistência anticolonial.

Como observado na análise dos contra-discursos encontrados nesta pesquisa, muitas paráfrases são bastante enraizadas, difíceis até mesmo de serem percebidas. Compreender as questões culturais que transpassam a construção das linguagens e das formações discursivas, entender as ideologias que conduzem o discurso hegemônico vigente e complexificar as compreensões em torno do padrão mundial de poder

capitalista são importantes aliados para tecer relações menos ingênuas com a linguagem. Ademais, neste trabalho foi identificado que a linguagem contribui de maneiras distintas para o apagamento dos sujeitos e subjetividades colonizados e para a dessensibilização da残酷. Os discursos, linguagens e metáforas invocados nos textos apresentados como ecos de um lugar hegemônico de poder enunciam diferentes maneiras sob as quais a subjetividade carnofalogocêntrica continua se difundindo, forjando e nutrindo. Deste modo, a análise aqui empreendida responde à demanda pela compreensão da amplitude dos efeitos desses discursos que partem da subjetividade carnofalogocêntrica, para então possibilitar diálogos em torno de seu desmantelamento. Não obstante, toda a construção teórico-metodológica deste trabalho voltou-se para perspectivas que não somente permitem uma observação minuciosa dos problemas expostos, mas também convidam a imaginar outras possibilidades e soluções.

As contribuições dos autores mencionados neste trabalho, no entanto, configuram apenas um panorama inicial que se insere no processo de aprendizado e descoberta que se deu no decorrer do curso de mestrado. Estes autores conduziram a pesquisa por caminhos imprevistos, possibilitando que aqui fosse articulado um diálogo capaz de produzir o novo. Neste processo, tive a oportunidade de entrar em contato com perspectivas que ampliaram horizontes e me permitiram uma dupla aprendizagem: ao passo que se deu a construção desta pesquisa, também se deu um importante processo de autoreconhecimento. Foi na construção da categoria não-homem que me entendi enquanto tal, identifiquei nela o lugar que ocupo, e pude figurar modos através dos quais o meu lugar e corpo podem oferecer alguma contribuição para a resistência a este cenário que enfrentamos no presente. O caráter experimental desta pesquisa me colocou em diferentes caminhos, me apresentou limites e, em algumas ocasiões, me permitiu removê-los ou extrapolar-los. Este trabalho, posso afirmar seguramente, *transtornou* a colonialidade enraizada em mim, permitindo reconfigurações e questionamentos mais profundos. Assumindo esta postura de quem reconhece seu lugar e os limites a ele colocados e reconhecendo a impossibilidade da descolonização imediata de si, entendo que este processo não se encerra com o final deste texto. Nutrido de um profundo desejo de integrar uma comunidade que constrói coletivamente, permanentemente aberto à

escuta e à crítica, espero que este texto seja capaz de motivar, esperançar e reunir pessoas dispostas a trabalhar por transformações.

A partir daqui, continua-se a construção da categoria não-homem em um aprofundamento que se aproxima de outros diálogos já estabelecidos por pesquisadores não-homens, a fim de que seja possível seu uso e articulação em outras pesquisas. Sem embargo, acredito e defendo que não há melhor maneira de aprender a resistir à colonialidade e produzir comunidade do que observando as experiências dos povos indígenas e construindo em diálogo com suas epistemologias. Ainda, este trabalho não seria possível sem a produção que o ampara, majoritariamente proveniente de não-homens, da mesma forma como nenhuma transformação anticolonial é viável sem a centralização das epistemologias indígenas. Por isso, o desfecho deste trabalho coloca pensadores indígenas em diálogo com pessoas não indígenas que estão pensando aproximações e propostas de mundos outros. É reconhecendo a importância deste diálogo que se faz possível pensar uma teoria ecofeminista animalista decolonial, cuja defesa se realiza no final deste capítulo. Desse modo, os caminhos tomados neste capítulo-conclusão intencionam que a pesquisa não se encerre em si mesma, mas possibilite o vislumbre de outras realidades, nas quais as opressões estruturais aqui denunciadas podem ser superadas. A seguir, portanto, são pontuadas algumas possibilidades de *como* esta superação pode ocorrer, sugerindo estratégias e sublinhando contribuições potentes para tal tarefa.

#### 4.1 NA CONTRAMÃO DA COLONIALIDADE

Esta pesquisa provocou o contato com perspectivas com as quais pude estabelecer diálogos diretos, frequentemente concordantes por completo. Pude observar que o contra-discurso aqui produzido se insere em um grande conjunto não homogêneo. Como já salientado, acredito que a partir das perspectivas indígenas é possível identificar diferentes modos de viver nos quais as relações sociais e ambientais são mais justas e cuidadosas. Por isso, sublinho aqui algumas contribuições que marcaram o processo de escritura deste trabalho, conduzindo as análises por caminhos mais imaginativos. Nesse sentido, o trabalho do escritor indígena Cree, Billy-Ray Belcourt,

foi um marco fundamental para a escritura deste capítulo<sup>101</sup>. Funcionando como a confirmação daquilo que já estava em construção, seu trabalho também serve como um alerta — do lugar de uma pessoa branca, é preciso sempre reconhecer a branquitude enquanto um lugar de opressão e privilégio. Para ser possível que se fale em uma perspectiva decolonial (e anticolonial, especialmente), portanto, é crucial marcar a branquitude, situá-la em seu devido lugar e desnaturalizar as opressões que dela decorrem. Conectar as diferentes formas de dominação à supremacia branca é um modo bastante eficiente de argumentar em defesa das epistemologias indígenas e africanas pré-coloniais. Tais epistemologias subsistem e resistem em adaptação constante às violências que sofrem continuamente — neste caso, o epistemicídio, que se conecta à noção de não-ser (CARNEIRO, 2005), negando a possibilidade de *ser* a pessoas racializadas. Este epistemicídio ocorre, não obstante, através da invisibilização e da apropriação indiscriminada das ideias, cosmologias e epistemologias indígenas. Por isso Belcourt (2015) pontua que a ausência da centralidade das políticas indígenas no pensamento decolonial consiste em uma violência colonial que invisibiliza a indigeneidade, fazendo com que este integre um espaço discursivo do mesmo — uma paráfrase, como aqui classificamos.

O autor estabelece então uma crítica aos Estudos Críticos Animais, no qual observa trabalhos que enfatizam todas as opressões como proporcionais, equivalentes. Belcourt destaca que esta postura ofusca a singularidade do colonialismo de ocupação e faz desaparecer a indigeneidade e a sedimentação dos modos de vida coloniais como normativos. Assim, seu trabalho consiste em um alerta potente para a produção de conhecimentos sob as perspectivas animalistas e/ou decoloniais. Sua crítica também se estende à interseccionalidade que, por se fundamentar teoricamente na diferença, estabiliza a identidade colonial buscando uma reforma interna; para Belcourt, a decolonização não pode existir dentro destes espaços de branquitude que anacronizam as estruturas político-econômicas indígenas. Belcourt enfatiza que a interseccionalidade, quando separada de sua origem no pensamento feminista negro, se torna uma universalidade teórica ahistorical. Não obstante, para Belcourt, a decolonização está

---

<sup>101</sup> Agradeço ao professor Fabio Oliveira pela introdução minuciosa aos textos de Belcourt, bem como outras contribuições salientadas neste capítulo.

enraizada nas experiências indígenas e em deixar de ser um espaço de colonialismo de ocupação. O autor argumenta que este colonialismo é materializado contra e através dos corpos animais, portanto considera impossível desmantelar o especismo (ou mesmo reimaginar relações humano-animal), sem antes desmantelar o colonialismo de ocupação e “reteorizar corpos animais domesticados como *sujeitos coloniais* que devem ser centralizados no pensamento decolonial” (BELCOURT, 2015, p. 3, tradução livre, grifo original).

Assim, Belcourt destaca que “uma ética animal decolonial deve [...] centralizar a ambos indigeneidade e animalidade como locais de possibilidade anti-colonial” (BELCOURT, 2015, p. 4, tradução livre). A partir do trabalho de Andrea Smith, Belcourt destaca a sugestão da autora de que a consequência de não desenvolver um aparato crítico para interseccionar todas as lógicas da supremacia branca é que impede a imaginação de alternativas ao estado racial colonial. Para Belcourt, o antropocentrismo é a âncora do especismo, do capitalismo e do colonialismo de ocupação, pois consiste em uma “política de espaço no qual a terra é comodificada e privatizada para agricultura animal” (BELCOURT, 2015, p. 5, tradução livre). Assim como já observado nesta pesquisa a partir do diálogo entre diferentes autores, Belcourt (2015; 2020) destaca em seu trabalho que pessoas negras e indígenas são continuamente inscritas sob um *status animal*, como “lugares animalizados de tragédia, marginalidade, pobreza e primitivismo” (BELCOURT, 2015, p. 5, tradução livre). Esta visão em torno da animalidade, como já repetidamente pontuado ao longo das análises, é sempre uma visão especista, o que

não somente compromete uma violência que relocaliza corpos racializados para as margens da sociedade colonial como não humanos, mas também performa uma violência epistêmica que nega à animalidade sua própria subjetividade e a refaz em um modo de ser que pode ser refeito *como* negritude e indigeneidade (BELCOURT, 2015, p. 5, tradução livre, grifo original).

Por isso, diferente do que fez Lugones em seu trabalho, Belcourt reconhece a animalidade enquanto uma forma de subjetividade — não um atributo —, buscando identificar as maneiras como o antropocentrismo se torna uma arma da supremacia branca e romper com a lógica especista que circunscreve as teorias anticoloniais da

animalidade. Em seu trabalho, Belcourt também critica a inserção dos animais não-humanos como “cidadãos”, afirmando que reconfigurações

da animalidade não podem ser orientadas em direção a uma política de cidadania neoliberal e soberania colonial. Ao contrário, elas devem estar inseridas em uma política de decolonização que reconheça as formas como corpos e epistemologias Indígenas estão literalmente em jogo nas reimaginações estatistas da animalidade (BELCOURT, 2015, p. 7, tradução livre).

Observa, então, que o pensamento decolonial ainda precisa se engajar com uma política de animalidade que leve em conta as subjetividades e *futuridades* animais fora do colonialismo de ocupação e inserida em um projeto de decolonização. Belcourt argumenta que “uma ética animal decolonial deve operar [...] usando cosmologias Indígenas como estruturas para uma animalidade não especista e anti-colonial” (BELCOURT, 2015, p. 8, tradução livre). Em diálogo com Margaret Robinson, Belcourt exemplifica de que maneira estas cosmologias podem conduzir esta fundamentação de uma ética animal decolonial. A nação indígena Mi’kmaq, afirma Robinson a partir da análise das lendas do povo, possui uma cosmologia na qual animais são entendidos como irmãos, compartilhando uma forma simbiótica de personalidade com os humanos. Neste sentido, os animais não somente são agentes ativos, mas também seres capazes de formar relações de parentesco com outros animais, incluindo humanos. Ainda, Belcourt recorda que nas histórias de seu povo, Cree, animais ocupam papéis ceremoniais sagrados ligados à própria origem da Terra e seus ocupantes, portanto não estão disponíveis para sujeição à dominação humana. A partir destas afirmações, Belcourt defende que muitas das recomendações propostas pelo movimento de libertação animal podem ser aplicadas à decolonização, como por exemplo

rejeitar experimentação animal, desfazer a comodificação de corpos animais e abolir agricultura animal são gestos que podem ser implantados como gestos anticoloniais que materializam futuridades decoloniais na medida em que estas formas de produção de conhecimento, capitalismo e cultura alimentar sustentam o estado colonial (BELCOURT, 2015, p. 8, tradução livre).

O autor também tece uma crítica à sugestão de Gary Francione em torno da erradicação do animal domesticado, o que Belcourt considera uma forma de genocídio colonial no qual o sujeito colonizado — o animal — desaparece. Para Belcourt,

portanto, os animais domesticados contemporâneos devem antes ser extirpados de suas subjetividades colonizadas, para então serem reorientados dentro de ecologias de subjetividade decoloniais e ressignificados através das cosmologias indígenas. Belcourt (2015) compara este processo — a que chama de *dessubjetivação* — ao processo violento enfrentado por pessoas indígenas no esforço de livrar-se da mentalidade colonial. A esta afirmação, acrescendo que este tipo de processo de dessubjetivação pode ser expandido a todo grupo que aqui categorizamos como não-homem. Em outras palavras, considero que tanto pessoas racializadas, mulheres, pessoas gênero-dissidentes, bem como pessoas com deficiências, estão sujeitas a passar por este processo dentro das particularidades dos lugares sociais que ocupam. Assim, “pensar através da animalidade como uma infraestrutura de decolonização reposiciona corpos animais como agentes de ressurgimento anticolonial” (BELCOURT, 2015, p. 9, tradução livre). A força das concepções indígenas em torno das potências anticoloniais (e, portanto, antiespecistas) é evidenciada por Belcourt quando este diz que o colonialismo de ocupação tem exigido a normalização do especismo nas comunidades indígenas a fim de ofuscar a radicalidade de suas relações com os animais.

Por isso a estratégia de desnaturalização do especismo a partir das tradições orais e cosmologias indígenas deve ser priorizada no pensamento decolonial, para Belcourt. Não obstante, Belcourt destaca que as experiências da colonização de animais e indígenas são diferentes, portanto não comensuráveis — esta afirmativa é aplicável também à categoria não-homem, cujos grupos nela incluídos são tornados sujeitos coloniais de maneiras distintas e plurais. Belcourt destaca, portanto, que uma ética animal decolonial deve considerar estas diferenças. O autor coloca, então, uma provocação: “quais imaginários e subjetividades estão impedidos quando nossas políticas de decolonização já são sempre antropocêntricas?”. Concordo com Belcourt quando enfatiza que a “decolonização não é possível sem centralizar uma ética animal” (BELCOURT, 2015, p. 9, tradução livre). Sem embargo, para Belcourt (2020), resumir a decolonização a outras formas de justiça social baseadas em direitos civis e humanos, como identifica que frequentemente ocorre, postula um futuro no qual o próprio estado colonial possa ser mais democrático ou menos opressivo. Essa, no entanto, é uma formulação inatingível. Dentro das estruturas de poder moderno/colonial não há espaço

para reformulações hierárquicas, ou mesmo para a inclusão de sujeitos coloniais — não é possível romper, portanto, com as bases que fundamentam estas estruturas. Aspectos fundamentais destas bases partem do antropocentrismo, como já apontado por Belcourt.

Portanto, retomando o trabalho de Margaret Robinson (2020) observado por Belcourt, nas tradições orais do povo Mi'kmaq se verifica a possibilidade de recusa do animal em ser consumido, perturbando a noção de que os humanos teriam um direito inato de usar a carne animal como alimento. Esta concepção, para Robinson, “está muito distante da perspectiva do caçador colonial branco”, na qual se comprehende que os animais demandam controle populacional, “transformando matança em um serviço realizado, ao invés de recebido” (ROBINSON, 2020, p. 110, tradução livre). Robinson destaca que se o consentimento do animal para ser consumido é um requisito, está aberta a possibilidade de que este consentimento seja revogado. Dessa forma, “a personalidade dos animais, sua autodeterminação, e nosso arrependimento em sua morte, todos mostram que escolher não pedir por seu sacrifício é legitimamente uma opção Indígena” (ROBINSON, 2020, p. 111, tradução livre). Em outras palavras, não sendo mais necessário utilizar animais para sobrevivência, a tradição Mi'kmaq sugere que não mais é autorizada a caça e morte de parentes animais.

Robinson argumenta que, para indígenas, frequentemente práticas como o veganismo são deslegitimadas. No entanto, para a autora, “aqueles que valorizam apenas a preservação de uma tradição imutável juntam-se aos poderes coloniais em não ver um lugar para uma indigeneidade contemporânea” (ROBINSON, 2020, p. 111, tradução livre). Não obstante, Robinson destaca uma questão importante em torno da alimentação indígena: a dificuldade de acesso para aquisição e impossibilidade do uso de suas terras (as que restaram) para plantio — o que neste trabalho já conceituamos como *nutricídio*. Ainda, precisamente a reinterpretação da tradição e a maleabilidade dos rituais permitiu que indígenas sobrevivessem ao genocídio, à fome, doença, deslocamentos forçados, isolamento em suas aldeias, e uma série de outros males coloniais, pontua Robinson. A autora conclui, então, que os discursos brancos dominantes colocam as culturas indígenas no passado pré-colonial, uma perspectiva que “deve ser substituída pelo reconhecimento de que culturas Indígenas são tradições vivas, responsivas às mudanças nas circunstâncias sociais e ambientais” (ROBINSON,

2020, p. 112, tradução livre). É importante, portanto, como pontua Vanessa Watts (2020), que seja reconhecido que os direitos de agência, de cuidado e de libertação animal — reivindicados hoje por ativistas animalistas —, já existiam em lugares Indígenas.

Dessa maneira, Montford e Taylor pontuam que a instituição do especismo “legitima a exclusão política de humanos animalizados e animais do *status* de ‘totalmente’ humano, e das proteções e privilégios legais, culturais e materiais que isso implica” (MONTFORD; TAYLOR, 2020, p. 135, tradução livre). Por isso, concordo com Gillespie quando diz que “um projeto decolonial que não recupera ou redefine a violência ontológica do animal pode de fato deixar intacta uma parte fundamental de como estas lógicas racializantes, antropocêntricas sustentam a si mesmas” (GILLESPIE, 2020, p. 251, tradução livre). Em uma revisão em torno da modernidade e do colonialismo, Gerson Meneses (2020) enfatiza que o especismo é ratificado no pensamento cartesiano que classifica animais como máquinas. Meneses aponta que animais foram utilizados de diferentes maneiras para atingir os objetivos coloniais, sendo o mais importante deles dizimar os povos indígenas. Para o autor, portanto, o colonialismo estabelece uma relação entre pessoas racializadas, plantas e animais, todos a serviço do lucro capitalista, “nomeados e tratados com inferioridade frente ao homem branco pensante” (MENESES, 2020, p. 55).

Justamente em razão desta relação é que, para Meneses, “definir colonialidade do ser e da natureza, por separado, traz problemas à análise” (MENESES, 2020, p. 56-57). Ainda, “se a colonialidade do ser se entende como um processo de desumanização, não compreendemos como esses povos escravizados enfrentaram tal processo sendo que eles mesmos não se consideravam humanos” no sentido ocidental do termo (MENESES, 2020, p. 57). Destarte, Meneses comprehende que

não podemos separar colonialidade do ser e da natureza, pois assim não conseguimos entender a relação do SER e da natureza, e do SER relacionado apenas com a razão, como no caso dos homens brancos invasores, conquistadores, estupradores. A colonialidade do Ser seria melhor entendida a partir da separação entre comunidades negras escravizadas e populações indígenas e a natureza, e a colocação em prática entre estas comunidades de um sentido racional no sentido europeu. Na medida em que estas comunidades escravizadas se enveredaram pela via da racionalidade, perderam, em grande parte, a relação com a natureza, com o sagrado, com a ancestralidade, como os rituais, a música, a dança, a magia. Rompeu-se aquilo que Frantz Fanon

denomina de casal Homem-Terra, de tal forma que, para poder empreender o caminho da luta, da resistência, da descolonização frente ao colonizador, houve que resgatar a ancestralidade, o ritual, os sentimentos envolvidos nessas práticas culturais, no final, para um resgate total do SER destas populações, o caminho seria e continua sendo, o resgate da animalidade e da relação com as outras partes da natureza, e o distanciamento da razão que faz parte do SER esvaziado de sentimentos, de humanidade, do conquistador e colonizador europeu (MENESES, 2020, p. 60-61).

Para Meneses, uma das consequências da dissociação entre a colonialidade do ser e da natureza é a falta de interesse dos movimentos sociais em “fazer uma interseção entre raça, gênero, classe social, nacionalidade e especismo” (MENESES, 2020, p. 66). Não obstante, “o especismo tem sido operacionalizado pelo homem branco, pois tem conseguido que os antigos colonizados contribuam com o consumo de mercadorias provenientes da destruição da natureza, e também pela conivência frente ao consumo de animais” (MENESES, 2020, p. 65). Por essa razão, concordo com Meneses quando este afirma que “não conseguimos entender como operou a colonialidade do poder e a construção do racismo, sem antes mencionar o especismo” (MENESES, 2020, p. 67). Meneses pontua que entre povos indígenas e africanos é inexistente a noção ocidental em torno do Ser, mas sim a ancestralidade. Dessa forma,

o que desumanizou os povos escravizados foi a tentativa de retirada da ancestralidade, e mais ainda, a imposição da racionalidade e o caminho que levou estas populações a abraçar o SER branco racional, pensante, objetivo, científico/matemático, lucrativo, misógino, homofóbico, patriarchal [sic], etc. (MENESES, 2020, p. 67-68).

Esta mesma visão também é expressada no pensamento da educadora indígena Linda Tuhiwai Smith quando afirma que

considerar os povos indígenas como não sendo completamente humanos, ou tratá-los explicitamente como não humanos, permitiu o distanciamento e justificou várias formas de extermínio e domesticação. Alguns povos indígenas (os "não humanos") eram caçados e mortos como animais; outros (os "parcialmente humanos") eram arrebanhados e colocados em reservas como criaturas que deviam ser amansadas, marcadas e postas para trabalhar (SMITH, 2018, p. 39).

Tais questionamentos também são frequentemente ecoados na voz de Ailton Krenak, que questiona: “como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser?” (KRENAK, 2019, p. 9). Krenak se coloca como uma “pessoa coletiva”, destacando uma perspectiva outra que

destoa da individualidade ocidental. Ao invocar as provocações de Viveiros de Castro em torno do perspectivismo amazônico, Krenak aponta para a cosmologia da qual partilha: “os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência” (KRENAK, 2019, p. 15). Ainda, no brilhante texto *Não se come dinheiro*, Krenak afirma que “em diferentes lugares, tem gente lutando para este planeta ter uma chance, por meio da agroecologia, da permacultura. Essa micropolítica está se disseminando e vai ocupar o lugar da desilusão com a macropolítica”. Krenak destaca que os agentes desta micropolítica “são pessoas plantando horta no quintal de casa, abrindo calçadas para deixar brotar seja lá o que for” (KRENAK, 2020, p. 21). Por isso, para Krenak, “a agrofloresta e a permacultura mostram aos povos da floresta que existem pessoas nas cidades viabilizando novas alianças, sem aquela ideia de campo de um lado e cidade do outro” (KRENAK, 2020, p. 22). Dessa forma, também importa observarmos de que maneiras essas micropolíticas têm resistido à colonialidade.

#### 4.2 O BEM VIVER E A AGROECOLOGIA

Sendo a agroecologia um modo de relação com a terra que se aproxima de muitas maneiras das epistemologias indígenas, o diálogo entre as práticas agroecológicas e as noções em torno do Bem Viver é mais do que conveniente: é necessário. Compreendo que é precisamente a partir das epistemologias indígenas que se torna possível tecer compreensões decoloniais sobre as relações com a terra e com a produção e reprodução de alimento. É importante lembrar que uma postura decolonial em relação à terra significa, primeiramente, a defesa da devolução das terras indígenas dentro de um amplo projeto de reforma agrária. Esta é uma utopia que, idealmente, deveria ser conduzida pelos próprios povos indígenas. No entanto, esta defesa utópica não está no plano do real no presente, apenas no plano das ideias. Por isso se faz necessário tecer propostas viáveis para a realidade que se verifica no presente. Já que, como destacou Krenak, há uma desilusão crescente com a macropolítica, defendo que a inserção gradual de comunidades agroecológicas interdependentes, contextuais e horizontalmente organizadas configura uma micropolítica potente. A potência deste

modelo de comunidade reside precisamente na complexidade e interconectividade da vida dentro de um sistema agroflorestal. Pois, como destaca a filósofa Janyne Sattler,

[...] um projeto efetivamente sustentável não pode ser *monocultural*, e a forte propaganda do agronegócio — com suas fatigadas escusas de segurança e abundância alimentar — deve ser impugnada com um retorno à *agroecologia*. Concepções agroecológicas — agroflorestais e permaculturais — dependem da compreensão da diversidade e da complexidade da vida e as mantêm, porque são sistemas complexos e diversos por definição. São também concepções prioritariamente comunais de agricultura, tanto pela mútua cooperação e coletivização do trabalho [...] quanto pela comunhão e colaboração estabelecida com a própria natureza — sua sazonalidade, sua dinamicidade, sua interdependência ecológica. Tudo isso requer, obviamente, a recuperação de saberes localizados e da memória contextualizada da produção de alimentos, mas também de sua estreita relação com a fauna e flora locais. O conceito de *sustentabilidade* não pode, neste caso, ser antropocêntrico (SATTLER, 2019, p. 183, grifos originais).

Sattler retoma o conceito de sustentabilidade, criticado — justamente — por Krenak, sob um outro entendimento, diferente daquele alvo da crítica. Para Sattler, não é possível haver sustentabilidade em um modelo de produção monocultural. Assim, a agroecologia também se opõe ao modo de produção capitalista de alimentos. Não obstante, também as relações de trabalho dentro do sistema agroflorestal são entendidas de uma maneira oposta às relações capitalistas:

O sistema cooperativo da agroecologia é anticapitalista também porque (idealmente) autossuficiente sob vários aspectos — sobretudo se construído coletivamente junto a pequenas comunidades: desde o aspecto de sua produção descentralizada e não regulada pela demanda mercadológica — livre, portanto, das pressões unilaterais e monológicas de consumo — até o aspecto de sua salubridade. Afinal, o ciclo de dependências criado pela monocultura abundante em agrotóxicos, pobre em alimentação nutritiva, e mantenedora e multiplicadora, por isso mesmo, do estado insalubre e doente (sobretudo, mas não apenas) das populações do hemisfério Sul, e que beneficia a indústria farmacêutica detentora das patentes dos seus próprios recursos naturais, é quebrado quando o saber e a memória salutar e curativa da agricultura *biodiversa* e florestal é restituída de modo autogovernado aos seus sujeitos produtores (SATTLER, 2019, p. 184, grifo original).

Estas concepções propostas por Sattler em torno da agroecologia, no entanto, são generalistas e não identificam alguns problemas particulares. Por isso destaco que a agroecologia precisa ser pensada junto a uma contundente crítica do pensamento monocultural da colonialidade. Isso porque não é possível estabelecer estas relações horizontais e complexas que se deseja a partir da agroecologia mantendo estruturas de poder colonial como o racismo, o sexism, o capacitismo ou o especismo, por exemplo.

Douglas Antonio Vilas Boas, em sua pesquisa sobre a luta feminista no campo da agroecologia, constatou que desigualdades de gênero nesta área têm sido combatidas por mulheres que bradam “sem feminismo não há agroecologia” (VILAS BOAS, 2017, p. 81). Vilas Boas pontua que este combate representa a demanda por abertura de espaço de fala e discussão de temas que são sensíveis às mulheres. Por isso se torna fundamental que a agroecologia seja compreendida dentro destas noções de complexidade propostas por Sattler. Afinal, como destaca Maria da Graça Costa,

[...] quando a agroecologia começa a ser entendida como um modo de vida, utopia e um projeto de sociedade, ela faz brotar debates, práticas sociais e políticas que colocam em questão as relações capitalistas, colonialistas, racistas, antropocêntricas e patriarcais que estruturam as ciências, as tecnologias e a sociedade de maneira geral (COSTA, 2019, P. 207).

Costa pontua que as perspectivas ecofeministas, feministas descoloniais e a agroecologia dialogam em diversos aspectos, colocando em xeque o antropocentrismo, o androcentrismo e o etnocentrismo. Para ela, “essas três dimensões se articulam através do racismo, *cisnorma*, heterossexualidade compulsória e várias outras estruturas de opressão e se estabelecem enquanto padrões que atravessam e estruturam nossa sociedade e sistema de pensamento” (COSTA, 2019, p. 216, grifo original). Para tecer tais questionamentos capazes de estremecer essas estruturas, no entanto, a agroecologia precisa estar diretamente alinhada com perspectivas decoloniais. Sem embargo, Costa aponta que

considerar como a articulação entre agroecologia e feminismos, a partir de uma perspectiva decolonial, pode nos ajudar a construir uma política do comum e do bem viver que, ao retirar verdadeiramente o homem do centro, nos permite construir uma humanidade em outros termos ou um planeta comum com todos os seus habitantes de quaisquer espécie (COSTA, 2020, p. 295).

Neste sentido, Costa comprehende que a perspectiva decolonial aproxima a agroecologia do Bem Viver, provocando transformações mais profundas nas relações que temos estabelecido com a Terra e os outros seres vivos. Costa aponta que,

Ao problematizar as noções ocidentais de gênero, raça e, sobretudo, de humano, mostrando como estes são conceitos também construídos a partir de saberes situados, o feminismo decolonial abre espaço para uma construção mais simétrica no campo científico, filosófico e político no que se refere ao entendimento das agências mútuas entre humano e não humanos. A partir desse debate e da articulação entre o movimento agroecológico e o

movimento feminista, o conceito de “bem viver” tem sido reivindicado em discursos de lideranças e movimentos como forma de construir uma alternativa à ideia de desenvolvimento capitalista antropocêntrico constituído a partir da arbitrária divisão entre humanidade e natureza (COSTA, 2020, p. 289).

Compreendendo a importância de concepções decoloniais para a construção de um projeto agroecológico potente e transformador, cabe destacar algumas questões pontuais em torno do que é o Bem Viver. A pluralidade e amplitude adquirida pelo conceito não é uníssona, e guarda algumas armadilhas de apropriação colonial, como já destacou Alberto Acosta (2016). Portanto, é importante destacar a ancestralidade do conceito, situá-lo nas suas origens indígenas e estabelecer questionamentos em torno das apropriações deste. Sem embargo, Acosta pontua que

o Bem Viver, *Buen Vivir* ou *Vivir Bien* também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida. Não se trata de uma receita expressa em alguns poucos artigos constitucionais e tampouco de um novo regime de desenvolvimento. O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza (ACOSTA, 2016, p. 23-24, grifos originais).

Nesse sentido, o Bem Viver é uma potência que inspira a possibilidade da construção de formas de vida outras, de maneiras plurais e contextuais, adequadas à realidade de cada comunidade. Não à toa, o Bem Viver aplicado como projeto macropolítico não dá conta das particularidades localizadas. Compreendo, portanto, que a disseminação micropolítica do Bem Viver (que inclui práticas agroecológicas) consiste em uma via possível de resistência à colonialidade e às opressões e efeitos que dela decorrem. Evidentemente, os professores mais sábios em torno desta resistência são os povos colonizados — práticas conduzidas pela noção do Bem Viver são identificadas por Acosta como um forte meio de sobrevivência e resistência dos povos indígenas à violência da colonização. Ainda, Acosta acrescenta que

O Bem Viver deve ser considerado parte de uma longa busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas populares, particularmente dos povos e nacionalidades indígenas. São ideias surgidas de grupos tradicionalmente marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados. São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper radicalmente com conceitos assumidos como indiscutíveis. Estas visões pós-desenvolvimentistas superam as correntes heterodoxas, que na realidade miravam a “desenvolvimentos alternativos”, quando é cada vez mais

necessário criar “alternativas de desenvolvimento”. É disso que se trata o Bem Viver (ACOSTA, 2016, p. 70).

Sem embargo, Acosta é cético da possibilidade de construir o Bem Viver no contexto capitalista, portanto afirma que “há que se abrir as portas a um amplo debate para transitar a outro tipo de Estado que não esteja amarrado às tradições eurocêntricas”. Para tal, “será necessário repensar as estruturas estatais, [...] construir uma institucionalidade que materialize o exercício horizontal do poder” (ACOSTA, 2016, p. 26). É importante, portanto, observar que

O Bem Viver não nega a existência de conflitos, mas também não os exacerba, pois não pretende que a sociedade se organize em torno da acumulação permanente e desigual dos bens materiais, movida por uma interminável competição entre seres humanos que se apropriam destrutivamente da Natureza. Os seres humanos não podem ser vistos como uma ameaça ou como sujeitos a serem vencidos e derrotados. E a Natureza não pode ser entendida apenas como uma massa de recursos a ser explorada. Estes são pontos medulares (ACOSTA, 2016, p. 75-76).

Neste sentido, para Acosta, “também está em jogo a defesa da vida contra esquemas antropocêntricos de organização produtiva, causadores da destruição do planeta” (ACOSTA, 2016, p. 27), tornando-se crucial romper a separação entre humanidade e natureza. Não obstante, Acosta destaca que “sem esquecer e menos ainda manipular suas origens ancestrais, [o Bem Viver] pode servir de plataforma para discutir, consensualizar e aplicar respostas aos devastadores efeitos das mudanças climáticas e às crescentes marginalizações e violências sociais” (ACOSTA, 2016, p. 33). Estas discussões voltadas para a prática são importantes porque

O Bem Viver aposta em um futuro diferente, que não se conquistará com discursos radicais carentes de propostas. É necessário construir relações de produção, de intercâmbio e de cooperação que propiciem suficiência – mais que apenas eficiência — sustentada na solidariedade (ACOSTA, 2016, p. 27).

É precisamente por esta razão que este trabalho se encerra em uma proposta prática de construção de comunidades agroflorestais interdependentes no qual se nutram ideias de família não monogâmicas, onde se cultive um reflorestamento do imaginário (NUÑEZ, 2021a; 2021b). Estas ideias estão longe de serem novas, mas têm ganhado crescente visibilidade — convenientemente, os limites ambientais reforçam que é preciso agir ontem, e que não é possível produzir transformações sem antes construir coletividade. Assim, acredito que para reflorestar o imaginário é preciso buscar as

sementes e raízes ancestrais, capazes de produzir cosmologias e epistemologias que rompem com os discursos e práticas coloniais. Não é possível reflorestar o imaginário sem a centralização das epistemologias indígenas, da mesma forma que não é possível estabelecer tal centralização sem um resgate de uma animalidade outra, não antropocêntrica. Ainda, Acosta também pontua que

Não se pode mais sustentar o discurso do desenvolvimento, que, com suas raízes coloniais, justifica visões excludentes. Requeremos um discurso contra-hegemônico que subverta o discurso dominante e suas correspondentes práticas de dominação. E, igualmente, novas regras e lógicas de ação, cujo êxito dependerá da capacidade de pensar, propor, elaborar e, inclusive, indignar-se — globalmente, se for o caso (ACOSTA, 2016, p. 34).

Portanto, aqui se realizou o esforço da produção de um discurso contra-hegemônico que objetiva provocar, nutrir e inspirar novas produções, novas polissemias e novas propostas práticas. A proposta aqui contida deriva de uma utopia pessoal que gradualmente se aproxima da realidade à medida que pequenos passos são viabilizados e comunidades de apoio se constroem. Neste sentido, estratégias como a bioconstrução, a gestão de resíduos através da compostagem, o retorno ao sanitário seco, o abandono gradual do plástico, as trocas e colaborações entre as comunidades envolvidas no projeto, o trabalho coletivo e justo em prol de todos e a elaboração de uma estrutura social baseada no cuidado adequado, são fundamentais. Todas estas concepções, em seus fundamentos, já são partilhadas por inúmeros povos indígenas espalhados pelo mundo. No entanto, gradualmente outros grupos sociais têm reivindicado espaços de discussão em torno destas estratégias. Nesse sentido, ao passo que Acosta situa a contribuição indígena em torno do Bem Viver, também destaca que outros grupos têm sido inspirados por noções que poderiam estar em diálogo com essa visão. Destarte,

o Bem Viver, que surge de visões utópicas, está presente de diversas maneiras na realidade do ainda vigente sistema capitalista — e se nutre da imperiosa necessidade de impulsionar uma vida harmônica entre os seres humanos e deles com a Natureza: uma vida centrada na autossuficiência e na autogestão dos seres humanos vivendo em comunidade (ACOSTA, 2016, p. 39).

As micropolíticas reivindicadas, nesse sentido, não somente independem do movimento da macropolítica do poder capitalista mundial, mas seguem no sentido contrário a ela. É precisamente pela disseminação do conceito e pela necessidade

intrínseca de um pensamento contextual para a aplicação de propostas úteis que “o Bem Viver deve ser assumido como uma categoria em permanente construção e reprodução” (ACOSTA, 2016, p. 71). Essa capacidade de adaptação é, não obstante, uma característica absolutamente potente das noções em torno do Bem Viver. Acosta argumenta que

A inexistência de uma trilha predeterminada não é um problema. Pelo contrário: liberta-nos de visões dogmáticas. Porém, exige maior clareza sobre onde queremos chegar. Não importa apenas o destino, mas também o caminho ou os caminhos para uma vida digna, garantindo a todos os seres — humanos e não humanos — um presente e um futuro, e assegurando, assim, a sobrevivência da Humanidade (ACOSTA, 2016, p. 41).

O reconhecimento da marca que o antropocentrismo imprimiu no planeta, agressiva ao ponto de demandar uma nova periodização — o Antropoceno —, como já apontado por Krenak (2019), deveria soar como um alarme na cabeça das pessoas. Muitas das transformações provocadas pela indústria, pelo uso de combustíveis fósseis, pelo desmatamento, mineração, pela poluição das águas, pela produção desenfreada de lixo plástico e tóxico, já são irreversíveis. Não há mais tempo para a construção de teorias esvaziadas de prática, que não nos capacitam a tecer propostas de resistência e potência contra este padrão mundial de poder. Neste sentido,

O Bem Viver não sintetiza uma proposta monocultural: é um conceito plural — bons conviveres, como já anotamos — que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da Modernidade (ACOSTA, 2016, p. 87).

Evidentemente, não é possível frear este processo de degradação sem um aprofundamento na perspectiva anticolonial, que interseccionalmente reconhece e combate todos os aspectos da colonialidade. Tendo se provado um sistema absolutamente inapto para a gestão adequada de recursos e resíduos, bem como inherentemente desigual, Acosta destaca que é preciso superar o capitalismo:

Quando é evidente a inutilidade de seguir correndo atrás do *fantasma do desenvolvimento*, emerge com força a busca de alternativas ao desenvolvimento, ou seja, de formas de organizar a vida fora do desenvolvimento, superando o desenvolvimento e, em especial, rechaçando aqueles núcleos conceituais da ideia de desenvolvimento convencional, entendido como a realização do conceito de progresso que nos foi imposto há séculos. Isso necessariamente implica superar o capitalismo e suas lógicas de devastação social e ambiental, o que nos abre as portas ao

pós-desenvolvimento e, claro, ao pós-capitalismo (ACOSTA, 2016, p. 53, grifo original).

Distanciando-nos da romantização dos pós — que sempre estão sujeitos a manter algo de pré —, é preciso pensar em estratégias de condução micropolítica anticapitalista capazes de se disseminarem, adequando-se aos mais diversos contextos. Estas estratégias precisam estar aliadas a uma reflexão decolonial que considere as questões pontuadas ao longo desta pesquisa, e centralizem a indigeneidade e a animalidade, como já destacado por Belcourt (2015; 2020). A disseminação destas noções é fundamental para que se convoque a construção coletiva destas práticas; a estratégia de individualização do capitalismo serve somente ao propósito de enfraquecer as resistências contra ele. Assim, sugiro que uma maneira de iniciar estas práticas de forma gradual e viável no presente é motivar a compra coletiva de terras, trabalhar na nutrição destas e construir coletivamente pequenas comunidades. Estas comunidades devem se pautar em valores como solidariedade e reciprocidade, nas quais o crescimento e bem estar de todos é considerado prioridade. Ainda, nestes espaços deve haver um sistema de educação comunal que não se encerra nos moldes tradicionais de educação eurocentrados, mas abre espaço a uma educação para o respeito e cuidado para com toda forma de vida. Tais utopias são abertas à pluralidade de contextos e às distintas possibilidades de aplicação delas — são irrevogáveis, no entanto, as demandas por uma comunidade horizontal, sem hierarquias de poder, sem ismos de dominação. Para tal, é preciso conduzir reflexões coletivas e estabelecer diálogos acessíveis, reunir núcleos de pessoas dispostas a trabalhar por esta disseminação. Isto porque

Do que se trata é de viver bem aqui e agora, sem colocar em risco a vida das próximas gerações. Para consegui-lo, há que se desmontar os privilégios existentes e as enormes brechas entre os que têm tudo e os que não têm nada. Isso exige distribuir e redistribuir agora a riqueza e a renda para começar a sentar as bases de uma sociedade mais justa e equitativa, ou seja, mais livre e igualitária. Caso contrário, não há como sustentar a sobrevivência ou a reconstrução ou a própria construção das comunidades (ACOSTA, 2016, p. 84).

Ainda, Acosta acrescenta que “a organização do aparato produtivo e os padrões de consumo devem mudar de maneira profunda. Para construir o Bem Viver é preciso outra economia que se reencontre com a Natureza e atenda às demandas da sociedade, não às do capital” (ACOSTA, 2016, p. 98-99). Por isso, adaptar as possibilidades ao

presente através de compras coletivas de terra, mas construindo comunidades onde a terra não possui um valor e não é vendida entre as pessoas que compõem a comunidade, nem individualizada conforme as estruturas da família nuclear patriarcal, pode ser uma estratégia eficiente para um pontapé inicial. Neste esforço, pessoas que ocupam lugares sociais de privilégio realizam a compra coletiva, enquanto outras que ocupam espaços inferiorizados apenas reúnem forças para a construção da comunidade, onde todos trabalham de maneira adequada às suas capacidades e limitações físicas. Neste sentido, não há proprietários, locadores e locatários, há apenas comunidade horizontal. Assim, a compra de terras para fins anticapitalistas pode representar uma forma de reparação histórica por parte da branquitude para devolver ao uso coletivo da terra por pessoas que são privadas do acesso a ela.

Ainda, quanto aos animais não-humanos neste cenário, devem estar integrados em um processo de dessubjetivação, como indicado por Belcourt, e não domesticados para produção de mercadorias que interessam aos humanos. O modelo de resgate de animais e inserção em santuários pode ser uma forma eficiente de iniciar este processo. Tais estratégias, no entanto, devem ser construídas em apoio a comunidades indígenas, assentamentos rurais do Movimento Sem Terra, populações ribeirinhas, dentre outros contextos comunitários que possam ser aliados aos esforços destas comunidades aqui imaginadas. As trocas de saberes, estratégias, serviços, alimentos, ferramentas, são parte intrínseca desta utopia. Isto porque, como destacou Acosta,

Na perspectiva do Bem Viver, as transições devem ser pensadas a partir de noções de autocentramento — em que as dimensões locais ficam muito bem situadas. Esta é uma estratégia de organização política e econômica que se constrói a partir de baixo e de dentro, em que ganham força esquemas de moedas alternativas que permitem um empoderamento das comunidades sobre suas economias (ACOSTA, 2016, p. 167).

Em seu trabalho, Acosta demonstra alguns limites, armadilhas e possibilidades do Bem Viver, mas ainda centraliza a prioridade deste no humano, mesmo que em relação harmoniosa com a natureza. Assim, a contribuição do autor em torno das visões do Bem Viver também demonstra a profundidade das raízes antropocêntricas coloniais. A partir destas ideias se torna mais palpável imaginar alternativas ao desenvolvimento que sejam efetivamente praticáveis no presente. Por mais que este trabalho se intencione transformador, as mudanças necessárias não acontecerão por detrás de uma tela, a partir

de uma cadeira de escritório. É preciso agir — e, para tal, saber *como* agir. A partir daqui, as ações precisam ser debatidas coletivamente em pequenos núcleos e empregadas de maneira atenta e cuidadosa. Em diálogo com Davi Kopenawa, Cledes Markus (2018) observa o compartilhamento de um modo de viver no qual a natureza, a espiritualidade, além de valores como comunidade, reciprocidade e complementaridade fazem parte. Markus percebe nas falas de Kopenawa a enunciação de concepções que se aproximam do Bem Viver. Para Markus, em diálogo com Gersem Baniwa, entre os povos indígenas do Brasil o Bem Viver é uma norma de vida ancestral que apresenta uma possibilidade de transformação descolonial.

Markus destaca que “os povos indígenas da América têm construído conhecimentos, princípios filosóficos, e propostas de vida que apresentam elementos semelhantes entre si e que traduzem a concepção de Bem Viver, difundida em toda América” (MARKUS, 2018, p. 90). Em sua pesquisa, Markus identificou que as noções de que os outros seres da natureza possuem agências e perspectivas próprias e independentes do humano são partilhadas por diversos povos indígenas brasileiros. Por isso defendo que é preciso olhar com atenção para as epistemologias indígenas para conduzir novas ideias de cuidado. Neste sentido, não é possível nem tecer compreensões nem propostas em torno de mudanças profundas sem a centralização daqueles que historicamente reinventam meios de resistência à violência colonial. Por isso, este trabalho se encerra com a defesa de uma teoria capaz de conduzir práticas nas quais a justiça social humana não é o único objetivo, mas que comprehende que um projeto anticolonial precisa desestruturar e desenraizar a mentalidade colonial. Ecoando uma crescente legião que partilha desta utopia, que a contribuição que aqui se forja seja capaz de somar potência às nossas resistências.

#### **4.3 POR UMA TEORIA ECOFEMINISTA ANIMALISTA DECOLONIAL**

As teorias, conceitos e categorias articulados ao longo deste trabalho, sem exceções, partiram de perspectivas ecofeministas, animalistas e decoloniais. Tais perspectivas dialogam com o transfeminismo e o feminismo negro, que somam potências importantes a esta construção. Neste sentido, observou-se que o diálogo entre

estas perspectivas — por vezes recusando essencialismos de gênero e adotando outros consensos — permitiu estabelecer compreensões mais amplas e complexas sobre o problema da pesquisa. Nestas perspectivas encontrei fundamentações sem as quais não teria sido possível o desenvolver desta análise. Por isso, concluo que a categorização exclusiva de uma perspectiva ou outra e a adoção desta individualmente pode projetar resultados incompletos e problemáticos. As críticas apresentadas neste capítulo, por exemplo, demonstraram que não é possível separar a perspectiva decolonial da indigeneidade e da animalidade. Da mesma forma, tanto a contribuição indígena nas perspectivas decoloniais quanto o transfeminismo reconhecem a impossibilidade de categorizar pessoas dentro de estruturas binárias, sejam elas quais forem. Somando estas perspectivas, portanto, defendo que é possível viabilizar o projeto que aqui se defende como uma possibilidade de resistência anticolonial.

Esta teoria, no entanto, de nada serve sem a mobilização de pessoas para a prática coletiva que intenciona. Para tal, é necessário estabelecer pontes de diálogo que accessem diferentes espaços e carreguem o objetivo da sensibilização — o sentido inverso das pedagogias da crueldade. Nada do que aqui se argumenta é trabalho individual ou instantâneo — os problemas denunciados e aqui ecoados estão enraizados nas estruturas da sociedade que impõe a hegemonia. Por isso, uma teoria ecofeminista animalista decolonial precisa ser acessível e abrangente, extrapolando as paredes da academia e encontrando contextos plurais. Os desafios desta proposta são iminentes — a própria experiência da análise demonstrou o quanto a hegemonia pode ser sufocante e desesperadora para quem busca ser resistência. A esperança por um mundo outro, pela chance de sobrevivência dos ecossistemas que aos poucos se reduzem e se inviabilizam pela fome capitalista de lucro, precisa ser alimentada. É preciso que falemos do amanhã, e que tenhamos estratégias para que aqueles que viverem o amanhã possam desfrutar daquilo que hoje temos visto lentamente desaparecer.

Essas transformações que nos parecem lentas pela pequenez que representamos diante da existência da vida, são o último banquete da Grande Aceleração. Quando ele acabar, o antropoceno e o capitaloceno já não mais importam. Escrever este desfecho no dia em que se noticia estado de guerra entre países europeus, num momento em que é crescente a violência e os crimes de ódio contra pessoas racializadas, ambientalistas,

pessoas gênero-dissidentes, mulheres, consiste em um grande desafio psicológico. Digo isso pois, ao longo dos desafios encontrados durante o fazer desta pesquisa, as perspectivas condutoras serviram como motivadores desta esperança de que falo. Quero crer que a produção acadêmica é capaz de veicular ideias anticoloniais e que estas, por sua vez, são capazes de inspirar resistências contextuais, adequadas, plurais, cuidadosas e *justas*. Acredito que nestas perspectivas encontram-se ideias em torno do amor, do cuidado, da reciprocidade, da comunidade e de todos os valores que aqui foram defendidos como potências de resistência profunda à colonialidade. Isoladamente podem ser limitadas, mas em diálogo são potências amplificadas, mais dinâmicas e imaginativas. Deste modo, os limites de uma perspectiva podem ser ultrapassados ao adotar noções de outra, produzindo novas ideias.

Foi este percurso que conduziu a análise aqui empreendida, do qual resulta a conclusão de que a colonialidade transpassa e marca a linguagem de forma profunda, particularmente através de metáforas difundidas nas culturas que obedecem ao padrão mundial de poder colonial. Este padrão foi associado a ideias como o mandato de masculinidade e as pedagogias da残酷, a subjetividade carnofalogocêntrica e as monoculturas da mente. Situar o especismo como uma opressão estrutural ligada ao conceito de necropolítica e considerar a animalidade na perspectiva decolonial consistiu em uma base fundamental para a criação da categoria não-homem. Essa categoria é definida como fruto das contribuições destas perspectivas, embora caiba lembrar que sua construção está situada no espaço de experiência de uma pessoa não-binária, portanto também está localizada no transfeminismo. Sem embargo, estas perspectivas não são excludentes entre si, mas sempre complementares — e *críticas* entre si, muitas vezes. Esta crítica, precisamente, é o elemento que confere o caráter dinâmico presente no diálogo entre tais perspectivas.

Dito de outra forma, as discordâncias encontradas entre elas são resolvidas quando colocadas em diálogo, adotando aquilo que é considerado mais adequado ao contexto. Aqui reside a possibilidade da constante adaptação e renovação das propostas que partem desta teoria. Por fim, toda construção decorrente deste diálogo se deu em um período pessoal delicado, mas de algum modo serviu como nutrição de esperanças e alegrias a cada nova descoberta de novas contribuições. A análise, por outro lado,

apesar de não carregar surpresas dada a necessidade da realização de uma coleta e triagem das fontes para a seleção, por vezes foi uma sobrecarga emocional imensa. Por isso a teoria serviu como uma forma de retorno às intenções que motivaram o trabalho em primeiro lugar. Assim, defendo que uma teoria pautada no cuidado também é capaz de prover suporte emocional a pesquisas tão desafiadoras quanto essa que aqui se encerra. Este esforço, no entanto, demarcou aqui somente seu início — dele surgiu o desencadear de um processo pessoal e novos problemas de pesquisa. Portanto, que estas palavras aqui contidas, assim como provocaram efeitos profundos na subjetividade de quem as escreveu, tenham efeitos em quem as lê, inquietando e convidando a este trabalho coletivo que o presente demanda.

## FONTES

### AUDIOVISUAIS TRAMONTINA

COMLINES MEGASTORE. **Contos do mestre churrasqueiro.** Tramontina. YouTube, 21 de fevereiro de 2018. Disponível em:

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLtq1h1Fa2N53kOV902xp4npDgjHf-OtDR>. Acesso em 8 de fevereiro de 2022.

EFFIE AWARDS BRASIL. **Tramontina Respeito pelo Churrasco - Effie Awards Brasil 2017.** Tramontina. YouTube, 6 de novembro de 2017. Disponível em:

[https://www.youtube.com/watch?v=Ecf\\_3QX\\_cic](https://www.youtube.com/watch?v=Ecf_3QX_cic). Acesso em: 8 de fevereiro de 2022.

WUNDERMAN THOMPSON BRASIL. **A Bíblia do Churrasco.** Tramontina.

YouTube, 29 de abril de 2014. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=gG9HMWN2TYU>. Acesso em 8 de fevereiro de 2022.

### ZERO (Florianópolis)

GREVE, Vitória. Letícia M. 14 anos, drogada e prostituída. Jornal Zero. Florianópolis, Julho de 2015, p. 12.

MIRANDA, Cristiane. Diário de um travesti. Opção, Jornal Zero. Florianópolis, Novembro de 1991, p. 6.

STREIT JR, Rosalvo; BRANDALISE, Vitor Hugo. No olho da rua, aos olhos do mundo. Comportamento/Especial, Jornal Zero. Florianópolis, Outubro de 2006, s.p.

### O MUNICÍPIO (Brusque)

LAURITZEN, Fernando. Coluna Papo de Bar. Município Dia a Dia, O Município. Brusque, 31 de agosto de 2007, p. 4.

LAURITZEN, Fernando. Coluna Papo de Bar. Município Dia a Dia, O Município. Brusque, 4 de abril de 2008, p. 4.

LAURITZEN, Fernando. Coluna Papo de Bar. Município Dia a Dia, O Município. Brusque, 8 de janeiro de 2010, p. 4.

- LAURITZEN, Fernando. Coluna Papo de Bar. Município Dia a Dia, O Município. Brusque, 3 de junho de 2011, p. 4A.
- SANTOS, José Francisco dos. Entre animais e deuses. Opinião, O Município. Brusque, 1 de setembro de 2009, p. 2.
- SANTOS, José Francisco dos. Masculinidade, paternidade e sacrifício. Opinião, O Município. Brusque, 6 de agosto de 2019, p. 8.
- SANTOS, José Francisco dos. O clube dos javalis. Opinião, O Município. Brusque, 17 de janeiro de 2017, p. 8.
- SANTOS, José Francisco dos. Procura-se um Homem. Opinião, O Município. Brusque, 1 de maio de 2018, p. 6.

#### **GAZETA DE CAXIAS (Caxias do Sul)**

- AGÊNCIA CHASQUE DE NOTÍCIAS. A vingança das galinhas. Opinião, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 8 a 14 de abril de 2006, p. 2.
- BEN, Gerson Luis. Machismo. Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 05 a 11 de julho de 2003, p. 14.
- MARCON, Tiago. A dimensão espiritual do churrasco. Caderno Colunistas 2, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 7 a 13 de julho de 2007, s.p.
- MARCON, Tiago. Aforismos (e devaneios) meus. Caderno Colunistas 3, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 12 a 18 de abril de 2008, s.p.
- MARCON, Tiago. Aquilo não era uma bunda. Colunistas, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 7 a 13 de novembro de 2009, s.p.
- MARCON, Tiago. Coisas para pensar enquanto se escova os dentes. Caderno Colunistas 2, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 22 a 28 de março de 2008, s.p.
- SARTOR, Clelia Maria Fochesato. Assassinatos de animais e seus aspectos psicológicos. Opinião, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 21 a 27 de junho de 2008, p. 2.
- GAZETA DE CAXIAS. A violência incorporada à sociedade. Editorial, Gazeta de Caxias. Caxias do Sul, 18 a 21 de maio de 2002, p. 2.

#### **PIONEIRO (Caxias do Sul)**

- BEDIN, Alexander. Língua para todos os gostos. Sete Dias, Pioneiro. Caxias do Sul, 11 e 12 de julho de 1992, p. 4.
- BEDIN, Alexander. Se a cozinha falasse. Sete Dias, Pioneiro. Caxias do Sul, 4 e 5 de julho de 1992, p. 4.
- CONSTANTIN, André. Matança. Ensaio, Pioneiro. Caxias do Sul, 26 e 27 de outubro de 2002, p. 38.
- CORRÊA, Daniel. Assassino de travesti condenado a 20 anos. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 15 de dezembro de 1995, p. 31.
- CORRÊA, Daniel. Crack embalou covardia. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 21 de julho de 2000, p. 27.
- DUARTE, Adriano. Criança estuprada e assassinada. Polícia, Pioneiro. Caxias do Sul, 20 de julho de 2000, p. 24.
- FESTUGATO, Eduardo. Assalto. Ponto de Vista, Pioneiro. Caxias do Sul, 22 de julho de 1999, p. 6.
- FESTUGATO, Eduardo. Galgo ou lebre? Ponto de Vista, Pioneiro. Caxias do Sul, 27 de julho de 2000b, p. 26.
- FESTUGATO, Eduardo. Gestação, marca que não sai. Opinião, Pioneiro. Caxias do Sul, 25 de fevereiro de 2000a, p. 6.

- GALVÃO, Antônio Mesquita. Fumantes e vegetarianos. *Opinião, Pioneiro*. Caxias do Sul, 7 e 8 de novembro de 1992, p. 2.
- GUERTLER, Gustavo. Raul abocanhou o sucesso. *Especial, Pioneiro*. Caxias do Sul, 29 de outubro de 2001, p. 8-9.
- GOULART, Daniela. Churrasco como deve ser. *Almanaque, Pioneiro*. Caxias do Sul, 9 e 10 de fevereiro de 2002, p. 12.
- MARCHISIO JR, Esio. Terra de italianos abriga maior número de CTGs. *Cidade, Pioneiro*. Caxias do Sul, 7 e 8 de janeiro de 1995, p. 3.
- MICHELIN, Francisco. Vovô viu o óvulo. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 30 de agosto de 1984, p. 4.
- NETO, Ciro Fabres. Marido suspeito de queimar a mulher. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 18 de novembro de 1994, p. 23.
- PARENZA, Patrícia. Alinhavos. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 17 e 18 de maio de 1997, p. 8.
- PIONEIRO. Aventura e beleza se unem na cascata de Salto Ventoso. *Turismo, Pioneiro*. Caxias do Sul, 15 e 16 de maio de 1993, p. 7.
- PIONEIRO. Cidade. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 14 de dezembro de 1986, p. 19.
- PIONEIRO. Cidade. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 10 de março de 1995, p. 2.
- PIONEIRO. Comerciante relata provocação. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 9 de setembro de 1994, p. 22.
- PIONEIRO. Diálogo facilita escolha da carne. *Informativo publicitário, Pioneiro*. Caxias do Sul, 24 de setembro de 1997, p. 2.
- PIONEIRO. Fim de semana violento: quatro homicídios. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 3 de julho de 1989, p. 17.
- PIONEIRO. Matador do gerente do Cesa ainda foragido. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 4 de julho de 1989, p. 14.
- PIONEIRO. Mulher mata companheiro. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 21 de fevereiro de 2002, p. 31.
- PIONEIRO. Pedreiro é condenado em júri longo. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 8 de abril de 1992, p. 19.
- PIONEIRO. Pesquisa. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 23 e 24 de maio de 1992, p. 6-7.
- PIONEIRO. Polícia. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 2 de setembro de 1991, p. 16.
- PIONEIRO. Polícia. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 25 de fevereiro de 1993, p. 17.
- PIONEIRO. Polícia. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 10 e 11 de junho de 1995, p. 36.
- PIONEIRO. Polícia. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 28 de junho de 2000, p. 16.
- PIONEIRO. Política. *Pioneiro*. Caxias do Sul, 21 de junho de 2002, p. 8.
- PIONEIRO. Retrospectiva-89. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 30, 31 de dezembro de 1989 e 1 de janeiro de 1990, p. 21.
- PIONEIRO. Se apresenta o verdadeiro assassino. *Polícia, Pioneiro*. Caxias do Sul, 16 de maio de 1990, p. 17.
- PIONEIRO. Uma homenagem à colonização. *Caxias, Pioneiro*. Caxias do Sul, 21 de setembro de 2001, p. 3.
- PONTALTI, Patrícia. A fábrica de risos de Toledo. *Sete Dias, Pioneiro*. Caxias do Sul, 18 de março de 1998, p. 3.
- PROVIN, Fabiano. Qualidade e quantidade de sons. *Caxias, Pioneiro*. Caxias do Sul, 18 de setembro de 2002, p. 6.
- RODRIGUES, Jimmy. A ilusão. *Variedades, Pioneiro*. Caxias do Sul, 6 de maio de 1998, p. 3.

- RODRIGUES, Jimmy. O transeunte. Pioneiro. Caxias do Sul, 17 de fevereiro de 1999, p. 3.
- SIMÃO, José. Angélica lança o milk-shake de mandioca. Sete Dias, Pioneiro. Caxias do Sul, 6 de agosto de 1991, p. 4.
- SIMÃO, José. Deus criou a mulher e o JN só percebeu agora. Sete Dias, Pioneiro. Caxias do Sul, 15 de julho de 1991, p. 4.
- SIMÃO, José. Elisângela não tem pinto mas quer dar pinta. Sete Dias, Pioneiro. Caxias do Sul, 28 de abril de 1992, p. 4.
- SIMÃO, José. Globo tem um ataque de moral de jegue. Sete Dias, Pioneiro. Caxias do Sul, 23 de março de 1993, p. 4.
- SIMÃO, José. Liberou geral! freira cai no cheesesalada. Pioneiro. Caxias do Sul, 16 de abril de 1992, p. 4.
- STONE, Myra. Inteligente, sensível e introspectiva Meryl. Sete Dias, Pioneiro. Caxias do Sul, 24 de abril de 1991, s.p.
- ZANCHI, Marco Túlio. Em defesa da menstruação. Opinião, Pioneiro. Caxias do Sul, 25 de setembro de 2000, p. 14.

#### **FOLHA DE HOJE (Caxias do Sul)**

- AZEVEDO, Renan Falcão de. Nossos Tempos. Folheto Cultura e Lazer, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 21 de maio de 1992, p. 3.
- CENTENO, Ayrton. Provérbios guardam tradição italiana. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 26 de agosto de 1990, p. 2.
- DEMÉTRIO, Darci. Este clube vai dar samba! Folheto Cultura e Lazer, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 12 de outubro de 1991, p. 2.
- FESTUGATO, Eduardo. O enforcado. Opinião, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 20 de fevereiro de 1993, p. 2.
- FOLHA DE HOJE. A hora e a vez das peles. Economia, Nova Mulher, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 24 de abril de 1993, p. 3.
- FOLHA DE HOJE. Caderno de Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 18 de junho de 1993, p. 2-3.
- FOLHA DE HOJE. Caderno de Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 24 de dezembro de 1993, p. 2.
- FOLHA DE HOJE. Cidade. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 14 de março de 1992, p. 5.
- FOLHA DE HOJE. Dupla presa por espancamento e estupro de jovem de 14 anos. Polícia, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 4 de outubro de 1990, p. 4.
- FOLHA DE HOJE. Informe Folha. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 24 de novembro de 1992, p. 4.
- FOLHA DE HOJE. Julgamento de Kennedy vira drama. Nacional/Internacional, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 6 de dezembro de 1991, p. 14.
- FOLHA DE HOJE. Marido atira contra a mulher. Polícia, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 23 de março de 1991, p. 2.
- FOLHA DE HOJE. Marido ciumento mata a mulher. Polícia, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 17 de março de 1993, p. 17.
- FOLHA DE HOJE. Morre pelo disparo da mulher. Caderno de Polícia, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 28 de agosto de 1993, p. 3.
- FOLHA DE HOJE. Mulher confessa crime do fotógrafo. Polícia, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 8 de novembro de 1991, s.p.

- FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 29 de dezembro de 1990, p. 4.
- FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 4 de junho de 1991, s.p.
- FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 9 de setembro de 1991, p. 2-3.
- FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 28 de janeiro de 1992, p. 15.
- FOLHA DE HOJE. Polícia. Folha de Hoje. Caxias do Sul, 29 de janeiro de 1992, p. 15.
- FOLHA DE HOJE. Vida de casal em conflito acaba de maneira trágica. Polícia, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 3 de janeiro de 1990, p. 23.
- GARDELIN, Mário. De macho a.... Folheto Cultura e Lazer, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 3 de julho de 1993, p. 3.
- GARDELIN, Mário. Jorge Kaplicki. Folheto Cultura e Lazer, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 28 de agosto de 1991, p. 2.
- LUCHESE, Igor. Leituras para “devorar”. Folheto, Folha de Hoje. Caxias do Sul, 28 de outubro de 1994, p. 4.

### **FOLHA DO SUL (Caxias do Sul)**

- FESTUGATO, Eduardo. A magra cadela Lassie. Caderno Espectador, Folha do Sul. Caxias do Sul, 7 e 8 de outubro de 2000d, p. 3.
- FESTUGATO, Eduardo. Paixão por cavalos. Artigos, Folha do Sul. Caxias do Sul, 15 de setembro de 2000c, p. 9.
- MARTINI, Rafael. Os terrores de Lageado Grande. Caderno Espectador, Folha do Sul. Caxias do Sul, 12 de setembro de 2000, p. 3.
- MENEZES, Marco Antonio de. Comer e morrer de fome. Espectador, Folha do Sul. Caxias do Sul, 16 de janeiro de 2001, p. 11.

### **TEMPO TODO (Caxias do Sul)**

- FETTER, Rose Mari da Sois. Homenagem aos desbravadores. Tradicionalismo, Tempo Todo. Caxias do Sul, 21 a 27 de março de 2003, p. 10.
- PERES, Cássio. O Macho Ortodoxo II. Artigos, Tempo Todo. Caxias do Sul, 12 a 18 de julho de 2002, p. 2.
- TEMPO TODO. Do avental ao jaleco em busca de riqueza. Editorial, Tempo Todo. Caxias do Sul, 09 a 15 de março de 2007, p. 2.

### **NICOLAU (Curitiba)**

- BOUTIN, Lêonidas. Maria Bicuda. Nicolau. Curitiba, Ano X, n.59, 1996, p. 11.
- XAVIER, Valêncio. No meio do mato matou a mulher índia e depois comeu. Nicolau. Curitiba, Ano I, n.3, 1987, s.p.

### **CORREIO DE NOTÍCIAS (Curitiba)**

- BELLINGHINI, Ruth Helena. Canibal vai a julgamento. Agência Estado para Correio de Notícias, Curitiba. 28 de janeiro de 1992, p. H-3.
- CAMARGO, Francisco. Não quebre a corrente. Correio de Notícias. Curitiba, 9 de novembro de 1990, p. B-8.
- CAMARGO, Francisco. Não quebre a corrente. Caderno A, Correio de Notícias. Curitiba, 9 de fevereiro de 1992, p. A-8.
- CAMARGO, Francisco. O acrobata pede desculpas... Correio de Notícias. Curitiba, 14 de março de 1991.

- CASTELO BRANCO, Gil. Namoro: um ensaio de vida e amor. Geral, Correio de Notícias. Curitiba, 12 de junho de 1989, s.p.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Crime bárbaro revolta a população de Alto Paraná. Polícia, Correio de Notícias. Curitiba, 16 de julho de 1992, p. B-3.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Mata a mulher, a sogra, a cunhada, a filha e se mata. O Mundo, Correio de Notícias. Curitiba, 6 de novembro de 1990, p. A-7.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Prostituição estrangeira no Japão, um negócio de US\$ 70 bi. Internacional, Correio de Notícias. Curitiba, 22 de janeiro de 1990, p. A-6.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Retardada vivia com as galinhas. Internacional, Correio de Notícias. Curitiba, 13 de novembro de 1992, p. 5.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Suspensa matança das focas. Correio de Notícias. Curitiba, 5 de julho de 1990, p. B-1.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Travesti executado em briga. Correio de Notícias. Curitiba, 7 de novembro de 1990, p. A-6.
- CORREIO DE NOTÍCIAS. Vaca invade pista, causa grave acidente e população faz festa. Curitiba, 12 de julho de 1990, p. A-5.
- FELBER, Eduardo. O estatuto do engenheiro agrônomo. Ecologia, Correio de Notícias. Curitiba, 5 de abril de 1987, p. 19.
- FILHO, Teófilo Bacha. Homem com H cabra macho. Opinião pessoal, Correio de Notícias. Curitiba, 16 de outubro de 1986, p. 4.
- PADRELLA, Nelson. Carta A Berta. Correio de Notícias. Curitiba, 23 de janeiro de 1991, p. B-8.
- PADRELLA, Nelson. Carta A Berta. Correio de Notícias. Curitiba, 18 de setembro de 1991, p. B-6.
- PITTER, Laura. Mulheres denunciam “campos de estupro”. Internacional, Correio de Notícias. Curitiba, 29 de dezembro de 1992, p. 7.
- SIMÃO, José. Elisângela não tem pinta mas quer dar pinta. Correio de Notícias. Curitiba, 28 de abril de 1992, p. A-8.
- SIMÃO, José. Liberô geral! Freira cai no cheese salada. Correio de Notícias. Curitiba, 16 de abril de 1992, p. A-5.
- UNITED PRESS INTERNATIONAL. Canibal confessa mais um assassinato e pega prisão perpétua. Correio de Notícias. Curitiba, 2 de maio de 1992, p. C-2.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo, Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ADAMS, Carol J. **A política Sexual da Carne: A relação entre o carnivorismo e a dominância masculina.** 1. ed. bras. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade.** São Paulo: Pôlen Livros, 2019.
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz. Fazer defeitos nas memórias: para que servem o ensino e a escrita da história? In: GONÇALVES, Marcia de Almeida et al (org). **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro: FGV, 2012. p. 21-39.
- ANGONESE, Mônica; LAGO, Mara Coelho de Souza. Direitos e saúde reprodutiva para a população de travestis e transexuais: abjeção e esterilidade simbólica. **Saíde e Sociedade.** São Paulo, v.26, n.1, 2017. p. 256-270. Disponível em:

- <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/FqFGGyngpCS9xJp4zrZYBcL/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2022.
- BARRIONUEVO, Gustavo; STUBS, Roberta. A *drag tranimal* enquanto figura de subjetividade: como recuperar a animalidade em um contexto humanonormativo? In: LESSA, Patrícia et al. (org). **Relações interseccionais em rede: feminismos, animalismos e veganismos**. Editora Devires: Salvador, 2019.
- BARROS, Sandra Garrido de. Evolução e consolidação da política nacional de luta contra a aids (1990-2001). In: **Política Nacional de Aids: construção da resposta governamental à epidemia HIV/aids no Brasil** [online]. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 122-189. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788523220303.0005>. Acesso em 26 de abril de 2021.
- BELCOURT, Billy-Ray. Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought. **Societies**. v.5, 2015. p. 1-11.
- BELCOURT, Billy-Ray. An Indigenous critique of Critical Animal Studies. In: MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë. **Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies**. Routledge, 2020, p. 17-28.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese - Doutorado em Filosofia da Educação. Feusp, São Paulo, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. Ideologia e educação. **Educação e Pesquisa** [online]. v. 42, n. 1, 2016. p. 245-258. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-97022016420100400>. Acesso em: 23 de dezembro de 2021.
- CICCIA, Lucía. Dimorfismo sexual: natural? Uma reinterpretação crítica das diferenças biológicas. **Revista Bioética**. v. 29, n. 1. Brasília, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1983-80422021291447>. Acesso em 21 de dezembro de 2021.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1<sup>a</sup> reimpressão, 2020. p. 120-138.
- coelho, c.c. O animal que não existe: orifícios coloniais, o delírio do Nome e uma língua salivante. In: PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando; SILVA, Maria Alice da. **Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos**. Porto Alegre, RS: Editora Fi. 2021. p. 191-210.
- COSTA, Maria da Graça. Agroecologia, ecofeminismos e bem viver: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1<sup>a</sup> reimpressão, 2020. p. 284-297.
- COSTA, Maria da Graça. Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico: diálogos ecofeministas e descoloniais. In: ROSENDÓ, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2019. p. 205-222.
- DAVIDSON, Martina. María Lugones e o pensamento de trincheiras: decolonialidade e veganismos. In DIAS, Maria Clara, et al (org.). **Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020, p. 109-122.

- DAVIDSON, Martina. **Repensando o Veganismo: o feminismo e projeto decoloniais como ferramentas ético-políticas para um veganismo anticapitalista.** Rio de Janeiro, Ape'Ku, 2021.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIAS, Maria Clara. Feminismo e decolonialidade: contribuições de María Lugones para a promoção da justiça em sociedades periféricas. In: DIAS, Maria Clara, et al (org.). **Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones.** Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020, p. 11-30.
- DIAS, Maria Clara; SOARES, Suane; GONÇALVES, Letícia. A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais.** Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2019. p. 191-204.
- ESTADÃO. 2016. STF manda exonerar promotor acusado de matar jovem em 2004. Disponível em:  
<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2016/10/05/stf-manda-exonrar-promotor-acusado-de-matar-jovem-em-2004.htm>. Acesso em: 24/04/2021.
- FERREIRA, Natalia. Intersecções decoloniais: gênero, raça, espécie. **XVIII Encontro Estadual de História: Direitos humanos, sensibilidades e resistências.** 10 a 13 de novembro de 2020, UNESC, Criciúma, ANPUH/SC. ISSN 2316-1035.
- FERREIRA, Natalia. Os desafios do tempo presente e a colonialidade da natureza: intersecções para pensar novas sociabilidades. **Fronteiras: Revista Catarinense de História.** Dossiê Direitos humanos, sensibilidades e resistências. nº 36, 2020/02, p. 69-90.
- FREITAS, Bárbara Ferreira de. Maternidade e branquitude: uma discussão sobre privilégios raciais, simbólicos e materiais. **Revista Trapiche — educação, cultura & artes.** São Cristóvão, Sergipe, n.3 2019. p. 112-118. Disponível em:  
<https://www.seer.ufs.br/index.php/trapiche/article/view/12354>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2022.
- GILLESPIE, Kathryn. Placing Angola: racialization, anthropocentrism, and settler colonialism at the Louisiana State Penitentiary's Angola Rodeo. In: MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë. **Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies.** New York, Routledge, 2020. p. 250-276.
- GOMES, Fabrício Romani. Associativismo negro em Caxias do Sul. **Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade do Brasil Meridional,** Florianópolis, UFSC, 2007.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela. Una lectura deconstructiva del régimen carnofalógocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia. **Daimon. Revista Internacional de Filosofia.** n. 69. 2016, p. 125-139. Disponível em:  
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/221121>. Acesso em 20 de dezembro de 2021.
- GUIMARÃES, Rodrigo; FERRAZ, Aidê Ferreira. Os principais discursos circulantes relacionados à epidemia de HIV e Aids no Brasil. **Revista Mineira de Enfermagem.** UFMG, 5(1/2), 2001. p. 93-100.
- JOY, Melanie. **Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas : uma introdução ao carnismo.** 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2014.
- KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais.** Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2019. p. 29-42.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** São Paulo, Companhia das Letras, 2020.

- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo, Companhia das Letras, 2019.
- LANYI, J. P. 2008. A absolvição do promotor condenado pela mídia. Disponível em: [https://www.conjur.com.br/2008-dez-03/absolvicao\\_promotor\\_condenado\\_midia](https://www.conjur.com.br/2008-dez-03/absolvicao_promotor_condenado_midia). Acesso em: 24/04/2021.
- LLORED, Patrick. O outro feminismo (a inventar) de Derrida: As implicações éticas e políticas do carnofalogocentrismo. **Revista Trágica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 61-76, 2016.
- LUEDY OLIVEIRA, Laura S. Mercadoria e signo: notas sobre o abate industrial no Brasil hoje e alguns de seus marcadores expressivos. In: LESSA, Patrícia et al. (org). **Relações interseccionais em rede: feminismos, animalismos e veganismos**. Editora Devires: Salvador, 2019. p. 68-94.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1<sup>a</sup> reimpressão, 2020. p. 52-83.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. P. 935-952.
- MAKSUD, Ivia. O discurso da prevenção da Aids frente às lógicas sexuais de casais sorodiscordantes: sobre normas e práticas. **Physis Revista de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, 19(2), 2009. p. 349-369.
- MARKUS, Cledes. **Contribuições da concepção indígena do Bem Viver para a educação intercultural e descolonial**. Tese de doutorado em Educação. Porto Alegre, UFRGS, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Portugal: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. Revista do PPGAV, UFRJ - **Arte e Ensaios**, n. 32, dezembro de 2016. p. 123-151.
- MEDEIROS, Cintia Rodrigues de Oliveira; SILVA, Nicemara Cardoso. Homem de verdade: apelo a um ideal de masculinidade em propagandas de fast food. **Farol - Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, dez. 2014. p. 594-634. Disponível em: <https://revistas.face.ufmg.br/index.php/farol/article/view/2521/2277>. Acesso em 25 de novembro de 2021.
- MENESES, Gerson Galo Ledezma. Novos olhares sobre a história de Abya-Yala (América Latina): a construção dos “outros”, a colonialidade do ser e a relação com a natureza. In: MORTARI, Claudia; WITTMANN, Luisa Tombini (orgs.). **Narrativas Insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos**. Florianópolis, Rocha Gráfica e Editora, 2020. p. 47-70.
- MIES, Maria. Origens sociais da divisão sexual do trabalho. A busca pelas origens sob uma perspectiva feminista. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, 2016. p. 838-873.
- MONTEIRO, Anne Alencar. Cavalos-marinhos: gestação e masculinidades trans. **V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades**. 2017. Disponível em: [https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/enlacando/2017/TRABALHO\\_EV072\\_MD1\\_SA32\\_ID482\\_17062017214637.pdf](https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/enlacando/2017/TRABALHO_EV072_MD1_SA32_ID482_17062017214637.pdf). Acesso em: 8 de fevereiro de 2022.
- MONTEIRO, Anne Alencar. “O nome dele é Gustavo, e ele é a minha mãe”: reprodução e parentesco entre homens trans que engravidam. **[SYN]THESIS**. Rio de Janeiro, v.14, n.2, mai/ago. 2021. p. 28-39. Disponível em:

- <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/synthesis/article/view/64351/40545>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2022.
- MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë. Beyond edibility: towards a nonspeciesist, decolonial food ontology. In: MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë. **Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies**. New York, Routledge, 2020. p. 129-156.
- NETO, Ivaldo; FIRMINO, Itamar; PAULINO, Pedrita Reis Vargas. A construção social do estigma em masculinidade: uma revisão de literatura. **Revista Científica Fagoc Multidisciplinar**, Ubá, volume IV, 2019. p. 60-72.
- NUÑEZ, Geni. Liberdade para todas as tetas. In: TAKAZAKI, Silmara Simone (org.). **Não monogamia LGBT+: pensamento e artes livres**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020. p. 10-11.
- NUÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **Revista ClimaCom**, Diante dos Negacionismos [online], Campinas, ano 8, n.21, novembro de 2021a. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/>
- NUÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel de; LAGO, Mara Coelho de Souza. Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesania narrativa indígena. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, UFJF, v.16, n.3, dezembro de 2021b.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. Especismo estrutural: animais não humanos como um grupo oprimido. In: PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando; SILVA, Maria Alice da. **Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos**. Porto Alegre, RS: Editora Fi. 2021. p. 48-71.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. La dieta sexista: contribuciones desde el ecofeminismo crítico para una decolonialización del paladar. **Question/Cuestión**, v. 1, n. 64, 2019. Disponível em: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/539>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. O especismo como necropolítica: uma análise sobre as fronteiras que delimitam a precariedade da vida. In: LESSA, Patrícia et al. (org). **Relações interseccionais em rede: feminismos, animalismos e veganismos**. Editora Devires: Salvador, 2019b. p. 53-67.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, Editora Pontes, 8<sup>a</sup> edição, 2009.
- ROBINSON, Margaret. Veganism and Mi'kmaq legends. In: MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë. **Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies**. New York, Routledge, 2020. 107-114.
- RODRIGUEZ, Shay de los Santos. Um breve ensaio sobre a masculinidade hegemônica. **Revista Diversidade e Educação**, Rio Grande, FURG, v.7, n.2, julho/dezembro de 2019. p. 276-291.
- ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio A. G.; KUHNEN, Tânia A. 'Lócus fraturado': resistências no Sul Global e práxis antiespecistas ecofeministas descoloniais. In: DIAS, Maria Clara, et al (org.). **Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020, p. 123-152.
- SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos; OLIVEIRA, Dora Lúcia. Gênero e risco de HIV/Aids nas campanhas de educação em saúde através da mídia. **Anais 29<sup>a</sup> Reunião Anual da ANPED**. Caxambu-MG, 2006. Disponível em: <http://29reuniao.anped.org.br/trabalhos/trabalho/GT23-2294--Int.pdf>. Acesso em: 26 de abril de 2021.

- SATTLER, Janyne. Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2019. p. 167-190.
- SEGATO, Rita Laura. **Contra-pedagogías de la crueldad**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.
- SESMA, Angélica Velasco. De la lógica de la dominación al respeto y la empatía. In: ROSENDO, Daniela (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2019. p. 63-94.
- SILVA, Jovanna Cardoso da. **Bajubá Odara: resumo histórico do nascimento do movimento social de travestis e transexuais do Brasil**. Picos, Piauí, 1<sup>a</sup> edição, 2021.
- SIMAS, Luciana. Filhos da (in)justiça. **Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**. Rio de Janeiro, v.13, n.3. Setembro-dezembro de 2021. p. 508-529. Disponível em: <https://doi.org/10.15175/1984-2503-202113306>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2022.
- SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Editora UFPR, 2018.
- VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneride como crítica decolonial. In: MESSEDER, S.; CASTRO, M.G.; MOUTINHO, L. (orgs.) **Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero** [online]. Salvador, EDUFBA, 2016. p. 249-270. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>. Acesso em 22 de dezembro de 2021.
- VICENTE, Guilherme Calixto. **Direitos sexuais e reprodutivos de homens trans, boycetas e não-bináries: uma luta por reconhecimento e redistribuição de saúde pública no Brasil**. Monografia de Conclusão de Curso em Administração Pública. FGV, São Paulo. 2020.
- VILAS BOAS, Douglas Antonio. **A luta feminista no campo agroecológico: uma análise a partir da perspectiva decolonial**. Dissertação de mestrado em Administração. Lavras, UFLA, 2017.
- WATTS, Vanessa. Growing ontologies: Indigeneity, becoming-souls and settler colonial inaccessibility. In: MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë. **Colonialism and animality: anti-colonial perspectives in critical animal studies**. New York, Routledge, 2020. 115-128.
- ZORZANELLI, M. 2008. Um atirador dentro da lei. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDG81611-6009,00-UM+ATIRADOR+DENTRO+DA+LEI.html>. Acesso em: 24/04/2021.