

Colonialidade da linguagem, pedagogia da crueldade e referente ausente

Natalia Ferreira¹



Coloniality of
language,
pedagogy of
cruelty and
absent referent

¹ Mestrando em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina. E-mail: nferreira1@ucs.br.

Resumo

Neste artigo, analiso a linguagem empregada em um breve recorte de fontes selecionadas para minha pesquisa de mestrado acerca das intersecções entre racismo, sexismo e especismo, entretecidas pela colonialidade, que verificam-se igualmente estruturais dentro da Matriz Colonial do Poder. O debate teórico fundamenta-se nas perspectivas decoloniais e ecofeministas, pensando não somente expor os problemas sociais, mas também destacar as resistências e fornecer propostas, pensar utopias e futuros outros. Para tal, é preciso construir novas teorias, categorias e metodologias de análise, valorizando os saberes ancestrais e originários dos povos historicamente racializados, que desde o colonialismo permanecem sendo frentes de resistência e sofrendo o epistemicídio da colonialidade.

Palavras-chave: Colonialidade; ecofeminismo; interseccionalidade.

Abstract

In this article, I analyze the language used in a cross-section of fonts selected for my master's research about the intersections between racism, sexism and speciesism, interwoven with coloniality, that are verified equally structural inside the Colonial Matrix of Power. The theoretical debate is based on decolonial and ecofeminists perspectives, intending not only to expose the social problems, but also highlight the resistances and offer proposals, to think about utopias and alternative futures. For such, it's necessary to build new theories, categories and methodologies of analysis, valuing the ancestral and native knowledges of the people historically racialized, that since colonialism remain being resistance fronts and suffering the coloniality's epistemicide.

Keywords: Coloniality; ecofeminism; intersectionality.

Ferramentas para mergulhar no debate: arejando as ideias em tempos sufocantes

Tenho utilizado em meu trabalho um emaranhado de complexidades que possibilitam um entendimento ampliado acerca das opressões estruturais que verificamos nas sociedades modernas/coloniais. Para compreender este emaranhado, é preciso voltar-se às perspectivas decoloniais que dissertam a respeito da raça e do gênero, mas também se fazem relevantes os ecofeminismos para pensar tais questões, especialmente a vertente animalista, da qual faz parte a autora Carol Adams, responsável pela aplicação do conceito de *referente ausente* (ADAMS, 2012), a partir do qual torna-se evidente a intersecção entre o racismo, o sexismo e o especismo². Introduzo esta discussão com uma breve revisão teórica que fornece as ferramentas necessárias para a compreensão des³ leitores acerca das percepções que aplico na análise das fontes, não presumindo o esgotamento de possibilidades, portanto focalizando somente nos conceitos necessários para essa análise, o que corresponde a uma mínima parte do pensamento que conduz a pesquisa – o que quer dizer que muitas questões igualmente relevantes terão de ser deixadas de fora deste recorte.

Articulo neste texto alguns conceitos capazes de fundamentar a construção de propostas para não somente a compreensão do passado e presente, mas também a viabilização de mundos e futuros outros. Esta é uma demanda que tem se imposto no Tempo Presente de maneira urgente devido às relações ambientais atuais, convocando a pensar as coletividades e questionar as subjetividades impostas e moldadas pelo pensamento moderno, euroantropocêntrico. A articulação destes conceitos e teorias aqui apresentados facilita a compreensão de que a dimensão “individual” é também uma ilusão deste pensamento ocidental capitalista; assim, o

² Sendo este termo ainda quase que desconhecido na historiografia em razão das amarras antropocêntricas do campo, cabe explicar que especismo consiste, muito resumidamente, na noção de superioridade da espécie humana sobre espécies não-humanas.

³ Adoto uma linguagem de gênero neutra quando me refiro a um grupo de pessoas plurais, não definíveis, como uma opção político-linguística coerente com as perspectivas teóricas que norteiam a pesquisa, generalizando sem universalizar e contemplando a pluriversidade de identidades que são apagadas pela compreensão binária do gênero - o que configura uma forma de *epistemicídio* fundamentada na colonialidade da linguagem e do gênero. Tal uso serve como um lembrete de que a linguagem segue em permanente movimento conforme as sociedades e culturas também se movimentam. A linguagem de gênero neutro não se trata de uma automática invenção de novos gêneros, mas do entendimento de que a linguagem binária é excludente. Neste sentido, em razão do uso dos caracteres “X” e “@” serem problemáticos no que diz respeito à inclusão e acessibilidade, opto pelo guia construído por Ophelia Cassiano (2019).

peçoal é político (KHEEL, 2020, p. 39) - nossas escolhas impactam e ensinam àqueles que estão ao nosso redor, especialmente quando somos educadores, adultos de referência (SEFFNER, 2016). Afinal, é através da educação que creio ser possível a organização desta transformação social que se intenciona e defende na perspectiva aqui apresentada.

Cabe destacar aqui que a desvalorização do pensamento proveniente do Sul Global é característica do euro e antropocentrismo presentes na academia, que é um espaço moderno/colonial permeado pela colonialidade do saber, do poder, do ser e da linguagem, especialmente, fomentando o epistemicídio do mundo não europeu. Krenak (2020, p. 19-20) nos lembra a resistência do pensamento científico darwinista em aceitar a Terra como um organismo vivo; para ele, toda teoria é um esforço de explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam - quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisava de uma teoria (a de Gaia) para afirmar que a Terra é viva. A sabedoria ancestral dos povos da floresta é essencial para orientar a criação de novas alternativas para ser e estar no mundo de forma harmônica e respeitosa para com os ciclos da natureza, aplicáveis aos povos das cidades. Alberto Acosta disserta sobre a ideia do Bem Viver partilhada por grupos de Abya Yala⁴ dizendo que:

se o desenvolvimento trata de “ocidentalizar” a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o “outro”. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência. (ACOSTA, 2016, p. 82).

As separações e dicotomias presentes no pensamento e na subjetividade produzida pela modernidade/colonialidade impedem a interpenetração de visões de mundo outras e por isso é também necessário entender a complexidade da imbricação entre os aspectos da colonialidade, que afetam todas as esferas da vida, sendo

⁴ Termo utilizado por povos originários e autores decoloniais para América Latina (ou América Ladina, como defendeu Lélia Gonzales), intencionando a descolonização da linguagem. Para mais informações a respeito, ver: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>

sentidas com particular intensidade pelos grupos sociais racializados. Busco minimamente dar conta desta complexidade da temática, a fim de demonstrar a pluriversidade de possibilidades de pesquisa que oferece, além de apresentar a dimensão e amplitude desta tarefa; objetivo, com isso, provocar pesquisadores a debruçarem-se sobre tais questões.

Neste recorte, analiso uma página da Gazeta de Caxias de 7 a 13 de julho de 2007, com o Caderno Colunistas 2 onde encontra-se um texto de Tiago Marcon intitulado “A Dimensão Espiritual do Churrasco”; uma página do Jornal Pioneiro, principal jornal da cidade, dos dias 8 e 9 de julho do ano 2000, no caderno de programações de televisão sobre os “homens-cavalo” de telenovelas da Rede Globo, intitulada “Rudes mas cobiçados”, escrita pela jornalista Adriana Maximiliano; e uma página do jornal Zero, da cidade de Florianópolis, do mês de julho de 2015, escrita por Vitória Greve, intitulada “Sexo por dinheiro - Letícia M. 14 anos, drogada e prostituída”.

A linguagem utilizada nas matérias será analisada a partir das compreensões presentes no debate teórico, entendendo as opressões nelas evidenciadas como naturalizações que ocorrem através do emprego de pedagogias da crueldade (SEGATO, 2018). Estas fontes demonstram partes de uma estrutura sexista e racista que através da animalização, da metáfora, do uso da linguagem como forma de mascarar as violências, consome corpos, seres e saberes, provoca apagamentos e ausências, constrói subjetividades e naturaliza a crueldade.

Subjetividades modernas: carnofalocentrismo, o mandato da masculinidade e as pedagogias da crueldade

O filósofo Jacques Derrida, ao debruçar-se em estudos sobre gênero, cunhou o neologismo *carnofalocentrismo* para afirmar que a subjetividade ocidental é centrada na linguagem, no falo e no consumo de carne animal, sendo o sentido de *humano* fundamentado no sacrifício carnívoro; Derrida buscou demonstrar que a distinção entre o real e o simbólico não é sustentável (LLORED, 2016b), o que tem implicações diretas para a linguagem. O uso do carnofalocentrismo como um conceito permite a percepção de intersecções entre as violências da cultura ocidental, bem como a compreensão da subjetividade masculinista viril reproduzida por elas. Como bem sintetizou Patrick Llored:

o carnofalocentrismo é esse conceito que nomeia o sacrifício animal pelo qual o homem é responsável quando ele dá cabo da vida dos animais por meio de uma profusão de práticas culturais triviais visando apropriar-se de suas vidas e ingeri-los. Esse conceito fundamenta-se, tal como observado pelo próprio Derrida, em outras duas noções que nele se encaixam: o logocentrismo e o falocentrismo. Ambas designam o fato de que o Ocidente concede um privilégio absoluto à palavra e à razão, sem as quais não é possível fazer parte da comunidade dos viventes, a qual sempre foi, e permanece, uma invenção do poder masculino. O poder político no Ocidente é encampado pelo ser humano do sexo masculino, que se considera racional e que expressa tal racionalidade por meio da palavra considerada como própria do homem por consequência (LLORED, 2016a, p. 58).

É importante ressaltar que esta racionalidade, no entanto, não é atribuída a todo ser humano do sexo masculino; a animalização de seres humanos não europeus permitiu sua histórica racialização e exclusão desta racionalidade. Por esta razão, a este ser humano do sexo masculino de que falamos, chamaremos “homem”, tendo como referência para este termo o sujeito branco, heterossexual e cisgênero. Conforme Puleo, os animais não humanos servem como meio para construção de uma identidade viril concebida historicamente como separação dos sentimentos de empatia e compaixão pelo *Outro*; esta violência tem dois objetivos fundamentais: experimentar a vontade de poder e afirmar e solicitar o reconhecimento de sua identidade de gênero bipolarizada obtida pela repressão dos sentimentos de compaixão (PULEO, 2019, p. 57, tradução livre, grifo do autor).

Rita Segato observou que a masculinidade está mais disponível para a crueldade porque a socialização e treinamento para a vida do sujeito que carrega o fardo da masculinidade o obriga a desenvolver uma afinidade significativa entre masculinidade e guerra, crueldade, distanciamento e baixa empatia, em uma escala de tempo de grande profundidade histórica (SEGATO, 2018). Segato ressalta que:

(...) o capital hoje depende de que sejamos capazes de nos acostarmos ao espetáculo da crueldade em um sentido muito preciso: que naturalizemos a expropriação da vida, a predação, ou seja, que não tenhamos receptores para o ato comunicativo de quem é capturado pelo processo de consumo. Expropriar o fôlego vital passa a ser visto como um mero trâmite que não comporta dor, que não pode se comunicar, um ato maquinal, como qualquer consumo (SEGATO, p. 12, tradução minha).

Pensando a este respeito, as fontes analisadas na pesquisa de Carol Adams sobre a *política sexual da carne* levaram-na a concluir que:

os homens que batem em mulheres, os estupradores, os assassinos em série e os que cometem violência contra crianças têm vitimizado animais. Fazem isso por diversas razões: os estupradores podem usar um animal para intimidar, coagir, controlar ou violentar uma mulher. Os assassinos em série frequentemente se iniciam na violência praticando-a nos animais. Muitos alunos do sexo masculino que mataram seus colegas de classe em várias comunidades na década de 1990 eram caçadores ou já haviam matado animais. As crianças que sofreram violência sexual relatam frequentemente que o agressor usou ameaças e/ou violência contra seu animal de estimação para conseguir ser obedecido. Os homens que batem em mulheres ferem ou matam um animal de estimação para advertir a companheira de que ela pode ser a próxima; como um meio de separá-la mais das relações que ela preza; para demonstrar seu poder e a impotência dela. A mulher ou a criança ameaçada é o referente ausente quando se mata um animal de estimação (ADAMS, 2012, p. 85).

Velasco Sesma observou que estes mesmos apontamentos que fez Adams estavam presentes no trabalho de outras autoras. Sesma diz, sobre da violência contra as mulheres e os animais, que existem:

pontos de contato entre ambas violências nos casos em que os homens que maltratam a suas parceiras mulheres ameaçam, torturam ou assassinam os animais com que a vítima compartilha sua vida (ADAMS, 2006; FLYNN, 2000a). O maltrato contra os animais nos acontecimentos de violência de gênero nas relações afetivas constituem mais um caso de violência psicológica (UPADHYA, 2014). Este maltrato contra as mulheres, os meninos, as meninas e os animais domésticos se assenta na cultura patriarcal que aceita que os membros da família são propriedades do homem (ONYSKIW, 2007). Também a cultura especista (estritamente relacionada com os valores androcêntricos patriarcais), que aceita a inferioridade dos animais e seu status de objetos para a satisfação dos desejos humanos, favorece este tipo de violência (SESMA, 2019, p. 81, tradução livre).

Entendendo este mandato da masculinidade como “de grande profundidade histórica”, a socióloga Maria Mies afirmou que a primeira divisão sexual do trabalho verificada na história é que as mulheres escolhiam dedicar-se à coleta e à capinagem, enquanto os homens especializavam-se na caça; as mulheres conseguiam, assim, garantir alimento para todo o clã, enquanto os homens nem sempre tinham sorte em suas expedições de caça (MIES 2016, p. 853). Mies destaca que:

Martin e Voorhies demonstraram através de uma análise secundária de uma amostra de caçadores e coletores do Atlas etnográfico de Murdock, que 58 por cento da subsistência dessas sociedades era constituída por colheita e 25 por cento por caça, sendo o resto por colheita e caça conjuntamente (Martin e Voorhies, 1975: 181). Estes autores acreditam que tais grupos matricêntricos coincidem com uma fase vegetariana da evolução dos hominídeos (MIES, 2016, p. 849).

Em seu estudo, Mies apontou a criação de uma imagem do “homem-caçador”, uma projeção sexista cuja função ideológica consiste em “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). Como lembra Sesma, ao longo da história o ser humano tem definido o animal em relação a si mesmo, e por isso as características dos animais têm sido vistas como uma negação das características humanas - o não humano, o *Outro*; assim, o homem precisa do animal para definir a si mesmo - já que enquanto o animal é o *Outro* e o humano é essencial, este aparece como o superior com direito a dominar os inferiores, os animais. Através deste processo conceitual é que se estabelece o sistema de dominação especista antropocêntrico (SESMA, 2019, p. 76, tradução livre, grifo original). A cultura do estupro também:

está diretamente vinculada a esta estrutura na qual se reproduzem estereótipos de gênero que diferenciam e hierarquizam homens e mulheres, humanos e não humanos, uma construção que inclui elementos de poder (SCOTT, 1990). E se, por um lado, a cultura do estupro produz corpos femininos estupráveis, ou uma condição feminina estuprável, por outro, produz sujeitos estupradores, ou uma condição masculina estupradora, que também se constitui como um produto cruel da sociedade regida pela biopolítica da carne (TIBURI, 2014). O estuprador é aquele que se vê tendo um “direito ao estupro”, o direito de consumo, de uso e de descarte diante da carne feminina, ou feminilizada. E este sujeito estuprador, tal qual o soberano que tem o poder de decidir entre o “fazer viver e deixar morrer”, tem em suas mãos a capacidade de decidir a respeito da carne que lhe pertence, incapaz que é de ver nesta carne a constituição de um “outro” (NIELSSON; WERMUTH, 2018, p. 191).

Adams explora o consumo metafórico da carne e a fragmentação eliminadora, observando o uso da linguagem empregada neste processo, aliando sua análise documental à literária. Ao refletir sobre o estupro, Carol Adams observou que uma das

mitologias de uma cultura estupradora é que as mulheres não só pedem o estupro, mas também gostam dele (ADAMS, 2012, p. 97) - assim como os animais estão sempre procurando a faca do açougueiro, felizes em serem consumidos, como tenta nos convencer a propaganda da carne com seus mascotes sorridentes. Adams defende que a linguagem atua como máscara que invisibiliza a violência contra os animais, pois evita problemas de conceitualização, ofuscando a situação.

Assim, encontram intersecção no referente ausente a violência de gênero, o racismo e o especismo, que parecem formas distintas de violência (ADAMS, 2012). Este conceito pode ser qualquer coisa cujo significado original é alterado e absorvido em outras hierarquias de significado, e existe em três dimensões: literal, conceitual e metafórica (ADAMS, 2012). A dimensão literal é representada pelo próprio animal no prato (ou pelo corpo do que chamo “não-homem” consumido) – que está literalmente ausente. A dimensão conceitual desmembra o ser que está ausente – os pedaços do animal no prato recebem novos nomes, menos inquietantes (ADAMS, 2012), assim como o capital requer estratégias de naturalização da desigualdade social (como a meritocracia), e como o higienismo urbano esconde as populações marginalizadas, por exemplo. A dimensão metafórica permite que a experiência do animal consumido ilustre o sentimento de aniquilação da vontade, da identidade separada (ADAMS, 2012) – quando somos violados, somos tratados de forma “desumana”, trabalhamos “como cavalos/mulas”, levamos “vida de gado”, somos “bode expiatório” (ADAMS, p. 109), assim como frequentemente pessoas violadas sexualmente afirmam terem se sentido “como um pedaço de carne” (ADAMS, 2012, p. 79-80).

Adams propõe um ciclo de objetualização, fragmentação e consumo: a objetualização permite ao opressor ver o outro como objeto - esse processo permite a fragmentação ou o esquiteamento e finalmente o consumo; destaca que embora chegue a acontecer de literalmente um homem comer mulheres, todos consumimos imagens de mulheres o tempo todo (ADAMS, 2012). O mesmo ocorre com a linguagem, quando o sujeito é objetificado por meio da metáfora e separado de seu significado ontológico por meio da fragmentação; consumido, existe apenas por meio do que representa. O consumo do referente ausente reitera sua aniquilação como sujeito que tem importância em si mesmo (ADAMS, 2012).

A linguagem oculta o especismo, torna implícita a autorização da exploração sobre os animais não humanos, assim como o classismo, o sexismo, o capacitismo e

o racismo. O pensamento racional moderno, afinal, considera o direito humano como válido, mas não concebe amplamente a necessidade da garantia de direitos não humanos. É a própria *ausência* implícita na linguagem que mascara e oculta as violências; falo de uma cultura da violência que nos afeta em todas as esferas e idades, uma *pedagogia da crueldade*. Para Segato (2018), todos os atos e práticas que ensinam, habitual e programam aos sujeitos para transmutar o vivo e sua vitalidade em coisas, constituem tais pedagogias.

As ausências da linguagem: algumas perspectivas ecofeministas animalistas decoloniais

É neste diálogo entre perspectivas decoloniais e ecofeministas que encontramos discussões interseccionais e animalistas, capazes de ampliar percepções e tecer propostas. Afinal, se todas as opressões provém da mesma estrutura, não podemos construir um mundo não sexista mas racista, da mesma forma que não se pode alcançar um mundo igualitário no ponto de vista do gênero mas baseado na exploração dos não humanos (SESMA, 2019). Proponho pensar alternativas interseccionais capazes de dar conta de romper com todas as noções dicotômicas da modernidade/colonialidade, para que assim seja possível construir novas sociabilidades, consciências e subjetividades.

Refiro-me a uma linguagem que invisibiliza e naturaliza as opressões da colonialidade, que é ensinada culturalmente através de pedagogias da crueldade, de referenciais simbólicos que provocam ausências necessárias para o distanciamento daquilo que nos é incômodo. Se a violência explícita é desconfortável, para que as pedagogias sejam eficazes a linguagem simbólica atua como máscara - o que antes era explícito, literal, agora é metafórico, velado. A fim de que seja possível compreender esta linguagem, recorro às categorias de análise que nos permitem observar as opressões; entretanto, para pensar as categorias de espécie, raça e gênero, é preciso elencar as perspectivas que norteiam as compreensões sobre elas. Concordo com a socióloga María Lugones, que compreende a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Lugones afirmou que:

começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do *homem* ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas - como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens (LUGONES, 2014, p. 936, grifo meu).

Sendo esta a dicotomia fundadora colonial, é a partir desta *desumanização*, desta *animalização*, que se fundamenta a ilusão da *raça*, da mesma forma que o *gênero*. Assim, concordo com autores como Aníbal Quijano (1992) e Achille Mbembe (2004), que destacam em seus trabalhos esta histórica animalização das pessoas racializadas. Para Mbembe:

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, 2004, p. 63).

Dialogando com estas noções, Ailton Krenak diz que é como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade, e não são só caiçaras, quilombolas e indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho; o caminho é o progresso, essa ideia de que estamos indo pra algum lugar - no percurso vamos largando tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade. Alguns de nós fazemos parte dela (KRENAK, 2020). Por isso a afrofuturista Aph Ko, acadêmica e militante negra e vegana estado-unidense, afirmou 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).

Nesse sentido, compreende-se 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).

A construção destas ilusões de raça e gênero, impostas através do recurso da *animalização* do outro funcionou como ferramenta de dominação colonialista sobre o mundo não europeu, apagando as diversidades, os saberes ancestrais, as lógicas de organização social, as cosmovisões etc. Lugones pontuou de forma categórica que:

à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. Pode-se começar a observar o vínculo entre, por um lado, a introdução colonial do conceito moderno instrumental da natureza como central para o capitalismo e, por outro, a introdução colonial do conceito moderno de gênero (LUGONES, 2014, p. 938).

É precisamente por essa razão 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 habitam a cuidar do mundo ou a destruí-lo” (LUGONES, p. 935). Desta forma:

o uso das categorias “natural” e “natureza” é fundamental para a empresa moderna-colonial-capitalista-global. “Natureza” tem um duplo sentido. Por um lado, o ser humano racional, isto é, o *homem* europeu, possui a superioridade intelectual que lhe autoriza o domínio do âmbito natural, seja ele representado pelas mulheres europeias, naturalmente inferiores aos *homens* europeus, seja representado pelas comunidades e sociedades não europeias. Classificar algo como “natural” equivale nesse contexto histórico a autorizar sua exploração (CASTRO, 2020, p. 149, grifos meus).

Este conceito instrumental da natureza é o que a subentende como um “recurso” a ser explorado. A própria noção de desenvolvimento e progresso carrega o

peso desta instrumentalização; por isso não é possível pensar um mundo capitalista (norteador por este progresso e desenvolvimento) sustentável. Hoje:

(...) sustentável. As historiadoras Mayara Carrobrez e Patrícia Lessa, ao considerar a contribuição do filósofo Zygmunt Bauman sobre a modernidade, pontuam que a noção humana sobre a natureza é perpassada pela sua representação, tanto na mídia quanto no próprio contato com a terra, através da ambição pela exploração; a ciência moderna é forjada por esta ambição de conquista da natureza e subordinação às necessidades humanas. Carrobrez e Lessa sinalizam que a integração com a natureza, percebida como meio que possibilita a vida, é característica de culturas originárias, antes das ações imperialistas e capitalistas da modernidade; apesar da dominação cultural, ainda é nestes povos que encontram-se modelos de resistência à separação humano/natureza. As historiadoras alertam que o tratamento dado à natureza é compulsivo e inconsequente, e que "o esgotamento dos recursos já não é mais um temor para o próximo milênio, mas bate à nossa porta a cada árvore cortada" (CARROBREZ; LESSA, 2019, p. 96)

Em razão desta urgência, Krenak afirma que não é inventando o mito da sustentabilidade que vamos avançar (2020), mas compreendendo que "estamos todos enrascados" e percebendo que para fazer a diferença é preciso *coletivo*. Para ele, se vivemos a cultura de um povo que não perdeu a memória de fazer parte da natureza, já somos herdeiros disso; por outro lado, se passamos por essa experiência urbana intensa de virar um consumidor do planeta, é um tanto mais difícil fazer o caminho de volta. Por isso, Krenak (2020) considera irresponsável cobranças individuais de economia de água, consumo de orgânicos ou uso de bicicleta, e propõe que pensemos todo o nosso consumo e questionemos as bases materiais da vida cotidiana. Afinal, acrescento, que sentido faz que se tome banho breve, que se economize água, se para produzir um quilograma de carne bovina são gastos quinze mil e quatrocentos litros de água⁵?

Desfragmentando a análise: a emergência da categoria de "não-homem"

Interessa, então, que as conexões sejam feitas para que o pensamento interseccional seja potencializado. Neste esforço:

⁵ MEKONNEN, M.M. and HOEKSTRA, A.Y. The green, blue and grey water footprint of farm animals and animal products, Value of Water Research Report Series No. 48, UNESCO-IHE, Delft, the Netherlands. 2010, p. 21. Disponível em: https://waterfootprint.org/media/downloads/Report-48-WaterFootprint-AnimalProducts-Vol1_1.pdf. Acesso em: 11 fev. 2021.

o que *A política sexual da carne* afirma é que o modo como é estruturada no nosso mundo a política em relação ao gênero relaciona-se com o modo como vemos os animais, especialmente os animais que são consumidos. O patriarcado é um sistema de gênero que está implícito nas relações humanas/animais. Além disso, a construção do gênero implica a instrução sobre alimentos adequados. Ser homem na nossa cultura é algo que está ligado a identidades que eles reivindicam ou negam - o que um homem “verdadeiro” faz ou não faz. Um homem “de verdade” não come *quiche*. Não se trata meramente de uma questão de privilégio; é uma questão de simbolismo. Em parte a masculinidade é construída na nossa cultura pelo acesso ao consumo de carne e pelo controle de outros corpos (ADAMS, 2012, p. 26, grifo da autora).

Sabendo disso, compreendendo que a categoria “mulher” não é capaz de fornecer a amplitude que as fontes da pesquisa que desenvolvo demandam. Por isso invoco Ochy Curiel, que defende que são necessários, além da criação de novas categorias, também conceitos e teorias capazes de dar conta da complexidade das relações sociais, conquistando um desengajamento epistemológico e político na forma como produzimos conhecimento (CURIEL, 2020); concordo com Curiel quando esta afirma que uma posição decolonial feminista significa exatamente este entendimento de que a raça, o gênero, a classe, e também a heterossexualidade, são constitutivos da episteme moderna colonial, são diferenciações produzidas pelas opressões de maneira imbricada que produzem o sistema colonial moderno. Destarte, Costa afirma que:

a emergência dos saberes subalternos traz uma importante virada para a produção científica ao contextualizar o campo sociopolítico que envolve a epistemologia dominante, fazendo emergir outros saberes e sistemas de pensamento, além de questionar perspectivas teorias e metodologias científicas *universais*. (COSTA, 2019, p. 212)

Maria da Graça Costa invoca a filósofa Djamila Ribeiro para destacar que os saberes produzidos por grupos historicamente discriminados são lugares de potência e configuração do mundo de maneiras outras, sob outras geografias, além de serem contra discursos importantes (RIBEIRO, 2017). Tal é a importância do saber localizado e do lugar de fala, que retomo aqui meu argumento sobre a impossibilidade de separação entre subjetividade e objetividade, visto que falo do lugar de pessoa não binária branca; a saber, esta é uma pesquisa que reivindica conceitos, teorias e categorias não de um lugar acadêmico distanciado, mas nasce no interior da própria

comunidade do que constitui o que nomeio “não-homem”, do lugar de fala que é produto da experiência gênero-dissidente e homoafetiva. Para pensar esta categoria, inverte-se a lógica dicotômica - sabe-se o que é o *homem* (branco, cisgênero, heterossexual). Daí a necessidade deste dispositivo teórico que parte do *outro lugar*. O não-homem é a pluriversidade, compreende a categoria “mulher” como parte insuficiente a ser complementada, já que não são somente as mulheres cisgênero que são oprimidas pela estrutura patriarcal; sabe-se bem dos índices de homicídios a pessoas trans no Brasil, e para romper com estes índices é necessário educar para a alteridade, sensibilizar para o *outro*.

A categoria de não-homem, portanto, é uma estratégia que possibilita ampliar olhares e contemplar as complexidades, recusando a imposição do pensamento dicotômico homem/mulher e considerando a interseccionalidade sugerida pelas feministas negras. Aplico esta percepção porque aos homens negros cisgênero e heterossexuais *definitivamente* não é dado o mesmo lugar social que aos homens brancos, e é desonesto pensá-los dentro da mesma categoria de *homem* quando nos referimos a um status hierárquico superior. Da mesma forma, ao passo que os feminicídios de mulheres brancas reduziram, os de mulheres negras aumentaram⁶.

O mesmo se aplica às pessoas trans racializadas, que acumulam mais opressões do que pessoas trans brancas. A dicotomia provoca não somente a invisibilização das opressões, mas também de distintas subjetividades, expressões de gênero e sexualidades plurais, como historicamente o fez nas populações não europeias. Porque falo de uma linguagem que apaga e oprime, a proposta do uso da categoria de não-homem oferece uma resistência linguística, categorial, epistêmica, uma *desobediência* (MIGNOLO, 2008), constitui um ato de subversão da imposição de gênero binário.

A política sexual da carne de cada dia nos dai hoje: o culto ao consumo de corpos e a autorização da violência

⁶ HAJE, Lara. Femicídio cresce entre mulheres negras e indígenas e diminui entre brancas, aponta pesquisadora. Agência Câmara de Notícias, 07/11/2018. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/547491-femicidio-cresce-entre-mulheres-negras-e-indigenas-e-diminui-entre-brancas-aponta-pesquisadora/>. Acesso em: 11 fev. 2021.

O arquiteto branco, cisgênero e heterossexual (ao menos segundo as informações nesta matéria), Tiago Marcon, escreveu em 2007 sobre uma suposta dimensão *espiritual* do churrasco. A linguagem usada por ele evidencia diversos dos padrões de subjetividade de que falo. O texto inicia dizendo que não quer causar polêmica, mas que seu amigo Luís tem uma “estranha *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 carne⁷ 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 última não poderia ter sido mais certa 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 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, 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 carnofalocêntrico 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

⁷BOMTEMPO, Claudia; 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 fev. 2021.

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*.

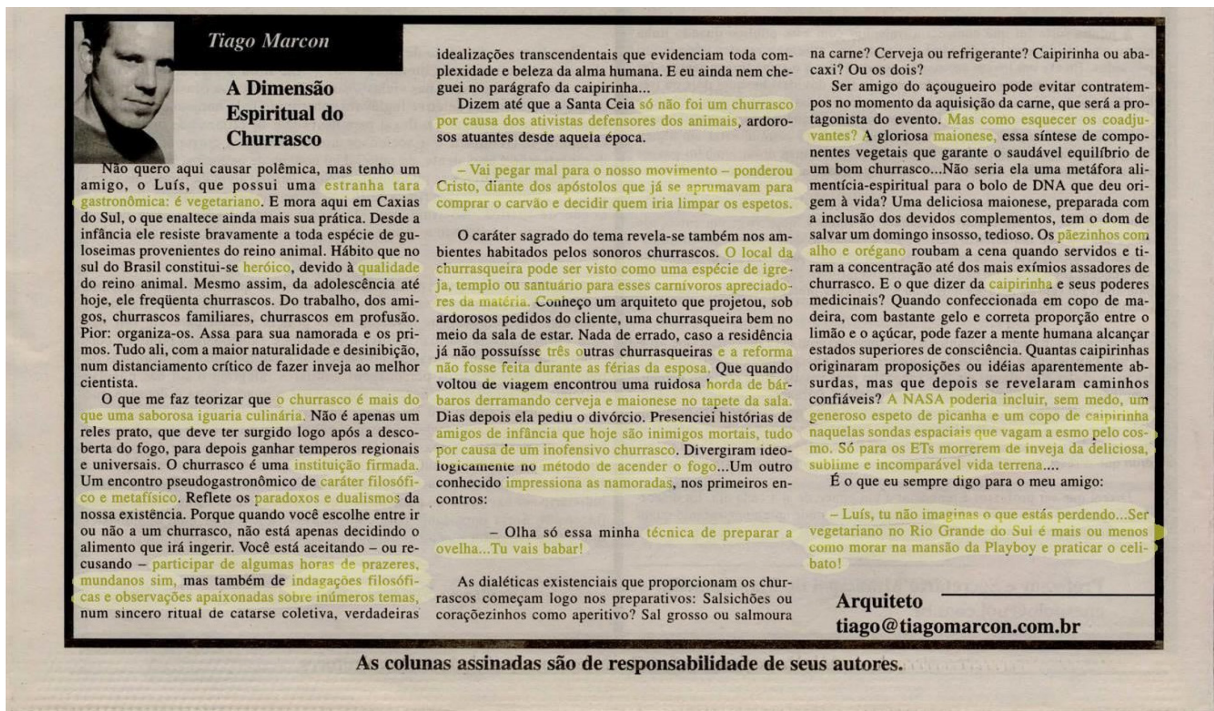


Figura 1 – A Dimensão Espiritual do Churrasco

Fonte: MARCON (2007)

A reprodução desses padrões violentos é ensinada para homens e mulheres: homens aprendem a submeter, a fazer valerem suas vontades, a manipular, ao passo que mulheres aprendem a servir, submeter-se, cuidar e dedicar-se ao outro - seja o pai, o marido ou os filhos. No ano 2000, em matéria sobre telenovelas da Globo, Adriana Maximiliano diz que os “homens-cavalo distribuem beijos e patadas com a mesma intensidade”, que “adoram *mulher-objeto* e veneram *manga-larga*” - mais uma vez aqui, uma naturalização da violência (as patadas), a objetificação da mulher e sua posição junto ao animal. “Esqueçam a revolução feminista”, proclama Adriana; será que sem o feminismo seria possível que Adriana tivesse espaço para escrever em um jornal de grande circulação? A homofobia velada na fala de Dercy Gonçalves também apareceu: “hoje em dia tem tanto gay que, quando aparece um homem de verdade, a

mulherada fica maluca” - a “mulherada” de Dercy cabe em uma caixa. Ser *homem de verdade* é limitado ao homem *heterossexual*. Os homens-cavalo fazem exigências, querem “fêmea que fale pouco e obedeça muito”; *fêmeas adestradas* - mais uma vez, a animalização. Essa foi a fala do presidente vitalício do Movimento do Machão Mineiro. Abaixo constam quatro entrevistas com mulheres, onde apenas uma afirma não gostar “do tipo troglodita”; uma afirma que “são descartáveis, para uma noitada e só” - outra, que “homem tem que ter jeito de homem mesmo”.

Rudes mas cobiçados

ADRIANA MAXIMILIANO
Agência O Globo

REDE GLOBO, DIVULGAÇÃO PIONEIRO

Os homens-cavalos distribuem beijos e patadas com a mesma intensidade. Adoram mulher-objeto e veneram manga-larga. Esqueçam a revolução feminista! Entre um bonzinho sensível e um primitivo grosseirão, a maioria nem pensa duas vezes: machões-caubóis, como Pedro (José Mayer) de *Laços de Família*, e Petruchio (Eduardo Moscovis) de *O Cravo e a Rosa*, disparam na frente. “Não poderia ser diferente! Hoje em dia tem tanto gay que, quando aparece um homem de verdade, a mulherada fica maluca”, diz Dercy Gonçalves.

Em alta, os homens-cavalos não perdem tempo e aproveitam para fazer exigências. “As mulheres estavam com saudade de exemplares legítimos, como nós sentimos falta de fêmea que fale pouco e obedeça muito”, reclama o presidente vitalício do Movimento do Machão Mineiro, Luiz Mário Jacaré Ladeira, um homem-cavalo das antigas.



José Mayer: o machão Pedro da novela 'Laços de Família'

NELSON DI RAGO, REDE GLOBO, DIVULGAÇÃO PIONEIRO

ELAS FALAM

“Homem tem que ter jeito de homem mesmo! Se ele vier em cima de um cavalo, então, as fantasias femininas vão longe” (Gretchen, cantora).

“Esse tipo de homem é maravilhoso, meu maior fetiche. Mas eles não são para casar. Os homens-cavalos são descartáveis, para uma noitada e só!” (Márcia Cardoso, fotógrafa).

“Não tem nada melhor do que o homem que tem uma pegada forte e sensual. Sempre gostei desses bem másculos. Delesto os delicados e sensíveis” (Nana Gouvêa, modelo).

“Não gosto do tipo troglodita. O surfe está tão cheio de macho man, aqueles homens fortes e broncos, que acabei enjoando. Para mim, sutileza e educação são sempre fundamentais” (Dora Bria, windsurista).



Moscovis: o Petruchio de 'O Cravo e a Rosa'

Figura 2 – Rudes mas cobiçados
Fonte: MAXIMILIANO (2000).

Letícia⁸ também é um dos exemplos deste padrão de subjetividade; 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, o que seria absolutamente normal aos 14 anos. No entanto, 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 sabia disso. A amiga de Letícia, Luna, era trabalhadora do sexo; juntas, pensaram que era “tão fácil ganhar coisa de homem”, e que 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 por isso” - eram “novinhas”. 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. 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, no entanto. Por isso, Letícia gostava mais e se sentia mais segura quando fazia programas para casais, pois a mulher dava limites ao homem e ele não se passava com ela.

Letícia largou a prostituição depois que o abuso de drogas se 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. Disse não ter se sentido abusada em nenhum momento, já que da mesma

⁸ Nomes e cidades citados na matéria são fictícios, conforme consta em nota no canto inferior direito.

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.

12

Sexo por dinheiro

Letícia M. 14 anos, drogada e prostituída

Hoje ela tem 20 anos e estuda na UFSC. Essas foram as duas únicas informações que deixou divulgar

do lado dele. Eu não sei o que deu em mim, a partir do momento em que eu cheirei, eu virei a pessoa mais corajosa do mundo. Peguei e botei a mão na coxa dele. “Você tem cara de ser encrenca”. E de lá eu fui pra cima com o Rodrigo.

Ele me dava perfumes, me dava presentes, e eu comecei a usar droga pra caralho, não sei como não fodeu meu coração. E a cocaína é uma droga bem cara. Só que pra ser sincera, eu nem sei o preço, porque eram sempre os caras que compravam e me davam. Não era nada oficial, mas eu era a patininha do Rodrigo. O problema é que ele se apaixonou perdidamente por mim e eu usava ele pra droga e ganhar presente. Acabei terminando com ele. Não queria ninguém pegando no meu pé.

Luna

A Luna era uma amiga minha de Blumenau, que a mãe era garota de programa. Um dia a gente tava em casa fumando um baseado e pensando “é tão fácil ganhar coisa de homem. A gente já tá sendo puta mesmo, vamos oficializar essa porra”.

Dai fomos conversar com a Vivian*, uma amiga nossa que era dona de uma casa de *swing*. A gente tinha muito medo de ser puta de rua. Primeiro pela exposição de ficar na rua, e depois, que podíamos encontrar caras muito *truculentos*. Ser *agenciada* é diferente, tu pega um público selecionado, e tu cobra mais.

Em Balneário tem muita menina bonita, menina tipo *panicat*. Mas eu e a Luna éramos

“Da mesma forma que eles me viam como um pedaço de carne eu via eles como uma nota de dinheiro”

muito *porcinhas*, e os caras pagam mais por isso.

A Luna não pensava, ela ia lá e fazia. Eu sempre fui a mais dramática. Ela era do tipo “foda-se. Ele queria sexo e eu queria dinheiro, qual o problema?”. Isso ela foi me ensinando e eu aprendi com ela. Se não fosse por ela eu não teria ficado tanto tempo me prostituindo.

Pra falar a verdade, eu nem sei se a Luna tá viva. A última vez que eu vi ela, ela tava doente e muito magra. Eu sabia que ela tinha HPV, mas nunca se tratou. Preferia não pensar sobre.

Clientes

“E como você faz? Quanto é o adicional? Pode bater? Posso esfregar meu pinto na sua cara? Posso gozar na sua barriga? Você engole porra?” Era tudo combinado por telefone. A Luna sempre pegava os de 50, 60. Os mais *tarados por cretinagem*. A maioria deles preferia ela, que era mais ma-

grinha, bem *cretininha*, riso-nha. Eles tinham umas exigências bizarras: tinha que se depilar toda com cera, passar talco no corpo, não podia usar maquiagem, usar calcinha de algodão, roupa de *menininha*.

Você tem que ser meio atriz para ser puta. Tem uns clientes que pedem pra você fingir que tá sendo estuprada. Um pediu pra eu fingir que tava *dozindo*. Tem uns caras que são bem sem noção. Uma vez, um cliente começou a bater no meu rosto bem forte e eu não gostei. Foi embora e nem peguei o dinheiro.

Eu adorava fazer programa com casal, porque com casal eu me sentia mais segura. A mulher sempre tava lá para dar o limite, e o cara nunca se passava.

Era só um esporte

A coisa começou a ficar muito feia por causa da droga e eu também já tava de saco cheio de transar com pedófilo. Do jeito que eu vivia, ia acabar morrendo, tendo uma overdose. Mas, pouco tempo depois, eu conheci o meu atual namorado, e larguei tudo. Ele, de certa forma, me salvou.

Eu não me sentia abusada em nenhum momento. Porque da mesma forma que eles me viam como um pedaço de carne, eu via eles como uma nota de dinheiro, como um perfume, como pó.

Era só um esporte. Eu e a Luna tínhamos um quadrinho onde a gente escrevia quem roubava o cliente da outra. E a gente ficava rindo e fazendo piada depois.

Eu sempre tive um complexo com o meu corpo, e com essa experiência, eu passei a ver o meu corpo como algo sexual. Hoje eu tenho tesão por mim. E eu não me arrependo. Me ensinou muita coisa tudo isso.

Só me arrependo de não ter guardado o dinheiro. Gastei tudo em droga, tudo em perfume, em roupa cara, em *bobagens*.

A verdade é que eu era só uma pirada que queria ganhar as coisas de graça (risos).



402

Julho de 2015

ZERO

Vitória Greve
vitoria greve08@gmail.com

Figura 3 – Letícia M. 14 anos, drogada e prostituída. Fonte: GREVE (2015).

Transgredir padrões como resistência anticolonial: maneiras outras de ser e estar no mundo pensando micropolíticas revolucionárias

É por estarem presentes de forma tão arraigada estes padrões na sociedade, frequentemente naturalizados e minimizados, que as perspectivas ecofeministas, feministas decoloniais e a agroecologia⁹ dialogam tanto no que se refere ao mundo quanto às estratégias de ação política, colocando em cheque três dimensões fundamentais do paradigma moderno ocidental, que são: o antropocentrismo, que consiste na ideia de que a humanidade ocupa uma posição de centralidade em relação ao universo; o androcentrismo, que é a forma como o patriarcado se perpetua na sociedade; e o etnocentrismo, a noção de superioridade social de seu grupo étnico, nação ou nacionalidade. Segundo Costa (2019, p. 215-216), estas três dimensões se articulam através do racismo, da cishnorma, da heterossexualidade compulsória e várias outras estruturas de opressão, estabelecendo-se enquanto padrões que atravessam e estruturam a sociedade e o sistema de pensamento.

Somos culturalmente anestesiados por estas pedagogias da crueldade, dessensibilizados, porque “o espaço mental em que as gentes sonham e atuam está ocupado hoje em grande medida pelo imaginário ocidental. Os vastos sulcos da monotonia cultural que herdamos são, como em toda monocultura, tanto estéreis quanto perigosos” (ACOSTA, 2016, p. 81). Krenak afirma que a agroecologia e a permacultura são micropolíticas que estão se disseminando, seus agentes são pessoas plantando hortas no quintal, abrindo calçadas para deixar brotar o que for, pessoas que acreditam que é possível remover o túmulo de concreto das metrópoles; de dentro do concreto, surge essa utopia de transformar o cemitério urbano em vida. Para Krenak, a agroecologia 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).

Nina Pacari (PACARI, 2006 *apud* MIGNOLO, 2008) observa quatro princípios gerais nos quais o empoderamento político está sendo aprovado e avança: a

⁹Prática empregada nos assentamentos do MST, por exemplo, que têm sido alvo crescente de ataques de todo tipo, a destacar a recorrência de aviões de agrotóxicos que além de contaminarem os produtos dos quais depende a sobrevivência das comunidades, adoecem e ferem gravemente as pessoas que nelas residem.

Proporcionalidade-Solidariedade, que consiste numa economia política que administra a escassez ao invés de festejar a acumulação; a Complementaridade, entendendo produção e distribuição para contemplar o bem-estar da comunidade e não a acumulação de uns, sociabilidade com a harmoniosa complementaridade de elementos opostos; a Reciprocidade, através do trabalho cooperativo visando melhoria, dar e receber; e a Correspondência, compartilhar as responsabilidades dentre as pessoas. Para que estes princípios sejam aplicáveis é preciso articular a dimensão educativa prática no processo de descolonização, o que nos permite seguir um percurso de aprendizagem que nos reporta às ideias expressas em Paulo Freire sobre a relação entre opressor/a e oprimido/a e perceber que a teoria feminista não deverá estar divorciada da nossa práxis (MESSEDER, 2020, p. 167).

A ecofeminista Marti Kheel aponta que a construção cultural da identidade masculina representa um impedimento central para a empatia, e que este não deve ser negligenciado. Para Kheel, enquanto os meninos forem criados para suprimir seus sentimentos de empatia, vamos continuar tendo práticas baseadas no domínio e controle da natureza. Dessa forma, as normas incorporadas na construção oposicionista da identidade masculina devem ser desafiadas nas escolas, na família e na mídia (KHEEL, 2019); entendo que para isso seria preciso uma ação coletiva de educação para a transgressão do padrão de subjetividade carnofalocêntrico. Proponho que os fazeres políticos coletivos partam da dimensão pessoal nestas micropolíticas, que os consumos sejam observados com criticidade, escolhendo dentro de seus acessos aquilo que não é proveniente de qualquer tipo de exploração, seja ela humana ou não humana.

É preciso primeiro superar a lógica ocidental que permeia a construção das subjetividades através de contra-pedagogias da crueldade, de uma sensibilização para a alteridade. As ideias que proponho são amplas e plurais, podendo contar com uma pluriversidade de meios *outros* de ser e estar no mundo. Plantar o próprio alimento ainda não é uma realidade para a maioria das pessoas que vivem nas cidades, em espaços cada vez menores; ainda assim, é possível construir estratégias coletivas de apoio, viabilizando acessos que individualmente não ocorrem. Não há possibilidade de superar as estruturas da colonialidade sem que pensemos desfazer os nós de nossas próprias subjetividades, nossos prazeres e confortos, nossas

justificativas. Torna-se cada vez mais urgente pensar na educação como uma potência para construir novas sociabilidades - essa educação parte da família, da escola, da comunidade.

Artigo recebido em 27 de fevereiro de 2021.

Aprovado para publicação em 21 de junho de 2021.

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*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

CARROBREZ, Mayara; LESSA, Patrícia. “Por um ecofeminismo animalista”. In: ROSENDO, Daniela (org.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Editora Ape’Ku, 2019. p. 95-110.

CASSIANO, Ophelia. Guia para “Linguagem Neutra”. Medium, 30 de setembro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/guia-para-linguagem-neutra-pt-br/guia-para-linguagem-neutra-pt-br-f6d88311f92b>. Acesso em: 01 de jun. de 2021.

CASTRO, Susana de. “Condescendência: estratégia pater-colonial de poder”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 140-152.

COSTA, Maria da Graça. “Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico: diálogos ecofeministas e decoloniais”. In: ROSENDO, Daniela (org.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Editora Ape’Ku, 2019. p. 205-222.

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, 2020. p. 120-138.

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.

GREVE, Vitória. Sexo por dinheiro – Letícia M. 14 anos, drogada e prostituída. Jornal Zero, Florianópolis, julho de 2015, p. 12. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

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.

LLORED, Patrick. “Carnofalogocentrismo”. *Revista Diversitas*, ano 4, n. 5 (out 2015/mar 2016a). FFLCH, USP, São Paulo. Disponível em: http://diversitas.fflch.usp.br/sites/diversitas.fflch.usp.br/files/inline-files/revista_diversitas_5_1.pdf. Acesso em: 27 fev. 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, 2016b.

LUGONES, María. “Rumo a um feminismo descolonial”. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 22 n. 3, setembro-dezembro/2014, p. 935-952. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MARCON, Tiago. “A Dimensão Espiritual do Churrasco”. *Jornal Gazeta de Caxias*, Caderno Colunistas 2. Caxias do Sul, 7 a 13 de julho de 2007. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

MAXIMILIANO, Adriana. “Rudes mas cobiçados”. *Agência O Globo, Jornal Pioneiro*. Caxias do Sul, 8 e 9 de julho de 2000, p. 11. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Antígona Editores Refratários, Portugal, 2004.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 27 fev. 2021.

MESSEDER, Suely Aldir. “A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico”. In. HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª reimpressão, 2020. p. 154-171.

NIELSSON, Joice G.; WERMUTH, Maiquel A. D. “A ‘Carne Mais Barata do Mercado’: uma análise biopolítica da ‘cultura do estupro’ no Brasil”. *Revista da Faculdade de Direito da UERJ* - Rio de Janeiro, nº 34. Dezembro de 2018. p. 171 – 200. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/viewFile/26835/27740>. Acesso em: 27 fev. 2021.

PULEO, Alicia H. “Ecofeminismo: una alternativa a la globalización androantropocéntrica”. In. ROSENDO, Daniela (org.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Editora Ape’Ku, 2019. p. 43-62.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2021.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? Coleção Feminismos Plurais, Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SEFFNER, Fernando. “Escola pública e professor como adulto de referência: indispensáveis em qualquer projeto de nação”. *Educação Unisinos*, janeiro/abril 2016, p. 48-57. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/educacao/article/view/edu.2016.201.05/5230>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SEGATO, Rita. *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.