

VEGANISMO DECOLONIAL: INTERSECÇÕES COM O FEMINISMO E COM A LUTA ANTI-RACISTA¹

**VEGANISMO DECOLONIAL:
INTERSECCIONES CON EL FEMINISMO Y LA LUCHA ANTIRRACISTA**

**DECOLONIAL VEGANISM:
INTERSECTIONS WITH FEMINISM AND THE ANTI-RACIST STRUGGLE**

Enviado: 2/04/2023

Aceptado: 30/01/2024

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

Doutor em Ciências da Religião pela PUC-MG. Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Brasil).

Email: mtbsp88@yahoo.com.br

Paulo Agostinho N. Baptista

Doutor e Mestre em Ciência da Religião (UFJF, Brasil).

Email: pagostin@gmail.com

¹ O presente trabalho faz parte da tese de doutorado do autor, defendida em 2023.

O veganismo, segundo a *The Vegan Society*, constitui-se como uma filosofia de vida que busca excluir, na medida do possível e do praticável, todas as formas de exploração e crueldade com os animais. Oriundo do norte global, carrega, ao mesmo tempo, traços colonizatórios e premissas decoloniais. Nesse contexto, o presente trabalho, de metodologia qualitativa, a partir de pesquisa bibliográfica, tem como objetivo apresentar o veganismo nessa posição de tensão, enquanto portador de marcas coloniais e como movimento de resistência em diálogo com outras lutas, bem como discutir a possibilidade de se construir veganismos plurais. Para tanto, apresenta-se brevemente o pensamento decolonial; discute-se o diálogo da crítica antiespecista gestada pelo veganismo com outros movimentos de resistência: o feminismo e a luta anti-racista; e aborda-se a possibilidade de construção de veganismos plurais à luz do pensamento decolonial. Conclui-se que o diálogo entre a crítica antiespecista assumida pelo veganismo, com as diversas culturas do sul global, permite construir coletivamente uma base ética comum, formando assim, veganismos plurais.

Palavras-chave: Veganismo. Pensamento decolonial. Feminismo. Racismo.

El veganismo, según *The Vegan Society*, es una filosofía de vida que busca excluir, en la medida de lo posible y practicable, toda forma de explotación y crueldad hacia los animales. Proveniente del norte global, lleva, al mismo tiempo, rasgos coloniales y premisas decoloniales. En ese contexto, el presente trabajo, de metodología cualitativa, basado en investigación bibliográfica, tiene como objetivo presentar el veganismo en esta posición de tensión, como portador de marcas coloniales y como movimiento de resistencia en diálogo con otras luchas, así como discutir las posibilidades de construir veganismos plurales. Para ello, se presenta brevemente el pensamiento decolonial; se discute el diálogo entre la crítica antiespecista generada por el veganismo y otros movimientos de resistencia: el feminismo y la lucha antirracista; y se aborda la posibilidad de construir veganismos plurales a la luz del pensamiento decolonial. Se concluye que el diálogo entre la crítica antiespecista que asume el veganismo, con las diversas culturas del sur global, permite construir colectivamente una base ética común, formando así veganismos plurales.

Palabras clave: Veganismo. Pensamiento decolonial. Feminismo. Racismo.

Veganism, according to *The Vegan Society*, is a philosophy of life that seeks to exclude, as far as possible and practicable, all forms of exploitation and cruelty towards animals. Coming from the global north, it carries, at the same time, colonial traits and decolonial premises. In this context, the present work, with a qualitative methodology, based on bibliographic research, aims to present veganism in this position of tension, as a bearer of colonial marks and as a resistance movement in dialogue with other struggles, as well as to discuss the possibility of to build plural veganisms. To this end, decolonial thinking is briefly presented; the dialogue between the anti-speciesist critique generated by veganism and other resistance movements is

discussed: feminism and the anti-racist struggle; and the possibility of building plural veganisms in the light of decolonial thinking is approached. It is concluded that the dialogue between the anti-speciesist criticism assumed by veganism with the different cultures of the global south allows to collectively build a common ethical basis, thus forming plural veganisms.

KeyWords: Veganism. Decolonial thought. Feminism. Racism.

1. Introdução

O veganismo estabelece uma crítica antiespecista a favor da libertação dos animais não humanos das diversas esferas em que são explorados: alimentação, entretenimento, pesquisas científicas etc. Nasce na década de 1940, na Inglaterra, como fruto de um processo crítico à forma como o vegetarianismo estava sendo entendido naquele contexto. Desse modo, por um lado, germinando no seio do império britânico, de cunho colonialista, e protagonizado por uma determinada classe social, carrega consigo certos traços coloniais. Por outro, opõe-se a um antropocentrismo acentuado, opressor da natureza e dos animais não humanos, e dialoga com outras formas de resistência, como o feminismo e a luta anti-racista.

Nesse contexto, faz-se necessário investigar essa posição de tensão, ocupada pelo veganismo. À luz do pensamento decolonial, a crítica antiespecista, assumida pelo veganismo, pode estabelecer diálogos interculturais com outros conceitos e epistemologias e assim pavimentar caminhos para se arquitetar uma base ética comum com os animais não humanos. Não se trata, portanto, de exportar globalmente o conceito de veganismo, como um modelo a ser imposto, mas de fundar um diálogo entre a inspiração antiespecista carregado por ele e as distintas culturas de todo o mundo, a fim de evitar o sofrimento dos animais não humanos. Nessa linha, a construção coletiva de veganismos plurais se torna uma possibilidade emergente e mesmo necessária para nutrir conjuntamente as lutas de resistência contra todas as opressões. Para isso, o artigo começa refletindo sobre o pensamento decolonial, discutindo a seguir o conceito de interseccionalidade e suas implicações e articulações, chegando, finalmente, ao debate sobre veganismos plurais.

2. Decolonialidade: histórico e implicações

O pensamento decolonial traz uma história cujas sementes remontam há pelo menos dois séculos, quando, no século XIX, pensamentos e atitudes de colonizados se insurgiam contra sua condição de forçada subalternidade, fruto da percepção de um antagonismo opressor entre colonizador e colonizado. Inserem-se nesse contexto, por exemplo, Martí e Bolívar, personagens marcantes no contexto da libertação colonial na história da América Latina (Baptista, 2016, p. 495).

Para compreender a amplitude e base epistêmica do pensamento decolonial, faz-se necessário não somente compreender suas configurações conceituais modernas, mas também sua genealogia, ainda que de forma breve.

A partir da descolonização histórica e política de diversos países asiáticos e africanos, entre as décadas de 1940 e 1950, vários autores tiveram grande influência nos estudos pós-coloniais², dentre os quais se pode citar Aimé Césaire, com sua obra *Discurso sobre o colonialismo* (1950), Frantz Fanon, com *Os condenados da Terra* (1961), e Edward Said, com *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978). Em continuidade a essas contribuições teóricas, seminalmente decoloniais, surgiu no contexto asiático, na década de 1970, o Grupo de Estudos Subalternos, com a liderança de Ranajit Guha:

Ainda nas origens do pensamento pós-colonial encontram-se também os Estudos Subalternos, nascentes na Índia (1970), com Ranajit Guha. Dissidente da visão marxista, Guha, juntamente com os indianos Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, integrava a “tríade sagrada” do pós-colonialismo (Baptista, 2016, p. 495).

A partir da década de 1980 os estudos subalternos³ passam a ser conhecidos fora da Índia, especialmente através da contribuição dos autores que compõem a “tríade sagrada” do pós-colonialismo, conforme citado. Por fim, na década de 1990 tem-se a origem do que viria a se tornar o atual grupo Modernidade/Colonialidade (grupo M/C). Em 1992, inspirados no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas residentes nos Estados Unidos funda o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos.

Dentre os membros do grupo recém-criado, incluem-se o peruano Anibal Quijano (1928-2018) e o argentino Walter D.Mignolo, cujas críticas e contribuições teóricas levam à dissolução desse grupo e à criação de um outro, sem a desfiliação da maioria de seus membros: “A posição de Quijano mostra a relação entre o colonialismo e a modernidade e sua racionalidade, que se faz presente de forma contínua na cultura” (BAPTISTA, 2016, p. 496), e Mignolo defende que as teses teóricas dos estudos indianos de subalternidade não devem ser

² “Depreendem-se do termo ‘pós-colonialismo’ basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado ‘terceiro mundo’, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra” (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

³ “O termo ‘subalterno’ fora tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes (BALLESTRIN, 2013, p. 92-93).

assumidas e transferidas imediatamente para análise do contexto latino-americano. É preciso criticidade e a adoção de conceitos e formulações teóricas nascentes do próprio solo latino-americano: “Essas e outras críticas, como o rompimento com a episteme do Norte, levaram à dissolução desse Grupo de Estudos Subalternos em 1998 e, daí, nasce o Grupo Modernidad/Colonialidad – M/C” (Baptista, 2016, p. 496).

O nome do grupo se dá por razão de se afirmar uma inter-relação intrínseca e indissociável entre a modernidade e a colonialidade. Apesar do capitalismo e da modernidade serem posteriores ao colonialismo⁴, o pensamento decolonial afirma a trágica inseparabilidade de ambos: “a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva. [...] Não existe modernidade sem colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 100-101).

A crítica fundamental assumida pelo pensamento decolonial é de que o fim da colonização histórica, construída a partir da conquista da independência política dos países dominados, não implicou na descolonização⁵ absoluta e no início de uma era pós-colonial. Diversos padrões hierárquicos de caráter epistêmico, espiritual, racial/étnico e de gênero/sexualidade, se perpetuam no capitalismo contemporâneo, que se mostra bastante capaz de ressignificar modelos de exclusão. Desse modo, através de uma colonialidade do poder, do saber e do ser, o sistema de dominação se estendeu por outros meios (Baptista, 2016, p. 497-498; Ballestrin, 2013, p. 99-101). Em síntese,

Superando a discussão sobre determinação cultural/determinação econômica ou vice-versa, o M/C concebe que a colonialidade é um processo complexo. Por isso, a decolonialidade deverá enfrentar a colonialidade do poder (Quijano, 2005), tanto econômica quanto política; do saber/conhecer (lander, 2005), superando o eurocentrismo, com seu universalismo e visão de totalidade; a epistemologia do norte e sua geopolítica de produção científica, com seus mitos da neutralidade e objetividade; a colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007), a partir da questão de gênero, sexualidade, etnia, subjetividade; e da natureza, pela sua coisificação e redução a recurso (colonialidade ainda pouco desenvolvida pelo M/C). Essas colonialidades não podem ser pensadas e enfrentadas como se fossem separadas. Elas estão articuladas (Baptista, 2016, p. 498).

⁴ “O colonialismo refere-se à dominação econômica, política, militar, administrativa etc. A colonialidade é a permanência da dominação mesmo depois da libertação colonial, como forma de poder, através do saber e do ser” (BAPTISTA, 2016, p. 497).

⁵ A diferença de escrita entre descolonização e decolonização, com a supressão do “s” no segundo, justifica-se por uma distinção semântica. A descolonização se refere à “ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013, p. 108), enquanto decolonização remete à proposta crítica do Grupo Modernidade/Decolonialidade.

Deve-se observar, em atenção à própria crítica decolonial, que dentre as quatro colonialidades, a do ser recebe uma denominação filosófica que não a define muito bem. Nesse sentido, compreendemos que se trata de colonialidade das condições e possibilidades humanas, que são históricas e estão sempre em construção, mas que podem ser ampliadas à colonialidade das condições e possibilidades dos animais não humanos.

Para enfrentar as diversas colonialidades faz-se necessário a adoção de uma desobediência epistêmica, uma transformação de conhecimentos, práticas e atitudes a partir dos colonizados. Essa mudança se insere no contexto do giro decolonial, conceito cunhado por um dos integrantes do grupo M/C, Nelson Maldonado-Torres, e que “basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013, p. 105). Trata-se, portanto, de uma resistência ativa aos modelos de colonialidade impostos pela modernidade, contrariando os epistemicídios dos saberes e conhecimentos que são oriundos do norte global e evidenciando as epistemologias do sul, para se utilizar uma terminologia proposta por Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2021). Não se trata de negar as contribuições do pensamento moderno e europeu, mas de se negar subserviência a ele e de se recusar imputá-lo centralidade mundial.

Nessa linha, pode-se considerar que a crítica antiespecista⁶ se encontra no horizonte epistêmico do pensamento decolonial, apesar de não ser amplamente tratada por ele. A relação humana moderna com a natureza e com os outros seres assume um viés hierárquico, antropocêntrico e opressivo, que exclui a Terra e as diversas espécies da esfera de consideração moral, por estabelecer como critério uma suposta racionalidade compreendida em termos exclusivamente antropológicos. Constitui, assim, expressão de colonialidade, e resistir a essa lógica, portanto, situa-se no eixo do giro decolonial, que “busca colocar ponto final ao ‘paradigma moderno da guerra’, confrontando-se com as formas hierárquicas de segregação e discriminação de raça, gênero e sexualidade, introduzidas na colonização pela modernidade europeia” (Baptista, 2016, p. 499).

Essa perspectiva crítica se associa também ao paradigma ecológico, que não será possível abordar neste artigo, e que, assim como as críticas colonialistas – pós-coloniais, estudos subalternos, pensamento decolonial e pós-colonial – nasce como crítica ao paradigma moderno. Este prevaleceu até o início do século XX, e que se produziu como reação ao dogmatismo clássico e medieval e ao essencialismo. Essa modernidade, que foi possível tendo

⁶ Especismo é um termo criado pelo filósofo e cientista Richard D. Ryder, e designa um conceito análogo ao racismo e ao sexismo, que são formas de discriminação que utiliza como critério fundamental um componente biológico, possuído pelo grupo dominante: no caso do racismo, a cor da pele; no caso do sexismo, o sexo; no caso do especismo, a constituição biológica (espécie) (FELIPE, 2003, p. 20).

como base a colonização (Dussel, 1994), introduziu a subjetividade e o *cogito*, gerando uma racionalidade cada vez mais dualista: “a divisão do mundo entre material e espiritual, a separação entre a natureza e a cultura, entre ser humano e mundo, razão e emoção, feminino e masculino, Deus e mundo e a atomização dos saberes científicos” (Boff, 1995 p. 29).

Com a crítica anti-especista e com o paradigma ecológico, amplia-se o horizonte e a inclusão. E a ideia de subjetividade, fundamental no paradigma moderno, se transforma sob esse novo horizonte decolonial: começa-se a pensar e agir com a consciência de que a terra, o planeta, o cosmos, os animais e vegetais são seres vivos, portanto, têm subjetividade, têm direitos (Acosta, 2010; Acosta; Martinez, 2011; Houtart, 2011). Quebra-se o reducionismo antropocêntrico, defende-se a dignidade de todos os seres, rompe-se com o antropocentrismo que só qualificava aquilo que se referia ao humano, admitindo apenas certa deferência às coisas e seres na medida em que poderiam ser utilizados e manipulados pelo ser humano (Baptista, 2020).

Ao mesmo tempo que a crítica antiespecista pode ser encarada dentro do horizonte epistêmico do pensamento decolonial, pode-se afirmar que o veganismo⁷ se situa, enquanto crítica e movimento, em tensão com a modernidade. Por um lado, trata-se de um movimento protagonizado por membros de uma determinada classe social e que nasce no seio do império britânico na década de 1940, de modo que se acoplam a ele marcas colonizatórias. Por outro lado, o veganismo tece uma crítica antiespecista, contra a opressão hierárquica antropocêntrica, que dialoga com outras formas de resistência (feminismo, anti-racismo), colocando-se, assim, contra imperialismos opressivos. Nessa dubiedade, aparentemente contraditória, faz-se importante discutir de que modo as intuições libertárias do veganismo, enquanto movimento histórico, dialoga com outras formas de resistência, e como o pensamento decolonial pode contribuir para discernir suas marcas colonizatórias.

3. Interseções entre lutas de resistência

O conceito de interseccionalidade contribui para se pensar as interligações entre os diversos sistemas de hierarquização e opressão a partir de diferentes marcadores sociais, como classe, gênero, raça, e, possivelmente, espécie, como se tentará demonstrar. Originalmente, o conceito tem como eixo central a experiência da identidade negra feminina, que se percebe atravessada por outras formas de discriminação. Desse modo, é honesto demarcar que a interseccionalidade

⁷ “O veganismo é uma filosofia e modo de vida que busca excluir, na medida do possível e do praticável, todas as formas de exploração e de crueldade contra animais, seja para a alimentação, para o vestuário ou para qualquer outra finalidade; e por extensão promove o desenvolvimento e uso de alternativas livre de exploração animal para o benefício dos próprios animais, dos humanos e do meio ambiente. Em termos dietéticos, designa a prática de se abster de consumir produtos derivados integralmente ou parcialmente de animais” (THE VEGAN SOCIETY, s/d, tradução nossa).

nasce “pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros” (Akotirene, 2020, p. 18).

Entretanto, os movimentos de resistência se associam e se fortalecem na medida em que se percebe padrões comuns de opressão e, assim, interseccionalidades. Certamente, não se busca aqui promover um esvaziamento do conceito ou um deslocamento do eixo central da experiência sobre o qual ele se debruça, qual seja da mulher negra, mas sim identificar em que medida as discriminações operadas (e assim as possibilidades de resistência) se inter-relacionam. Com a consciência de que “a interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas” (Akotirene, 2020, p. 48), pode-se buscar compreender perspectivas de cruzamento entre as lógicas de hierarquização e subjugação de diversos grupos. Há um entrelaçamento íntimo na lógica discriminatória de opressão contra indivíduos e coletivos, que utiliza como critério um componente biológico: no caso do racismo, a cor da pele, no caso do sexismo, o sexo, e no caso do especismo, a constituição biológica.

A interseccionalidade pode ser vista como um sistema de opressão interconectado. A primeira pesquisadora a trabalhar o tema, e também quem cunhou o conceito, a intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, apresenta a interseccionalidade como o entrecruzamento de múltiplas estruturas de opressão que, juntas, alcançam uma nova dinâmica de desempoderamento:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais

sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando interseções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam (Crenshaw, 2002, p. 177).

Os diversos sistemas de opressão que se interpenetram são também mutuamente reforçados por mecanismos que, por ora, podem parecer reforçar somente uma linha de discriminação, mas, na dinâmica interseccional, abrange a todos. Adams (2018), por exemplo, demonstra as emaranhadas inter-relações entre feminismo, vegetarianismo e racismo, e como estes são ameaçados ou reforçados em conjunto, consistentemente interagindo juntos. Segundo a autora, o consumo de carne foi historicamente associado a características atribuídas ao estereótipo masculino, como a virilidade, e com isso fortalece uma suposta soberania patriarcal.

Adams (2018) afirma que nos livros de culinária do século XX se confirma um padrão já observado no século anterior: quando a renda familiar impossibilita conseguir carne suficiente para todos os membros, a prioridade é para os homens. Similarmente, no contexto da escravidão norte-americana, com suprimentos controlados, enquanto as mulheres negras escravizadas recebiam pouco mais de 125 gramas diárias de carne, os homens negros escravizados recebiam 250 gramas. O componente sexista do consumo de carne fortalece o domínio do patriarcado, principalmente pela associação da carne com força física e virilidade, priorizando os homens sobre as mulheres (Adams, 2018, p. 61-63).

Do mesmo modo, o componente racista se faz também presente na distribuição seletiva do consumo de carne e na atribuição de seu sentido: “No século XIX, defensores da superioridade branca apoiavam a carne como um alimento superior” (Adams, 2018, p. 64). Determinados grupos sociais consideravam alimentos vegetais como hierarquicamente abaixo da carne na escala da evolução, e, por isso, mais adequados às mulheres brancas e às pessoas “de outras raças”. Em sintonia com essa concepção, no contexto imperialista e colonialista do século XX, houve pessoas que defenderam uma suposta superioridade britânica sobre outros países, especialmente a Índia, pelo fato desta ter maior ligação cultural-religiosa com o vegetarianismo: “O racismo e o sexismo, juntos, defenderam a carne como alimento do homem branco” (Adams, 2018, p. 64).

Aprofundando os pontos de intersecção, Adams (2018) discute o conceito de referente ausente, categoria criada por Margaret Homans (1989). Adams afirma que, para que os corpos dos animais não humanos sejam transformados em carne e introduzidos como alimento, eles precisam ser mortos e desassociados na mente dos consumidores da realidade que foram outrora seres vivos. Assassina-se o animal não humano afastado dos olhos e sentidos do público carnista. A carne vendida é essencialmente um animal morto. Entretanto, a linguagem contribui para fortalecer a separação entre carne e animal esquarterado, como se fossem duas

coisas distintas. Ao se comprar e ingerir a carne como alimento, ignora-se assim que se trata literalmente de um pedaço retalhado de um animal não humano. Carne, de um lado, e animal não humano dilacerado, de outro, parecem duas coisas diferentes: “Os animais vivos são, portanto, os referentes ausentes do conceito de carne” (Adams, 2018, p. 79).

No mesmo horizonte conceitual, grupos oprimidos historicamente, sejam mulheres, escravizados, animais não humanos, foram consistentemente objetificados, despidos de sua condição de sujeitos e transformados em meros corpos servis (escravizados), objetos de desejo (mulheres) ou matérias-primas (animais não humanos). Foram enxergados pelos seus opressores como corpo bruto a serviço do lucro ou do desejo. Também nesses casos, os sujeitos históricos negligenciados no processo de exploração são os referentes ausentes. As pessoas negras e os indígenas, durante a escravidão no contexto da colonização europeia, as mulheres no patriarcado histórico, os animais não humanos ao longo da ética dominante antropocêntrica são referentes ausentes no processo de dominação. Não são realidades idênticas, porquanto os animais não humanos são apresentados ao público carnista através de pedaços retalhados de seus corpos, porém são realidades análogas, já que os corpos oprimidos são despidos de sua inerente condição de sujeito. Aqui, mais uma vez, os sistemas de opressão se interseccionam.

A objetificação das mulheres se assemelha, via linguagem, à objetificação dos animais não humanos. Em contextos de violência sexual contra as mulheres, incluindo a forma como são tratadas na pornografia ou em bordéis, elas são apresentadas como “pedaços de carne”: matérias sem espírito, sem vida, sem complexidade, sem historicidade. São corpos inertes à serviço do prazer de outrem: “Sentir-se como um pedaço de carne é ser tratado como um objeto inerte quando, na verdade, se é (ou era) um ser vivo e capaz de sentir” (Adams, 2018, p. 96). Assim, mais uma vez a dominância masculina reforça seu poder pela objetificação do corpo feminino, tornando a mulher um referente ausente nesse sistema de opressão, processo semelhante ao que ocorre com os animais não humanos: “A violência sexual e o consumo de carne, que parecem ser formas distintas de violência, têm no referente ausente um ponto de intersecção” (Adams, 2018, p. 81).

A publicidade, consciente dessa interseccionalidade, atua de modo a acionar no imaginário coletivo essas conexões carnistas-sexuais. Adams (2018) apresenta, por exemplo, propagandas em que se expõe junto aos anúncios de carne a imagem de animais não humanos feminilizados e sexualizados (por exemplo, o desenho de uma porca vultosa com traços femininos). A abordagem sugere a associação imediata entre o consumo da carne do animal não humano com a satisfação sexual consequente da apropriação do corpo objetificado feminino. A sugestão ao inconsciente é que, com a ingestão da carne, o consumidor se empossa

sexualmente do corpo feminino. A mulher e o animal não humano são, simultaneamente, referentes ausentes, e a femininização e sexualização do animal não humano tornam-se uma manifestação de misoginia.

A associação inversa também ocorre. Anúncios expõem mulheres coisificadas comendo e desejando hambúrgueres, vinculando sexualmente a carne ao corpo feminino. A apresentação visual reforça o domínio masculino que se expressa no binômio carnismo-patriarcalismo⁸. A eficiência da associação requer a objetificação do corpo feminino que se atrela ao consumo sexual da carne do animal não humano:

A falta de poder está inscrita visualmente na representação da fêmea em posições não dominantes, em que grandes hambúrgueres pendem sobre seus corpos, passam por eles ou são enfiados em suas bocas. Os hambúrgueres dominam o espaço visual sobre e em volta da mulher. Revelam (e encenam) fantasias sobre grandes bocas femininas e o que podemos engolir. A mulher é simbolicamente silenciada porque tem a boca cheia de carne - um símbolo patriarcal inato e original de poder e violência. (ADAMS, 2018, p. 303-304).

A linguagem publicitária continua a jogar com essa dinâmica entrelaçada entre carnismo e misoginia, reforçando simultaneamente o domínio especista e sexista. As palavras sugerem forçosamente a visão misógina da mulher como “pedaço de carne” e sua associação sexual com os corpos retalhados dos animais não humanos, ambos despidos da condição de sujeitos. Ambos são tornados referentes ausentes, fragmentados corporalmente e assassinados enquanto indivíduos. Existem apenas as partes de seus corpos vendidas ao prazer masculino:

Quando lhes perguntam sobre suas fantasias sexuais, muitos homens falam em ‘cenas pornográficas de partes soltas do corpo, sem rosto, impessoais: seios, pernas, vaginas, bundas’. A carne, para o consumidor típico, foi reduzida a exatamente isto: partes do corpo sem rosto, seios, pernas, úberes, bundas. Frank Perdue brinca com imagens de retalhamento sexual num cartaz que incentiva o consumo de frango: ‘Você é tarado por peitos ou por coxas?’ (Adams, 2018, p. 101)

A linguagem revela pontos de intersecção, e as metáforas de violência contribuem para se identificar sistemas análogos de opressão. A condição feminina dos animais não humanos impõe aos membros de sua espécie, como porcas, vacas e galinhas, condições especiais de exploração: gravidez forçada ininterrupta, afastamento doloroso de suas crias, escravidão no decurso de toda a vida sob a ótica de que são máquinas de produção. Sofrem, assim, a mesma

⁸ Contrapondo-se ao vegetarianismo, entendido como o conjunto de crenças e valores associados à atitude ética de se abster de consumir carne, o carnismo é “o sistema de crenças que nos condiciona a comer certos animais” (JOY, 2014, p. 32).

violência que é empregada contra os machos da espécie, acrescida, porém, de sofrimentos advindos da exploração específica de sua condição feminina.

A autora Sônia Felipe (2018) nomeia essa violência específica aos membros femininos não humanos como mizooginia, em referência à hostilidade e aversão às mulheres características da atitude misógina. E acoplado ao trem da mizooginia está o vagão do zoonfanticídio, termo utilizado por Felipe (2018) para designar a tortura e assassinato sistemático dos bebês das fêmeas não humanas exploradas. Eles “pagam com dor, tormento e morte violenta por terem nascido. Todos foram forçados a nascer. Sua morte já está agendada antes mesmo de verem a luz” (Felipe, 2018, p. 117). Desse modo, a similaridade entre as atitudes opressivas em ambos os contextos fica, uma vez mais, evidente:

Fora a produção de mel pelas abelhas, os únicos seres que, enquanto estão vivos, produzem comida a partir do seu próprio corpo são as criaturas do sexo feminino em idade fértil, que produzem leite e ovos. As fêmeas tornam-se oprimidas pela sua condição de fêmea e tornam-se essencialmente amas de leite substitutas. Também são oprimidas como animais mães. Quando sua produtividade cessa, elas são mortas e se tornam proteína animalizada. Os veganos boicotam a proteína feminilizada e animalizada (Adams, 2018, p. 127).

Adams (2018) sinaliza para duas palavras que descrevem dois processos de opressão na violência contra as mulheres e contra os animais não humanos: “retalhamento” e “estupro”. Segundo a autora, a primeira pertence inicialmente ao movimento em defesa da causa animal, enquanto a segunda designou inicialmente os episódios de violência especificamente contra as mulheres. A pesquisadora sugere cautela ao se utilizar a palavra estupro para designar a violência sexual sistemática cometida contra as fêmeas não humanas. Deve-se estar consciente das especificidades de cada situação e da complexidade e abrangência do sofrimento experienciado pelas vítimas da violência sexual.

Entretanto, entendidas as particularidades, Adams aceita a metáfora do estupro para nomear a violência contra as fêmeas não humanas como válida: “A experiência das mulheres torna-se assim um veículo para descrever outras opressões” (Adams, 2018, p. 81). Em justificativa, ela aponta que em muitos casos de violência doméstica contra as mulheres, emprega-se o termo “retalhamento” e outros termos e comparativos advindos da linguagem utilizada para expressar a violência contra os animais não humanos: “Por meio da função do referente ausente, a cultura ocidental constantemente converte a realidade material da violência em metáforas controladas e controláveis” (Adams, 2018, p. 81). Desse modo, denotando

situações de agressão não exatamente semelhantes, mas análogas, utilizam-se reciprocamente metáforas entre as opressões sexista e especista, fortalecendo as denúncias de violência.

Sônia Felipe (2016; 2018) utiliza os termos “escravização sexual” e “violência sexual reprodutiva” para designar a experiência das fêmeas não humanas, consciente de que “é uma expressão usada para resumir a vida de crianças, adolescentes e mulheres adultas, empregues sem direitos trabalhistas no mercado sexual” (Felipe, 2016, p. 49). Ela esclarece que toma a liberdade para se adotar essa expressão, “na ausência de outros termos específicos”. Felipe (2014) também já fez uso da palavra estupro para designar a violência sexual sistemática contra as fêmeas não humanas, e ainda questiona a contradição da atitude feminista que não questiona o binômio especismo/patriarcalismo e continua a explorar animais não humanos:

Como reivindicar para si a libertação de todas as formas de violência, sofridas na condição subordinada ao poder dos homens, social, política, emocional e sexualmente e, ao mesmo tempo, praticar contra as fêmeas de todas as espécies criadas para abate, formas de violências tais quais a do nascimento forçado, separação da mãe ao nascer, isolamento físico, convivência massificada, estupro, gestação em série, alimentação projetada para formar massa muscular em curto tempo, agonias respiratórias, imundícies e dezenas de outros tormentos pelos quais passa cada um dos animais, enquanto homens e mulheres só esperam dessas vidas as carnes mortas, o leite e os ovos? (Felipe, 2014, p. 63).

As metáforas reforçam a congruência entre as formas análogas de opressão e violência. Há uma similaridade entre os mecanismos de exploração e seus pressupostos. Como discutido, o pré-requisito desses sistemas descritos é a objetificação dos corpos. Nessa dinâmica, encontram-se unidos o especismo, o sexismo e o racismo. Os indivíduos deixam de ser vistos como sujeitos singulares e passam a ser vistos como matérias-primas, máquinas e objetos de desejo a serviço do opressor. Laurentino Gomes (2019) relata, em seu estudo sobre o processo de escravidão no Brasil, uma prática na qual o entrecruzamento entre racismo e sexismo se fazem presente naquele contexto: a reprodução sistemática de escravizados, assim como se observa atualmente na exploração especista das fêmeas não humanas. Diz Gomes:

Na economia escravagista havia até um negócio paralelo, tão constrangedor que nunca recebeu grande destaque na história da escravidão: a reprodução sistemática de cativos, com o objetivo de vender as crianças, da mesma forma como se comercializam animais domésticos. Era uma prática tão repulsiva que são esparsos os relatos de experiências conduzidas em Portugal, na Espanha e nos Estados Unidos. Uma delas foi registrada no Palácio Ducal de Vila Viçosa, sede dos duques de

Bragança, a dinastia que assumiria o trono de Portugal a partir do fim da União Ibérica, em 1640, com a ascensão de dom João IV ao poder. Ao visitar o local, em 1571, o italiano Giambattista Venturino se surpreendeu com a existência ali de um centro de reprodução de escravos. Segundo ele, eram tratados da “mesma forma como as manadas de cavalos são na Itália”, com objetivo de obter o maior número possível de crianças cativas, que seriam vendidas em seguida por preços entre trinta e quarenta escudos. No século XVIII, Edmund Ruffin, fazendeiro da Virgínia, também fez um relato sobre as fazendas reprodutoras de escravos nos Estados Unidos. Segundo ele, essa era considerada uma atividade normal na região. “Não significa que qualquer pessoa assuma a criação de escravos como um negócio regular, com o propósito de vendê-los: mas, se intencional ou não, todos nós, sem exceção, agimos de maneira a ajudar um sistema que, visto como um todo, é exatamente como eu nomeei. Nenhum homem é tão desumano a ponto de reproduzir e criar escravos para vendê-los regularmente, como um criador no Oeste faz com seu gado. Porém, cedo ou tarde, é isso mesmo o que acontece” (Gomes, 2019, p. 224-225).

Nesse relato, sexismo e racismo se interpõem. Misoginia e infanticídio se somam à discriminação racial de forma análogo ao modo como mizoginia e zooinfanticídio se atrelam ao especismo na exploração das fêmeas não humanas. E, a partir dos aportes teóricos discutidos, verifica-se que mais do que formas paralelas de exploração, os sistemas de opressão especista, sexista e racista se interseccionam, encontram-se emaranhados. Ao se reforçar um, imediatamente fortalece-se o outro. Trata-se de uma mesma matriz de violência, pautada por uma lógica hierárquica colonialista, que retira a dignidade inerente das vidas humanas e não humanas para objetificar os corpos que não se enquadram na categoria dominante.

Nesse sentido, a interseccionalidade, que “nos instrumentaliza a enxergar a matriz colonial moderna contra os grupos tratados como oprimidos” (Akotirene, 2020, p. 44), contribui para enxergar as íntimas conexões entre os sistemas de opressão discutidos. Dado o entrecruzamento entre o carnismo e o sexismo, Adams (2018) apresenta casos nos quais, no contexto doméstico, “homens usam o pretexto da ausência de carne para cometerem violência contra as mulheres” (Adams, 2018, p. 245), pois a carne é afirmação da superioridade masculina. Todo o sentido atribuído historicamente e culturalmente ao animal não humano retalhado no prato fortalece a estrutura patriarcal. Na carne se expressa a ideia de virilidade e de poder, a dominância masculina, a hierarquia especista e sexista, a objetificação dos corpos. Nessa linha, “retirar a carne da refeição é ameaçar a estrutura da cultura patriarcal mais ampla” (Adams, 2018, p. 73):

Comer animais é uma prática que funciona como um espelho e uma representação dos valores patriarcais. O consumo da carne é a reiteração do poder masculino em cada refeição. O olhar patriarcal não vê a carne fragmentada dos animais mortos, e sim uma comida apetitosa. Se o nosso apetite reitera o patriarcado, nossas atitudes com relação à prática de se comer animais reificarão ou contestarão essa cultura recebida. Se a carne é um símbolo do domínio masculino, então a presença da carne proclama a retirada do poder de decisão das mulheres (ADAMS, 2018, p. 270).

Nessa mesma toada, simultaneamente, a luta antirracista e anti-especista se alinham. Akotirene (2020) afirma que “a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (Akotirene, 2020, p. 19). A partir das interconexões observadas, pode-se certamente adicionar o especismo a esse tripé. A pesquisadora Yamini Narayanan (BBC, 2021) afirma que “comer carne é um tipo de racismo”. Ela discute as interseções entre racismo e especismo a partir do contexto indiano, e, portanto, da discriminação na hierarquização de castas. A autora denuncia uma configuração particular de especismo, que ela denomina especismo casteísta, utilizada politicamente sob uma argumentação fundamentalista de cunho nacionalista. Como as vacas sempre foram enfatizadas tradicionalmente como figuras maternas ou como divindades na sociedade hindu, e seus matadores são costumeiramente muçulmanos pobres ou hindus de castas mais baixas, defendê-las em contexto religioso consiste em uma arma de segregação. Nesse ponto, o especismo eletivo se coloca a serviço da discriminação étnica e de casta. Trata-se, portanto, da defesa de uma supremacia racial a partir de uma lógica especista (BBC, 2021; UOL, 2022; Gillespie e Narayanan, 2020).

Disconzi e Silva (2020), a partir do conceito de interseccionalidade, também discutem os entrecruzamentos entre racismo e especismo. Eles buscam demonstrar a objetificação dos corpos comuns em ambas as matrizes de violência e a natureza comum da opressão nos dois contextos. E, sendo assim, as lutas antirracista, antiespecista, e mesmo antisexista, fortalecem-se quando realizadas juntas, conscientes de que se interseccionam em um mesmo complexo sistema de opressão:

Compreender que as lutas do movimento negro e as lutas do movimento animal podem, juntas, colaborar uma com a outra, para fins de superação do paradigma jurídico racional que permite a objetificação de corpos negros e animais não-humanos, é também um processo feminista. Nessa perspectiva, não há necessidade de comparação nem de confronto (Disconzi e Silva, 2020, p. 102).

Especismo, patriarcalismo e racismo caminham juntos, e, do mesmo modo, podem se fortalecer juntos o anti-especismo, o feminismo e a luta anti-racista. Esse entrelaçamento exige nova práxis diante dos sistemas de opressão, unificando, dentro de suas particularidades, as experiências de resistência, para se enxergar uma mesma matriz de dominação.

4. Veganismos plurais

Pode-se assumir que o veganismo, enquanto movimento que estabelece uma crítica antiespecista, e que se sintoniza com outros movimentos de resistência, é eminentemente decolonial. Contrapõe-se a uma colonialidade do poder, do saber e das condições e possibilidades humanas (do ser), propondo a visibilização de grupos oprimidos e a construção de novas relações. Por outro lado, como já sinalizado, ele carrega também marcas colonizatórias. Martina Davidson (2021), autora que discute o veganismo em perspectiva feminista e decolonial, afirma que o movimento vegano nasce integrado ao capitalismo, e dele não se desvincula, sem colocar em pauta as diversas formas de opressão inerentes a ele e sem dialogar com epistemologias de povos subalternizados.

De acordo com a autora, os agentes históricos que protagonizaram a construção do veganismo se situam em um grupo étnico e de classe social constituído por homens e mulheres brancos, cristãos, de classe média ou alta: “A homogeneidade quanto aos membros e os narradores faz diferença no que diz respeito a mensagem emitida, aos valores construídos e a quem era captado ou não para fazer parte do Movimento Vegano” (Davidson, 2021, p. 20). Para a pesquisadora, diante de suas marcas colonizatórias, o veganismo pouco teria evoluído até atualmente para dialogar com outras narrativas de resistência ou com as diversas realidades subalternizadas. Ao contrário, ao invés de fazer críticas ao capitalismo, foi cooptado por ele, e, com isso, firmou-se na sociedade de consumo buscando se consolidar como um novo nicho de mercado.

Para a pesquisadora, assim como o feminismo europeu, hétero, branco, burguês e ocidental, que não dialoga com a realidade das mulheres subalternizadas, o veganismo europeu, branco, burguês, cis-hétero, masculinista e classista, não será capaz de dialogar com populações subalternizadas. Segundo ela, ainda, o veganismo se coloca não como uma proposição ética a ser construída, mas como um herói intervencionista, de modo impositivo, “buscando agir de forma universal sobre todas as parcelas populacionais sem se preocupar com especificidades atreladas à gênero, raça, orientação sexual ou identidade de gênero, classe social ou geolocalização” (Davidson, 2021, p. 8). Essa tentativa de importação do veganismo a quaisquer realidades, de acordo com a autora, traria, nas populações subalternizadas, a invisibilização, o silenciamento e a exclusão de particularidades raciais, de classe, de gênero, entre outras.

Nesse sentido, Davidson (2021, p.14-20) defende o fortalecimento de maior diversidade no movimento vegano, priorizando as possibilidades de veganismos plurais, no lugar de se afirmar a hegemonia de um único Veganismo. Para isso, a autora apresenta algumas iniciativas, como o Vegano Periférico, e o Movimento Afro Vegano. Ambos buscam traduzir a crítica antiespecista e as intuições básicas do veganismo para realidades particulares. A estética e a linguagem, por exemplo, recebem traços específicos, e adota-se um modo próprio de se assumir a postura ética de defesa dos animais não humanos. O Movimento Afro Vegano⁹, inclusive, estabelece críticas interseccionais com outros sistemas de opressão. Já o Vegano Periférico busca abordar a questão animal e assuntos afins através da “ótica periférica”, conforme os próprios criadores relatam em seu site¹⁰. Para Davidson (2021), a luta antiespecista enriquece-se na pluralidade do movimento:

O exercício da escuta e de abrir mão do protagonismo talvez sejam atividades de destaque no processo necessário de des-maiúsculizar o Veganismo em veganismos plurais, múltiplos, justos e éticos. veganismos estes que já existem na prática realizada por pessoas subalternizadas, sejam elas pessoas negras, mulheres lésbicas, trans, pobres, com deficiência entre outras ou todas elas juntas. Que sejam veganismos advindos do Sul, de baixo para cima, das margens para o centro, capazes de subverter o poder Capitalista para, por fim, alcançarmos a libertação dos animais não humanos e humanos (Davidson, 2021, p. 21).

A pesquisadora sinaliza que foi a ocidentalidade branca europeia que perpetuou uma epistemologia que dicotomiza humanos e natureza/animais, permitindo o “nascimento do especismo enquanto forma de opressão” (Davidson, 2021, p. 12). Nesse sentido, tanto a diversidade dos veganismos plurais fortalecerá a luta antiespecista, como o diálogo dessa crítica com perspectivas de povos subalternizados favorecerá a causa animal.

Assumir uma postura decolonial ao se discutir o veganismo não implica em negar ou negligenciar suas contribuições por ser oriundo do norte global. Possibilita, do contrário, resignificar suas intuições à luz das possibilidades interculturais das múltiplas realidades dos povos subalternizados. Boaventura de Sousa Santos (2021, p. 295-348), fazendo uma releitura de Gandhi à luz das epistemologias do sul, oferece um exemplo dessa atitude. Ele considera o líder indiano como um importante tradutor intercultural, que não se abstinha de assimilar produções intelectuais do norte global desde que se alinhassem com a luta dos povos colonizados, sem qualquer subserviência:

⁹ Disponível em <https://www.instagram.com/movimentoafrovegano/?hl=pt>. Acessado em 17/08/2022.

¹⁰ Disponível em <https://www.veganoaperiferico.com.br/>. Acessado em 17/08/2022.

Gandhi vivia intensamente a necessidade de o colonizado absorver antropofagicamente tudo o que no colonizador poderia favorecer a sua autonomia e a sua libertação. No caso das concepções eurocêntricas, centrífugas, subalternas e contra culturais, Gandhi via nelas um ponto de encontro entre o colonizador e o colonizado, uma cumplicidade e uma solidariedade preciosas para fortalecer a causa anticolonial. Quando no norte global surgiram movimentos que criticavam radicalmente os modelos civilizacionais vigentes, incluindo o Estado e as organizações políticas que tinham liderado o colonialismo e o imperialismo, o mais importante para Gandhi não era apenas identificar aliados. O mais importante era aprender com eles e integrar seletivamente as suas ideias na luta dos colonizados. Tratava-se, pois, de proceder à tradução intercultural cosmopolita que subjaz às epistemologias do Sul. Por outras palavras, procurar relações transnacionais tanto quanto possível horizontais e submeter o trabalho de tradução às necessidades políticas dos oprimidos na sua luta contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Foi isso que levou Gandhi a traduzir Tolstoi, Ruskin e Thoreau para o gujarati. Em várias ocasiões, Gandhi referiu esses autores como sendo os que mais o influenciaram. Foi assim também que Gandhi se sentiu atraído pelo vegetarianismo enquanto manifestação da contracultura eurocêntrica (Santos, 2021, p. 322).

Em sua autobiografia, Gandhi (2014) narra o grande impacto que a leitura do livro de Henry Salt sobre o vegetarianismo lhe causou, e como isso lhe fortaleceu a decisão de ser vegetariano e bendizer assim o dia em que fez o voto diante de sua mãe: “Devorei o livro de Salt inteiro e fiquei muito impressionado. Posso dizer que me tornei vegetariano por verdadeira convicção depois de ler essa obra. Abençoei o dia em que prometi solenemente à minha mãe não comer carne” (Gandhi, 2014, p. 58). Com essa atitude, Gandhi adota exatamente a postura observada nele por Boaventura de Sousa Santos. Ele absorve uma contribuição do norte global, expressa pelo livro de Salt, ao passo de que a ressignifica à luz de suas próprias tradições, bendizendo o voto que fez à sua mãe. Sua abstenção do ato de comer carne era não uma manifestação do vegetarianismo britânico, mas sim uma expressão de seu voto de não violência (*ahimsā*).

A mesma postura pode ser adotada nas mais diversas culturas. Nascimento de Lima (2020, p. 203-204) traz um exemplo a partir de comunidade afro-americana. Ele afirma que, na *Soul Food*, um estilo culinário vinculado culturalmente aos afro-americanos, o consumo de carne é associado a resiliência, força e abundância: “Entretanto, negros veganos produziram a versão *soul food vegan* a fim de produzir comida vegana que combata deficiências nutricionais

da comunidade negra e que também significa resiliência, força e abundância” (Lima, 2000, p. 204).

Contemplando-se essas assimilações e releituras, pode-se efetivamente falar de veganismos, no plural, construídos a partir da crítica antiespecista, base fundamental dessa pluralidade. Desse modo, abdica-se de uma pretensa hegemonia ou superioridade de uma contribuição do norte global para se construir conjuntamente a partir de uma intuição decolonial junto às populações subalternizadas.

5. Conclusões abertas

O especismo se intersecciona com o patriarcalismo e o racismo, fortalecendo-se ou perdendo forças em uma mesma emaranhada dinâmica. O veganismo, por sua vez, constitui-se como uma crítica antiespecista, contrário a uma ética antropocêntrica, interligada ao capitalismo, que mercantiliza a vida e busca impor uma postura global de exploração de outros seres sencientes interligada a outros sistemas de opressão. Contrapor-se a essa conduta significa, portanto, assumir uma postura decolonial de resistência: contra a colonialidade do poder, do ser, seja das condições e possibilidades humanas e das condições e possibilidades dos animais não humanos, e do saber. Entretanto, ao invés de se globalizar uma atitude ética que parta de um mesmo lugar epistemológico e mesmos referenciais valorativos e teóricos, o pensamento decolonial ensina a estabelecer pontes e diálogos com outros referenciais e epistemologias. Assim, pode-se efetivamente construir, de modo intercultural, uma base ética comum na relação humana com a natureza e com os outros seres, formada pelo fio condutor da não opressão e do respeito por todas as formas de vida.

Bibliografia

- Acosta, A. (2010). Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza Reflexiones para la acción. *Revista AFESE*, Quito, v. 54, n. 54, pp. 11-32, 2010. Disponível em: <http://www.revistaafese.org/ojsAfese/index.php/afese/article/view/433>. Acesso em: 10 nov. 2022.
- Acosta, A. & Martínez, E. (Comps.) (2011). *La naturaleza con derechos: de la Filosofía a la Política*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Adams, C. J. (2018). *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana*. São Paulo: Alaúde Editorial.
- Akotirene, C. (2020). *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra (Feminimos Plurais).

- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, pp. 89-117.
- Baptista, P. A. N. (2020). A redução da natureza a objeto, produto e meio de produção e o horizonte do bem viver e da ecologia integral. *ANPTECRE. Religião e crise socioambiental - VII Congresso Anpetcre PUC-Rio*. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 1, pp. 95-112.
- Baptista, P. A. N. (2020). Desafios das epistemologias decoloniais e do paradigma ecológico para os Estudos de Religião. In: Senra, F., Campos, F., Almeida, T. (Orgs.). *A epistemologia das ciências da religião: pressupostos, questões e desafios*. ed. Curitiba: Editora CRV, pp. 149-168.
- Baptista, P. A. N. (2016). Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 48(3), pp. 491-517.
- BBC (2021). 'Comer carne é um tipo de racismo': a pesquisadora que questiona o modo como tratamos os animais. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-56133935>>. Acessado em 17/06/2022.
- Boff, L. (1995). *Dignitas Terrae. Ecológica: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), pp. 171-188. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em 13/06/2022.
- Davidson, M. (2021). Feminismo e projeto decoloniais: ferramentas críticas para repensar o veganismo. *DIVERSITATES International Journal*, 13(1). Disponível em <<http://diversitates.uff.br/index.php/1diversitates-uff1/article/view/369>>. Acessado em 23/06/2022.
- Dussel, E. (1994). *1492 - El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores/UMSA, 1994.
- Disconzi, N. T. & Silva, F. dos S. R. (2020). Movimento afrovegano e interseccionalidade: diálogos possíveis entre o movimento animalista e o movimento negro. *Revista Brasileira de Direito Animal*, 15(1). Disponível em <<https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/36239/20829>>. Acessado em 17/06/2022.

- Felipe, S. T. (2003). *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux.
- Felipe, S. T. (2014). A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Florianópolis: Mulheres, pp. 52-73. Disponível em <https://www.academia.edu/download/47699796/livro_-_estudos_feministas_e_de_genero.pdf#page=52>. Acessado em 16/06/2022.
- Felipe, S. T. (2016). *Galactolatria: mau leite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino*. São José, SC: Ed. da Autora.
- Gandhi, M. K. (2014). *Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade*. 11ª ed. São Paulo: Palas Athena.
- Gillespie, K. & Narayanan, Y. (2020). Animal nationalisms: multispecies cultural politics, race, and the (un) making of the settler nation-state. *Journal of Intercultural Studies*, 41(1), pp. 1-7. Disponível em <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07256868.2019.1704379>>. Acessado em 17/06/2022.
- Gomes, L. (2019). *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*, volume 1. Rio de Janeiro: Globo Livros.
- Homans, M. (1989). *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*. University of Chicago Press.
- Houtart, F. (2011). El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *ALAI, América Latina en Movimiento*, 02 jun. 2011. Disponível em: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0738/15._El_concepto_de_sumak_kawsai.pdf. Acesso em 10 out. 2022.
- Joy, M. (2014). *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo*. São Paulo: Cultrix.
- Nascimento de Lima, R. F. (2020). A relação entre a luta antirracista, o veganismo e a política de assistência social. *Revista Serviço Social em Perspectiva*, 4(2), pp. 198-215.
- Santos, B. de S. (2021). *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica.

**Veganismo decolonial:
Intersecções com o feminismo e com a luta anti-racista**
Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio y Paulo Agostinho N. Baptista



The Vegan Society (s/d.). *Definition of Veganism*. Disponível em <<https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>>. Acesso em 06/07/2021.

UOL (2022). *Índia: o país onde quem é vegetariano é considerado de direita*. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2022/04/11/india-o-pais-onde-quem-e-vegetariano-e-considerado-de-direita.htm#:~:text=Os%20hindus%20consideram%20as%20vacas,chegou%20ao%20poder%20em%202014>>. Acessado em 11/09/2022.

MARCO TÚLIO BRANDÃO SAMPAIO PROCÓPIO

Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2018). Doutor em Ciências da Religião pela PUC-MG. Participa do Grupo de Pesquisa “Religião, Educação, Ecologia, Libertação e Diálogo” – REDECLID, na PUC-Minas, e lidera o grupo de pesquisa REDEAN, na Universidade Federal de Juiz de Fora, onde também é docente. Email: mtbsp88@yahoo.com.br

PAULO AGOSTINHO N. BAPTISTA

Doutor e Mestre em Ciência da Religião (UFJF) Líder do Grupo de Pesquisa REDECLID – Religião, Educação, Ecologia, Libertação e Diálogo, Pesquisador e docente do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas. – E-mail: pagostin@gmail.com