

Manifesto vegano queer¹

Manifiesto vegano queer

A Queer Vegan Manifesto

Enviado: 20/04/21

Aceptado: 22/12/21

Rasmus Rahbek Simonsen

Doutor em Língua e Literaturas de Língua Inglesa. Western University (Londres). Professor Associado do KEA - Københavns Erhvervsakademi (Dinamarca).

E-mail: راسي@kea.dk.

Tradução de Daniel Rossmann Jacobsen

Graduando em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo na Universidade Federal do Espírito Santo, em Vitória, Espírito Santo, Brasil.

E-mail: danieljacobsen.ufes@gmail.com.

¹ Nota do tradutor: Este ensaio foi publicado originalmente em inglês em 2012 sob o título A queer vegan manifesto, no Journal for Critical Animal Studies, 10(3), p. 51-81. A presente tradução para a língua portuguesa, realizada por Daniel Rossmann Jacobsen, foi autorizada pelo autor, Rasmus Rahbek Simonsen. Para fins de esclarecimento, algumas observações precisam ser postas: a) as notas do autor estão no fim do texto, conforme o original, e estão marcadas no corpo do texto através de algarismos romanos; b) as referências ao fim do ensaio são as originais do autor; c) os títulos de obras citadas são mantidas no idioma original para não haver divergência com a seção de referências; d) as citações postas pelo autor estão traduzidas como parte do artigo, e não correspondem a eventuais publicações desses textos já em língua portuguesa; e) todas as supressões e acréscimos indicados entre colchetes no corpo do texto são marcações do autor no original, e não inserções do tradutor, bem como todos os destaques com o uso de itálico.

O que significa para uma pessoa declarar seu veganismo ao mundo? Como a transição de uma dieta para outra afeta o senso de identidade de alguém? O veganismo desafia o caráter fundamental de como nós “representamos” a nós mesmos –sobretudo no contexto da sexualidade e gênero. No meu artigo, estou interessado no potencial do veganismo para romper o vínculo “natural” entre as formações de gênero e o consumo de produtos animais, no que se refere às genealogias sociais e culturais. Consequentemente, vou explorar uma forma queer de veganismo que afirma o impacto radical do que Sara Ahmed chama de “desvio compartilhado”.

Palavras-chave: veganismo, teoria queer, gênero, sexualidade, ética do comer, comida e normalização.

¿Qué significa para una persona declarar su veganismo al mundo? ¿Cómo afecta al sentido de identidad la transición de una dieta a otra? El veganismo desafía el carácter fundamental de cómo nos “representamos” a nosotros mismos –sobre todo en el contexto de la sexualidad y el género. En mi artículo, me intereso en el potencial del veganismo para romper el vínculo “natural” entre las formaciones de género y el consumo de productos animales, en términos de genealogías sociales y culturales. En consecuencia, exploraré una forma queer de veganismo que afirma el impacto radical de lo que Sara Ahmed llama “desviación compartida”.

Palabras clave: veganismo, teoría queer, género, sexualidad, ética alimentaria, alimentación y normalización.

What does it mean for a person to declare her or his veganism to the world? How does the transition from one diet to another impact one’s sense of self? Veganism challenges the foundational character of how we “act out” our selves—not least of all in the context of sexuality and gender. In my paper, I am thus interested in the potential of veganism to disrupt the “natural” bond between gender formations and the consumption of animal products, as this relates to social and cultural genealogies. Consequently, I will explore a queer form of veganism that affirms the radical impact of what Sara Ahmed calls “shared deviation.”

Keywords: veganism, queer theory, gender, sexuality, ethics of eating, food and normalization.

1. Manifesto vegano queer

[A escolha do objeto sexual] é mais vegetarianismo do que homossexualidade.

David Halperin

Em seu artigo “History of Male Homosexuality”, David Halperin propõe que a simples escolha dos objetos sexuais – o que ele vê como um “exercício de conhecimento erótico” (2000: 98) – no final da antiguidade e nos contextos medievais não correspondia a uma expressão da sexualidade como tal, pelo menos não da maneira como a entendemos hoje; de fato, “era mais vegetarianismo do que homossexualidade” (98). Nesta circunstância, podemos deduzir que, a título de comparação, o vegetarianismo pode ter origem ética ou estética, mas não “necessariamente funciona... como um marcador de diferença” (98). O foco imediato de Halperin não é o vegetarianismo, e eu não desejo alistá-lo como uma falha para o meu argumento; em vez disso, meu objetivo é promover o vegetarianismo como um tópico viável de investigação para os Estudos Queer. Uma vez que, historicamente, o desvio de comer carne foi cuidadosamente vinculado à produção discursiva da masculinidade – e não simplesmente em termos de aberração ou preferência momentânea por um determinado objeto alimentar, o vegetarianismo (e mais propriamente em meu ensaio, o veganismo) passa a constituir um conjunto de atos de gênero que se atrelam à totalidade do que significa masculino (e feminino), o que certamente inclui a sexualidade. Em outras palavras, o vegetarianismo e o veganismo são muito mais complexos do que indicam os exemplos casuais de Halperin.

Neste ensaio, perguntarei o seguinte: O que significa para uma pessoa declarar seu veganismo ao mundo? Como a transição de uma dieta para outra afeta o senso de si mesmo? Embora seja verdade que, como escreve Lorna Piatti-Farnell, “a comida é dinâmica, maleável e sujeita à interpretação” (2011: 1), existem certas tradições e convenções estabelecidas há muito tempo que regem *como* e *o que* comemos. Nesse sentido, o veganismo põe em questão noções preconcebidas sobre o que é uma dieta “adequada” e, portanto, como a vida é adequadamente vivida nas sociedades liberais ocidentais contemporâneas. Além disso, o veganismo desafia o caráter fundacional de como “nos representamos” – sobretudo no contexto da sexualidade e do gênero – quando consideramos o aspecto performativo envolvido na ingestão de diferentes alimentos. Não se pode negar que, repetidamente, os princípios do veganismo se tornam suspeitos em relação à sexualidade e à reprodução.

No famoso ensaio *The Sexual Politics of Meat* ([1990] 2010), Carol Adams traça como diferentes maneiras de comer têm sido empregadas para manter claros os limites de gênero no mundo ocidental e em outros lugares.² Erika Cudworth afirma este fato em um artigo

2 Ao olhar para a Grã-Bretanha no século XIX, por exemplo, Adams cita “o primeiro levantamento alimentar nacional de... hábitos dietéticos [conduzido] em 1863, que revelou que a principal diferença na dieta de homens e mulheres na mesma família era a quantidade de carne consumida” (2010: 51). Além disso, com base no trabalho de Peggy Sanday, Adams afirma que há “uma correlação entre economias baseadas em plantas e poder das mulheres e economias baseadas em animais e poder masculino” (59).

recente, “The Recipe for Love? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat”, onde ela identifica uma “hierarquia alimentar na qual as carnes vermelhas têm sido associadas à masculinidade e as carnes brancas, peixes e laticínios associados à feminilidade” (2010: 81). Como consequência, o consumo de carne tornou-se uma maneira poderosa de afirmar ou performar a masculinidade. Até mesmo o modo pelo qual a carne é preparada segue padrões de gênero. Cudworth destaca como assar na brasa, para os homens, tornou-se a maneira favorita de cozinhar carne, pois deixa a carne com uma aparência crua e sangrenta que se baseia em “mitologias de que força e virilidade masculinas derivam do sangue animal” (2010: 89); por outro lado, carne “cozida em água” é “associada à frugalidade”, ao passo que a carne “ensopada” é considerada “mundana” e, portanto, doméstica, feminina (81). Isso parece estar de acordo com a conclusão de Adams de que, em essência, “recusar carne significa que um homem é afeminado” (2010: 63); a efeminação, no entanto, não pode ser inequivocamente agrupada à homossexualidade, como Halperin nos lembra.³ Entretanto, os veganos – e, mais notadamente, os homens veganos – são estigmatizados pela sociedade em geral, na medida em que, tomando emprestado as palavras de Lee Edelman, eles deixam de “cumprir os mandatos heteronormativos” (2004: 17) de comer, o que corresponde, na realidade, como Carmen Dell’Aversano coloca em sua avaliação radical da dieta ocidental “normal”, a “aprender a comer [de uma maneira que] implica ser doutrinado em uma atitude de insensibilidade diante da tortura física e psicológica, da dor, do medo e, por fim, do assassinato” de animais não-humanos (2010: 82). Apesar disso, a sociedade dominante, consumidora de carne, considera o veganismo estranho ou, até mesmo, queer. Tornar-se vegano é, portanto, uma resposta direta aos mecanismos discursivos da sociedade “antroponormativa” e, dessa maneira, o veganismo compartilha um vínculo com os desenvolvimentos recentes (ou reconfigurações) da teoria queer.

Tomar o veganismo como queer implica, nas palavras de Noreen Giffney e Myra Hird, pensá-lo em termos do “contínuo desequilíbrio das certezas e o sistemático distúrbio daquilo que é familiar” (2008: 4). Do ponto de vista etimológico, “queer”, como Eve Sedgwick apontou, “significa *o outro lado*” e o termo em si gerou “dimensões que não podem ser incluídas apenas no aspecto de gênero e sexualidade” (1993: xii, 9). Em consonância com isso, podemos dizer que o “envolvimento afetivo” (Parisi, 2008: 290) do veganismo com outras espécies além da humana expressa diretamente o desejo de transversalizar, para não dizer romper, as fronteiras que sustentam e policiam as categorias que separam o humano do não-humano. Em minha abordagem do veganismo, irei me apropriar da visão de Dell’Aversano de que “queer” é um “empreendimento subversivo” que visa à “desnaturalização” (2010: 74)⁴ em *geral*, e não apenas, em sentido estrito, de questões relacionadas à

³ De acordo com Halperin, a efeminação deve ser tratada como uma categoria em si mesma, já que a designação “suave” ou “não masculino”, em várias e diferentes tradições culturais européias, pode significar ou “feminina, ou transgênero” ou, por outro lado, um mulherengo (2000: 93).

⁴ É uma pena que o “radical” esforço queer de Dell’Aversano – tão fortemente influenciado pelo trabalho de Lee Edelman – seja prejudicado por sua insistência em “direitos”, entendido como um termo viável em relação à “questão animal”. Se entendêssemos o direito à integridade corporal a animais não-humanos, teríamos que construir um con-

sexualidade. Desta forma, o veganismo, devido às conotações que se vinculam a diferentes hábitos alimentares, envolve uma consideração crítica da atribuição de padrões de gênero aos alimentos e de como as identidades são moldadas em torno do que comemos. Como resultado, minha preocupação neste texto não é tanto “tornar queer a barreira homem-animal” (Dell’Aversano, 2010: 100), e sim examinar o aspecto sociocultural do veganismo como um marcador de identidade e o cabo-de-guerra discursivo que se segue. Por essa razão, não me demorarei em questões de exploração animal e afetividade interespecie, às quais outros estudiosos se dedicaram com proficiência.⁵

Interessa-me o potencial do veganismo de romper a visão firmemente enraizada de que o consumo de carne e a masculinidade estão naturalmente ligados – mesmo em um sentido genealógico. Como afirma Adams, “a carne representa a comida dos ancestrais [masculinos] e proporciona uma sensação de continuidade” (2010: 200); além disso, como o gosto está ligado à memória e ao afeto positivo ou negativo, geralmente temos uma tendência a procurar aquilo que, segundo Elsebeth Probyn, “tem sabor de memórias e ativa a aspiração, a gratidão, o desejo ou o reconhecimento” (2000, p. 147). Nesse contexto, torna-se aparente a inscrição do consumo de alimentos em certo senso de teleologia: “A percepção sensorial da comida”, escreve Piatti-Farnell, serve como “um ponto de partida para percepções futuras, em que passado e presente são incorporados ao consumo” (Piatti-Farnell, 2011: 8-9). Podemos dizer, então, que o ato de comer se apega a um certo desejo ou expectativa para o futuro – a promoção de laços familiares, por exemplo. Mas o tipo de carne consumida hoje não pertence à mesma categoria que a de antigamente e nem os animais do sistema agrícola moderno são tratados de maneira semelhante. A cultura do consumo de carne simplesmente pressupõe “a normatividade e centralidade de sua atividade” (Adams, 2010: 201). Podemos esperar, portanto, que, como minoria, (especialmente os homens) veganos se tornem desviantes da sociedade normativa. Em resposta à ordenação da sociedade de acordo com uma perspectiva masculina, Adams, em sua pesquisa histórica, sugere que o vegetarianismo se tornou uma maneira de as mulheres marginalizadas se oporem silenciosamente à opressão que sofrem (2010: 213). No entanto, argumento que recusar carne não envolve apenas assumir uma posição contra a cultura junto de direitos legais para administrar esse direito moral. Já submetemos outros animais a práticas disciplinares (na fazenda industrial de hoje, através de treinamentos em animais de estimação, em circos etc.), e é minha preocupação que nós, em nossos esforços para tratar os animais de forma justa, acabemos perpetrando novos atos de “violência” contra eles, insistindo que eles sejam incorporados a estruturas demasiado humanas. Como os não-humanos não podem se envolver adequadamente no discurso humano, sua inclusão em um sistema de direitos sempre teria que ser decidida por nós. Simplificando, nunca será possível para um animal tomar uma posição sobre a questão dos direitos e a abordagem dos direitos é, por essa razão, insuficiente quando se trata de determinar como guiar nossas interações com outros animais. Dell’Aversano implicitamente reconhece isso quando enfatiza a “incognoscibilidade radical dos animais” (2010: 102) e, portanto, afirma como os animais são impedidos de se tornar sujeitos em qualquer sentido “real” (tanto em termos estruturais quanto psicanalíticos).

5 Sobre a questão do afeto, ver o artigo acima mencionado, “The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond” por Carmen Dell’Aversano, assim como os textos de Alice A. Kuzniar, *Melancholia’s Dog: Reflections on our Animal Kinship*, Jeffrey Moussaieff Masson, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, e Marc Bekoff, *Animal Manifesto*. Sobre a exploração de animais não-humanos, ver, por exemplo, Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* e, é claro, o trabalho de Peter Singer e Tom Regan.

patriarcal, como sugere Adams; ela é também, especificamente, uma forma de resistir à heteronormatividade, uma vez que o consumo de carne para os homens e, talvez em menor grau, para as mulheres, está ligado à reprodução retórica e real das normas e práticas heterossexuais. Poderíamos, então, nos apropriar da questão central de Sara Ahmed em sua discussão do “potencial afetivo do queer” como uma categoria de ser antinormativo: “Os momentos queer acontecem quando essa falha em reproduzir normas como formas de vida é abraçada ou afirmada como uma alternativa política e ética?” (2004: 146).

Como se sabe, de acordo com Judith Butler, diferentes “atos, gestos, decretos,” específicos para cada gênero, combinam-se para produzir “uma falsa estabilização de gênero nos interesses da construção heterossexual e na regulação da sexualidade dentro do domínio reprodutivo” ([1990] 1999: 173, 172). Enquanto homem, portanto, recusar-se a participar do consumo proscrito de carne significa romper com o discurso sobre sexualidade e gênero masculinos. No modo como diferentes itens alimentícios carregam conotações específicas de gênero (por exemplo, carne: masculina), vemos como os homens veganos tornam-se um problema dentro do discurso heterossexual. Não estamos muito longe de ver o “vegano” como uma subespécie do “pervertido” (leia-se: homossexual) na análise de Michel Foucault no primeiro volume de sua *History of Sexuality* ([1976] 1998; ver especialmente 42-3 sobre esse ponto). Dessa forma, declarar o veganismo para o mundo pode ser comparado ao ato de sair do armário para os indivíduos queer. Por exemplo, quando disse aos meus pais que estava adotando a dieta vegana, minha mãe começou a chorar com as palavras “como poderei cozinhar para você?”. A interrupção não intencional que meu veganismo causou em minha casa na infância fez com que eu me sentisse muito estranho, para dizer o mínimo: o papel de nutriz de minha mãe estava em risco –na opinião dela– e cada refeição que eu, a partir de agora, compartilharia com minha família tinha o potencial de servir como um desafio aos hábitos alimentares antropocêntricos; mais precisamente, eu me tornaria um “desmancha-prazeres” na mesa da família –como aquele “que fica no caminho da solidariedade orgânica” centrada em torno da alimentação (Ahmed, 2010: 213)– por implicitamente negar não apenas os alimentos de origem animal, mas, sobretudo, a forma de união que o tradicional jantar familiar representa. A função da mesa de jantar como aquilo a que Ahmed se refere como um “objeto de familiaridade” (46) –o local da coerência familiar– corria o risco de ser minado pela minha decisão de me tornar vegano; o sentimento de companheirismo como uma força afetiva não podia mais passar sem impedimentos entre eu e os outros membros da minha família. Desta maneira, ao des-afirmar a morte de outras espécies, os veganos podem, na verdade e ironicamente, vir a “matar” a “alegria da família” (49). Não há mais refeições “felizes”. E não apenas isso, a ordem heterocentrista do espaço familiar foi posta em questão, pois como implicação, minha mãe não poderia continuar no mesmo nível de “serviço” feminino (Cudworth, 2010: 82) que, no passado, ela estava acostumada a apresentar para mim e para o resto da minha família. Considerando tudo isso, devemos ter cuidado para não equacionar o

estigma do veganismo com o da homossexualidade, uma vez que todos sabemos quem figura com mais frequência como vítimas de crimes de ódio (embora, para ser justo, pelo que sei, não existam estatísticas sobre a violência contra os veganos - e, certamente, para veganos queer). No entanto, compartilhando as preocupações levantadas pelos teóricos queer, é precisamente por insistir em suas qualidades disruptivas e –embora não seja meu foco imediato aqui– na preocupação “imprópria” por outras espécies que entendo o veganismo como queer.

Não quero esconder o fato de que a visão sobre o veganismo que apresentarei a seguir é tudo menos polêmica. É por isso que optei por incluir “manifesto” no título do meu ensaio. Como a maioria dos outros autores que escrevem na tradição do estilo de manifesto, desejo “manifestar” uma certa queixa em relação à sociedade em geral. No entanto, decididamente, minha contribuição para esse gênero textual em particular não está mergulhada na linguagem do progresso, o que parece ter sido o ingrediente central dos manifestos anteriores (ver Latour, 2010: 3); nem corro para apoiar a afirmação de José Esteban Muñoz de que um manifesto deve necessariamente ser “um chamado para um fazer no e para o futuro” (2009: 26).⁶ E meu texto talvez não devesse ser chamado de “manifesto” propriamente dito. Em vez de definir um programa para ação futura, meu manifesto (em aspas implícitas) procura chamar atenção para o ato problemático de enquadrar o futuro de acordo com os descontentamentos do presente, por mais radical que isto possa aparecer aqui. O veganismo que apresento a seguir não se preocupa em imaginar um futuro utópico sem carne –onde o próprio veganismo se tornaria um conceito discutível. Em vez disso, estou interessado em pensar sobre o veganismo como uma forma do que Ahmed chama de “desvio compartilhado” (2010: 196). O que é tão radicalmente desconfortável em relação ao veganismo queer é a disposição de “causar infelicidade ao revelar as causas da infelicidade” (196). Ao dizer não aos produtos de origem animal, tornamos mais difícil para as outras pessoas desconsiderar em que se baseia seu contentamento culinário: a brutalidade da indústria de produtos animais e sua própria cumplicidade com a morte de milhões. É certamente difícil sustentar a felicidade diante do sofrimento avassalador. Tornar-se vegano é aprender –em todos os lugares e sempre– a desafiar e negar a norma herdada do antropocentrismo. O veganismo queer afirma o desvio; o veganismo queer instaura uma lacuna no vínculo comum inerente à partilha e ao banquete da carne de animais não-humanos. O lema do veganismo queer poderia então ser: compartilhar negatividade! Compartilhar o tornar-se a causa desviante de infelicidade em um sistema de exploração animal. Desviante, em outras palavras, é o eixo do *manifesto* do meu texto – é aquilo que garante o *entrelaçamento* de “queer” e “veganismo”.

⁶ Como ficará claro, sou simpático à ênfase que Muñoz dá ao “ainda não consciente” e ao potencial futuro de “ser” e “fazer” coisas opostas à “reprodução majoritária da heterossexualidade” (2009: 22), mas não vejo como ou por que um “romance” de esperança e otimismo, em vez de negatividade (1), estaria melhor equipado para nos mostrar o caminho para um futuro que seria, no final das contas, bastante estranho para Muñoz e para o resto de nós (22); Além disso, se ainda não o sabemos, como finalmente reconheceremos a verdadeira experiência queer quando a virmos?

O veganismo ainda é considerado um assunto desonesto para muitos estudiosos nas ciências humanas e sociais⁷ e não presumo que a tendência queer da minha abordagem irá mudar isso. Recorrendo a vários exemplos de meios de comunicação de massa e de dentro das categorias de veganismo/direitos dos animais, mostrarei como o veganismo é invariavelmente filtrado através de uma lente normativa. O que se segue é minha intervenção queer no debate sobre o veganismo. Ao mesmo tempo, por razões que se tornarão aparentes, não defendo o que equivaleria a uma mudança de paradigma no discurso sobre o consumo ocidental de comida. Mesmo que, em um nível fundamental, eu concorde com Marc Bekoff quando pontua que o *status quo* do que “compramos, de onde vivemos, de quem comemos, de quem vestimos e mesmo do nosso planejamento familiar” –o último sendo de particular interesse para mim– “causou a destruição dos animais e da Terra” (2010: 2), vou me abster de expressar o meu argumento na linguagem da revolução.⁸ A história nos mostrou que o ideal romântico de revolução está mal equipado para aceitar ou lidar adequadamente com as surpresas e ocorrências inesperadas do que o acadêmico pós-colonial David Scott chamou de “vida mundana”, ou seja, uma vida que reconhece “que não podemos nos tornar totalmente imunes aos caprichos do infortúnio, ou melhor, às calamidades e nem mesmo à perda ou ao desejo corporal” (2004: 182). Essa visão especificamente “trágica” da história encaixa-se bem ao veganismo queer, pois aqui é reconhecido que a ênfase na libertação e revolução no estabelecimento da identidade vegana nos coloca numa ladeira escorregadia em direção ao totalitarismo –mesmo que isso raramente seja aceito pelo “movimento”. Empregando a fraseologia edelmaniana, o veganismo queer deveria ser pensado não em termos de identidade, mas sim como uma força radicalmente inassimilável, que sempre se oporá à insistência oposicionista da ordem social; em vez de desmentir o “comedor de carne” como constituindo uma certa identidade –embora eu reconheça a importância de fazê-lo até certo ponto– parece muito mais crucial, e ousado dizer *produtivo*, criticar a própria estruturação e mobilização de subjetividades *como tais*, uma vez que é a mesma binarização –ou “outrificação”– o ímpeto por trás dessa operação que é, em última análise, responsável pela construção da divisão entre humanos e animais. Dell’Aversano resume bem o foco principal da crítica queer da identidade:

O Queer não visa consolidar ou estabilizar qualquer identidade, muito menos a sua própria, mas tem como finalidade última uma crítica à identidade, crítica

7 Muitas vezes, em conversas com outros acadêmicos, tive que lidar com a acusação de que o veganismo é apenas outro “estilo de vida” que foi elevado a um tema acadêmico e que os estudiosos veganos são semelhantes aos “outros” que fizeram do seu próprio status de minoria um objeto de estudo. Este é, naturalmente, um argumento extremamente ofensivo, já que os princípios do veganismo e de várias outras identificações “desviantes” não podem ser confortavelmente incluídos no título “estilo de vida”, pois isso ignoraria as consequências políticas das suas posições.

8 Neste contexto, acho inestimável ter em mente as palavras de advertência de David Scott em seu livro *Conscriptos of Modernity*: “Em um mundo político-moral em que todos os outros valores existem apenas para serem superados ou subordinados a um único princípio abrangente, enquanto nós podemos ganhar muito com a visão e a certeza, nós também empobrecemos nossa prontidão para acomodação, para recepção, para abertura, para ceder” (2004: 206).

que não deve levar à hegemonia de uma identidade nova ou alternativa, mas ao fim da categoria de identidade como tal, tornando consciente e questionando a performance que faz de nós e dos outros o que “somos”. (2010: 103)

A polêmica queer do livro *No Future*, de Lee Edelman, será adotada como uma maneira de ler o veganismo como resistência figurativa e literal à ordem social dominante. Tal ordem baseia-se em uma formação discursiva que enfatiza a superioridade da vida humana e legitima os meios pelos quais fazemos uso de outras espécies para nos sustentar. Ao mesmo tempo, as normas sexuais e expectativas de papéis de gênero misturam-se ao impulso antropocêntrico do discurso ocidental sobre a vida; em outras palavras, certas posições do sujeito devem ser produzidas repetidas vezes a fim de manter a imagem do corpo político como um todo coerente. Isso afeta não apenas a sexualidade masculina, é claro. Não deveríamos nos surpreender ao saber que a subjetividade feminina, por exemplo, foi influenciada pelo consumo de produtos animais específicos, como ovos e laticínios que, segundo Cudworth, são considerados “alimentos efeminados”, não apenas porque são associados ao consumo feminino, mas porque são subprodutos dos sistemas reprodutivos de fêmeas animais” (2010: 79). Na seção seguinte, examinarei uma série de diferentes maneiras pelas quais os corpos veganos masculinos e femininos entram em contato com processos heterocentristas e normalizantes.

2. Veganismo, patologia e “normificação”

O vegetarianismo é melhor visto como um método para complicar a normalização da alimentação.

Simon M. Gilbody, et al.

A forma que a “vida” assume nas sociedades ocidentais é a questão controversa que vou enfrentar aqui. Um certo modo de vida tornou-se a norma no Ocidente e este modo de vida é, de acordo com Michel Foucault, “o resultado histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” ([1976] 1998: 144). Em seus estudos, Foucault traça a formação de “uma biopolítica da população”, uma série de “controles regulatórios” que enquadram o corpo de acordo com “a mecânica da vida”, para que sirva “como base dos processos biológicos: propagação, nascimentos e mortalidade, o nível de saúde, expectativa de vida e longevidade” (139). Na normalização da sociedade, o corpo está no centro das atenções e, como vimos com Butler, o corpo “certo” deve estar de acordo com performances muito específicas que estão intimamente ligadas ao gênero.⁹ Em relação ao veganismo, uma notícia sobre “maus” veganos surgirá vez por outra referindo-se a veganos que –por falta de conhecimento alimentar suficiente– causaram a morte de seus filhos por não alimentá-los adequadamente.¹⁰

9 Os processos biopolíticos básicos descritos aqui também são encontrados na indústria agrícola. Como assinala Cudworth, “a sexualidade e a capacidade reprodutiva dos animais são apropriadas para assegurar a continuidade, eficiência e consistência na produção de leite e carne” (2008: 42).

10 Lembre-se, por exemplo, de como um casal de Atlanta foi condenado por homicídio por não ter conseguido satisfazer as necessidades alimentares de seu bebê, alimentando-o principalmente com suco e leite de soja. Com base

Parece, portanto, que a própria premissa do veganismo se torna falha por associação, no sentido de que –como um marcador generalizado de um certo modo de viver– os hábitos e comportamentos de todos os veganos podem ser explicados em referência à sua escolha particular de alimento. Essencialmente, o vegano chega a figurar como nada menos que a antítese da sociedade: os veganos subvertem a possibilidade de um futuro ao, literalmente, matarem “nossos” filhos, tendo em vista que qualquer criança nascida na sociedade se torna parte do potencial coletivo de reproduzir a fundação dessa comunalidade que é, no entanto, imaginária. O artigo de opinião de Nina Planck de 2007 para o *New York Times*, com o sinistro título “Morte pelo Veganismo”, deixa claro como o veganismo não é apenas nutricionalmente inadequado, mas também falha no nível da comunidade. Ela afirma: “Não há sociedades veganas por uma razão simples: uma dieta vegana não é adequada a longo prazo”. Como consequência, o veganismo é visto como uma dieta “perigosa” que necessita urgentemente de suplementação. Uma contra-resposta recente a essa atitude é a “vegansexualidade” e mostrarei mais adiante como o “desgosto” figura como um meio importante pelo qual um esquema especificamente vegano de comunidade e reprodução é produzido em oposição à identidade onívora de acordo com a mesma dinâmica “expulsão-repulsão” que enquadra o vegano como “outro” no discurso antroponormativo.

Corpos veganos regularmente passam a incluir locais de nutrição contestados social e culturalmente. Acredita-se que a dieta vegana seja intrinsecamente inferior e, não importa o grau em que seja suplementada, nunca cumprirá completamente o valor nutricional dos produtos à base de animais. Esta noção é principalmente devida à constante desinformação pelos principais meios de comunicação. Por exemplo, em uma notícia do *The Sunday Times* detalhando a hospitalização de uma menina escocesa de doze anos com uma forma severa de raquitismo, o veganismo é rapidamente identificado como o culpado (Macaskill, 2008). O raquitismo –que pode levar à deformidade óssea permanente– afeta principalmente a coluna e é causado pela deficiência de vitamina D. O repórter continua a listar as principais fontes de vitamina D: “fígado, óleo de peixe e produtos lácteos”. No entanto, o artigo não especifica que a principal fonte de vitamina D é a luz direta do sol.¹¹ Na verdade, esta vitamina essencial é produzida fotoquimicamente na pele. Se, neste caso, considera-se que o veganismo provoca uma certa deficiência nutricional, uma vez que tal deficiência é identificada, a jovem vegana se torna suscetível à estigmatização com base em sua dieta “prejudicial”. Com referência ao estudo clássico de Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, podemos então dizer que o veganismo se torna um “traço que pode se intrometer na atenção” ([1963] 1986: 5); tem o potencial de desacreditar o indivíduo vegano, dependendo do

nisso e em alguns casos semelhantes, um artigo de Nina Planck (2007) no *New York Times* argumenta que “uma dieta vegana não é adequada a longo prazo”.

¹¹ Naturalmente, por uma razão ou outra (por exemplo, durante os meses do ano em que a luz do sol é escassa) pode ser necessário suplementar a dieta com outras fontes de vitamina D, que, faz-se importante acrescentar, não precisam ser derivadas de animais.

contexto social específico. O estigma do veganismo, portanto, vai além de meras deficiências alimentares: a dieta pode romper os laços sociais (5).

Os potenciais perigos de dietas vegetarianas ou veganas são ainda mais enfatizados em um artigo divulgado pela ABC News em 2009 intitulado “Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorder Risk.” O jornalista, ao parafrasear o Dr. Neal Barnard do Comitê de Médicos para uma Medicina Responsável, diz que “é provável que alguns adolescentes simplesmente usem o vegetarianismo como uma justificativa para os seus hábitos alimentares pouco saudáveis”. Já no início do artigo, o próprio título instiga no leitor um preconceito contra dietas vegetarianas. No final do artigo, os pais de adolescentes vegetarianos são encorajados a exercer maior controle sobre seus filhos. Somos levados a acreditar que a decisão de se abster de comer produtos animais é, em alguns casos, provavelmente derivada da própria patologia pessoal do adolescente; e, assim, o raciocínio é que os jovens vegetarianos se beneficiariam de um maior nível de vigilância dos pais. Como adverte o Dr. Barnard, “os pais devem fazer um esforço para passar o tempo com seus filhos na hora das refeições a fim de garantir que estejam comendo uma dieta saudável”. Sob essa luz, o vegetarianismo pode ser visto como um sintoma da compulsão obsessiva da criança “doente” pela perda de peso.

Transtornos alimentares são tipicamente –senão equivocadamente– associados a mulheres jovens, e, como tal, o vegetarianismo está mais uma vez ligado às especificidades do gênero. De fato, a questão do gênero parece sempre permanecer próxima a qualquer discussão sobre vegetarianismo ou veganismo. A anorexia é um exemplo disso e alguns estudos sugerem que o vegetarianismo pode funcionar como um véu para esconder o distúrbio subjacente de uma pessoa, aumentando assim a “mística” da constituição feminina.¹² O ritualismo é visto como o elo de ligação entre o vegetarianismo e o chamado comer desordenado, mas o que constitui um comportamento ritualístico neste caso e por que o ato de comer carne geralmente não se qualifica? Talvez seja porque o consumo de carne é um elemento fundamental na teleologia da sociedade e na ideologia da reprodução? Segundo Probyn, a anorexia produz um corpo “estético e controlado” (2000: 7), cuja imagem, devemos lembrar, tem fortes laços com a tradição da “histerização do corpo das mulheres” (Foucault, [1976] 1998): 104). Como mostrou Foucault, a patologização dos corpos das mulheres serviu, tradicionalmente, a uma função social muito específica. A anorexia feminina, na tradição da burguesia que Foucault descreve, torna-se classificada sob a rubrica da “mulher ociosa” (121) e, portanto, a jovem que recusa o alimento “normal” se desvia radicalmente do caminho que conduz para o surgimento adequado da idade

12 Por exemplo, veja Sheree A. Klopp e Heather S. Smith “Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating” (em que apenas 33% dos “vegetarianos” estudados não comem nenhuma forma de carne!) e Simon M. Gilbody, et al., “Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?”, no qual encontramos a seguinte afirmação: “adotar uma dieta vegetariana pode... oferecer ao indivíduo com transtorno alimentar um meio legítimo de restringir sua ingestão e uma arma aparentemente perfeita para resistir à reabilitação nutricional [ênfase minha]” (88).

adulta. Seu “destino encarregado das obrigações conjugais e parentais” (121) é violentamente prejudicado por sua maneira inadequada de comer. Além disso, como demonstrou Adams, no século XIX o vegetarianismo feminino estava associado à “clorose”, uma condição médica intimamente relacionada à anemia (2010: 210). Uma vez que a anemia interrompe o fluxo menstrual, o fato de não comer carne, como profissionais médicos e leigos acreditavam, afetava negativamente a sexualidade feminina.

Preocupações sobre o consumo feminino têm uma história substancial no Ocidente. Mesmo hoje, o vegetarianismo das crianças do sexo feminino deveria, portanto, ser cuidadosamente examinado –se não totalmente condenado– pelo pai responsável, a fim de garantir o crescimento adequado da criança que, por sua vez, cumprirá seu dever filial como um cidadão produtivo, fértil e, portanto, “feliz”. Consequentemente, a ABC News propositalmente propaga a visão de que o vegetarianismo pode, de alguma forma, ser associado a uma relação fóbica com a comida, se não uma desordem psicológica. Isso corresponde à afirmação de Adams de que a sociedade dominante “distorce a crítica cultural radical do vegetarianismo” (2010: 197) ao obscurecer os danos que a agropecuária inflige ao mundo natural. Além disso, essa distorção espalha-se e influencia a autocompreensão do vegano, que é ainda mais prejudicada pela forma como os onívoros reagem à questão do veganismo e da sexualidade. Como demonstram Annie Potts e Jovian Parry em sua pesquisa sobre o fenômeno da chamada vegansexualidade: “Veganos... são [frequentemente] retratados como negadores do prazer, muitos dos quais secretamente anseiam saciar seus apetites carnis indulgindo-se em comer carne e fazer sexo com consumidores de carne” (2010: 60). A conexão com a noção de Ahmed sobre o queer “estraga-prazeres” é óbvia aqui. A acusação de austeridade ou puritanismo faz com que os próprios veganos tentem normalizar ou simplificar as exigências de um estilo de vida vegano, contornando assim a acusação de ascetismo ou auto-abnegação que é tão prevalente no discurso popular sobre o veganismo.

Como os sociólogos Petra Snejder e Hedwig te Molder mostram em sua análise de um fórum de discussão on-line dedicado ao tema do veganismo, os veganos usam certos dispositivos discursivos “para construir práticas veganas simples e comuns, rebatendo assim a alternativa retórica do veganismo como um complicado estilo de vida” (2009: 626). Os membros do fórum examinado por Snejder e Molder tendem a recorrer a uma série de atos de fala performativos em relação à sua dieta; estes atos são rotulados pelos sociólogos de “fazer ser comum” (627). A “‘ordinariedade’ é normativamente invocada aqui como a alternativa retórica para ‘complicação’, de tal modo que ‘uma pessoa vegana que é, ainda, uma pessoa comum’ não pode ser reprovada” (627). Isto corresponde ao (estranho) termo “normificação” de Erving Goffman, ou seja, “o esforço por parte de um indivíduo estigmatizado de se apresentar [sic] como uma pessoa comum, embora não necessariamente fazendo sigilo de sua [assim chamada] falha” ([1963] 1986: 31). Desta maneira, os veganos (pelo menos até onde podemos generalizar as descobertas de Snejder e Molder) esforçam-se, em grau acentuado, em apresentar seu modo de viver conforme as expectativas

das normas sociais.¹³ Tais tendências de normalização não estão restritas às narrativas, bastante “localizadas”, dos fóruns de Internet veganos. Apesar de sua estrutura ostensivamente radical e sua devoção para reduzir o nível de distorção através do qual o veganismo é filtrado, organizações populares veganas e de direitos dos animais não estão isoladas do ímpeto que impulsiona a produção da norma na sociedade em geral. *Cruelty Doesn't Fly*, vídeo com Pamela Anderson produzido pela PETA, servirá como um caso em questão aqui. Neste vídeo, a estrela de TV e modelo transformou-se em porta-voz dos direitos dos animais – uma oficial da alfândega em um aeroporto. Em vez dos regulamentos habituais sobre líquidos, objetos pontiagudos, etc., aquele aeroporto em particular não permite que os passageiros usem qualquer tipo de roupa derivada de animais, como couro e peles, em seus voos. A primeira pessoa a se aproximar da verificação de segurança é um jovem sem camisa, que Anderson manipula; em seguida, ela se agacha sugestivamente na frente de sua roupa minúscula, arrancando o cinto de couro de suas calças. Apenas um casal heterossexual nu pode passar sem despertar as suspeitas de Anderson. Em outras palavras, eles são capazes de “passar” por “bons” veganos; nus como eles vieram, este proto-casal Adão e Eva é bem-vindo no paraíso normativo da PETA. Sem nenhuma atenção crítica aos valores que eles reproduzem, a PETA apresenta ao espectador uma imagem clara do corpo vegano desejável hoje: fisicamente apto, cuidadosamente genderizado e, talvez, o mais problemático de todos, branco; assim, otimizado para propagação, não há dúvida sobre quem irá povoar a nação vegana utópica da PETA. O veganismo tem se tornado tão sexy quanto qualquer outro produto que a América corporativa queira que compremos (um arquivo completo de anúncios impressos “sensuais” preenche o site da PETA). De sua posição de “alteridade”, o corpo vegano é trazido para os holofotes da espetacular heterossexualidade; A PETA conseguiu normalizar o veganismo. É claro que, no processo, eles conseguiram se livrar da suposição historicamente construída de que o veganismo para os machos significa efeminação ou “inversão” de gênero. Devemos nos perguntar, no entanto: a que custo? O programa da PETA é desejável no final? Como poderemos nos opor aos mecanismos opressivos da sociedade se reproduzirmos cegamente a própria lógica contra a qual nós, veganos, supostamente deveríamos lutar?

Em vez de insistir em uma “norma” do veganismo, quero enfatizar o queer do veganismo, como aquilo que, para empregar uma frase de Edelman, “se irrita contra a ‘nor-

13 Se quisermos acreditar em um artigo recente sobre “estilo de vida” no Boston Globe, “heganos” são a mais nova espécie de veganos que surge em nossa cultura (Pierce, 2010). Este grupo engloba homens de meia-idade que parecem ter se voltado para o veganismo como um meio de combater a obesidade ou outros problemas relacionados à saúde. Não por acaso, o termo compartilha um prefixo com “he-man”, significando masculinidade quintessencial e vigorosa. Começou, então, referindo-se principalmente à frase tautologicamente flexionada “um homem de verdade”; e, no entanto, achamos incluído na lista de heganos Thom Yorke, do Radiohead, e o ator Tobey Maguire que – é justo dizer – não estão usualmente ligados às imagens de masculinidade robusta. Portanto, não fica muito claro como o homem deve ser para ser qualificado como um bom hegano; o termo é fundamentalmente mal definido. No entanto, o veterano bombeiro e triatleta Rip Esseltyn obviamente representa o tipo de hegano que o repórter tinha em mente. Esseltyn procura ansiosamente combater o estereótipo de que o veganismo é para “fracotes desnutridos que abraçam árvores” e ele prossegue insistindo com fervor que “homens de verdade comem plantas”.

malização” (2004: 6). Isso é feito a fim de problematizar o “privilégio da heteronormatividade” –que é, ao mesmo tempo, privilégio da antroponormatividade– como “princípio organizador das relações comunitárias” (2). Tornar-se vegano, portanto, é, também, tornar-se queer em toda a sua “diferença desprezada” (26), para citar de novo Edelman. Se quisermos contestar com eficácia e força o sistema por trás da exploração animal, torna-se crucial examinar e expor todos os vários discursos que compõem esse sistema. Ao mesmo tempo, isso significa abandonar a ideia de que o veganismo pode existir no mainstream sem ser “aclamado” pelo projeto de normalização. Não devemos nos referir ao veganismo como um estilo de vida. O veganismo compartilha a ética queer “sem esperança” de Edelman, já que ambas as posições subscrevem a recusa em continuar ou reproduzir a ordem social da antroponormatividade/heteronormatividade. A assimilação não é uma opção.

Tomando como base alguns exemplos pontuais, meu foco neste texto tem sido, até agora, fornecer uma base que permita começar a abordar o tema de uma ética vegana queer, baseada no potencial envolvido em abraçar o desvio. É negando a ideia de identidade como teleologia que podemos aprender a compartilhar nossos “si mesmos” através das fronteiras das espécies. Efetivamente, a única maneira de pensar a comunhão com os não-humanos é simplesmente reconhecer que nós, como espécie, não somos separados “deles” como tais: para invocar Luciana Parisi, nossa “experiência vivida se estende para fora da vida em direção a toda a natureza - incluindo as menores partes, átomos, elétrons e assim por diante” (2008: 302). A relação é o devir. Com certeza, como Cary Wolfe aponta, “o único caminho para o ‘lá’ em que os animais residem é encontrá-los ‘aqui’, em nós e como partes de nós” (2003: 207). Em outras palavras, o abjeto é localizável dentro do próprio corpo humano. Em grande parte, no entanto, no mundo ocidental, o corpo vegano é visto como deficiente e sua própria presença perturba a ordem social. Mas o corpo humano está sempre em um estado de falta –nunca é estável, nem sempre perfeitamente saudável ou “em repouso”. Ao abraçarmos a posição queer da alteridade radical –que se traduz na “recusa de ser otimista sobre ‘as coisas certas’ do jeito certo” (Ahmed, 2010: 162)– somos, ao mesmo tempo, capazes de pensar relações que não são marcadas por uma especificidade humana. A condição humana em si está constantemente exposta à “contaminação” do lado de fora. O veganismo meramente enfatiza esse fato. Podemos gostar de fingir que a vida biológica está sob o domínio do humano –na verdade, a maioria de nós continua a comer como se fosse esse o caso– mas, inequivocamente, isso não é uma verdade. No fim das contas, não é contraditório –na visão antroponormativa– incluir, no significado da vida, a morte de outros animais. É esse sentido de vida que os veganos –descaradamente queer ou não– devem recusar.

3. Uma questão de vida e/ou morte?

Talvez o veganismo seja desprezado ou, no mínimo, considerado suspeito pela cultura dominante consumidora de carne porque não se esquivava do fato da morte. Seja na forma de imagens reais de violência na indústria da pecuária ou em provas textuais e orais, o

veganismo como discurso é permeado pelos princípios da morte e do sofrimento; alguns podem até chamar a linguagem do ativismo animal de mórbida. Isso é irônico quando consideramos que o veganismo, como mostrei, é frequentemente considerado uma dieta irresponsável ou mesmo uma fonte de dano mortal. Levanto essa questão porque acho importante pensar em como invocamos o binômio vida/morte quando teorizamos o veganismo ou defendemos os direitos dos animais.

Como forma de abordar minha conclusão, gostaria de retornar à análise de Adams sobre a política sexual da carne. Adams, obviamente, pretende reverter os vários estereótipos negativos de vegetarianos e veganos, de modo que prossiga apontando para uma série de estatísticas que indicam que aderir a uma dieta à base de vegetais é significativamente mais saudável do que comer carne. Não há nada de errado em fazer essa afirmação (os diferentes benefícios para a saúde de uma dieta vegana parecem difíceis de negar); dado o contexto é mesmo admirável. No entanto, preocupa-me sua afirmação de que “[os vegetarianos como um todo coletivo] veem a carne como causa da morte devido aos efeitos das dietas ricas em gordura na suscetibilidade ao câncer e doenças cardíacas” e que, portanto, o consumo de carne “não é consonante com o corpo humano” ([1990] 2010: 196, 204). Recorrendo a diferentes fontes antropológicas e médicas, Adams afirma ainda que o corpo humano é essencialmente vegetariano (194-195). Essa visão parece insustentável (os seres humanos são amplamente considerados onívoros e é por isso que podemos escolher não consumir outros animais) e, na minha opinião, dificilmente ajuda a questão simplesmente inverter o binômio vida/morte (consumo de carne/veganismo → veganismo/consumo de carne). Da mesma forma, o fato de os seres humanos prepararem carne de maneira radicalmente distinta de outros animais (“o uso de implementos para matar e abater o animal, cozinhar e temperar carne” [197-198]) não é, de antemão, uma boa objeção ao ato de comer carne, uma vez que os seres humanos se distinguem de outros animais em uma infinidade de coisas: nenhum outro animal participa de trabalho assalariado ou de práticas e de estruturas religiosas e políticas, para citar apenas alguns exemplos. Além disso, o fato de os humanos usarem ferramentas para processar e preparar o animal morto para consumo não prova que comer carne é basicamente antinatural em um contexto humano (muitas espécies diferentes certamente comem de muitas maneiras diferentes e, no entanto, nós não as consideramos como não natural). O texto de Adams, na verdade, sofre muito com sua escolha de lógica neste ponto: se A (humano) faz X diferentemente de B (animal não-humano), ela entende que a prática de X separa absolutamente A de C (natureza), o domínio de B. Na verdade, colocando a questão: “Se comer carne é natural, por que não fazemos naturalmente, como os animais? [minha ênfase]” (198). É certo que Adams, sem dúvida alguma, vem reiterar uma das principais justificativas filosóficas para a exploração de animais. Estou aqui me referindo ao chamado “argumento da ferramenta” – a habilidade dos humanos de utilizar o que está “presente à mão”, na linguagem heideggeriana. Ela está sugerindo que, ao usarmos ferramentas para preparar carne ou outros

ingredientes animais para consumo, teremos demonstrado uma relação “não natural” com o que nos cerca. Esse argumento parece obviamente problemático e intrinsecamente defeituoso quando consideramos que, como Peter H. Steeves aponta, “alguns macacos usam pedras para quebrar nozes e sementes” (2002: 234) e que outras espécies não-humanas têm demonstrado claramente uma propensão para o uso de ferramentas.

O trecho acima pode ser lido como uma crítica mesquinha de um excerto que tem sido inquestionavelmente muito influente e importante para acadêmicos e ativistas (inclusive para mim); Adams claramente quer mostrar que comer carne é, em grande parte, uma construção social e cultural e que as origens do vegetarianismo foram subvertidas por uma tradição recente de comer carne. Concordo com Adams neste aspecto –e respeito sua contribuição geral para o campo (de fato, não seria inconveniente argumentar que ela inventou, até certo ponto, a área de estudos à qual me dedico)– mas alguns elementos de seu argumento me incomodam. Ela sugere que a essência inerente da natureza humana foi silenciada pelo ímpeto “carne-falogocêntrico” (termo emprestado de Jacques Derrida) da moderna sociedade ocidental, já que, de fato, “a palavra que o corpo humano fala é vegetariana” (197). Esta é uma afirmação obviamente hiperbólica a ser feita, mas, além da audácia de sua declaração, acho que o impulso essencializante de sua linguagem é ainda mais impressionante. Para todos os efeitos, o veganismo, para Adams, não é mais simplesmente uma escolha ética; corresponde a um fato biológico do corpo humano. No discurso de Adams, o consumo humano de carne torna-se, assim, não apenas imoral, mas também não natural, enquanto o corpo vegano assemelha-se a algo como o espírito encarnado da humanidade primordial e adequada. Mas quando é que o corpo vegano é vegano o bastante? É sempre possível purificar-se dos poluentes espirituais que teriam se formado na “alma” moderna antes de se tornar vegano? De fato, como a própria Adams aponta, o problema não é que a essência do ser humano seja separada de sua realidade atual por um campo de distorção produzido pela cultura dominante. O problema é que é virtual e fisicamente impossível tornar-se 100% vegano. Além disso, a exploração animal não apenas está firmemente inserida na cultura ocidental, como o simples fato de estarmos no mundo já nos conecta à violência: a vida não-humana deve necessariamente ser sacrificada para que a existência humana surja e prospere. Não importa o quão ético tentemos ser ou nos tornar, não podemos evitar o fato de que a vida das plantas e dos insetos, no mínimo, perecerá na esteira de cada nascimento humano. Ao contrário da crença vegana popular, nenhum de nós está além da morte e, independentemente de quantos designs de camisetas evocativas escolhermos comprar, nunca devemos nos iludir em pensar de outra forma.¹⁴

Na verdade, enquanto tropo, o além da morte, parece ser crucial para o veganismo como uma formação de identidade. Após um estudo de 2006 na Nova Zelândia sobre as experiências de vegetarianos e veganos realizado pelo Centre for Human-Animal Studies, dois novos termos entraram no vocabulário: *vegansexualidade* e *vegansexual* –a difusão

¹⁴ <https://store.veganessentials.com/deathless-unisex-v-neck-by-herbivore-clothing-p3131.aspx>

e disseminação das duas palavras surgiram, surpreendentemente, devido às respostas da mídia sensacionalista, mas foram rapidamente incorporadas por comunidades veganas online em todo o mundo (Potts e Parry, 2010: 56). A vegansexualidade refere-se à preferência de alguns veganos por terem apenas relações sexuais e/ou românticas com outros veganos. No artigo de Annie Potts e Jovian Parry, “Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex”, eles citam um número de veganos que participaram do estudo e o consenso parece ser de que corpos sustentados por carne e outros produtos animais são, na melhor das hipóteses, considerados desinteressantes para os veganos sexuais, se não francamente repugnantes. Como uma mulher de 49 anos diz: “Eu não conseguia pensar em beijar os lábios que deixam pedaços de animais mortos entre eles” e ainda uma outra pessoa: “Acredito que somos o que consumimos, então realmente me importo com fluidos corporais, especialmente do ponto de vista sexual” (Potts e Parry, 2010: 54). Essa atitude organicamente motivada não é novidade para o mundo vegano, como Potts e Parry também deixam claro (56). Acredito que esta forma de reação é causada por duas coisas: a crença nostálgica de que –semelhante ao que Adams descreve em seu texto– através de uma dieta vegana é possível reverter o impacto (danoso) do advento da produção industrializada de alimentos sobre o corpo humano; e, em segundo lugar, a operação do que o pai da teoria do afeto, Silvan Tomkins, chamou de “contra-desprezo” (1995: 138).

De fato, o estudo da Nova Zelândia relata uma crise nas relações comunitárias entre veganos e onívoros. Com efeito, a noção de comunidade será necessariamente levada a um ponto de crise se reagirmos com repugnância em relação ao que o outro habitualmente consome. Não apenas um objeto alimentar específico é rejeitado –como na descrição de Tomkins de como a reação de alguém ao desgosto, ou desprezo (o autor combina os termos), “pretende maximizar a distância entre a face e o objeto que enoja a si mesmo” (1995: 135)– mas o outro realmente se torna idêntico ao objeto inicial de nojo, à carne neste caso. Evidentemente, qualquer demonstração de desgosto/desprezo muito provavelmente funcionará como um “impedimento à intimidade e à comunhão”, como pontua Tomkins. (139). A vegansexualidade pode muito bem ser a resposta adiada ou mesmo deslocada ao desprezo que a cultura de comer carne tem dirigido contra os veganos. Certamente, como observa Tomkins, “não é difícil para alguém que é tratado com desprezo reagir com raiva” (158), ou, neste caso, contra-desprezo, que seria a maneira vegana de desafiar ou rejeitar o ímpeto socializante de internalizar reivindicações de inferioridade dirigidas à pessoa vegana. A vegansexualidade, no entanto, vem perpetuar os mesmos processos de “alteridade” por meio dos quais o “vegano” como uma categoria fundada discursivamente foi permeada: a rejeição de “corpos de carne” –sexualmente e ideologicamente– apenas fortalece e solidifica ainda mais a binariedade vegano/consumidor de carne. Além disso, como qualquer bom foucaultiano poderia prever, como termo classificatório, a vegansexualidade inevitavelmente e quase imediatamente se tornou um outro meio de categorizar aqueles que não reproduzem a norma heterossexual e, subsequentemente, o vegansexual

desenvolveu um local de inscrição etiológica (Potts e Parry, 2010: 55-56).

Tais questões são permeadas por uma ironia fundamental. Corpos de animais mortos diariamente passam por “lábios” veganos –entendidos como uma figura para o limiar do eu– pois é internalizando a perda de vidas animais que um componente crucial da ética e identidade vegana é estabelecido. Os veganos habitualmente devoram e, por sua vez, regurgitam o restante espectral das carcaças de animais, já que a perda diária e constante de vidas não-humanas, perda pela qual a indústria da carne é responsável, deve ser continuamente lembrada e rearticulada para manter a motivação por ser e permanecer vegano; a perda não pode (ou não deve) ser adequadamente trabalhada. E talvez seja justamente essa preocupação “mórbida” e “teimosa” em relação à morte de outros não-humanos que torna o veganismo tão marcadamente queer. A ansiosa negação da própria morte por alguns veganos parece, em minha opinião, provar esse ponto. Então, nós, fundamental e continuamente, corremos o risco de fetichizar a perda do não-humano? O próprio veganismo se baseia no sacrifício de animais para se sustentar como um projeto definidor de identidade, uma vez que o objetivo do veganismo –desmantelar a indústria da pecuária– tornaria redundante o veganismo como consequência.¹⁵

4. Uma esperança para o futuro? Ou, rumo a uma ética da imprevisibilidade

É isso que torna intolerável o ser queer, mesmo para aqueles que se consideram queer: uma negatividade não teleológica que recusa a fermentação da piedade e, com ela, a dose de doçura proporcionada pela esperança messiânica.

Lee Edelman em Dinshaw et al. (2007)

Não pode haver futuro vegano sem consumo de carne e, portanto, o veganismo, paradoxalmente, implica o próprio sofrimento ao qual se opõe. Em outras palavras, o conceito “veganismo” apoia e preserva o consumo de carne em um sistema discursivo de diferença. Por mais difícil ou contra-intuitivo que possa parecer, para que o veganismo seja eficaz –e isso nos remete ao ímpeto queer do meu argumento– no próprio ponto de sua articulação, ele deve se opor ao lugar de oposição de sua estruturação social e linguística. Na medida em que o veganismo antecipa um futuro sem carne e outros

15 O romance intencionalmente bobo *The Vegan Revolution... With Zombies* (em uma homenagem óbvia ao clássico film e de terror de George Romero, *Dawn of the Dead*, o slogan do livro diz: “Quando não haver mais carne no inferno, os veganos vão andar na Terra...”), de David Agranoff, termina com uma nota pungente quando o autor considera como o mundo ficaria depois que a revolução vegana tiver terminado. No livro de Agranoff, a revolução só acontece como resultado de um apocalipse zumbi regular, induzido pelo consumo humano de uma nova droga usada na indústria da carne que tornaria os animais imunes ao sofrimento – criando assim o que no romance se torna conhecido como “comida livre de estresse”. Veganos são os únicos não afetados por esta nova droga e eles são deixados para afastar as hordas de mortos-vivos que agora estão em busca de consumir mais do que carne animal. No final do livro, a protagonista idosa, Dani – a última pessoa viva a ter sobrevivido efetivamente ao desmantelamento da civilização como a conhecemos – pergunta a um grupo de crianças da escola se elas “conhecem a palavra vegano” (2010: 153). Como eles nunca viveram em um mundo de exploração animal ou de pecuária industrial, consequentemente, o veganismo é um termo obscuro para elas: “Elas [as crianças] se entreolham confusas. Dani sorri. ‘Eu supus que vocês não conheceriam essa palavra’. Dani fechou os olhos e respirou fundo. ‘Bom para vocês.’” (154).

produtos animais, ele traz consigo a promessa de uma “descoberta de significado que [no entanto] sutura” (Edelman, 2004: 24) a identidade vegana ao fechar a lacuna entre o que sabemos ser a “verdade” de “nossa constituição anatômica” (Adams, [1990] 2010: 195) e a representação falha –para não dizer prejudicial– do veganismo como engendrada pela sociedade. Na opinião de Adams, isso significaria filtrar as ondas disruptivas de distorção discursiva que a cultura normativa projeta no eu vegano. Apesar da importante análise cultural de seu trabalho, o feminismo vegano de Adams oferece à cultura dominante nada mais do que uma “representação simetricamente reconfortante, embora invertida, de sua própria identidade aparentemente coerente” (Edelman, 2004: 24). Mais uma vez, aproprio-me da retórica de Edelman para afirmar que o veganismo, em sua conformação atual (e estou falando, é claro, de modo muito geral), ao insistir que a abstenção do consumo do animal não-humano de qualquer espécie pode nos conectar a uma relação mais autêntica com nosso passado presumivelmente vegetariano, é agressivamente nostálgico. Ansiando por uma ligação perdida com nós mesmos –com a natureza e com os outros animais– o veganismo produz um desejo de comunidade que, nas palavras de Jean-Luc Nancy, apenas corresponde a uma “invenção tardia que tenta responder à dura realidade da experiência moderna” (1991: 10). Mas, para além disto, não importa quão dinâmica ou inclusiva possamos acreditar que uma certa teoria da comunidade vegana seja, ela sempre terá que se definir em relação a um exterior (a sociedade consumidora de carne, neste caso), que será internalizada ou, então, devorada. E, como tal, o veganismo pode muito bem acabar se tornando tão estático e reacionário quanto as estruturas normativas da sociedade às quais nos opomos.

Em resposta a isso, proponho fortemente que abordemos o veganismo como algo que pode estar sempre, apenas, “por vir”, no sentido de que não representa um telos, mas sim uma posição ética entre muitas. Veganismo não é um termo guarda-chuva para o comportamento ético em geral e não corresponde a uma moralidade abrangente (a posição Moral por excelência –com a qual todas as outras moralidades podem ser comparadas). Parece-me inestimável ter em mente que chegar ao veganismo, ou tornar-se vegano, acontece como uma resposta ao universalismo em geral e, portanto, é apropriado que o “veganismo” como um conceito puro seja sempre impossível de sustentar ou mesmo alcançar. Por um lado, posso articular o desejo de me tornar um vegano mais compassivo, mas, por outro, nunca serei capaz de viver de acordo com qualquer conceito ideal de compaixão assim expresso, pois, seguindo Derrida: “não posso responder ao chamado, ao pedido, à obrigação ou mesmo ao amor do outro, sem sacrificar o outro, os outros” (1995: 68). Mesmo assim, a responsabilidade no sentido derridiano denota “um respeito pela alteridade” e, como afirma Derek Attridge em sua introdução aos *Acts of Literature* de Derrida: “esta responsabilidade para com o outro também é uma responsabilidade para com o futuro, pois envolve a luta para criar aberturas dentro das quais o outro pode aparecer além de qualquer um dos nossos programas e previsões” (1993: 5).

Devemos distinguir nitidamente entre futuridade, como aparece na óptica de Derrida, e aquilo que Edelman chama de “futuro reprodutivo” –o aprofundamento do corpo político através da rearticulação dos valores conservadores pertencentes a uma ordenação heterocentrista das relações sociais. A responsabilidade em relação ao futuro –que Derrida descreve como “a experiência de uma promessa engajada, que é sempre uma promessa sem fim” (1993: 38)– desvirtua-se da ingenuidade da política liberal. Consequentemente, se é possível dizer que o veganismo traz em si ou alude a uma promessa futura, ele pode ser melhor descrito em termos do que, em referência a Derrida, Marius Timmann Mjaaland chama de a estrutura da “imprevisibilidade”, que “contém a possibilidade de uma confirmação, uma abertura na direção de uma confirmação que supera todas as expectativas, objetivos e cálculos” (2008: 77); isso implicaria a confirmação de um veganismo que –ao se deparar com seu próprio senso de futuro– depende “sempre [de] conter algo diferente do que se esperava” (77). Devemos ouvir aqui um eco do “historicismo trágico” de Scott e sua abertura aos caprichos da vida que encontramos anteriormente. Tal ética certamente envolve risco e um nível de audácia. E o que seria o veganismo sem desvios –as relações e resultados imprevisíveis que poderiam advir da recusa em participar da opressão e do consumo de outros não-humanos? Em vez de fugir do potencial radical do veganismo através do comportamento de busca de normas, como de acordo com os princípios de “fazer-ser-comum”, devemos reconhecer que ousar ser desviante é estimulante por causa dos elementos inesperados envolvidos– mesmo que isso possa causar um certo grau de “infelicidade” ao nosso redor. É por esse motivo que a imprevisibilidade denota afirmação e não ansiedade –e sem a cláusula sufocante do futuro reprodutivo; é também por esse motivo que, longe de ser sem alegria ou totalmente ascético, o veganismo é uma abordagem bastante excitante da vida.

O liberalismo vê o futuro como a realização de uma esperança que, no entanto, está firmemente enraizada em uma estrutura de nostalgia sem esperança. O veganismo é claramente (de forma queer) desconcertante para o futurismo liberal –”intolerável”, até mesmo no jargão edelmaniano (2007: 195)– por desarticular a estrutura sobre a qual o neoliberalismo se baseia: a sobrevivência da ordem social que é –metafórica e fisicamente– nutrida com a morte de outros não-humanos. Embora não seja improvável que Edelman possa querer agrupar o veganismo com o utopismo “piedoso” e ingênuo, acredito que consegui apresentar o veganismo em termos que poderiam ser agradáveis até para os mais “negativos” dos teóricos queer. De fato, a promessa de se tornar vegano –o que ainda não foi realizado da maneira que imagino neste texto– é desafiar, ou tornar queer, sempre e em toda parte, as exigências normativas que são colocadas em nossos gêneros, sexualidades e dietas; das suposições persistentes sobre masculinidade e consumo de carne às imagens hetero-gráficas das campanhas ativistas da PETA, o veganismo deve aparecer como o “problematizador” fundamental da sociedade dominante (Sedgwick, 1993). Incomodando sim! e sobretudo por causa do seu impacto imprevisível.

Bibliografía

- Adams, C. ([1990] 2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- Agranoff, D. (2010). *The Vegan Revolution...With Zombies*. Portland, OR: Deadite Press.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Attridge, D. (1992). "Introduction: Derrida and the Questioning of Literature". Em *Acts of Literature*. New York: Routledge.
- Bekoff, M. (2010). *The Animal Manifesto*. Novato, CA: New World Library.
- Butler, J. ([1990] 1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Childs, D. (2009). "Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorder Risk." Em *ABC News*, <http://abcnews.go.com/Health/MindMoodNews/story?id=7223591&page=1>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Cudworth, E. (2010). "The Recipe for Love? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat". Em *The Journal for Critical Animal Studies* (Pp.78-99), Vol. 8.4.
- Cudworth, E. (2008). "Most farmers prefer Blondes: The Dynamics of Anthroparchy in Animals' Becoming Meat". Em *Journal for Critical Animals Studies* (Pp.32-45), Vol. 6.1.
- Dell'Aversano, C. (2010). "The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond". Em *Journal for Critical Animal Studies* (Pp.73-125), Vol. VIII. 1.
- Derrida, J. (1992). *Acts of Literature*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. Chicago: Chicago UP.
- Dinshaw, C. et al. (2007). "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion". Em *GLQ* (Pp.177-195), Vol. 13.2-3.
- Edelman, L. (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke UP.
- Foucault, M. ([1976] 1998). *The Will to Knowledge*. London: Penguin Books.
- Giffney, N., J. Hird, M. (2008). *Queering the Non/Human*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.
- Gilbody, S. et al. (1999). "Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?" Em *International Journal of Eating Disorders* (Pp.87-90), Vol. 26.1.
- Goffman, E. (1986). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon & Schuster Inc.
- Halperin, D. (2000). "How to Do the History of Male Homosexuality". Em *GLQ* (Pp.87-124), Vol. 6:1.
- Klopp, S. et al. (2003). "Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating". Em *Journal of the American Dietetic Association* (Pp.745), Vol. 103.6.

- Kuzniar, A. (2006). *Melancholia's Dog: Reflections on our Animal Kinship*. Chicago: Chicago UP.
- Latour, B. (2010). "An Attempt at Writing a Compositionist Manifesto". Em *New Literary History* (Pp.471-490), Vol. 41.
- Macaskill, M. (2008). "Vegan Girl, 12, 'Has Spine of 80-Year-Old'". Em *Sunday Times*, <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/scotland/article4087977.ece>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Masson, J. M. (1995). *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*. New York: Delacorte Press.
- Mjaaland, M.T. (2008). *Autopsia*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Muñoz, J. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York UP.
- Nancy, J-L. (1991). *The Inoperative Community*. Minneapolis: Minnesota UP.
- Nancy, J-L. (2008). "The Nanoengineering of Desire". Em *Queering the Non/Human*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.
- PETA. Cruelty Doesn't Fly: <http://www.peta.org/crueltydoesntfly/>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Piatti-Farnell, L. (2011). *Food and Culture in Contemporary American Fiction*. New York: Routledge.
- Pierce, K. (2010). "Men Leave Their Mark on Veganism". Em *Boston Globe*, http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men_leave_their_own_mark_on_veganism/. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Planck, N. (2007). "Death by Veganism". Em *New York Times*. May 21, <http://www.nytimes.com/2007/05/21/opinion/21planck.html>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Potts, A., and Parry, J. (2010). "Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex". Em *Feminism and Psychology* (Pp.53-72), Vol. 20.1.
- Probyn, E. (2000). *Carnal Appetites: Food, Sex, Identities*. London: Routledge.
- Scott, D. (2004). *Conscripts of Modernity*. Durham: Duke UP.
- Sedgwick, E. (1993). *Tendencies*. Durham: Duke UP.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital*. Minneapolis: Minnesota UP.
- Sneijder, P. and Molder, H. (2009). "Normalizing Ideological Food Choice and Eating Practices. Identity work in online discussions on veganism". Em *Appetite* (Pp.621-630), Vol. 52.
- Steeves, P. (2002). "The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary". Em Creager, A. N. H., Jordan, W. C. (Eds.). *The Animal/Human Boundary*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Tomkins, S. (1995). *Shame and its Sisters*. Durham: Duke UP.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: Chicago UP.

RASMUS RAHBK SIMONSEN

Autor

Mestre em Língua e Literaturas de Língua Inglesa/Letras pela Københavns Universitet (2008), em Copenhague, Dinamarca. Ph.D. em Língua e Literaturas de Língua Inglesa/Letras pela Western University (2013), em London, Canadá. Atualmente é Professor Associado do KEA - Københavns Erhvervsakademi, em Copenhague, Dinamarca.

DANIEL ROSSMANN JACOBSEN

Tradutor

Graduando em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo na Universidade Federal do Espírito Santo, em Vitória, Espírito Santo, Brasil.