



AÑO XI, VOL II PARTE I
ISSN 2346-920X

REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**

COORDINAN / COORDENAM
Anahí Gabriela González, Cassiana Stephan,
Thiago Ranniery e Ádamo da Veiga



DOSSIER / DOSSIÊ

EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y POSTHUMANISMOS

EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E PÓS-HUMANISMOS

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo Creative Commons Atribución -No Comercial-
Sin derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es>

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
Año XI – Vol. II
Diciembre de 2024



Directoras

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan

Comité editorial

Angela Lamas Rodrigues
Nicolás Jiménez Iguarán
Micaela Mariel Anzoátegui
Carlos Andrés Moreno Urano
Juliana Granados Mora
Josué Imanol López Barrios
Oscar H. Franco Suárez
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
Manuel Cárdenas Castro
Luciana Carrera Aizpitarte
Ana Laura Vallejos
Martina Davidson
Márcio Alexandre Buchholz
Hugo Vedovato

Comité de redacción

Agustina Belén Marín
Julieta Campos
Leticia Mirielle Gonçalves
Agustín Ezequiel Díaz Roco
Gonzalo Tomás Andrade Montivero
Sofía Daniela González Esteban
Eleonora González Puga
Pilar Rüger
María Belén Ballardo

Diseño editorial

Surama Lázaro Terol

Comité de traducciones

Alejandra Fazzito
Julieta Campos
Celina Olmedo

Consejo asesor

Alexandra Navarro
Iván Darío Ávila Gaitán
Paula Cristina Mira Bohórquez
Fernando Bagiotto Botton
Carol Adams
Beatriz Podestá
Mónica B. Cragolini
Maria Esther Maciel
Gabi Balcarce
Facundo Rocca
Matthew Calarco
María Marta Andreatta
Gabriel Giorgi
Paula Fleisner
Vanessa Lemm
Julieta Yelin
Sebastián Chun
Ana Cristina Ramírez Barreto
María Luisa Pfeiffer
Álvaro Fernandez-Bravo
Emmanuel Biset
Hernán Neira
Kimberly Ann Socha
Fabiola Leyton
Richard Twine
Richard Iveson
Renzo Llorente
Alejandro Kaufman
Oscar Horta
Marcelo Raffin

Coordinan este número

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan
Ádamo da Veiga
Thiago Ranniery

Tapa

AÑO XI + VOL II

Diciembre 2024

Imagen de portada:
Rastreamento Cassino 8

Artista:

Clóvis Martins Costa

Doutor em Poéticas Visuais – PPG/AV.
Instituto de Artes da UFRGS. Porto Alegre/RS
Ig @atelierclovismartinscosta

Agradecimientos

Expressamos nossa mais profunda gratidão às autoras e autores que integram este poderoso e comovente dossiê. Estendemos também um agradecimento especial à equipe da Revista Latino-americana de Estudos Críticos Animais e, em particular, a Julieta Campos, Luciana Carrera Aizpitarte, Agustín Díaz Roco, Agus Marín, Hugo Vedovato, Vitória Eichenberger e Eleonora González, que dedicaram seu tempo e esforço ao processo editorial deste número, cuidando de cada detalhe. Da mesma forma, queremos manifestar nosso imenso agradecimento à artista visual Clóvis Martins Costa, cuja obra aporta uma dimensão única e enriquecedora a este dossiê.



Expresamos nuestra más profunda gratitud a las autoras y autores que forman parte de este poderoso y conmovedor dossier. Extendemos también un especial agradecimiento al equipo de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y, en particular, a Julieta Campos, Luciana Carrera Aizpitarte, Agustín Díaz Roco, Agus Marín, Hugo Vedovato, Vitória Eichenberger y Eleonora González, quienes dedicaron su tiempo y esfuerzo al proceso editorial de este número, cuidando cada detalle. Asimismo, queremos expresar nuestro enorme agradecimiento a la artista visual Clóvis Martins Costa, cuya obra aporta una dimensión única y enriquecedora a este dossier.

Anahí Gabriela Gonzáles & Cassiana Lopes Stephan

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año XI + Volumen II

TABLA DE CONTENIDOS

Editorial (Português)	9
Editorial (Castellano)	14
Anahí Gabriela González & Cassiana Lopes Stephan	

DOSSIER: Educación, filosofía y posthumanismos

DOSSIÊ: Educação, Filosofia e Pós-humanismos

La universidad ignorante: pedagogía y humanismo desde Derrida y Rancière Sebastian Chun	20
Invisibilidade dos animais na educação básica e na formação de professoras: uma aposta antiespecista Ana Luiza Gonçalves Dias Mello y Rosimeri de Oliveira Dias	37
Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas Tulio Vieira y Maria Margarida Gomes	69
Humanimal. ¿Quo vadis?: La huida de la animalidad del <i>homo deus</i> Sergio Martínez Mesón	98
Confluências terranas: contrariar a formação humana Luís Thiago Freire Dantas	124
Por uma clínica mais que humana Lígia Barbosa Perez	143
Geografías posthumanas: ¿Cómo alimentar un cuerpo muerto? Milena Zanelli	166
A dissolução do corpo na ficção cabo-verdiana: Um olhar pós-humano sobre <i>Marginais</i>, de Evel Rocha Marcelo Massucatto	186

Viver e morrer com: (trágicas) aprendizagens multiespécie e modos de dizer adeus 213
Tiago Amaral Sales

El rol de la educación ante el necroespecismo 241
Lucía Aquino y Ernesto Siola

ARTÍCULOS

El paquidermo Teddy: Adorno, los animales y el materialismo somático 266
Facundo Nahuel Martín

Los animales como mercancía viva 293
Nicole Mikly Bernal y Santiago Mora Posada

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos 314
Victor Alexandre Garcia

TRADUCCIONES

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista: el caso del término *gado* en la política brasileña
Contributions to the defense of an anti-speciesist language: the case of the term gado in Brazilian politics 332
Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva y Tânia A. Kuhnen

Reivindicar o Ecofeminismo – prefácio, 2016 386
Emilie Hache

EDITORIAL

ANO XI – VOL II – PARTE I

EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E PÓS-HUMANISMOS

Nesse dossiê, nosso intuito é o de problematizar a coimplicação entre os estudos críticos animais, as ecologias e a emergência de experiências educacionais pós-humanistas (Morton, 2023a/2023b). Mais precisamente, trata-se de compreender de que modo tanto os animalismos quanto as ecologias nos permitem colocar em questão os fundamentos antropocêntricos e antropomórficos da educação, abrindo-nos a práticas curriculares e filosóficas que, ao invés de se deixarem encapsular pela ideologia do sujeito substância, do sujeito universal e do espírito absoluto, problematizam a presunção epistêmico-ontológica de tais categorias (Ferreira da Silva, 2022).

Tendo isso em mente, vislumbramos pensar em que medida a assimilação de uma postura teórico-poética e ético-política pós-humanista nos permite desgarrar as preocupações animalistas e ecológicas das mãos humanistas do Humano de Bem. Em outras palavras, trata-se de colocar em questão a educação que, mesmo orientada às questões animais e ecológicas, ainda repousa no “humanismo compensatório” (Braidotti, 2019, p.79). De acordo com Braidotti, o vínculo ético-político, teórico-poético e, portanto, curricular entre entes humanos e mais-que-humanos é negativo quando oriundo do efeito compensatório das ações humanas contra e sobre os demais entes. Nesse sentido (no sentido de uma teoria crítica pós-humanista), Braidotti nos permite desconfiar de algumas práticas animalistas antiespecistas e ecológicas que continuariam interessadamente ancoradas no Humanismo do Humano de Bem. De modo geral, o humanismo compensatório reitera e reifica o binarismo humano/não-humano e nega a especificidade dos mais-que-humanos, sejam eles animais, meios ambientes ou infraestruturas intra e extra-terrenas (Braidotti, 2019; Haraway, 2009). O interesse da compensação humanista pelo animal, pela Terra, pela máquina e pela morte bloqueia a experiência pós-humana da simbiose transformativa ou da hibridização interacional entre humanos e mais-que-humanos (Braidotti, 2019; Morton, 2023a/2023b).

Assim sendo, somos capazes de compreender a urgência de deslocarmos a educação do seu eixo humanista em direção às “relações” e às “complexidades” mais-que-humanas/não-humanas/inumanas. Tal que Braidotti (2019, p.177),

também nos inspiramos em Saïd (1994) e, desse modo, afirmamos que a educação pós-humanista se faz a partir de uma perspectiva nômade, a qual propulsiona o desenvolvimento de teorias cujas principais características correspondem ao trânsito não-linear e não-hierárquico entre as diferentes áreas do conhecimento – como as ciências, as artes, as filosofias e as literaturas – e à assimilação entre crítica e criatividade, atividades que constituem os processos de pensamento e de escrita no campo da produção teórico-poética e da ação ético-política pós-humanista. É em vista da prática cósmica do nomadismo, assim como proposta por Braidotti nas vias abertas por Saïd, que damos ensejo ao presente número.

Encetamos nossa caminhada nômade com o artigo de **Sebastián Chun**, intitulado “A universidade ignorante: pedagogia e humanismo desde Derrida e Rancière”, que nos permite pensar em uma pedagogia antiespecista a partir do questionamento crítico dos pressupostos humanistas que estruturam a educação. Em seguida, **Ana Luiza Gonçalves Dias Mello** e **Rosimeri de Oliveira Dias** nos convidam a perceber, no artigo “Invisibilidade dos animais na educação básica e na formação de professoras: uma aposta antiespecista”, em que medida a prática antiespecista da educação é capaz de nos deslocar, no cotidiano escolar e pedagógico, do antropo-andro-centrismo. Já no artigo “Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas”, **Tulio Vieira** e **Maria Margarida Gomes** dão ensejo a uma reflexão ético-ôntico-epistêmica sobre a agência dos animais cujos corpos são preservados nos laboratórios em virtude e por meio de uma curadoria didático-pedagógica.

Na sequência, no artigo “Humanimal. *Quo vadis?* A fuga da animalidade do *homo deus*”, **Sergio Martínez Mesón** nos mostra como o triunfalismo do sujeito neoliberal, que se autoimposta a deidade, deve-se ao seu desenlace em relação à empatia entendida como o componente animal ou da animalidade que nos constitui e que, no entanto, insistimos em forcluir. Já no ensaio “Confluências terranas: contrariar a formação humana”, **Luís Thiago Freire Dantas**, ao mobilizar Ailton Krenak, Antonio Bispo dos Santos, João Paulo Lima e Busenki Fukiau, convida-nos a pensar em uma formação decolonial através do questionamento da maneira pela qual nos encontramos enlaçados às dinâmicas humanistas que excluem, tanto do escopo da filosofia quanto do da educação, outras cosmologias. Além disso, no trabalho “Por uma clínica mais que humana”, **Lígia Barbosa Perez** nos permite imaginar, com base na problematização dos pressupostos raciais do humano e de sua humanidade, o que seria uma clínica que não se alinha e não se limita às injuções subjetivas do Eu transparente, assim como proposto por Denise Ferreira da Silva.

Em “Geografias Pós-Humanas: como Alimentar um Corpo Morto?”, **Milena Zanelli** explora o caráter mais que humano da comunicação que se estabelece no luto, de maneira a romper com o binarismo que hierarquiza os vivos em detrimento dos mortos. Já no trabalho “A dissolução do corpo na ficção cabo-verdiana: um olhar pós-humano sobre *Marginais*, de Evel Rocha”, **Marcelo Massucatto** mostra a relação entre a literatura cabo-verdiana e a crítica ecológica de viés pós-humanista. Nesse artigo, o autor elabora uma análise detalhada da dissidência queer das personagens de Evel Rocha no romance *Marginais*. Em “Viver e morrer com: (trágicas) aprendizagens multiespécie e modos de dizer adeus”, **Tiago Amaral Sales** reflete sobre o que aprendemos ao vivermos e morreremos com seres outros que os humanos. O gesto meditativo do autor é colocado em operação em razão da morte trágica da felina Gatinha Colorida, que fora atropelada na rua que constituía sua morada. Finalmente, ainda como parte de nosso dossiê, transitamos na direção das análises de **Lucía Aquino** e **Ernesto Siola** que nos mostram, no artigo “O papel da educação diante do necroespecismo”, quais são os desafios da educação frente às injunções de poderes e saberes necropolíticos.

O nomadismo do nosso número também se deve às pesquisas que extrapolam a temática do presente dossiê e que, assim, compõem a seção dedicada aos *Estudos Críticos Animais* (ECAs). Nela, encontramos o artigo de **Facundo Nahuel Martín**, intitulado “Teddy, o paquiderme. Adorno, os animais e o materialismo somático”, que discute o conceito “materialismo somático” por meio da recontextualização do estatuto ético dos animais no pensamento adorniano e sua relação com a teoria do sujeito. Em seguida, **Nicole Mikly Bernal** e **Santiago Mora Posada** problematizam, no artigo “Os animais como mercadoria viva”, em que medida a globalização e o capitalismo engolfam o meio ambiente e os outros animais de maneira a colocar em tensão as forças da natureza e as forças sociais. A seção dedicada aos ECAs se encerra com o potente artigo “Apontamentos sobre a extinção dos jumentos”, de **Victor Alexandre Garcia** que reflete sobre a ameaça de extinção dos jumentos no Brasil através da mobilização dos textos de Conde de Buffon e de Jean-Jacques Rousseau, autores que lhe permitem desenvolver uma análise animalista, sob inspiração dos jumentos, do filme *Au Hasard Balthazar*, de Bresson.

Nossa caminhada cósmica de passadas pós-humanas também contempla, na seção dedicada à tradução, a edição bilíngue do artigo “Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista: el caso del término *gado* en la política brasileña [*Contributions to the defense of an anti-speciesist language: the case of the term gado in Brazilian politics*]”, escrito por **Daniela Rosendo**, **Denis Duarte**, **Fabio A. G. Oliveira**, **Karynn Capilé**, **Maria Alice da Silva**, **Tânia A. Kuhnen** e traduzido para o espanhol por **Julieta Campos**. Nesse trabalho, deparamo-nos com uma

detalhada discussão sobre o aporte especista do uso pejorativo da palavra “gado” nos diferentes cenários políticos brasileiros. Para encerrar (sempre provisoriamente) esse trânsito mais que humano, finalizamos o presente número com “Reivindicar o Ecofeminismo – Prefácio, 2016”, escrito por **Emilie Hache** e traduzido por **Cecilia Cavalieri** em parceria crítica com **Fernando Sheibe**, **Bruna Beber** e **Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira**. Nesse texto, **Hache** nos apresenta o pensamento ecológico, feminista e mulherista dos anos 70 e 80, mostrando-nos a coimplicação entre espiritualidade e política no/do ecofeminismo.



Esperamos que, através dessa caminhada cósmica de tipo nômade, nossas leitoras e leitores possam entrever a dimensão filosófica, estética, política, ética e pedagógica dos pós-humanismos, em suas consonâncias e dissonâncias com perspectivas marxistas, neomarxistas e ecofeministas, no que se refere à crítica à soberania do Humano no tocante às empreitadas colonialistas, civilizatórias, imperialistas e normalizadoras ou normalizantes das relacionais que nos constituem e que, ao mesmo tempo, constituímos para além do si mesmo que colapsa (Spivak, 1999), nas ruínas do neoliberalismo (Brown, 2019), em sua própria presunção triunfalista (Butler, 2020).

Bibliografia

- Braidotti, R. (2019). *The Posthuman*. London: Polity.
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia.
- Butler, J. (2020). *The Force of Nonviolence: an ethical-political bind*. New York: Verso Books.
- Ferreira da Silva, D. (2022). *Homus Modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Ferreira da Silva, D. (2024). *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. São Paulo: Zahar editora.
- Haraway, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: Tadeu, T (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- Morton, T. (2023a). *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina editora.
- Morton, T. (2023b). *Ser ecológico*. São Paulo: Quina editora.

Educación, filosofía e pós-humanismos

Anahí Gabriela González & Cassiana Lopes Stephan

Saïd, E. (1994). "Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler". *Boundary 2*, Durham, vol. 21, n.3, pp.1-18.

Spivak, G.C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

EDITORIAL

AÑO XI – VOL II – PARTE I

EDUCACIÓN, FILOSOFÍA Y POSTHUMANISMO

En este dossier, nuestra intención es problematizar la co-implicación entre los estudios críticos animales, las ecologías y el surgimiento de experiencias educativas posthumanistas (Morton, 2023a/2023b). En particular, se trata de comprender cómo tanto los animalismos como las ecologías nos permiten cuestionar los fundamentos antropocéntricos y antropomórficos de la educación, abriéndonos a prácticas curriculares y filosóficas que, en lugar de dejarse encapsular por la ideología del sujeto sustancia, del sujeto universal y del espíritu absoluto, problematizan la presunción epistémico-ontológica de tales categorías (Ferreira da Silva, 2022).

Teniendo esto en cuenta, visualizamos hasta qué punto la asimilación de una postura teórico-poética y ético-política posthumanista nos permite liberar las preocupaciones animalistas y ecológicas de las manos humanistas del Humano. Se trata de una educación que, incluso orientada hacia cuestiones animales y ecológicas, todavía se basa en un “humanismo compensatorio” (Braidotti, 2019, p.79). Según Braidotti, el vínculo ético-político, teórico-poético y, por tanto, curricular entre seres humanos y seres más que humanos es negativo cuando surge del efecto compensatorio de las acciones humanas contra y sobre otros seres. En este sentido (en el sentido de una teoría crítica posthumanista), Braidotti nos permite desconfiar de algunas prácticas animalistas antiespecistas y ecológicas que, de manera interesada, continuarían ancladas en el Humanismo. En general, el humanismo compensatorio reitera y cosifica el binario humano/no humano y niega la especificidad de los más que humanos, ya sean animales, entornos o infraestructuras intra y extraterrestres (Braidotti, 2019; Haraway, 2009). El interés por la compensación humanista por el animal, la Tierra, la máquina y la muerte bloquea la experiencia posthumana de simbiosis transformadora o hibridación interaccional entre humanos y más que humanos (Braidotti, 2019; Morton, 2023a/2023b).

Por lo tanto, podemos comprender la urgencia de desplazar la educación desde su eje humanista hacia “relaciones” y “complejidades” más que humanas/no humanas/inhumanas. Al igual que Braidotti (2019, p.177), también nos inspiramos en Saïd (1994) y, de esta manera, afirmamos que la educación

posthumanista se realiza desde una perspectiva nómada, que promueve el desarrollo de teorías cuyas principales características corresponden al tránsito no lineal y no jerárquico entre diferentes áreas del conocimiento –como las ciencias, las artes, las filosofías y las letras– y a la asimilación entre crítica y creatividad, actividades que constituyen los procesos de pensamiento y escritura en el campo de la producción teórico-poética y de la acción ético-política posthumanista. Es a partir de la práctica cósmica del nomadismo, propuesta por Braidotti en los caminos abiertos por Saïd, que planteamos esta cuestión.

Iniciamos nuestro viaje nómada con el artículo de **Sebastián Chun**, titulado “La universidad ignorante: pedagogía y humanismo desde Derrida y Rancière”, que permite pensar una pedagogía antiespecista basada en el cuestionamiento crítico de los supuestos humanistas que estructuran la educación. A continuación, **Ana Luiza Gonçalves Dias Mello** y **Rosimeri de Oliveira Dias** nos invitan a comprender, en el artículo “La invisibilidad de los animales en la educación básica y la formación del profesorado: una apuesta antiespecista”, hasta qué punto la práctica antiespecista de la educación es capaz de alejarnos, en la vida cotidiana escolar y pedagógica, del antro-po-andro-centrismo. En el artículo “Instaurar a los muertos: la curaduría de animales en colecciones didácticas”, **Tulio Vieira** y **Maria Margarida Gomes** dan lugar a una reflexión ético-óntico-epistémica sobre la agencia de los animales cuyos cuerpos son preservados en laboratorios en virtud y a través de un curaduría didáctico-pedagógica.

En el artículo “Humanimal. ¿*Quo vadis?*: La huida de la animalidad del *homo deus*”, **Sergio Martínez Mesón** nos muestra cómo el triunfalismo del sujeto neoliberal, que se impone como deidad, se debe a su desenlace en relación con la empatía entendida como el componente animal o la animalidad que nos constituye y que, sin embargo, insistimos en embargar. En el ensayo “Confluencias terranas: contradecir la formación humana”, **Luís Thiago Freire Dantas**, en diálogo con Ailton Krenak, Antonio Bispo dos Santos, João Paulo Lima y Busenki Fukiau, nos invita a pensar en una formación decolonial a través del cuestionamiento de la forma en que nos encontramos vinculados con dinámicas humanistas que excluyen, tanto del ámbito de la filosofía como de la educación, otras cosmologías. Además, en “Por una clínica más que humana”, **Lígia Barbosa Pérez** nos permite imaginar, a partir de la problematización de los supuestos raciales del ser humano y su humanidad, qué clínica no se alinea ni se limita a las inyecciones subjetivas del Yo transparente, como propone Denise Ferreira da Silva.

En “Geografías posthumanas: ¿Cómo alimentar un cuerpo muerto?”, **Milena Zanelli** explora el carácter más que humano de la comunicación que se

establece en el duelo, para romper con el binarismo que jerarquiza a los vivos en detrimento de los muertos. En “La disolución del cuerpo en la ficción caboverdiana: una mirada posthumana a *Marginais*, de Evel Rocha”, **Marcelo Massucatto** muestra la relación entre la literatura caboverdiana y la crítica ecológica con sesgo posthumanista. En este artículo, el autor ofrece un análisis detallado de la disidencia queer de los personajes de Evel Rocha en la novela *Marginais*. En “Vivir y morir con: (trágicos) aprendizajes multiespecie y formas de decir adiós”, **Tiago Amaral Sales** reflexiona sobre lo que aprendemos al vivir y morir con seres distintos a los humanos. El gesto meditativo del autor se pone en funcionamiento a raíz de la trágica muerte de la felina Gatinha Colorida, quien fue atropellada en la calle que constituía su hogar. Finalmente, aún como parte de nuestro dossier, avanzamos hacia los análisis de **Lucía Aquino** y **Ernesto Siola** quienes nos muestran, en el artículo “El rol de la educación ante el necroespecismo”, cuáles son los desafíos de la educación frente a los mandatos de los poderes y saberes necropolíticos.

El nomadismo de nuestro número se debe también a investigaciones que van más allá de la temática de este dossier y que, por tanto, conforma la sección dedicada a los *Estudios Críticos Animales* (ECA). En esta sección encontramos el artículo de **Facundo Nahuel Martín**, titulado “El paquidermo Teddy. Adorno, los animales y el materialismo somático”, que analiza el concepto “materialismo somático” a través de la recontextualización del estatus ético de los animales en el pensamiento adorniano y su relación con la teoría del sujeto. A continuación, **Nicole Mikly Bernal** y **Santiago Mora Posada** discuten, en el artículo “Los animales como mercancía viva”, hasta qué punto la globalización y el capitalismo engullen al medio ambiente y a otros animales de una manera que pone en peligro las fuerzas de la naturaleza y las fuerzas sociales. La sección dedicada a los ECAs finaliza con el potente artículo “Notas sobre la extinción de los burros”, de **Victor Alexandre Garcia**, que reflexiona sobre la amenaza de extinción de los burros en Brasil a través de la lectura de textos del conde de Buffon y Jean-Jacques Rousseau, autores que le permiten desarrollar un análisis animal, inspirado en los burros, a partir de la película *Au Hasard Balthazar*, de Bresson.

Nuestro viaje cósmico de pasados posthumanos incluye también, en la sección dedicada a la traducción, la edición bilingüe del artículo “Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista: el caso del término *gado* en la política brasileña [*Contributions to the defense of an anti-speciesist language: the case of the term gado in Brazilian politics*]”, escrito por **Daniela Rosendo**, **Denis Duarte**, **Fabio A. G. Oliveira**, **Karynn Capilé**, **Maria Alice da Silva**, **Tânia A. Kuhnen** y traducido al español por **Julieta Campos**. En este trabajo, encontramos una discusión detallada sobre la contribución especista del uso peyorativo de la palabra “ganado” en diferentes escenarios políticos brasileños. Para poner fin (siempre

provisionalmente) a este tránsito más que humano, finalizamos este número con “Reclamar el Ecofeminismo – Prefacio, 2016”, escrito por **Emilie Hache** y traducido por **Cecilia Cavalieri** en colaboración crítica con **Fernando Sheibe**, **Bruna Beber** y **Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira**. En este texto, **Hache** nos presenta el pensamiento ecológico, feminista y mujerista de los años 1970 y 1980, mostrándonos la co-implicación entre espiritualidad y política en/del ecofeminismo.



Esperamos que, a través de este paseo cósmico nómada, nuestras lectoras y lectores puedan vislumbrar la dimensión filosófica, estética, política, ética y pedagógica de los posthumanismos, en sus consonancias y disonancias con las perspectivas marxistas, neomarxistas y ecofeministas, en lo que respecta a la crítica a la soberanía de lo Humano frente a los emprendimientos colonialistas, civilizadores, imperialistas y normalizadores o normalizantes de las relacionalidades que nos constituyen y que, al mismo tiempo, constituimos más allá del yo que se derrumba (Spivak, 1999), en las ruinas del neoliberalismo (Brown, 2019), en su propia presunción triunfalista (Butler, 2020).

Bibliografía

- Braidotti, R. (2019). *The Posthuman*. Londres: Polity.
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo, Politeia.
- Butler, J. (2020). *The Force of Nonviolence: an ethical-political bind*. Nueva York: Verso Books.
- Ferreira da Silva, D. (2022). *Homus Modernus: para uma ideia global de raça*. Río de Janeiro: Cobogó.
- Ferreira da Silva, D. (2024). *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. São Paulo: Zahar editora.
- Haraway, D. (2009). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: Tadeu, T (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Morton, T. (2023a). *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina editora.
- Morton, T. (2023b). *Ser ecológico*. São Paulo: Quina editora.

Educación, filosofía y posthumanismo

Anahí Gabriela González & Cassiana Lopes Stephan

Saïd, E. (1994). "Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler". *Boundary 2*, Durham, 21(3), pp.1-18.

Spivak, G.C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

**DOSSIER: Educación, filosofía y
posthumanismos**

**DOSSIÊ: Educação, Filosofia e
Pós-humanismos**

**LA UNIVERSIDAD IGNORANTE:
PEDAGOGÍA Y HUMANISMO DESDE DERRIDA Y
RANCIÈRE**

**A UNIVERSIDADE IGNORANTE:
PEDAGOGIA E HUMANISMO DESDE DERRIDA E
RANCIÈRE**

**THE IGNORANT UNIVERSITY: PEDAGOGY AND
HUMANISM IN DERRIDA AND RANCIÈRE**

Enviado: 15.10.2024

Aceptado: 26.11.2024

Sebastián Chun

Doctor en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires /
Universidad Pedagógica Nacional (Argentina).

Email: sebaschun@hotmail.com

Pensar en una pedagogía antiespecista nos impone una tarea urgente. En primer lugar, debemos reconocer la inscripción de nuestras prácticas educativas y académicas en la tradición humanista que quisiéramos cuestionar. En segundo lugar, es necesario analizar las posibilidades que este legado abre a la hora de atravesar experiencias que pretendan ir más allá del mismo. En el siguiente trabajo partiremos de dos textos que nos permitirán esbozar el itinerario a seguir en esta búsqueda y explicitar sus límites: “La universidad sin condición” de Jacques Derrida y “El maestro ignorante” de Jacques Rancière. Ambos pensadores proponen interrogar los principios sobre los que se inscribe la enseñanza y la investigación, incluyendo la escritura académica, para así abrir a otros modos posibles de estas prácticas.

Palabras clave: deconstrucción, universidad, pedagogía, igualdad.

Pensar em uma pedagogia antiespecista impõe-nos uma tarefa urgente. Em primeiro lugar, devemos reconhecer a inscrição das nossas práticas educativas e acadêmicas na tradição humanista que gostaríamos de questionar. Em segundo lugar, é preciso analisar as possibilidades que esse legado abre ao atravessar experiências que pretendam ir além do mesmo. Nesse trabalho partiremos de dois textos que nos permitirão traçar o itinerário desta busca e explicar os seus limites: “A universidade sem condição” de Jacques Derrida e “O mestre ignorante” de Jacques Rancière. Os dois pensadores propõem interrogar os princípios em que se inscreve o ensino e a investigação, incluindo a escrita acadêmica, para assim se abrir a outros modos possíveis destas práticas.

Palavras-chave: desconstrução, universidade, pedagogia, igualdade.

The question about an antispeciesist pedagogy leads to an urgent task. In the first place, we need to recognize how our educational and academic practices are enrolled in the humanist tradition, something that we criticize. Secondly, it is necessary to analyze the alternatives that this legacy offers to experiment beyond this inheritance. In this article we read two texts that outline the itinerary of this searching and explain its limits: “The University Without Condition” of Jacques Derrida and “The Ignorant Schoolmaster” of Jacques Rancière. Both thinkers question the principles of teaching and research, including academic writing, and open our practices to other possible ways.

Keywords: deconstruction, university, pedagogy, equality.

1. Introducción

¿Es posible una educación antiespecista? Este interrogante, que guía la siguiente reflexión, abre un horizonte de expectativas a cumplir, pero que aquí serán dejadas de lado. ¿Por qué? Porque se impone una cuestión previa y urgente que debemos atender para poder vislumbrar y articular una respuesta, cuya necesidad proviene de la misma empresa que estamos enfrentando. ¿Cómo escribir sobre una posible educación post-humanista? ¿Es posible que este artículo, debido a su forma e inserción académica, refiera al cuestionamiento de los fundamentos antropocéntricos y antropomórficos de la pedagogía y la educación? En otras palabras: ¿podemos aquí problematizar el legado humanista inscripto en nuestras prácticas?

Preguntas que no deben leerse desde el snobismo y la trivialidad, sino desde una vigilancia indómita que redobla la tarea que emprendemos. Porque la ciencia moderna se gesta a lo largo de Europa por fuera de la universidad medieval, signada por la escolástica, dando lugar así al nacimiento humanista de instituciones y lenguajes específicos para cada disciplina. A su vez, el nuevo saber que se inaugura, en contraste con el mito de la Edad Media, tiene como característica fundamental la publicidad. Contra la autoridad o la revelación, la ciencia ahora requiere de la comunidad científica para ser legitimada y contrastada (Rossi, 1998, pp. 11-15). Si bien es un debate vigente el que gira en torno a la continuidad o ruptura entre la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad (Lindberg, 2002, pp. 445-464) es innegable que hemos heredado también, entre otros principios rectores de nuestras prácticas, el rigor textual (Principe, 2013, p. 15). Entonces, escribir un texto filosófico para que sea publicado por una revista científica, incluso si no se inserta inmediatamente en una universidad, no deja de sostener una tradición cara al Humanismo.

Pero esto no debe conducir a la mera crítica y la imposición del silencio como única vía transitable, sino todo lo contrario. Explicitar el legado que nos habita y su multiplicidad será una forma de pensar en otro modo de pedagogía y escritura posibles, sin perder de vista el contexto argentino en el cual se inscribe este artículo. Hoy la educación pública en general y la universitaria en particular están atravesando un proceso de desfinanciamiento y desprestigio inéditos desde un gobierno neoliberal que repite viejas fórmulas pero sin dejar de recrudescerlas.

2. Derrida: la universidad sin condición

En 1998 Derrida es invitado a disertar sobre el arte y las humanidades en la universidad del mañana y decide comenzar su exposición con una profesión de fe, una confesión, asumiendo la responsabilidad de cumplir aquello que impone su creencia. ¿Por qué esta perspectiva fiduciaria a la hora de reflexionar sobre la

educación? Porque la fe es indisociable de la profesión, del modo de ser del profesor. De allí la necesidad que se le impone al filósofo franco-argelino: la de confesar su fe en la universidad y en lo que llama las “Humanidades del mañana”. A la hora de hablar, mejor dicho, a la hora de escribir, se pone en juego una dimensión pedagógica, se establece un tipo de relación de enseñanza-aprendizaje, por lo tanto, entramos en el orden de la promesa y de la apelación a la fe del otro. Y aquí se instaura una obligación, un deber, el de confesar la fe sobre la que se sostiene esta práctica.

La universidad moderna debería ser incondicional, afirma Derrida inmediatamente. Por moderna entiende esa institución que tiene sus raíces en el mundo medieval pero se convierte en modelo predominante tal como se desarrolla en Europa y en los Estados democráticos. ¿En qué consiste esa incondicionalidad? En la posibilidad del cuestionamiento y la proposición incondicionales, es decir, en el derecho a decir todo lo que concierne a la investigación y el pensamiento en el espacio público. Porque la universidad hace profesión de la verdad, declara y promete un compromiso con la verdad, y ese compromiso no tiene, no debería tener, límite ni condición alguna. Pero aquí debemos tomar todas las precauciones necesarias: si hay profesión de fe es porque, precisamente, no hay verdad garantizada o futura, sino solo veracidad. Prometo ser verídico, es decir, hablar o escribir manteniendo una relación con una verdad posible. Entonces, la mentira es el riesgo que se esconde detrás de esta apelación, porque no hay compromiso con la verdad sin el peligro que implica lo fiduciario.

Por otro lado, nos encontramos con un doble sentido de la noción de “pública”. La universidad es pública porque tiene el derecho a decirlo todo públicamente pero también porque no puede tener límites privados, individuales, sectoriales o de clase. Porque esos condicionamientos representarían un límite en su profesión de verdad, en su promesa y responsabilidad ante los discursos que genera. La universidad, en ese sentido, nunca puede ser el hogar del adoctrinamiento, porque su misma lógica lo impide. Si hay dogma, si hay verdad incuestionable a ser transmitida de manera irreflexiva para ser recibida desde la vacuidad de un oído carente de mediaciones, entonces no hay universidad. Si hay universidad, no existen condiciones que determinen la pregunta, la búsqueda y la publicación de enunciados que pretendan responder a esos interrogantes. Advertimos así que la universidad comprendida de este modo excede los límites institucionales, rompiendo las fronteras que nos condenan a la soñada torre de marfil.

Entonces, la cuestión es la verdad, esa que se promete, que se envía, apelando a la fe del otro. Tema indisociable de una tradición que quisiéramos poner en cuestión, desde que implica un concepto de lo propio del hombre que fundó el humanismo y las humanidades. Incluso hoy en día, afirma Derrida, la así llamada globalización esconde una mundialatinización que se realiza a partir de esa herencia. Entonces, ¿qué hacer?

Ahora bien, si el concepto de hombre parece a la vez indispensable y siempre problemático, entonces -éste será uno de los motivos de mi hipótesis o, si lo prefieren, una de mis tesis en forma de profesión de fe-, no se puede discutir ni reelaborar dicho concepto, como tal y sin condición, sin presuposiciones, más que en el espacio de unas *nuevas* Humanidades. (Derrida, 2002, p. 11)

A pesar de los críticos de la deconstrucción, una vez más debemos reafirmar que no hay un más allá entendido como una exterioridad positiva transitable, espacio libre donde respirar al resguardo de toda determinación. Pero tampoco hay un interior asfixiante y hermético. La *Universidad sin condición* y las *Humanidades del mañana* hay que inventarlas, están por venir. ¿Qué significa esto? Que exceden nuestro horizonte de posibilidad, signado por esa tradición medieval y humanista, pero se anuncian en los restos de la universidad vigente. Porque inventar implica siempre heredar y heredar requiere traicionar, ya que el legado nunca es *uno*. Se recibe una multiplicidad de elementos heterogéneos e irreconciliables a partir de una instancia unificadora. Entonces, pensar ese más allá del humanismo ordena no abandonar el legado humanista que nos constituye y en el que se inscriben nuestras prácticas docentes y académicas. Aquello que resta por venir no es un futuro posible, que será presente, sino ese hiato indómito que impide que el presente se cierre monádicamente sobre sí. El paso (*pas*) más allá siempre es un no (*pas*) más allá, ya que ese “más allá” nos más, ni menos, que el elemento corrosivo que hiere desde dentro.

Ahora bien, esto no quiere decir que estas *Humanidades del mañana* sean inútiles, ineficaces o que en su sueño reformista no hagan más que reproducir el orden vigente. Porque, a pesar de sus críticos, hay en Derrida un pensamiento emancipatorio (Derrida, 1995, p. 73) que busca romper desde dentro el estado de cosas imperante. La deconstrucción siempre implica una tarea, un deber, un compromiso con un “más allá del presente vivo en general.” (Derrida, 1995, p. 14)

Esta universidad sin condición no existe, *de hecho*, como demasiado bien sabemos. Pero, en principio y de acuerdo con su vocación declarada, en virtud de su esencia profesada, ésta debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica -y más

que crítica- frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos.
(Derrida, 2002, p. 12)

Hipercrítica significa deconstructiva, en tanto el derecho a la deconstrucción es el derecho incondicional a cuestionar la historia del concepto hombre y la historia de la noción misma de crítica. Este es un principio de resistencia incondicional que la universidad debe reflejar, inventar y plantear. Por eso, lo repetimos, no hay lugar para el adoctrinamiento, es decir, para la transmisión muda de una doctrina o dogma y la recepción sorda de la misma. Porque lo que hay es profesión: promesa y fe. Por lo tanto, también nos enfrentamos al temblor del supuesto suelo firme que sostiene nuestras prácticas, por ejemplo la escritura de textos académicos, porque en la universidad nada está exento de la posibilidad de ser criticado. Cuestionar al Estado y la indivisibilidad de la soberanía, es decir, su ser *uno* y su voracidad totalizante. Pero cuestionar, a su vez, al poder económico, incluso reivindicando al Estado cuando es necesario (Derrida, 1995, pp. 98-99). Cuestión estratégica que signa la experiencia deconstructiva en tanto *economía de violencia* (Derrida, 1989, p. 157). Criticar también al poder mediático, teletecnmediático, que se despliega ya no mediante los monopolios clásicos, sino por medio de la capilaridad de las redes sociales, gobernadas por el algoritmo soberano. Criticar la asimilación del pensamiento al cuestionamiento, incluso cuestionar la producción académica, sus instituciones, pero siempre conservando ese derecho inalienable a la publicación, a decirlo todo públicamente. En este sentido, la universidad así entendida se superpone con la definición de filosofía expresada por Deleuze en su *Nietzsche y la filosofía: combate toda estupidez*, es decir, toda sumisión a un poder. Por eso afirma que sirve para entristecer, porque critica, desnaturaliza, pone en entredicho (Deleuze, 2006, p. 149). ¿Es entonces la universidad una fuerza que se opone a otros poderes?

Hay que insistir más en ello: si dicha incondicionalidad constituye, en principio y *de jure*, la fuerza invencible de la universidad, aquella nunca ha sido, de hecho, efectiva. Debido a esa invencibilidad abstracta e hiperbólica, debido a su imposibilidad misma, esta incondicionalidad muestra asimismo una debilidad o una vulnerabilidad. (Derrida, 2002, p. 16)

Esa impotencia implica un riesgo para la universidad, ya que su incondicionalidad, esa soberanía excepcional, por su misma vulnerabilidad corre el riesgo de hacer que se venda a algún poder externo. La universidad carece de un poder propio, por lo tanto, está constantemente asediada por esas fuerzas que pretenden apropiarse de ella y así aniquilar su independencia y autonomía. Entonces, la universidad necesita un principio de resistencia, pero también una fuerza de resistencia. Si bien carece de un sistema inmunitario que sirva de defensa contra la intromisión de aquello extraño a su cuerpo, lo cual implicaría

su cierre solipsista y el consecuente despliegue autoinmunitario de esas mismas defensas, la deriva ético-política de la reflexión derridiana nos invita a pensar en un modo de resistencia que prevenga contra la rendición incondicional ante el capital, el Estado, o cualquier otro poder de turno. ¿Dónde hallarla? En las Humanidades, donde el principio incondicional de decirlo todo públicamente se hace presente y manifiesta su fuerza de resistencia, precisamente desde que la deconstrucción despliega su cuestionamiento sobre el concepto de hombre, la figura de la humanidad y eso que llamamos las Humanidades mismas.

Por lo menos desde este punto de vista, la deconstrucción (no me siento en absoluto incómodo por decirlo e incluso por reivindicarlo) tiene su lugar privilegiado dentro de la universidad y de las Humanidades como lugar de resistencia irredenta e incluso, analógicamente, como una especie de principio de *desobediencia civil*, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia del pensamiento. (Derrida, 2002, p. 19)

Hay resistencia a los poderes que pretenden sujetarnos, que buscan colocar a la universidad en general y las humanidades en particular en un lugar de subalternidad. Pero esta, para no volverse mera declaración de principios carente de eficacia, debe estar orientada por una ley que exceda al derecho positivo o a la mano invisible del mercado: la justicia del pensamiento. ¿Qué entiende Derrida por esta fórmula? La justicia debe ser comprendida, en términos levinasianos, como apertura incondicional a cualquier otro, que siempre es un absolutamente otro. Alteridad que sirve de condición de posibilidad para el pensamiento, que solo puede desplegarse ante lo impensado para así poner en movimiento la dinámica auto-hetero-deconstructiva. Aquí, en esta justicia hacia el extraño extranjero, hacia aquello que excede toda condición, incluso la de ser otro humano, radica el principio rector de esta disidencia. La desobediencia civil a la que convoca el pensamiento de la deconstrucción implica necesariamente una deriva antiespecista y anticapacitista, porque su fuerza, su potencia y efectividad se miden en su efectividad a la hora de poner en entredicho el concepto de humano que hemos heredado y que asedia nuestros gestos cotidianos.

Entonces, Derrida sentencia siete tesis o profesiones de fe que, sorprendentemente, “siguen siendo (*restent*) programáticas” (Derrida, 2002, p. 65). Derribando las poco atentas lecturas que lo critican por limitarse a desafiar nuestras racionalizaciones y no dar el paso necesario hacia una respuesta afectiva a la crisis que atraviesa el mundo de hoy, el filósofo franco-argelino señala que los estudios y análisis que las *Humanidades del mañana* deben abordar no serían puramente teóricos ni neutros, sino que “llevarían hacia unas transformaciones prácticas y performativas y no prohibirían la producción de obras singulares.” (Derrida, 2002, p. 66) Esta tarea se divide, entonces, en siete campos

interrelacionados, de los cuales destacamos el primero. Este abarca el terreno abierto por la idea de “hombre” y la deconstrucción de la serie de oposiciones que permiten determinar lo “propio del hombre”. Los límites sobre los que se erige el humanismo y que permiten escindir lo humano de sus opuestos, entre ellos el animal, serán puestos en crisis desde el espacio abierto por las mismas humanidades. Si la frontera es porosa, múltiple, contingente, difusa, repleta de pasos de frontera, esos conceptos contrarios que el antropismo pretende mantener a raya se contaminan y parasitan, volviendo inestable el edificio que se erige sobre estos tenues cimientos. Y este primer campo conduce incluso a la problematización urgente, que no debe confundirse con la descalificación, de dos performativos jurídicos como son las Declaraciones de los derechos del hombre y el concepto de “crimen contra la humanidad” (Derrida, 1995, pp. 97-98).

3. Rancière: el maestro ignorante

En 1987 otro filósofo argelino, Jacques Rancière, publica *El maestro ignorante*. Texto que retorna, una vez más, cuando hoy en Argentina se repite esa acusación nada novedosa a la educación, en particular al sistema público universitario: la de adoctrinamiento. Los fiscales de la moral liberal afirman que una vez caído el Muro de Berlín, el marxismo ha garantizado su supervivencia infiltrándose en las distintas esferas culturales que proveen de contenidos al sistema educativo: ideología de género, comunismo, socialismo y defensa del vil Estado impregnan los libros que rigen el día a día en las aulas ideológicas. Acusación que pretende crear las condiciones necesarias para arrasar con el sistema educativo público en general, comenzando por el desfinanciamiento de las universidades con la excusa del equilibrio fiscal.

Cuando revisamos el *Diccionario de la Real Academia Española*, encontramos que “doctrina” puede significar:

I. Enseñanza que se da para instrucción de alguien. Los sinónimos posibles serían enseñanza, instrucción, saber, erudición. En este sentido, la acusación de adoctrinamiento resulta tautológica o poco interesante, porque implica desenmascarar que en la educación hay educación.

II. Norma científica, paradigma. Aquí, pareciera que el cientificismo imperante en las sociedades occidentales contemporáneas, heredado de la temprana modernidad, podría ser cuestionado. Pero no es este precisamente el blanco de la crítica, sino que las así llamadas ciencias duras estarían exentas de esa ideología de izquierda que contamina las nefastas ciencias humanas (vale mencionar que esta denuncia muchas veces proviene de las filas enmarcadas en pseudo-conocimientos como el “terraplanismo”, entre otros).

III. Conjunto de ideas u opiniones religiosas, filosóficas, políticas, etc., sustentadas por una persona o grupo. Equivale, en este sentido, a ideología, ideario, ideales, principio, credo, fe, creencia, religión. Aquí puede ser que encontremos el verdadero objeto de esa acusación. Hay una idea o principio que se transmite en la escuela, en la universidad, en la educación inicial, y eso es lo que pretenden cuestionar. No el hecho de que se reproduzca un dogma, sino que el mismo no sea el oficial.

Y aquí encontramos un punto de comunión entre esta poco lúcida crítica y el planteo de Rancière, porque para este último el problema es el principio que rige a la educación institucionalizada, en todos sus niveles. ¿Es posible la emancipación intelectual? ¿Esa universidad sin condicionamientos, libre de cuestionarlo todo y de hacerlo públicamente, alcanza para pensar en la ruptura de todas las cadenas que nos sujetan? Este interrogante servirá de hilo conductor a Rancière a partir de un nombre propio: Joseph Jacotot. ¿Por qué se interesa en este pensador de la época de la Revolución francesa? Porque hizo sonar otra voz, una disonancia dentro de la armonía monocorde de la tradición de la pedagogía, que nos enfrenta a las paradojas que habitan el acto de enseñar.

Recordemos brevemente el momento exacto de la biografía de Jacotot que nos convoca aquí, cuando se exilia en los Países Bajos en los tiempos de la restauración de la monarquía. Allí se ve ante el desafío de enseñar francés a un público que habla una lengua que el desconoce. Allí invita a trabajar con una edición bilingüe del *Telémaco* de Fenelón para luego verificar que, con el paso del tiempo, pero sin lección por parte del maestro, los estudiantes habían aprendido el francés. Entonces, a partir de esta experiencia Jacotot se enfrenta a su época y a la convicción de que el ciclo revolucionario debía terminar en la sociedad del orden progresivo, en la cual se alcanzaría tanto como fuera posible la igualdad entre sabios e ignorantes gracias a la institución educativa. Había una “batalla cultural” que consistía, para la perspectiva progresista del momento, en instruir al ignorante para construir esa sociedad de iguales futura. La deriva política era entonces obvia: la dirección del Estado estaría en manos del sabio y la instrucción permitiría al pueblo integrarse pacíficamente al orden. El maestro, cual Rey-Filósofo, se convierte así en garante del orden, función policial inherente a la práctica filosófico-pedagógica.

Aquí entra Jacotot en escena, provocante Schönberg de la educación, a plantearnos que el problema no es el maestro autoritario, reproductor transparente de un dogma, o al menos no es el único ni el más importante. El problema también está del lado del docente progresista, constructivista, que busca acompañar o andamiar al estudiante en su propia búsqueda, nunca

abandonada a su propio devenir. El problema no es solo el *dictum* totalitario, sino también la pregunta socrática.

[Jacotot] advirtió esto: la distancia que la Escuela y la sociedad pedagogizada pretenden reducir es la misma de la cual viven y, por lo tanto, reproducen sin cesar. Quien plantea la igualdad como *objetivo* por alcanzar a partir de la situación no igualitaria la aplaza de hecho al infinito. La igualdad nunca viene después, como un resultado a alcanzar. Debe ubicársela antes. La desigualdad social misma la supone: quien obedece a un orden debe, desde ya y en primer lugar, comprender el orden dado; en segundo lugar, tiene que comprender que debe obedecerlo. Debe ser igual a su maestro para someterse a él. (Rancière, 2007, p. 9)

Entonces hay dos modos de la educación: uno que confirma la incapacidad al momento de pretender reducirla a su mínima expresión y otro que fuerza una capacidad, antes ignorada o negada, para que sea reconocida y que de este gesto se sigan todos los efectos afirmativos posibles. El primer modelo es el embrutecedor, el segundo es el emancipador. El primero confirma la desigualdad, la jerarquía, la distancia, quizá infinita, a salvar. El segundo verifica la igualdad de las inteligencias y, así, las emancipa.

La educación guiada por el principio embrutecedor se construye sobre ese capacitismo inescindible del especismo (Taylor, 2017) que nos remite al paradigma aristotélico: el hombre es un animal político porque posee la palabra para manifestar lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto, en contraposición al animal y su voz, que indica solo placer y sufrimiento (Rancière, 1996, p. 14). Quienes forman parte de la ciudad son aquellos que poseen una nota característica esencial, condición necesaria y suficiente para ser reconocidos como humanos. Si esta falta, no se pertenece a ese recorte de lo sensible iluminado por la norma, por la ley. Fuera de la polis, bestias o dioses. Pero si persisten dentro del ordenamiento social, alumnos a ser instruidos. Cuando en el 2004 Rancière vuelve a estas reflexiones para proyectarlas sobre la cuestión del espectador, explicita esta lógica oposicional binaria sobre la que se construye el modelo progresista de la educación, de la política y del arte.

Estas oposiciones -mirar/saber, apariencia/realidad, actividad/pasividad- son todo menos oposiciones lógicas entre términos bien definidos. Definen convenientemente una división de lo sensible, una distribución a priori de esas posiciones y de las capacidades e incapacidades ligadas a esas posiciones. Son alegorías encarnadas de la desigualdad. Por eso es que se puede cambiar el valor de los términos, transformar el término "bueno" en malo y viceversa sin cambiar el funcionamiento de la oposición en sí. (Rancière, 2010, p. 14)

Si hay oposición hay capacitismo y jerarquía. Si hay lógica binaria, conceptos claros y distintos escindidos por una frontera monolítica, hay especismo y violencia ejercida sobre esa alteridad no-humana. Entonces, hay desigualdad porque hay un principio de no-contradicción que trasciende las fronteras lógico-rationales para proyectarse sobre el mundo y cartografiarlo. Hay quienes forman parte de la sociedad, acogidos nunca plácidamente por la norma, y quienes son expulsados al exterior de la misma, para así trazar el límite entre los cuerpos que importan y esos otros monstruosos, abyectos, animales (Butler, 2008). Y la frontera está dada por una capacidad: la comprensión.

Por desgracia, es precisamente esa palabrita, ese mandato de los iluminados - *comprender*- la que produce todo el daño. Es la que detiene el movimiento de la razón, destruye su confianza en sí misma, la que la desvía de su propio camino al partir en dos el mundo de la inteligencia, al instaurar el corte entre el animal que tantea y el joven instruido, entre el sentido común y la ciencia. A partir de que se ha pronunciado el mandato de la dualidad, todo perfeccionamiento en la manera de *hacer comprender*, la gran preocupación de metodistas y progresistas, es un progreso en el embrutecimiento. (Rancière, 2006, pp. 22-23)

Rancière suscribe a la denuncia que nos advierte sobre el sistema educativo y su adoctrinamiento, pero no por los contenidos viciados que transmite sino porque parte del principio de la desigualdad. Entonces, Jacotot nos invita a pensar en otro modo, no mejor, sino otro, que parte del principio contrario: el de la igualdad. Y esta deriva nos obliga también a cambiar el horizonte de la discusión, a ampliarlo, reconociendo que el problema es fundamentalmente político. En otras palabras, la pregunta es por el modo de lo político que presuponen las distintas opciones pedagógicas. Si partimos de la desigualdad, la confirmamos y asentamos incluso bajo el disfraz de la buena intención liberal, que persigue la igualdad como horizonte. Si partimos de la igualdad, tiemblan los cimientos sobre los que se construye la metafísica occidental, conformados por oposiciones conceptuales que una perspectiva interseccional busca siempre explicitar.

Pero la función última de esta sobreinvertidura pedagógica es afirmar la visión oligárquica de una sociedad-escuela, donde el gobierno no es otra cosa que la autoridad de los mejores de la clase. A esos "mejores de la clase" que nos gobiernan se les vuelve a plantear entonces la vieja alternativa: unos les piden adaptarse, por medio de una buena pedagogía comunicativa, a las inteligencias modestas y a los problemas cotidianos de los menos dotados, que somos nosotros; otros les piden, por el contrario, que administren desde la distancia indispensable para la buena progresión de la clase, los intereses de la comunidad. (Rancière, 2006, p. 12)

El problema es la democracia, la efectiva, la histórica, que no es más que una aristocracia con la aprobación del mayor número (Derrida, 1998, p. 123). La pedagogía imperante privilegia el lugar del maestro, no solo cuando este ostenta un saber del que su alumno carece y anhela, sino también cuando pretende acompañarlo en la construcción del conocimiento. En el primer caso, la traducción política de ese modelo es el gobierno preclaro que busca lo mejor para la comunidad pero a sus espaldas. En el segundo, los representantes deben descender hacia el llano, hogar de los representados, para adaptarse y responder a su agenda. Pero en ambas expresiones de esta pedagogía aristocrática, capacitista y especista, nos enfrentamos al abismo que escinde, enfrenta y condena al silencio a quienes quedan fuera de la norma vigente.

¿Es posible una educación que rompa con el paradigma de la desigualdad? En este solapamiento de lo social y la escuela, que puede resumirse bajo la fórmula deleuziana de la “competencia del sabio” (Deleuze, 2008, p. 80), Jacotot encuentra una deriva pesimista: el axioma igualitario no tiene efectos sobre el orden social. Incluso reconociendo que la desigualdad presupone la igualdad, la emancipación intelectual queda del lado del individuo enfrentado a un orden siempre alienante.

[Pero este pesimismo] señalaba la naturaleza paradójica de la igualdad, a la vez principio último de todo orden social y gubernamental y excluida de su funcionamiento "normal". Al poner a la igualdad fuera del alcance de los pedagogos del progreso, también la ponía fuera del alcance de la chatura liberal y de los debates superficiales entre aquellos que hacen que la igualdad consista en las formas constitucionales y quienes hacen que consista en las costumbres de la sociedad. La igualdad, enseñaba Jacotot, no es formal ni real. No consiste ni en la enseñanza uniforme de los niños de la república ni en la disponibilidad de productos a bajo precio en las góndolas de los supermercados. La igualdad es fundamental y ausente, es actual e intempestiva, siempre atribuida a la iniciativa de los individuos y de grupos que, contra el curso ordinario de las cosas, asumen el riesgo de *verificarla*, de inventar las formas, individuales o colectivas, de su verificación. Esta lección también es hoy, más que nunca, actual. (Rancière, 2006, p. 13)

La igualdad está por venir, como esa democracia prometida donde la igualdad no se anuncia como algo a construir mediante el imperio del derecho positivo ni la mano invisible del mercado, sino que habita los cimientos sobre los que se erige todo lazo social. Por esto, existen para Rancière dos modos del ser-juntos: la repartición de lugares y funciones a partir de capacidades humanas y la suspensión de esta armonía al explicitar su contingencia mediante la irrupción de otra contingencia: la igualdad de seres parlantes cualesquiera. En otras

palabras, estamos ante la schmittiana contraposición entre policía y política. La primera define la parte o la ausencia de parte de las partes. La segunda es un modo de manifestación sensible, de experimentación, de verificación de una igualdad que pone en entredicho la partición de lo sensible que signa al orden regido por la norma. Pero la política, la afirmación de la igualdad necesaria incluso para quien afirma la desigualdad y pretende que el otro comprenda la ley que lo excluye, queda obturada por el orden liberal-policial, que impone la resolución no violenta de cualquier conflicto. Por lo tanto, ese principio de igualdad debe ser verificado gracias a la producción de espacios donde este pueda manifestarse. Cuestión estética, entonces, cuestión de sensibilidad y experiencia (Rancière, 1996, pp. 44-45).

Rancière y Jacotot nos enfrentan a una tarea, la de reflexionar sobre nuestras prácticas académicas, sobre la escritura y la publicación de artículos para revistas especializadas, sobre nuestro rol docente, no ajeno a la investigación académica. ¿A qué modelo responden estas actividades? Cuestión política fundamental: ¿presuponen una desigualdad que reducir o una igualdad que verificar? Por supuesto que estas preguntas no solo buscan una respuesta, sino que nos asignan un compromiso, el de inventar, el de hacer lugar a la llegada de otros modos de universidad, investigación, sociedad y vida posibles.

4. Universidad y maestros antiespecistas

¿Qué nos permiten pensar Derrida y Rancière sobre una posible educación antiespecista? ¿Qué lección encontramos al construir un diálogo entre ambos pensadores? Por el lado de Derrida, entendemos que si cuestionamos el concepto de lo humano, su identidad, su esencia y esa tradición humanista que se erige sobre este, entonces las *Humanidades del mañana* deberán necesariamente ocuparse de la cuestión animal, reconociendo que la misma noción de “cuestión” es parte del legado humanista, capacitista y, por lo tanto, especista (Derrida, 2008). Hay que comer, por supuesto, pero entonces la pregunta será por los modos heredados de comer y sus límites (Derrida, 2005). En otras palabras, la universidad deberá seguir con cierta tradición pero reconociendo su carácter múltiple y heterogéneo, para así heredar sus espectros, que la asedian y abren a otros modos de universidad y vida académica posibles. Pero aquí nos reencontramos con una célebre crítica, la que Spivak (2011) supiera volcar sobre esos pensamientos que pretenden derrocar al sujeto-soberano sin tematizar la determinación espacio-temporal de ese gesto. Si bien esta pensadora reivindica en un primer momento a Derrida, la fe que declara este último descansa sobre una historia de la universidad y de las humanidades eurocéntrica y, aunque esto sea explicitado, por momentos pareciera pretender generalizar este gesto. En otras palabras, la *Universidad sin condición*, precisamente por esa

incondicionalidad, corre el riesgo de borrar su determinación histórica y postularse como universal, reinstituyendo lo propio de lo humano en este derecho a criticarlo todo públicamente. ¿Puede esta capacidad dar lugar a una justicia, en tanto relación no alérgica con la alteridad? ¿La deconstrucción como lo “propio” de lo humano, incluso en ese giro autocrítico, no sigue reproduciendo una lógica capacitista y especista? ¿Hasta dónde el legado, reconocido como insoslayable, no clausura la potencia misma del pensamiento aquí esbozada?

En el caso de Rancière, sus análisis siempre se mantienen en los límites de lo humano. La igualdad que resta por verificar para hacer temblar el orden policial, que distribuye roles y lugares a partir de capacidades, siempre redundando en una igualdad de seres parlantes que pueden comprender, incluso cuando lo que deben comprender es su desigualdad. Pero, ¿no resulta legítimo volver su crítica contra el propio Jacotot? En última instancia, ¿esa igualdad como principio no debe hacer estallar las fronteras que escinden lo humano de lo otro de sí? Como si la política, momento intempestivo de irrupción de la alteridad en la repartición normal de lo sensible, implicara necesariamente un ser-con el otro no-humano, sin pretender al final del recorrido reconocerlo como tal. Porque si no fuera así, permaneceríamos presos de esa palabra heredada del iluminismo y sobre la que se funda el abismo que legitima múltiples modos de la violencia: “comprensión”.

Derrida permite abrir un camino transitable para la perspectiva de Rancière: hay que criticar incluso la crítica. Si el problema es la comprensión, que implica siempre desigualdad y embrutecimiento, este se extiende hacia esa otra comprensión que funda la igualdad de seres parlantes, comprensión originaria sobre la que se erige incluso la desigualdad superficial. El derecho a criticarlo todo implica llevar hasta el paroxismo este principio de la igualdad, que señala la imposibilidad de sostener oposiciones binarias.

Rancière, por su parte, nos permite potenciar la fuerza inscripta en la deconstrucción. Si pensamos en una igualdad incondicional, incluso la deconstrucción debe dejar su lugar de “indeconstructibilidad” para explicitar su arraigo a una cultura determinada. Porque, hay que recordarlo, la desigualdad no está dada por los contenidos explícitos del programa académico de turno, sino por el principio que sostiene el encuentro pedagógico.

En ambos casos, la tarea es la invención, la creación, la manifestación que hace lugar a ese otro modo de vida, quizá uno no fascista (Foucault, 2005). Inventar, siguiendo aquí a Derrida, implica necesariamente hacer lugar a la llegada del otro, extraño extranjero (Derrida, 2017, p. 64). Entonces, pensar una posible educación antiespecista implica necesariamente mantenernos vigilantes

desde una perspectiva interseccional y a su vez proyectar este gesto hipercrítico hacia la escritura y la publicación académica, es decir, hacia las formas que seguimos en nuestras prácticas, inscriptas en ese legado que debemos heredar y, por lo tanto, traicionar.

Un hombre puede conducir un rebaño de ovejas. Pero para el rebaño PUEBLO, es necesario un rebaño llamado SOCIEDAD SABIA, UNIVERSIDAD, COMISIÓN, REVISTA, etcétera; en pocas palabras, el embrutecimiento, la vieja regla de la ficción social. (Rancière, 2007, p. 147)

Aquí reside quizá el mayor de los riesgos, el que asumimos al publicar o al abrir un espacio pedagógico, el de reproducir la desigualdad, la jerarquía, el abismo que separa capacidades, roles y lugares, es decir, el binarismo conceptual. El problema es político, por lo tanto, metafísico. Y es el pensamiento del eterno retorno nietzscheano el que, al clausurar la posibilidad de afirmar sustancias e identidades, nos abre el camino hacia esos otros modos de vida posibles (Chun, 2023). La “metafísica de la mixtura” de Coccia (2017), la traducción como “versión” de Despret (2018), la “propuesta cosmopolítica” de Stengers (2014), el “multinaturalismo” de Viveiros de Castro (2013), la “precariedad” de la vida en Butler (2006), son algunas de las apuestas que el sisma nietzscheano ha dado a luz y que signan la tarea que se nos impone. Porque si la cuestión de la animalidad implica la necesidad de inventar otro modo de relacionarnos con la alteridad (Derrida y Roudinesco, 2009, p. 72), este cuestionamiento debe hacer temblar también la vida académica.

La declaración de quien profesa es una *declaración performativa* en cierto modo. Compromete mediante un acto de fe jurada, un juramento, un testimonio, una manifestación, una atestación o una promesa. Se trata, en el sentido fuerte de la palabra, de un *compromiso*. Profesar es dar una prueba comprometiendo nuestra responsabilidad. (Derrida, 2002, pp. 32-33)

Compromiso asumido, volvemos responsables. Escribir sobre una pedagogía anti-especista, pos-humanista, anti-capacitista, debe entonces desestabilizar este texto, desde que una experiencia pedagógica está puesta en juego y, por lo tanto, también su dimensión política. ¿Desde qué principio estamos escribiendo? ¿Qué prometemos? ¿Qué anunciamos?

Bibliografía

- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Trad. F. Rodríguez. Bs. As.: Paidós.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan*. Trad. A. Bixio. Bs. As.: Paidós.
- Chun, S. (2023). "Deconstrucción del programa animal: diferencia y repetición". En: Cragolini, M. B. *Vidas apropiadas y vidas extrañas*. Bs. As.: La cebra.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Trad. G. Milone. Bs. As.: Miño y Dávila.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Trad. C. Artal Rodríguez. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Trad. equipo editorial. Bs. As.: Cactus.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Trad. P. Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Trad. J. M Alarcón y C. de Peretti. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trad. P. Peñalver y F. Vidarte. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*. Trad. de C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2005). "<Hay que comer> o el cálculo del sujeto". *Confines*. Trad. V. Galo y N. Billi. 17.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2017). *Psyché. Invenciones del otro*. Trad. M. B. Cragolini. Bs. As.: La cebra.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2009). *Y mañana, qué....* Trad. V. Goldstein. Bs. As.: FCE.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales...si les hiciéramos las preguntas correctas?* Trad. S. Puente. Bs. As.: Cactus.
- Foucault, M. (2005). "Una introducción a la vida no fascista". *Perspectivas metodológicas*. Trad. E. Díaz. 5 (5).
- Lindberg, D. (2002). *Los inicios de la ciencia occidental*. Trad. A. Beltrán. Barcelona: Paidós.
- Principe, L. (2013). *La revolución científica: una muy breve introducción*. Trad. M. Paredes Larrucea. Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. H. Pons. Bs. As.: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante*. Trad. C. Fagaburu. Bs. As.: Del Zorzal.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Trad. A. Dillon, Bs. As.: Manantial.

- Rossi, P. (1998). *El nacimiento de la ciencia moderna*. Trad. M. Pons. Barcelona: Crítica.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Trad. J. Amícola y M. Topuzian. Bs. As.: El Cuenco de Plata.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*. Trad. E. Feuerhake. 14.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden*. New York: The New Press.
- Viveiros de Castro (2013). *La mirada del jaguar*. Trad. L. Tennina, A. Bracony y S. Sbrullatti. Bs. As.: Tinta Limón.

SEBASTIÁN CHUN

Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de las cátedras de Metafísica, Problemas especiales de metafísica y Filosofía de la Animalidad. Profesor adjunto del Departamento de Humanidades y Arte de la Universidad Pedagógica Nacional. Desde el 2007 se dedica a la enseñanza de la filosofía en los distintos niveles de la educación formal y en espacios no-formales. Ha sido becario del CONICET y de la UBA; como investigador ha escrito numerosos artículos y capítulos de libro sobre el pensamiento político post-nietzscheano. En 2021 publicó su primer libro: “Democracia por venir. ética y política de la deconstrucción” (Prometeo).

**INVISIBILIDADE DOS ANIMAIS NA EDUCAÇÃO
BÁSICA E NA FORMAÇÃO DE PROFESSORAS: UMA
APOSTA ANTIESPECISTA**

**LA INVISIBILIDAD DE LOS ANIMALES EN LA
EDUCACIÓN BÁSICA Y LA FORMACIÓN DEL
PROFESORADO: UNA APUESTA ANTIESPECISTA**

**INVISIBILITY OF ANIMALS IN BASIC EDUCATION
AND TEACHER FORMATION: AN ANTI-SPECIESIST
BET**

Enviado: 15.09.2024

Aceptado: 21.11.2024

Ana Luiza Gonçalves Dias Mello

Doutora em Educação pelo Programa de Pós graduação em Educação, Processos
Formativos e Desigualdades Sociais (PPGEdu) da UERJ.

Email: analuiza_uff@yahoo.com.br

Rosimeri de Oliveira Dias

Professora Titular do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em
Educação: Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Faculdade de Formação de
Professores de São Gonçalo da UERJ.

Email: rosimeri.dias@uol.com.br

O artigo é efeito de uma pesquisa-intervenção que acontece entre escola e universidade para colocar em análise a invisibilidade dos animais. Pesquisa que, com seu modo cartográfico, afirma o antiespecismo como um *ethos*, como um modo de viver que busca perceber e problematizar as relações de opressão produzidas contra outros seres, sejam humanos ou de outras espécies. Com o intuito de captar e narrar o que acontece no plano das forças moventes de uma formação inventiva, o texto se organiza em dois momentos, escola básica e formação de professoras. Junto com estes momentos, há escritas de diário de campo de uma das pesquisadoras, grifadas em itálico, para acompanhar os devires que ganham forma. A aposta é a de forçar o pensamento a pensar em uma alteridade radical, agenciando deslocamentos e desnaturalizações para a criação de desmontagens e invenções de outras formas de se relacionar com os seres viventes e consigo.

Palavras-chave: especismo, formação inventiva de professores, educação antiespecista.

El artículo es el resultado de una investigación-intervención que se desarrolla entre la escuela y la universidad para analizar la invisibilidad de los animales. Esta investigación, con su enfoque cartográfico, afirma el antiespecismo como un *ethos*, como una forma de vida que busca percibir y problematizar las relaciones de opresión producidas contra otros seres, sean humanos o de otras especies. Para captar y narrar lo que ocurre en el plano de las fuerzas vivas de una educación inventiva, el texto se organiza en dos partes: escuela primaria y formación del profesorado. Junto a estos momentos, hay entradas del diario de campo de una de las investigadoras, destacadas en cursiva, para acompañar el devenir que va tomando forma. El objetivo es forzar al pensamiento a pensar en términos de alteridad radical, creando desplazamientos y desnaturalizaciones para desmontar e inventar otras formas de relacionarse con los seres vivos y consigo mismos.

Palabras clave: especismo, formación inventiva de profesores, educación antiespecista.

The article is the result of a research-intervention that takes place between school and university to analyze the invisibility of animals. This research, with its cartographic approach, affirms anti-speciesism as an *ethos*, as a way of living that seeks to perceive and problematize the relations of oppression produced against other beings, whether human or of other species. To capture and narrate what happens at the level of the moving forces of an inventive formation, the text is organized into two moments: animals in elementary school and animals in teacher training. Alongside these moments, there are field diary entries by one of the researchers, highlighted in italics, to accompany the becomings that take

shape. The aim is to force people to think in terms of radical alterity, creating displacements and denaturalizations in order to dismantle and invent other ways of relating to living beings and to oneself.

Keywords: speciesism, inventive teacher formation, anti-speciesism education.

1. Introdução

Uma coisa que me chama atenção toda vez que falo de especismo e dos modos como nos relacionamos com os animais, especialmente em turmas de Pedagogia ou em eventos da educação, é como sempre há muitas pessoas que falam "nossa, eu nunca pensei nisso!" ou "nunca parei para pensar como as vacas ou porcos vivem ou se sentem". Há alguns anos, essa é a fala mais comum. Há também alguns que comentam que já sentiram pena, especialmente quando eram crianças ou em algum momento em que presenciaram um abate de uma galinha ou de um porco, mas se convenceram de que "fazia parte", de que "as coisas são assim mesmo". Alguns não falam nada. Mas muitos, muitos adultos, inclusive que amam seus cachorros e gatos, podem manifestar, surpresos, que nunca pararam para "pensar em nada disso". Isso me dá a ideia de que a invisibilidade dos animais, de suas vidas, de seus sentimentos e subjetividades, talvez seja uma das grandes ferramentas de manutenção do especismo. Convivemos com eles de modo cotidiano, mesmo que seja com seus corpos dentro da geladeira. No entanto, o que sabemos sobre eles? O quanto nos questionamos sobre o que fazemos com suas vidas até que chegassem às prateleiras do supermercado? Como a escola e a universidade podem ajudar a produzir estes ou outros modos de ver os seres de outras espécies e de se relacionar com eles? (Diário de campo, Ana Luiza Mello, setembro de 2024).

Este artigo se propõe a pensar algumas das formas pelas quais aprendemos a nos tornar tão especistas¹. Como podemos ignorar e invisibilizar tantos outros seres, seus modos de vida, a forma como os tratamos? Como nos hierarquizamos a ponto de naturalizar a dominação e a violência cotidiana contra milhares de seres? Em que sentidos uma formação inventiva (Dias, 2012) pode problematizar o especismo e instigar a produção de modos outros de ver e de se relacionar com o restante da natureza, nos quais animais não sejam tidos como objetos de propriedade, oprimidos, expostos à exploração de seu corpo e à privação de sua liberdade? De que formas a naturalização do especismo nos autoriza a ensinar, na escola e na universidade, práticas violentas como algo normal, natural e necessário? Como ainda utilizamos a cultura e nossos valores coloniais para romantizar e justificar essas práticas? Que dispositivos estão envolvidos na captura da empatia, do encantamento, dos devires e na promoção da dominação?

¹ Especismo, termo criado por Richard D. Ryder na década de 70, pode ser definido como a opressão sofrida por não pertencer a nossa espécie (Oliveira, 2021).

Para isso, tomamos como base a pesquisa-intervenção (Rocha e Aguiar, 2003) que vem sendo realizada pelas autoras nos últimos anos, em escolas públicas e universidades localizadas em uma área de periferia urbana do estado do Rio de Janeiro (Mello, 2013; 2015; 2016, 2018, 2019, 2020, 2021, 2023a 2023b, Mello e Dias, 2020, 2022a, 2022b, 2022c). Uma pesquisa que, com seu modo cartográfico, afirma o antiespecismo como um *ethos*, como um modo de viver que busca perceber e problematizar as relações de opressão produzidas contra outros seres, sejam humanos ou de outras espécies.

Partimos do princípio de que o especismo é uma opressão, e como tal, se apoia e se retroalimenta de outras opressões. Assim, não é possível pensar um antiespecismo capitalista, racista, misógino, homofóbico, capacitista ou que atue em consonância com qualquer forma de dominação. O antiespecismo é política, é uma aposta ética que se faz a cada instante, como tudo que questiona o que é hegemônico. E assim forma, desforma, transforma, produzindo outras possibilidades de ver e de se relacionar com os demais seres e consigo mesmo.

Neste movimento de problematizar e desformar para dar espaço a outras maneiras de ser, apostamos na formação inventiva. Como afirma Rosimeri Dias (2012), a proposta de uma formação inventiva é fazer com o outro, é criar outros modos de viver, aprender e desaprender, e não apenas instrumentalizar com novas tecnologias ou propor uma consciência crítica. “Uma formação inventiva é exercício de potência de criação que constitui o vivo, é a invenção de si e do mundo, que se forja nas redes de saberes e fazeres produzidas histórica e coletivamente” (Dias, 2012, p.36).

Com estes movimentos conceituais, formação inventiva e antiespecismo, colocamos em análise a questão da invisibilidade animal na escola básica e na formação de professoras por meio de pesquisa-intervenção (Rocha e Aguiar, 2003), com seu modo cartográfico (Deleuze e Guattari, 1997). É importante dizer para o leitor que usaremos trechos de diários de campo (Lourau, 1993; Dias, Secron e Mello, 2023) de uma das autoras. Os diários neste artigo aparecem em itálico e funcionam como escritas e escutas das práticas micropolíticas com os eixos de análise e de intervenção para fazer funcionar uma máquina de ver e de falar estratégias e saídas que lutam contra o especismo na educação básica e na formação de professoras. São produzidos assim sem a intenção de descrever ou emitir opiniões, mas, sobretudo, captar e narrar aquilo que se dá no plano intensivo das forças e dos afetos (Barros e Kastrup, 2009).

2. Os animais na escola básica

Bem mais do que nas universidades, na escola básica os animais estão, de alguma forma, mais presentes. De que maneiras? Muitas vezes como figuras decorativas, nos murais, desenhos e decorações da sala, ou como personagens antropomorfizados, nas histórias, filmes, literatura, ou ainda como objetos de estudo de suas características físicas e ecológicas. Muito pouco ou nada se fala de suas subjetividades, senciência ou singularidades. Sobre como vivem, seus comportamentos e gostos, como se relacionam com os demais, como parecem se sentir diante das situações, como se diferem individualmente uns dos outros, o que os afeta... Pergunte a uma criança o que ela sabe sobre uma vaca? Ela, provavelmente, sabe que as vacas “dão leite” (como assim?), que vivem no pasto (será?), que comem grama (se for leiteira, talvez nem chegue perto). Ela normalmente não sabe que as vacas só “dão leite” quando têm um filhote (como qualquer mamífera), muito menos que são separadas dele para que o humano possa retirar o leite para si, que são inteligentes, sensíveis, que costumam fazer melhores amigas, que emitem inúmeras vocalizações para expressar, que são cuidadosas e brincam com seus filhotes, quando podem...

O estudo a respeito dos animais, para Mello (2021), em todo período escolar, pode ser resumido em classificações e seus critérios. Na Educação Infantil e primeiras séries do Ensino Fundamental isso já se apresenta de várias formas. A identificação de características específicas como coberturas de pele e seus acessórios (penas, pelos, presença de bicos, asas, chifres, etc.), presença/ausência de ossos, vão subsidiar outras classificações aprendidas nos anos posteriores, como a divisão em mamíferos, aves, répteis, anfíbios e peixes, ou vertebrados e invertebrados (Mello, 2019; Mello e Dias, 2020). Sem falar em outras classificações ainda mais explicitamente especistas, como a divisão dos animais em úteis e nocivos, ou ainda em “de produção” ou “de estimação”. O estudo dos animais, tanto no ensino fundamental como no médio, se limita a aspectos fisiológicos, anatômicos e taxonômicos, à relações ecológicas dos silvestres e aos produtos obtidos dos domésticos tidos como de produção. Essa ausência de uma análise menos pragmática e superficial da vida dos animais e da ética envolvida em nossos modos de nos relacionar com eles é respaldada tanto pelos documentos oficiais curriculares como pela cultura especista em que estamos inseridos.

Neste movimento de categorizações também é reafirmado o “papel” que os animais têm a cumprir em uma lógica completamente antropocêntrica. Desde antes da alfabetização, as crianças aprendem que dos animais “úteis” podemos obter diversos produtos (carne, leite, ovos, lã, mel, transporte, couro...). Todo o processo é omitido, mas o “produto” é reafirmado. Como se fosse uma condição natural dos animais “nos fornecer” carne, leite, ovos... Sempre com desenhos fofinhos, os animais sorridentes são associados aos produtos que eles nos

“fornecem”. É como se eles nos dessem tais produtos, talvez em gratidão por termos alimentado e “cuidado” deles. Nós os fazemos nascer, os submetemos a uma vida triste e agonizante, e depois a morte, para obter os tais produtos. Mas as crianças estão vendo animais fofinhos e sorridentes, cumprindo seu papel na Terra e nos fornecendo (que bom!) seus deliciosos produtos, como agradecimento ao cuidado que temos com elas.

Nas disciplinas Ciências e Geografia da escola básica, que abordam conteúdos mais diretamente ligados aos animais, a invisibilidade e a distorção de processos continua presente. Os trechos de diários de campo abaixo buscam contribuir com essa perspectiva, a partir de conversas com outras professoras da escola básica:

Como meus dias na escola não batem com os da professora de Geografia esse ano, aproveitei uma terça em que tive que ir à escola para levar a Amarelinha (cadelinha que vive lá) para a cirurgia, e fui atrás dela. Queria muito entrevistá-la, temos a mesma idade (e o mesmo signo, somos duas arianas), ela também estudou na FFP² e trabalha na escola o mesmo tempo que eu (10 anos esse ano, entramos no mesmo concurso). É uma professora bastante dedicada ao seu trabalho, sensível com as crianças... (...) Percebe dificuldades com estudantes, sejam financeiras ou afetivas, e se envolve, buscando ajudar. Assim, é uma professora a qual tenho carinho e admiração. Cheguei no final da sua aula e como não nos encontrávamos há bastante tempo, ficamos conversando sobre diários, estudantes, prefeitura... No final, perguntei se ela podia trocar uma ideia rápida comigo para a tese e ela topou. Mais uma vez, avisei que iria gravar, que não iria identificá-la e expliquei brevemente a minha pesquisa. Perguntei então se ela falava alguma coisa dos animais nas suas aulas de geografia e pretendia esmiuçar a questão (o que, como, quais animais...), mas antes que eu pudesse fazer isso ela me respondeu com um enfático “não”. Ainda insisti: “alguma coisa relacionada aos animais? Algum conteúdo que...” E ela foi objetiva: “Não, animal não. Em relação à natureza, a gente trata de biomas, clima, fala sobre a relação com a natureza, que devia ser uma relação mais harmônica, menos agressiva...”. Isso em que matéria, perguntei? Ela respondeu “ser humano e meio ambiente”, “sustentabilidade”, são matérias de 6º ano. Aí ela me disse que tenta trazer a questão para o cotidiano, desconstruindo a ideia de que quem está explorando a natureza “é só quem está lá cortando árvore”, que quando a gente quebra uma cadeira, por exemplo, isso exige mais matéria-prima, então ela busca trabalhar a questão do consumo, do desperdício... E fechou: “mas animais, não tem. E vou te ser sincera, quando eles me fazem alguma pergunta sobre animais eu digo ‘gente, vocês têm que perguntar para a Ana Luiza. Eu passo a bola.’ Rimos e perguntei “e nem quando fala de espaço agrário e tal? Tem uma matéria sobre isso não tem?” Ela respondeu: “tem, mas a nossa pegada vai mais para

² Faculdade de Formação de Professores (FFP), campus da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), localizado em São Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro (RJ), Brasil.

debater a estrutura fundiária, a mecanização do campo, a migração dos trabalhadores do campo, a distribuição das terras rurais... Mas em momento algum a gente trata da questão de animais. Em alguns momentos, quando dá, a gente trata da produção agropecuária do Brasil, mas assim, só citar.” E completou, sem que eu perguntasse: “Porque eu não tive nenhum tipo de base na universidade.” “Você fez na UERJ-FFP, né?” perguntei e ela me confirmou: “Sim. Na época teve uma matéria que chamava biogeografia, que até entrava na questão ambiental, mais biomas, plantas... Sobre animais não se falou nada propriamente.” Ficamos conversando sobre essa lacuna na formação. Por que não falamos da forma como nos relacionamos com os animais, se isso está tão presente em nosso cotidiano, se o tempo todo estamos lidando com produtos e impactos ambientais provenientes dessas relações? Parece haver um constrangimento em tratar o tema e ela concordou comigo. Entre os exemplos da nossa ignorância, comentei que existem pessoas que falam da questão rural e não sabem que a vaca precisa engravidar para dar leite e ela se colocou entre essas pessoas. Disse não saber nada sobre os animais, não pesquisar sobre o assunto, nunca ter tido cães nem gatos, não ter praticamente nenhum conhecimento sobre eles. (Diário de campo, Ana Luiza Mello, setembro de 2021).

A escolha do diário de campo como registro e aproximação das análises e intervenções marca a ausência dos animais no trabalho da escola básica. Tal ausência é também a afirmação de um discurso, que invisibiliza os animais e colabora na manutenção de práticas especistas.

Além de demonstrar o distanciamento que muitos de nós podemos ter das questões e das vidas não humanas, este diário traz a importância de não moralizar ou generalizar condutas. Não entrar em juízos de valores que poderiam categorizar docentes em bons ou maus, corretos ou errados, politizados ou despolitizados... Uma pessoa que se mostra muito implicada com a manutenção da alegria e da potência de seus alunos, pode, ainda assim, reproduzir lógicas especistas e ignorar quase que completamente sua contribuição com os modelos de exploração dos animais não-humanos. Nossas implicações (Lourau, 1993) se articulam com os agenciamentos (Deleuze e Guattari, 2002) que fazemos e com os devires que podemos experimentar e são provocadores de desmontagens, de subjetividades em produção. Na referida conversa com a professora, ela nos explicita que quase não teve experiências com animais não humanos e, inclusive, na sua formação inicial estes saberes não foram produzidos.

Algum tempo depois outra professora de geografia foi entrevistada para a pesquisa (Mello, 2023a). Jovem, cursou a graduação e mestrado recentemente também na FFP e é muito querida pelos alunos da escola.

Sábado foi dia letivo, para entrega dos kits escolares da prefeitura e aproveitei que nunca encontro a (...), professora de geografia, para entrevistá-la para a tese. No final de

uma manhã de muita conversa entre a equipe e responsáveis, num momento mais tranquilo, disse que estava pesquisando sobre a formação de professores, especialmente de geografia e ciências e perguntei se poderia fazer uma entrevista com ela. A professora concordou simpaticamente e sentamos em duas cadeiras ainda na mesa com os materiais que estavam sendo distribuídos. Avisei que iria gravar e depois produzir um diário sobre a conversa. Resolvi ser bem direta pois não sabia quanto tempo teríamos e iniciei o papo perguntando se ela falava alguma coisa sobre animais em suas aulas. Ela respondeu:

- Não muito, mas os alunos sempre trazem como exemplo, principalmente quando eu falo de espaço natural, nas modificações e transformações da paisagem, eles trazem sempre os animais.

- Então são mais eles que puxam esse assunto?

- Sim.

- E quando você fala de espaço agrário, você fala alguma coisa dos bichos? Vocês trabalham esse tema, né, das questões agrárias? Pergunto.

- É, a gente fala mais no 7º ano, quando a gente fala de espaço rural, a gente começa a falar de plantações, de pecuária, de agricultura, de agrotóxico...

- Mas você fala especificamente dos animais em algum momento?

- Mais nessa área da pecuária, dos processos de criação, se é intensiva ou extensiva, como são os modos de produção de cada sistema.

- Ah, vocês falam das diferenças dos sistemas, que um mantém os animais soltos, e o outro mantém confinados...

- Isso.

- Mas dos animais em si?

- Não, diretamente não.

- Nada?

- Não.

Me pergunto mentalmente, como pode? Como falam dos sistemas de criação e não falam dos animais? Só citam seus nomes e técnicas? Me intriga tais modos de implicação...

- E na faculdade? Você ouviu alguma coisa dos animais?

Nesse momento, ela parou para pensar. Pensou bastante, parecia revisar o curso em sua mente para buscar a informação solicitada de forma mais fidedigna. E aí respondeu: "fora esses conteúdos assim, não." E ela que até então se mantinha séria e objetiva, riu, reflexiva, e disse "bem pensado... Não... Só em biogeografia que falamos das espécies que costumam ter em tais biomas, mas só isso. Engraçado, né, quando a gente para pra pensar sobre as coisas, realmente eu nunca falei disso na faculdade". Sua reação foi interessante,

*trata-se de uma professora que adora seus cães (já conversamos bastante sobre eles e sempre vejo suas fotos com ela nas redes sociais) e que escolheu um curso que trata das relações estabelecidas entre humanos e a natureza. Ela estava surpresa ao se dar conta de que o curso não fala dos animais. Como não se fala dos animais? Nem deles nem da forma como nos relacionamos com eles, sejam em vida livre, cativeiro ou espaços produtivos? Comentei que pesquisava como a escola contribui com o especismo, e que as crianças aprendem a associar os animais aos produtos que obtemos deles, mas ignoram todo o processo para que isso ocorra. (...) Ficamos conversando sobre as lacunas que temos em nossas noções sobre os processos produtivos e de exploração pelos quais são gerados os produtos de origem animal que consumimos diariamente. Ela disse que ao estudar a geografia agrária, aprendeu “mais sobre os processos de transformação do campo, de produção de alimentação, mas animal não”. Contou que fez uma visita de campo em um assentamento do MST³, lá em Seropédica, e lá foi apresentado tudo, modos de plantio, como fazem a divisão, as casas, mas que não viu animal, nem sabe se tem, e se tem, não mostraram. Perguntei por que ela acreditava que existia todo aquele silêncio sobre esse tema na formação de professores de geografia? Ela respondeu “Sinceramente, eu acho que a gente ainda funciona muito numa divisão das ciências, todo mundo na sua caixinha. Então, assim, animal, ah, isso não é de geografia, geografia não dá prioridade para isso, quem dá é ciências. Ciências é que é voltada pros estudos dos animais, então a gente não precisa entrar nessa parte, não vamos entrar, não é nosso assunto.” Apesar do tom de crítica, achei que ela quase parecia concordar que animais não eram um tema da geografia e questionei: “Ah, mas por exemplo, a questão agrária, a pecuária, só a geografia que aborda, a Ciência não entra nisso em nenhum momento, não fala da criação dos animais, ou de como se dão os processos produtivos no campo...” E ela respondeu: “Mas não seria porque a geografia é uma ciência **social**, que trata mais das transformações que ocorreram no espaço rural, do que uma parte mais **biológica**?”. As palavras em negrito tinham maior ênfase na sua fala. Fiquei pensando o que ela queria dizer. O que seria o biológico? Características (anatômicas, fisiológicas, taxonômicas) dos outros animais? E o social não inclui os animais? Eles não compõem a sociedade? Então quem se atém a eles? Quem discute as relações que estabelecemos com eles? Respondo que “não espero que a geografia aborde aspectos biológicos das vacas, por exemplo, mas a forma como nos relacionamos com elas não seria algo social? E mesmo sobre o trabalhador que lida com isso, como fica a saúde mental de uma pessoal que trabalha com abate diariamente?” Ela me olhava pensativa e continuei: “Que recolhe as galinhas mortas do plantel diariamente? Que faz a debicagem⁴ das pintinhas para que não se mutilem ou se matem quando são levadas à insanidade pela superlotação nas granjas de produção de ovos?” Ela continuava me*

³ Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

⁴ Debicagem é o processo de corte e cauterização da ponta do bico de galinhas usadas na produção de ovos, feito com lâmina quente ou infravermelho. Segundo a Embrapa, o processo evita a bicagem agressiva entre as aves, reduzindo o canibalismo e a mortalidade do plantel.

olhando com atenção. Comentei que há pesquisas que afirmam que postos de trabalho relacionados a altos graus de violência com os animais, como ligados diretamente ao abate, são altamente rotativos, já que é comum que o funcionário não consiga permanecer nestes cargos por muito tempo. Percebi seu espanto com as violências que eu narrava, como se fossem coisas que nunca havia ouvido ou pensado. Senti operar um agenciamento maquínico, uma desmontagem... Apostei nessa entrada e comecei a falar dos porcos. Aproveitei sua proximidade com os cães e fiz comparações entre as duas espécies, para, em seguida, retratar um pouco de como se dão as criações tradicionais de porcos, incluindo os recintos desprovidos de interação ambiental, os cortes de cauda e dentes para evitar as mutilações, as castrações, a gaiola de maternidade, e outros tantos absurdos naturalizados até mesmo nas fazendas universitárias. Afirmei, por fim, que entendia ser importante que as pessoas aprendessem (na escola) que esse é o processo tradicional de criação dos porcos, não apenas pelos porcos em si, mas também pelo trabalhador que sabe que não pode olhar nos olhos dos animais, senão ele não irá conseguir continuar em seu emprego. Ela me olhava com perplexidade e disse “nada disso eu sabia, nada disso.” Continuei então a questionar: “como podemos propor uma disciplina que vai falar da questão agrária, sem tratar realmente como se dão os processos produtivos da agropecuária? A criança pequena aprende a ligar a figura do porquinho feliz ao pernil e nunca ouve falar dos processos envolvidos nessa associação.” Nesse momento me preocupei em reforçar: a professora pode até concordar com o abate, com o consumo de carne, a minha questão aqui não é moralizar, não é dizer o que é certo ou errado, mas não omitir ou distorcer tudo que o animal passa até aquele pernil ir parar na sua mesa. Ela concordou. E acrescentou que uma grande crítica que ela tem à geografia, é que “ela funciona muito em caixinhas, tem a geografia física, que vai dar foco em aspectos físicos, como relevo, clima, vegetação... O animal que poderia entrar nessa parte, só vai ser citado, tipo, bioma tal costuma ter tais animais, pronto. A gente até estuda mais sobre vegetação do que sobre os animais. Já a geografia humana vai focar nas relações de poder, política, população e tudo mais, mas não fala nada dos animais. E dentro de cada uma dessas áreas há várias subdivisões que não se misturam. Assim cada um fica na sua caixinha e não se abre para as outras. E o ensino, que poderia ligar esses campos, é negligenciado e subjugado. Então a gente vai se furtando de vários debates porque não comportam na nossa caixinha. E isso, ao invés de ir diminuindo, porque tem várias pessoas discutindo essas caixinhas, parece que só vem aumentando, parece que tá cada vez mais segregado.” Nossa entrevista foi interrompida nesse momento pela direção e afazeres que teríamos que dar conta. Mas fiquei feliz com a conversa, porque acho que trocamos bem, acredito que ela vai sair pensando várias coisas sobre os modos de exploração dos animais e eu fiquei com o lance das caixinhas e de como essa lógica, que se reproduz também nas ciências, é um facilitador para que possamos ignorar diversas questões que teoricamente não cabem em nossos currículos, áreas e ementas. Não deixamos de falar dos animais só porque é desconfortável ensinar sobre nossas violentas práticas de exploração, temos mecanismos próprios, legitimados pela

Invisibilidade dos animais na educação básica e na formação de professoras

Ana Luiza Gonçalves Días Mello, Rosimeri de Oliveira Días

academia, de superficializar questões e processos, de abordar sem se implicar. Nossas caixinhas acadêmicas ajudam a produzir limites em nossos questionamentos e nos fazem acreditar nestes limites. O que evidencia que o especismo não é estrutural a toa, ele se utiliza de diversos dispositivos para se manter hegemônico. (Diário de campo, Ana Luiza Mello, março de 2023)



Figura 1: Debicagem de pintinhas por infravermelho. Fonte: Paulo Abreu/Embrapa Suínos e Aves.

Um diário que nos aproxima dos movimentos de montagem e de desmontagem maquinicamente forjados em uma cultura especista instituída nos processos escolares e de formação. É inegável o quanto a cultura especista está instituída. Entretanto, Lourau (1993) nos auxilia a pensar que a instituição não é uma coisa observável, mas uma dinâmica contraditória que se constrói na história e no tempo. E por mais hegemônicas e estáveis que pareçam ser as instituições, estão sempre em movimento. O instituído, o *status quo*, atua como um jogo de forças extremamente violento para produzir uma certa imobilidade, que camufla as contradições estabelecidas com o instituinte e os processos de autodissolução. Mas o instituinte e o instituído estão em luta permanente, em constante contradição com as forças de autodissolução (Lourau, 1993), o que no agenciamento deleuze-guattariano, se chama desmontagem (Deleuze e Guattari, 2002). Assim, por mais que haja uma cultura educacional afinada com a manutenção de uma sociedade especista, há quem desafie a heterogestão e produza, mesmo que nas brechas, outros caminhos. Na perspectiva micropolítica, a formação deixa de ser um conjunto de métodos, conteúdos e didáticas, para ser um campo de relações de força, o que abre espaço para agenciar encontros e deslocamentos (Dias, 2012). Como fazer operar esta maquinaria de autodissolução e desmontagem? Se colocando num permanente

processo de problematização, atento ao presente para não ser carregado pela cultura antropocêntrica dominante e para produzir (mesmo que pequenos) espaços-tempo de resistência a ela.

Ao trazer a questão da invisibilidade dos animais, não apostamos que o caminho para uma formação inventiva antiespecista seja simplesmente ofertar as informações (embora a ausência delas seja mecanismo de manutenção da opressão). A produção da nossa ética envolve muitos dispositivos, que mobilizam hábitos e modos de viver. E deslocamentos podem acontecer quando permitimos que o estranhamento se torne um acontecimento, uma experiência que nos passa e nos modifica, mesmo que isso signifique nos deixar sem o chão de suas certezas. Segundo Deleuze (1998), o acontecimento é como um efeito de superfície, um incorporal, algo que acontece e que, por sua vez, não se reduz nem às coisas nem às proposições, mas só pode ser apreendido no instante mesmo em que acontece. É uma superfície que emerge dos efeitos entre os corpos na enunciação, ou ainda, da atualização de significantes em significados, o que gera um efeito de sentido. Não se trata, entretanto, de construir definições identitárias, o acontecimento não se confunde com a designação, manifestação ou significação, mas é sempre alguma coisa de que só podemos dizer o que se apreende do seu acontecer.

Crianças e adolescentes costumam ser bem menos agarrados às suas verdades que nós, adultos, pelo grau de abertura ampliado para a experiência de transformação que o devir traz. Ainda mais no ambiente escolar, onde estão sempre construindo e revendo seus conceitos científicos, históricos, artísticos etc. Nós, docentes, podemos atuar nas brechas do sistema escolar, instigando a problematização de ideias e de opressões no cotidiano da sala de aula, corredores, pátio, refeitório... Essa aposta na desnaturalização, desmontagem e estranhamento não propõe um modelo predeterminado de ética. É um movimento que abre para novos agenciamentos (Deleuze e Guattari, 1995), para novas formas de ser e estar no mundo, próprias de cada ser.

Para dar espaço a esse movimento de desmontagem e transformação, apostamos em alguns modos de estar em sala de aula, na escola e na universidade, que envolvem dispositivos como o afeto, a escuta, o cuidado, as relações de confiança e uma prática de estranhamento e problematização das opressões no cotidiano. Uma aposta nos bons encontros, capazes, talvez, de produzir alegria. Aqueles que nos deslocam de velhos conceitos, que nos trazem para o agora, que desmancham representações, na leveza do simples existir, no estar ali. Capazes de produzir “risos e sorrisos que se sentem como ‘perigosos’ no exato instante em que se experiencia a ternura.” (Deleuze e Parnet, 2004, p.19).

Falamos muito dos animais em sala... Tanto por iniciativa minha quanto deles. Sempre que aparece algum assunto relacionado aos bichos, eu costumo contar o que sei das espécies envolvidas e eles também, nos encantamos com as diferenças e peculiaridades, procuramos observar o contexto, imaginando a perspectiva dos bichos e como devem se sentir... Quando falamos de alimentação, procuro sempre afirmar o carnismo como uma escolha, que não é natural ou necessária, mas cultural, com todo cuidado para não cair no campo da moralização ou da culpabilização. O mesmo quando falamos de animais em carroças ou montarias, “esportes” ou entretenimentos envolvendo animais... As crianças/adolescentes trazem mil histórias sobre os bichos, algumas que me deixam estarelecida, outras me fazem rir ou ter vontade de chorar... Churrascos feitos com gatos e cavalos... Animais feridos, doentes, abandonados... Peraltices, inteligências e curiosidades observados nos bichos criados por eles... Resgates de animais atingidos pelo fogo, jogados no lixo... Cenas de abate, castração sem analgesia, tratamentos os mais inusitados... A aposta para mim é deixar os afetos correrem, da forma mais livre e sincera possível, entendendo que, além de sermos únicos, minha vida privilegiada (em tantos sentidos) nada tem a ver com a deles, logo seria um absurdo achar que deveriam ver as coisas do mesmo ponto de vista que eu. Mas que, apesar disso, podemos juntos pensar em formas de perceber e estranhar aquilo que, de algum modo, já nos causa desconforto, um desconforto que fomos convencidos a abafar. (Diário de campo, Ana Luiza Mello, outubro de 2024).

Com a perspectiva da invenção (Kastrup, 1999; Dias, 2011) na formação, colocamo-nos em movimento, em conversas entre professoras e estudantes, buscando deslocar modos de pensar calcados nas lógicas de saber ofertadas por meio de palavras de ordem moralizantes e verdades instituídas que afastam o exercício da problematização, e pensam a vida como predefinida e monocultural (Núñez, 2019). Apostamos na invenção de outros modos de existência, que comportem viventes e suas subjetividades, buscando intensidades, construindo formas de luta e afirmação das singularidades (Mello e Dias, 2022a). Um movimento de desmontar nossos a priori para dar lugar a outros conceitos e tessituras relacionais.

Sendo uma área de favela, e com alguns fragmentos florestais e terrenos de capoeira⁵, muitos estudantes do CIEP criam animais, como cavalos, porcos e galinhas. Conversamos muito sobre os bichos, eles gostam de contar histórias, façanhas e coisas que observaram no comportamento dos animais e eu aprendo e me divirto demais com os papos... Também contam de práticas de opressão e violência, muitas vezes externando um paradoxo em que se veem: gostam e se encantam com os animais, mas ao mesmo tempo, foram ensinados sobre a naturalidade e a necessidade das práticas de dominação e

⁵ Capoeira: palavra indígena que define a vegetação que cresce depois da derrubada de uma floresta ou mata virgem.

exploração, incluindo a castração dos porcos, captura e enjaulamento de pássaros, montaria de cavalos, manutenção de cães em correntes, caça de pequenos animais silvestres, abate doméstico... Muitas vezes os estudantes estão em nítido conflito, outras estão buscando reafirmar a legitimidade de tais práticas... Como agir diante da defesa e reprodução de uma opressão? Às vezes, certos posicionamentos me chocam, ou me dão raiva, indignação, e me coloco do lado do certo e eles do errado... Se eu me deixo tomar por esses sentimentos e que eles direcionem minha fala, se adoto uma postura moralizante, que julga e culpabiliza, paro de me comunicar, dou a falar com as paredes... Do que sei sobre a violência que sofrem e reproduzem? Da veracidade com que tais práticas foram colocadas a eles e do campo afetivo que mobilizam? Do quanto de tristeza a culpa por não conseguir mudar pode produzir? Nunca acreditei que o caminho para as transformações fosse pela tristeza... A tristeza paralisa, não nos dá força para mudar. Acredito profundamente na relação intrínseca entre ética e afeto, apostando na alegria como uma força capaz de aumentar nossa potência para agir e existir. A tristeza é aquilo que diminui nossa capacidade de perseverar na existência, quanto maior a tristeza menores são as nossas possibilidades de agir, menor é a nossa perfeição, como diria Espinosa. A tristeza, a melancolia, nos leva a um estado de servidão, nosso conatus diminui. Então a ideia não é cair no campo da culpabilização, do ressentimento, do ódio, mas na produção de encontros que produzam dúvidas sobre aquilo que nos foi ensinado como “normal”, encontros que ampliem nossa capacidade de criar outros modos de ver e agir, com os outros e com nós mesmos. Que deem a ver que outras formas, transgressoras e autogestionárias, de ser e estar no mundo não só são possíveis, como podem nos fazer nos sentir mais alegres e potentes. (Diário de campo, Ana Luiza Mello, março de 2022).

Podemos dizer que se há um princípio na formação inventiva esse é o de problematizar. Questionar aquilo que nos foi ensinado para dar espaço a outras formas de ver e agir. Produzir uma formação inventiva antiespecista é se abrir para as forças intempestivas do presente, é reparar como as opressões se afirmam sutilmente, às vezes nos detalhes, mas podem ser percebidas e desnaturalizadas, para ampliar o grau de suportabilidade de experienciar o sensível em um agenciamento, desmontando com outros o que foi feito de nós. Esta trama nos equipa para viver espaços de vulnerabilidade presentes na escola básica pública periférica.

Nas salas de aula das primeiras séries do Ensino Fundamental, é recomendado que haja um “ambiente alfabetizador” e entre os elementos elencados para construção desses espaços está a fixação de um abecedário ilustrado. Uma professora de 3º ano, ao confeccionar os cartazes com cada letra, percebeu que a figura que ilustrava a letra Z era um zoológico. Para não reafirmar e naturalizar a existência desse infeliz espaço de exploração exposição dos animais, ela substituiu a ilustração pela do personagem Zé Lelé, da turma da Mônica. Parece um detalhe, mas é sutilmente que as lógicas dominantes se afirmam e se perpetuam. (Diário de Campo, Ana Luiza Mello, março de 2019)

Invisibilidade dos animais na educação básica e na formação de professoras

Ana Luiza Gonçalves Días Mello, Rosimeri de Oliveira Días

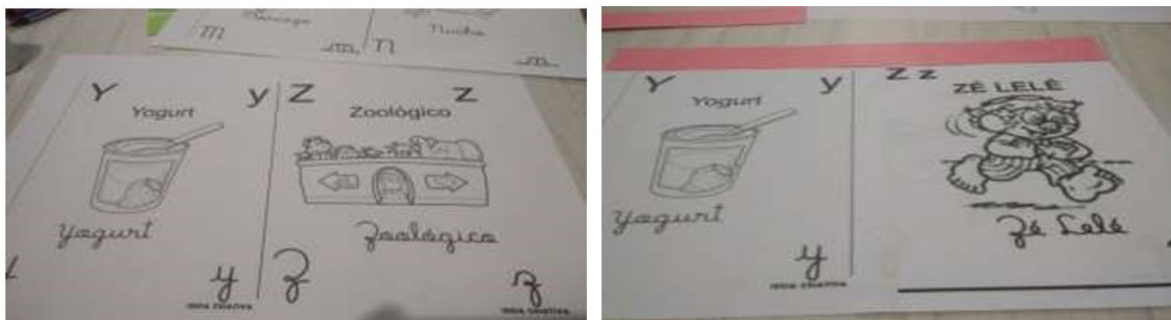


Figura 2: Abecedário ilustrado não-especista. Fonte: Ana Luiza Mello.

Muitas vezes é assim, nos detalhes, que mantemos as linhas sedimentadas do especismo ou afirmamos modos outros de viver. Olhar 200 dias por ano para um desenho que mostra, por exemplo, um peixe sorrindo dentro de um aquário minúsculo nos ajuda a deixar de estranhar uma prática violenta, que é prender um animal em uma pequena área para ser observado, privando-o de seus comportamentos naturais e de qualquer coisa que pudesse ser importante ou interessante em sua vida.

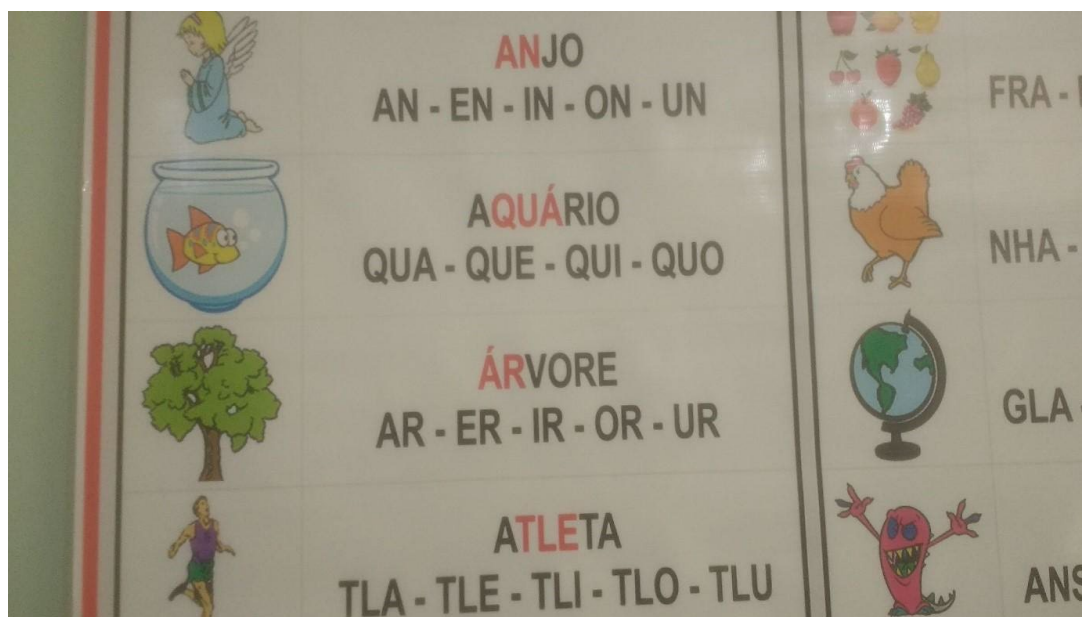


Figura 3: Silabário presente na sala de aula. Fonte: Ana Luiza Mello.

Na sala de aula, nos formamos todos, coletivamente, cada qual com suas singularidades e subjetividades. Escutamos, pensamos, falamos, ouvimos, expomos sentimentos, franzimos a testa, damos atenção a pequenos (ou grandes) desconfortos que podem acompanhar nossos posicionamentos. Buscamos produzir exercícios de atenção às lógicas que reproduzimos e que batem de frente ao que traz sentido aos nossos afetos, ao que faz nosso corpo vibrar e nossa mente se sentir serena. Por que mantemos práticas de dominação, de produção de

sofrimento, seja com certos grupos de humanos ou outros animais? Como nos sentimos diante disso? Que dispositivos são mobilizados na naturalização e na justificação da violência e da opressão? Como perceber e produzir outros modos de ser e estar no mundo?

Encontrar, conversar, produzir bons encontros é a nossa aposta para uma formação inventiva antiespecista na escola básica. Afirmando que, nesta prática de conversar com crianças e adolescentes, é preciso uma relação de alteridade, de escuta, uma atenção ao presente para abrir espaço-tempo para a invenção de si e do mundo. Um modo de estar em sala de aula que seja problematizador, mas, ao mesmo tempo, gentil e cuidadoso, pois colocar em dúvida certos discursos e posturas assumidos por muito tempo nem sempre é uma tarefa fácil. Assim, na proposta de formação inventiva produzida nos encontros que compõe este trabalho, buscamos questionar uma suposta superioridade baseada na diferença em relação ao outro, e o uso dessa superioridade para justificar a subordinação (lógica da dominação) (Rosendo, 2017). Será que ela realmente faz sentido para nós? O que sentimos em relação a isso? Como será que outros seres se sentem? Como produzir espaços de resistência, mesmo que pequenos, espaços para a produção de uma ética que perceba as diferenças como parte fundamental desta enorme e diversificada rede de seres vivos a qual pertencemos, e não como justificativa para hierarquias e práticas de dominação (Mello, 2015)? Como produzir espaços que nos ajudem a perceber a multiplicidade do presente e as correntes que limitam nossas fronteiras éticas?

Em uma proposta de formação inventiva, nos formamos todos, continuamente e coletivamente, a partir dos bons encontros. Aqueles que nos deslocam de velhos conceitos, que nos trazem para o agora, que desmancham representações, na leveza do simples existir, no estar ali. A formação inventiva “busca problematizar práticas e discursos hegemônicos para engendrar uma posição afirmativa que tome a formação como uma produção de subjetividade” (Dias et al., 2018, p. 950). Produzir espaços-tempo que possam dar lugar a uma experiência de problematização. É possível dizer que se há um princípio de uma formação inventiva, o identificamos com o seu grau ampliado para viver os movimentos de transformação que tensionam lógicas instituídas. Problematizar. Pensar o impensado no pensamento. Uma aposta de forjar desmontagens de certas formas e políticas cristalizadas, para poder abrir tempo e espaço a modos outros de relação com o mundo, consigo mesmo e com animais humanos e não-humanos.

3. Os animais na Formação de Professoras

Quando comecei a analisar a reprodução do especismo na escola, resolvi pensar como ele se propaga na formação das professoras. Afinal, se a escola está ensinando conceitos

especistas, omitindo ou distorcendo práticas violentas ou invisibilizando os animais e a forma como nos relacionamos com eles, quem está ensinando isso são as professoras... E como a Universidade contribui com isso? Como os animais são trabalhados nos cursos de graduação em Pedagogia? Comecei perguntando às pedagogas ao meu redor, que são muitas, e a resposta categórica à pergunta “O que você viu sobre os animais na faculdade?” foi “Nada, sobre animais, nada.” “Mas nada, em nenhuma matéria? Nadinha?” - eu perguntava abismada... “Nada, nada...” Acabei também cursando Pedagogia e hoje dou aula em uma faculdade de Pedagogia. E entendo que, se não for a implicação de um docente que o faça ir pelas brechas do currículo e do senso comum especista, os animais serão totalmente ignorados durante toda a formação do futuro professor. O que, dentro de uma cultura especista dominante, é o que acontece na maior parte das vezes. (Diário de campo, Ana Luiza Mello, 2024).

Seria possível? Os animais, estampados em quase todas as atividades da Educação Infantil e primeiro ciclo do Ensino Fundamental, nas histórias, nos murais, nos trabalhos, nos exercícios, nos enfeites da sala... Teriam eles realmente o status reduzido a objetos decorativos e úteis? Seres com quais nos relacionamos e dividimos o planeta, mas para quem não precisamos dedicar um minuto de estudo? Como os diminuímos a tal ponto? Para que o fizemos? Para manter nosso sistema de dominação e exploração?

Em pesquisas anteriores (Mello, 2021, 2023a), conversamos com muitas professoras universitárias, indagando a respeito da presença dos animais em suas aulas. Para algumas, havia até uma surpresa com o questionamento. Tanta coisa importante para falar, por que falar de bicho? Para outras, entretanto, que pareciam mais implicadas com o tema, algumas vegetarianas, ou “protetoras” de cães e gatos, temas relacionados aos animais apareciam apenas quando levantados por iniciativa de alguma estudante, e geralmente trazendo seus animais “de estimação”. Mesmo nas disciplinas ligadas ao ensino de Ciências e Geografia, e nos próprios cursos dessas licenciaturas, como dá a ver o diário de campo a seguir, em conversa com um professor com mais de 20 anos de experiência docente na universidade:

(...)

- Nas suas aulas de Geografia Agrária, você fala alguma coisa dos animais? Propriamente...

Ele pensou uns instantes e disse:

- É... Falo da criação animal, como parte do processo de produção na agricultura. Que, entendida como *lato senso*, né, envolve a dimensão também da criação animal. Tradicionalmente com sistemas integrados, né? Criação e produção agrícola, e hoje numa

dinâmica cada vez mais regida por esse processo da monocultura, onde também os animais são criados dessa forma.

- Sim, você diz caracterizando os modos de criação, tipo a criação intensiva, extensiva, mais nesse sentido, do modo de criação, né? Mas a forma como a gente lida com os animais mais diretamente, você acha que entra em alguma coisa?

- Mais essa crítica aos processos de criação animal numa lógica industrial que predomina hoje. Então, eles são confinados, com alto uso de ração, de antibióticos e outros tantos produtos químicos, dos processos de seleção biológica de variedades melhoradas, né? É nessa perspectiva que eu trabalho.

Me lembrei dos grupos ecossocialistas que frequentava na época do movimento estudantil na graduação. Tudo era culpa do capitalismo e seus modos de exploração, então devemos combater o capitalismo. E as micropolíticas? E os afetos? E os movimentos instituintes que acham brecha nas lógicas dominantes? Como ele parecia ter sacramentado sua resposta e estar bem confortável com sua abordagem, resolvi expor um pouco da minha pesquisa.

- Por que eu tô perguntando isso? A minha tese no primeiro doutorado foi sobre como a escola ajudava a formar pessoas especistas. Meu trabalho em cima do especismo, que é a opressão cometida por conta do preconceito que temos com as outras espécies, uma ideia de que estamos acima dos outros seres e que por isso a gente não precisa nem saber muito sobre eles, porque somos tão superiores que a gente pode usar eles da forma como a gente bem entende... Como a gente faz com vários grupos que sofrem opressão. E para entender isso melhor, eu conversei com várias professoras das escolas, perguntando o que elas falavam sobre os animais nas suas aulas, então o que eu percebi é que, especialmente na área agrária, era uma coisa muito superficial, que muitas vezes se limitava a associar o animal aos produtos obtidos dele. Então, quando você é pequenininho, você aprende que a vaca dá o leite, você associa a vaca ao leite. Depois, quando você fica mais velho, o que você aprende sobre isso? Mais nada, continua sendo a vaca e o leite. No máximo, que isso pode acontecer em uma escala mais industrial ou em pequenas produções. Na ciência/biologia não se fala disso, nem se fala dos animais propriamente, menos ainda dos domesticados, a biologia parece que é fixada em classificações, então fica categorizando o tempo todo e aí entra um pouquinho das características anatômicas, fisiológicas, para classificar. Mas não se entra na dimensão ética praticamente em momento nenhum e nem propriamente nos animais (como eles são, seus interesses, suas subjetividades). Nesta segunda tese eu resolvi pensar como a formação ajuda as professoras a reproduzirem lógicas especistas na escola, e aí fui conversar com elas. Para as professoras de geografia eu pergunto, o que vocês falam sobre os animais na aula? A maioria responde que cita os animais quando fala das paisagens e na questão agrária, fala que existe a criação intensiva e extensiva. Mas o que eu percebi é que elas não sabem quase nada sobre isso, sobre criação mesmo dos animais, uma delas não sabia, por exemplo, que a vaca precisa engravidar para

produzir leite. Não sabe que o boi é um animal castrado, que todo porco é castrado, que os porcos têm os dentes cerrados, que têm a cauda cortada, todo mundo ignora esses processos que são a base da criação, não só da intensiva, mas de qualquer criação. No Brasil, até 2017, a legislação proibia o abate de suínos machos não castrados (procedimento que ainda é fortemente recomendado). Quanto custaria um procedimento cirúrgico com anestesia e analgesia eficaz para um porco? Será que algum produtor, pequeno ou grande, iria fazer isso? E nem são manejos eventuais, eu tô falando de um processo padrão de criação. Gaiola de maternidade para criar porco é padrão, capa do site do setor de suinocultura da UFF, uma estrutura que não deixa a mãe nem se virar. E aí quando eu converso com as professoras, elas ficam meio chocadas com essas informações. E eu tenho perguntado pra elas, por que vocês acham que a gente não fala disso na universidade? Por quê? E aí eu queria estender essa minha pergunta pra você também, por que não se fala dos animais, de tudo que eles passam, é sempre uma abordagem muito superficial e distorcida, sabe? Não digo nem que sejam detalhes omitidos, porque é a base da produção, é como se produz.

- É... Eu entro na dimensão da crítica aos sistemas de produção. A essa dinâmica que você tem um processo de padronização produtiva que implica seleção genética, que implica uso acentuado de produtos químicos e um padrão no qual cada vez mais os animais são criados confinados, a base de ração, verdadeiras máquinas de reprodução de carne, de leite... Então, nessa dimensão eu trato, eu faço esse debate, mas não adentro, não tenho foco nessa dimensão do sofrimento dos animais no seu processo de criação. Esse não é o foco fundamental.

- Por que você acha?

- Não sei. (ele riu). Não saberia te dizer com certeza agora, teria que pensar um pouco mais... Mas acho que tem a ver também com o processo de formação meu, enquanto professor de geografia, eu procuro me atualizar sobre esses debates relacionados a agroecologia, mas confesso que nessa parte específica, dos processos de criação animal especificamente, não me aprofundi tanto assim. Sei de algumas coisas, já vi alguns vídeos que mostram essa coisa, a forma como os animais são abatidos, tenho essa compreensão. Mas não é uma coisa que eu explore tanto de fato nas minhas discussões. Fico mais nessa dimensão crítica dos sistemas produtivos, do agronegócio, esse é meu foco.

Seria considerar o sofrimento, uma questão de aprofundamento? De implicação? De agenciamento? Como conseguimos desconsiderar certos sofrimentos? Decidi então lhe provocar no que ele diz ser seu foco: a crítica ao agronegócio. Claro que devemos perceber como os sistemas industriais de exploração dos animais são muito mais perniciosos a eles e a todos envolvidos do que as pequenas produções. No entanto, no que diz respeito ao especismo, será que está restrito aos mega pecuaristas? Como percebê-los nas relações mais cotidianas ou romantizadas? Assim, lhe coloquei a questão:

- É que eu faço críticas às pequenas produções também, porque eu entendo que muitas vezes a gente traz uma ideia de que o problema do especismo na criação dos animais é um problema restrito a criação industrial, e que as pequenas produções seriam eticamente sustentáveis. E eu problematizo a ética em você engravidar uma fêmea e tirar o filhote dela, e não tem como produzir leite sem fazer isso... Mesmo sendo uma criação pequena, o animal vale o quanto ele custa, então, se uma vaca cai numa vala e quebra uma perna, ela não vai receber o tratamento adequado... Meus pais moraram recentemente em uma região rural, cercados de pequenas criações e era tudo permeado de muito sofrimento.

Ele me olhava sério. Continuei falando exemplos de exploração dos animais em pequenas criações. Em seguida, comecei a falar dos trabalhadores que lidam com essa violência, sei que ele é uma pessoa “de esquerda”, envolvida com os movimentos sociais.

- Sei que a geografia discute também essas relações humanas, dos trabalhadores do campo e suas sujeições. E o trabalhador que vive do abate? Da castração, da descorna? Não se fala nada dele? São postos de trabalho com alta rotatividade, as pessoas ficam perturbadas trabalhando com isso...

- É, esse debate dos frigoríficos, que funcionam como verdadeiras máquinas industriais, eu faço. Mas de fato, essa crítica a uma relação mais específica com os animais, como seres vivos que também têm sensibilidade, é um debate que eu não costumo fazer.

- E aí ninguém faz! (ouvindo a entrevista, percebo que nessa hora deixei escapar um pouco da minha indignação, mas procurei me recolocar para não moralizar ou interromper a comunicação). Quem faria esse debate? A geografia trabalha com a nossa relação com a natureza, né?

- Isso, relações entre sociedade e natureza.

- E nesse debate, não se fala da ética envolvida nas nossas relações com os animais?

- É, somos herdeiros todos de uma tradição científica, não só científica, uma tradição que coloca de fato os homens como seres superiores né, e os interesses humanos acima dos interesses dos demais. Eu acho que essa é uma reflexão que tem alguns autores da geografia que fazem, você deve conhecer o Carlos Walter, ele avança um pouco nessa direção, mas mesmo ele não entra tanto nessa dimensão do sofrimento dos animais. Isso não é uma questão que é muito posta. De qualquer maneira, é uma lacuna, dessa tradição que nos formou nessa lógica dos seres humanos distanciados e acima da natureza.

- Sim... Mas é que a gente carrega muitas tradições, né, toda a nossa base machista, homofóbica, racista... E eu percebo como a Universidade procura trazer esses debates, procura ter uma certa criticidade com relação as opressões... Mas o especismo, nos espaços de esquerda em geral, acaba não tendo muito espaço. E por quê? Mesmo nos espaços que se propõe a pensar modos produzir relações com mais justiça social e liberdade, os animais continuam deixados de lado?

Era nitidamente uma provocação. Mas também uma questão genuína que carrego. Nunca entendi tamanha dificuldade em questionar os absurdos da exploração dos animais, principalmente por quem já questiona tantas formas de exploração dos outros grupos humanos. Como ele não respondeu de cara minha provocação, resolvi dividir minha impressão sobre esse tema. Disse que minha sensação sobre a dificuldade em entrar nesse debate poderia vir do nosso incômodo ao problematizar práticas das quais nos beneficiamos diretamente, do constrangimento de assumir e rever nosso uso dos animais para as atividades mais cotidianas, desde o café com leite de manhã ao churrasco de final de semana. Disse que já ouvi de um professor entrevistado, de geografia por sinal, que não se sentia a vontade em entrar em certas discussões porque comia carne e se sentia hipócrita. Eu mesma, antes de me tornar vegana, tinha muito mais dificuldade em me posicionar publicamente sobre o uso dos animais. Perguntei se ele achava que fazia sentido. Reafirmei que reconhecia a presença das tradições, mas queria entender porque temos tanta dificuldade em entrar nesse debate, afinal a gente usa os animais o tempo todo, há muito tempo. A ciência já reconheceu que eles sentem e sofrem, não só sentem mas tem consciência de que estão sentindo. Como um ser que sente e tem consciência disso pode ser ignorado, mesmo pela galera de esquerda, o que faz a gente conseguir ignorar tanto sofrimento? Ele respondeu:

- Boa pergunta, eu não sei. Sinceramente, nunca parei para pensar nisso. Mas de fato, é uma hipótese, eu como carne, bebo leite, como queijo, ovos... Produtos que vem dos animais. E de fato, faz sentido a ideia de que fica meio incongruente você fazer a crítica da criação animal... Embora, assim, a gente vive em um mundo que tem suas relações, elas estão postas, a gente não pode se isolar completamente da realidade em que vivemos, é claro que você tem que buscar ter práticas mais coerentes, mas também não dá para de uma hora para outra querer romper completamente com a nossa relação com que é produzido sob a forma de injustiças, aí a gente não vai mais fazer nada na vida, não anda de ônibus, não compra uma roupa, não faz nada. Então é preciso ter a dimensão de que você pode fazer a crítica mas não necessariamente você vai conseguir romper radicalmente com essas questões.

Concordei, vivemos em um sistema capitalista e não conseguimos romper com todas as práticas baseadas na exploração do outro. Mas daí a ignorarmos completamente um grupo de seres a quem exploramos brutalmente? É possível fazer a crítica dissociando-a de um modo de vida? Voltei a falar da complexidade dos animais e de como apresentamos esses conteúdos para as crianças de modo enviesado, entendendo os animais como números, como objetos inertes de uma cadeia alimentar, como se fossem estúpidos demais para perceber ou sentir alguma coisa. Que nossas críticas, quando existem, se referem mais a perspectivas ambientais (que nos prejudicam diretamente), como sistemas poluentes, uso de substâncias químicas e desmatamento. Mas nunca falamos dos animais, de como cada galinha é única, tem um jeito e uma personalidade que só ela tem, um jeito de se coçar, de se expressar que é singular. E a gente nunca levanta nada disso na escola,

nem em ciências nem em geografia. Ele concordou, disse que realmente não entra em nada dessas questões, mais na diferença entre os modos de criação, etc, e que nas pequenas produções os animais têm nomes, fazem parte da vida do produtor... Mas, pensando bem, lembrou ele, um parente de sua esposa, que é um pequeno criador de porcos, participa de todo processo de criação, menos do abate. Para abater os porcos, ele chama uma pessoa de fora só para fazer isso, justamente pela relação de proximidade com os animais. Respondi que isso era muito comum, que me lembrava as pessoas que diziam: se eu tivesse que matar, não comeria, ou que iam em uma fazenda e quando viam matar o animal, não comiam. Sim, era mais fácil quando pagávamos para alguém, geralmente muito pobre, para fazer isso pela gente. Porque aquela pessoa muito pobre pode se sujeitar aquilo, você não. Você só quer o paladar, o ponto final do processo. Então, ignorar todo o processo é muito ruim, não só para os animais, mas também para os trabalhadores que lidam diretamente com isso. Sentindo que nossa conversa estava chegando o fim, resolvi perguntar sobre a questão colocada pela professora da entrevista anterior, as caixinhas em que a geografia se divide e a falta de diálogo entre as áreas, e se ele acreditava que isso contribuía na omissão de tais debates. Expliquei que estava tentando entender um pouco das lógicas especistas específicas de cada área, que na biologia, por exemplo, sentia que ainda imperava uma ciência dura, cartesiana, positivista, pouco implicada socialmente, que carregava o objetivo de dominação da natureza e a visão do animal-máquina, que não sente nem importa individualmente. E na geografia, quais seriam as tradições que ajudam a legitimar a ausência dos animais em suas pautas? Ele respondeu que, de fato a geografia sofreu um processo de fragmentação muito grande, apesar de ter havido um aumento de diálogo entre os campos, ainda era muito cristalizada a separação entre a geografia física e a geografia humana.

- A física se ocupa das formas e processos, chuva, erosão... Esses outros elementos da vida não fazem parte.

- O campo da ética acaba não entrando muito?

- É, esse debate não vai aparecer. É por dentro da geografia humana que esses debates vão entrar mais, como eu disse, com limitações...

- Se detendo mais a uma ética das relações entre humanos né, de uma forma bem antropocêntrica...

- Eu acho que vai até essa dimensão da crítica de como o capital promove processos brutais de exploração do homem e da natureza. Mas eu concordo com a questão que você tá colocando, que não entra essa dimensão do sofrimento dos animais. O que eu conheço na geografia, vai só até a crítica aos sistemas industriais, agroindustriais, que promovem essa artificialização, essa padronização, esses processos de confinamento, que transformam os animais em máquinas de produção. Mas esse debate que você traz, não conheço referências que estejam fazendo. Confesso que não faço e não conheço quem faça. (...).

Finalizando a conversa, reforcei que não estava ali para moralizar, mas para tentar entender porque temos tanta dificuldade em falar e problematizar nossas formas de nos relacionar com os animais e em considerá-los em seus interesses, complexidades e subjetividades. Não estou dizendo se os professores devem ou não comer carne, ou beber leite, mas minimamente falar sobre isso, não esconder ou ignorar todo o processo de exploração por trás de tais produtos. Se estamos pensando em um mundo de justiça social, em um mundo de menos sofrimento, como produzir isso com um bicho sofrendo para caramba ali no nosso quintal? Como falar de um mundo de menos sofrimento ignorando o sofrimento, e não aquele que está distante, mas o que faz parte das nossas escolhas mais corriqueiras?

Agradei a conversa e a troca, o professor pediu desculpas por não ter contribuído muito. Respondi que de forma alguma, acho que trouxe perspectivas importantes e representativas de um campo da geografia crítica, marxista, tão presente nos movimentos populares e de esquerda. E eu, problematizações antiespecistas, que como ele mesmo falou, nunca havia pensado. (Diário de campo, Ana Luiza Mello, maio de 2023).

Mais uma vez, as tais caixinhas que contém as áreas de conhecimento parecem respaldar a invisibilidade dos animais e impedir que os agenciamentos maquínicos, coletivos e do desejo operem desmontagens em nosso especismo. E sendo fechadas, os itens que as compõem são permanentes e pré-determinados. Na caixa da geografia agrária, pelas três entrevistas diarizadas, parece caber a estrutura fundiária, o agronegócio, a migração dos trabalhadores do campo, a distribuição das terras rurais, as diferenças entre os sistemas agropecuários; mas não os animais. Mesmo participando e sofrendo as consequências de todas as temáticas abordadas (seja pela exploração, pelo convívio, pela perda de habitats ou por qualquer outro modo de interação) os animais são ignorados, tomados apenas como peças do funcionamento de engrenagens que podem afetar de diversas formas os humanos, e é apenas isso que importa, quando importa. E não estranhamos, pois, esse debate não cabe nas caixinhas das licenciaturas, quiçá de nenhuma graduação, e assim nos formamos na escola e na universidade sem abordar tais questões, sem pensar nos outros animais nem na forma como nos relacionamos com eles. Isso acaba ocorrendo apenas de forma esporádica quando alguém rompe o lacre da caixa.

Falar dos animais parece não ser algo muito confortável para muitas pessoas, como se fosse um tema um tanto constrangedor, ou ainda de menor importância. No meio acadêmico, mesmo nos espaços que se propõem progressistas e de esquerda, é comum encontrarmos esse tipo de posicionamento. As entrevistas realizadas em trabalhos anteriores (Mello, 2023a) dão a ver que mesmo professoras que se mostram envolvidas com o tema e com o impacto de sua falta de problematização na sociedade, parecem não conseguir pautar essas questões em suas aulas, a menos que estas sejam trazidas pelas estudantes. Por

quê? Por que falar dos animais nos espaços formativos acadêmicos ainda é tão difícil?

Não pretendemos responder tais questões, mas podemos apontar algumas pistas de fatores que contribuem com tamanha dificuldade. Para tanto, trazemos trechos do diário de campo produzido a partir da entrevista realizada entre as autoras (Mello, 2023a):

(...) Perguntei então por que ela acreditava que esse continua sendo um tema tão escasso na Universidade? Afinal as pessoas têm cachorro, as pessoas têm suas relações, essa é uma faculdade cheia de animais, cães cuidados com zelo pelos funcionários e direção, mas as pessoas (docentes da pedagogia, da biologia e da geografia) continuam, praticamente todas que entrevistei, dizendo que não falam disso, no máximo quando algum estudante puxa a questão na sala de aula, mas mesmo assim é muito raro aprofundar esse tema, propor um texto, mesmo nas disciplinas onde faria sentido que eles aparecessem muito mais, afinal de contas a escola vai trazer muito os animais. Então eu me (e te) pergunto, por que a Pedagogia não fala dos animais em nenhuma matéria? O que que você acha? Tem alguma pista? Rosi me responde: “Eu acho que a história de opressão das outras espécies, vamos dizer assim, ela vem como uma massa sedimentada historicamente. A relação com os outros seres sempre foi uma relação hierarquizada, e isso não é de agora, isso vem numa sedimentação bimilenar, até mais que isso, de abuso, e aí isso acaba não virando uma discussão. A gente vê a dificuldade de fazer as opressões emergirem no debate porque nos constrange de alguma maneira, porque nós somos os abusadores dos outros bichos. E eu acho que esse constrangimento de alguma maneira faz com que a gente se distancie. É um pouco como acontece no debate metodológico. Poucos são os professores aqui na FFP que me chamam para fazer uma discussão sobre pesquisa intervenção. Então, assim, ‘se eu não sei, eu não posso falar disso’. E nem quero dar visibilidade a isso. No que se refere à relação com os bichos, eu acho que isso ainda é bem pior, porque não é nem que eu não saiba, é quase que ‘eles não existem’ nessa possibilidade de debate acadêmico. Então o que a gente vê hoje são alguns movimentos e quase nada no campo da educação, né? Vem lá pela etologia, psicologia, vem pela antropologia, vem por outras vias, pela sociologia, mais quase nada pela educação. Por isso que seu trabalho é muito importante. Roubando aí a frase da Vinciane Despret, né, ‘as pesquisas interessantes são aquelas que tornam as pessoas interessantes’. Então acho que é um desafio problematizar essas práticas na formação de professores que vão formar outras crianças e jovens a não manter essas lógicas, né? E assim, as minhas disciplinas, elas são regadas por uma pergunta que me acompanha, vira quase que uma obsessão, que é ‘o que estamos ajudando a fazer daquilo que vem sendo feito de nós?’ Então o que a gente ainda mantém de prática opressora contra os outros animais, é porque isso não é questão pra gente. Então nós mantemos esse mundo. Enquanto isso não vira um problema, enquanto isso não faz com que a gente se inquiete de alguma maneira, com esses modos e com essas práticas, isso vai continuar como tá e aí é um desafio, sabe? Essa modulação. Porque não

é um embate com currículo. Não é um embate com aquilo que tá instituído, é um embate com essa dimensão de você lidar com a sua própria incapacidade. Com o não saber. Quando é que você se abre pra viver essa experiência de um não saber? Porque ninguém sabe essas coisas, sabe, Ana? 'Que que é especismo? Nunca ouvi essa palavra.' E ninguém quer ouvir. Porque aqui é o lugar do saber. Aqui não é o lugar do não saber. Como é que a gente suporta esse lugar do não-saber na docência? Talvez seja por aí, talvez..." Achei essa perspectiva muito interessante. "Talvez por ter tido uma criação que sempre chamou atenção para os animais, para o sofrimento deles (meu pai é vegetariano desde que eu nasci, eu me tornei com 14 anos, resgatamos vários bichos durante a minha infância), então para mim era muito óbvio e absurdo o que fazíamos com os bichos e eu sempre achei muito louco que as pessoas não enxergassem isso. E aí, por muito tempo, eu tendi a achar que isso acontecia porque as pessoas não queriam abrir mão daqueles privilégios que elas tinham, então elas não queriam olhar, sabe? Tipo, como eu vou falar disso, então eu vou ter que abrir mão de comer presunto, de comer queijo, ah, não quero, não consigo, deixa isso para lá. Eu achava que tinha a ver com isso, com uma dificuldade de lidar com esse constrangimento, de criticar algo que você faz parte. Mas hoje eu acho que vai muito além disso, tem isso também, mas tem outras coisas. Entrevistando docentes de ciências eu senti uma grande diferença da pedagogia, o que eu percebi é que na pedagogia existe esse espanto, porque ninguém fala dos animais. Na ciência se fala (de forma restrita e direcionada, mas fala) e já que vai se falar, tem que se produzir discursos que garantam a sustentação das lógicas especistas. Se eu pergunto numa turma de pedagogia se os bichos pensam, eu acho que a maioria vai concordar, mas na ciência talvez não, porque eles carregam mais fortemente uma bagagem cartesiana que encara o animal como máquina, né? Então, quando eu comecei a conversar com professores da biologia e lhes trouxe essa ideia do constrangimento que dificultaria o debate, vários colocaram que não, que a maioria está muito de boa com isso, pois acredita que cada animal tem seu papel. Então o bicho, que, por exemplo, serve para cobaia, é isso, ser cobaia é o papel dele. O animal que serve para carnes está cumprindo o papel dele, e isso é legitimado pela cultura, pela evolução e outras coisas descabidas pra mim. Então eu ouvi isso de pessoas daqui do departamento de ciência, de que muitos professores da biologia não entram nessa discussão mas não é porque se sintam constrangidos, mas porque eles não veem muitos problemas nessas relações de dominação. Por mais que a gente saiba que isso existe, eu fiquei bastante impactada ao ouvir dos professores daqui. E aí você agora você tá trazendo uma outra perspectiva para a ausência desse debate na academia, que não é nem exatamente do constrangimento com seu privilégio, nem é do conforto com a ideia de que o animal está cumprindo seu papel, mas de um incômodo em se aproximar desse espaço onde você não sabe, do não saber." Rosi complementou: "É, eu acho que isso, é um não lugar, né? Como é que a gente suporta esse não lugar? O que tem de tão perigoso nisso que a gente não pode dar um pouquinho de atenção? Você falou uma coisa aqui que eu lembrei da aula de ontem, teve uma fala de uma menina que dizia 'o papel do professor',

o papel de não sei o que... O papel é um lugar de muita identidade. Então, quando as pessoas vão lidar com o papel da ciência, com o papel do pesquisador, o papel do professor, são sempre práticas cognitivas, representacionais, que vão manter o que tá rolando ali. Vão manter mesmo, manter as metodologias, as lógicas, vão manter os processos de constituição, que já estão pré-definidos... Mas a gente tem uma proposta de pensar os modos de existência no plural, a produção de si acoplada à invenção de mundo. Então você vai podendo se deslocar dessa questão identitária do papel, pra pensar realmente a produção de um ethos. E esse exercício é que constrange a academia, a academia não vai fazer isso. Ele constrange a academia, porque a academia está na posição de quem sabe de tudo. Ao mesmo tempo, lembrando lá na 'Ordem do Discurso', que é muito bonito, o Foucault vai dizer pra gente que a educação, mesmo tendo esse lugar ritualístico, do discurso, é também o lugar onde mais se produz brecha. E aí, talvez esse exercício, ele seja um exercício também para docência, não é? É necessário falar de animais. Mais do que pensar por que falamos ou não falamos de animais na universidade, pensar que sentidos esse discurso pode proporcionar a própria vida e a existência da docência no mundo hoje? Saber menos o porquê e mais os sentidos outros que vêm no encontro com esses não saberes. E assim, eu acho que a gente precisa, na universidade, dar dispositivos para o professor suportar esse não saber, ampliar o grau de suportabilidade para isso que ele não sabe, porque ele não vai saber se relacionar com uma criança, com um jovem... Então como é que a gente lida com esses não saberes? Não é só dos bichos, são muitos não saberes na escola. E por que que a gente só tem que lidar com o saber? Acho que essa é uma questão muito potente. Então, ao falar de bichos, a gente está falando de uma cientificidade outra, essa abertura a uma certa experimentação com a vida, um certo acoplamento estrutural, lembrando aí o Varela, entre conhecer, viver e fazer. E eu acho que isso é um exercício que a gente precisa, precisa mesmo se por a fazer." Com certeza, acho que é um exercício de atenção ao agora, de abertura para o não saber que o presente pode nos produzir. (...) "E eu acho que é isso que a gente faz, quando traz esse debate para a sala, é diminuir um pouco essa distância disso que a gente coloca nesse lugar encastelado. E isso fala de uma prática estética com a vida e consigo mesmo. A gente nunca vai saber de tudo, então você diminui um pouco esse lugar da falta e se coloca no lugar de uma afirmativa de busca, de encontrar com coisas que vão te fazer pensar." (...) "Esse semestre, por conta da disciplina da pós Sujeito e Sociedade, eu li de novo 'A paixão segundo GH', essa relação da animalidade na própria obra da Clarisse Lispector que também é ressaltada lá na Maciel, toda uma relação que ela vai produzindo de alteridade e que você só constitui uma relação de alteridade porque você produz confiança nas relações. Então, talvez ali esteja uma pista importante para esse trabalho antiespecista com a escola, com a formação e com uma certa produção de uma estética mais alegre, mais intensiva e aberta àquilo que vai fazer energia. Eu acho que a universidade precisa muito disso. A escola precisa muito disso. Não dá pra gente falar numa aposta ética, estética, política, sem comportar outros múltiplos. Não só o outro humano, com suas diferenças, mas outros, sem nada depois..." Respondi: "E

comportando esse não saber, porque muitas vezes o ativista, pela sua indignação, ele pode cair num lugar de autoridade, de moralismo. E no antiespecismo é bem comum isso acontecer, porque quase sempre é uma violência muito óbvia, e aí na sua revolta você acaba entrando num lugar onde você não dialoga, onde você acha que é o detentor único do saber e as pessoas não estão enxergando. E se você está na escola lidando com as crianças, principalmente, tem que ter abertura pro campo do não saber para conseguir manter um diálogo, até porque elas sabem um monte de coisa que você não sabe realmente... Elas sabem dos animais e sabem que muitas vezes têm práticas especistas por motivos que estão muito além do que você sabe. E às vezes até do que elas sabem também. Mas essas práticas acabam se desenhando, há milênios e se apresentando para elas. Então, para problematizar essa questão ou para tentar produzir uma perspectiva de formação antiespecista, mas que também seja inventiva, ética, estética, política, tem que se lembrar o tempo todo nesse campo do não saber e ficar de boa com ele. Quando você ouve aquele aluno que puxa o cavalo na charrete, não sair pressupondo que ele está fazendo isso porque não gosta do bicho, ou porque não enxerga o animal, mas por muitas coisas que você não consegue nem se aproximar... Isso para mim foi muito importante entender, as crianças e a pesquisa me ajudaram muito a ver isso, porque eu acho que eu já fui uma militante muito mais dura, mais autoritária... E às vezes ainda sou, mas eu tento, por mais que às vezes a indignação me tome, procurar ser mais leve e entender que há muita coisa que eu não sei, e nem desconfio. E com as crianças é mais fácil, né? Com os adultos eu me irrito mais rápido (risos). Eu acho que também porque com elas é mais fácil estar no agora e porque eu sinto muito nelas essa facilidade de se transformar e com isso eu acabo me abrindo e me transformando também. E aí volta a pista que você trouxe, tudo isso só ocorre em uma relação de confiança. E para produzir uma relação de confiança a gente precisa estar nessa vulnerabilidade do não saber.” Rosi: “Talvez seja isso, né? Para produzir práticas de formação antiespecistas você precisa ampliar esse grau de suportabilidade para viver essa sua vulnerabilidade. Ninguém quer ficar vulnerável, ninguém quer estar nesse lugar. E talvez aí esteja fortaleza.” “Sim, boto fé. É isso aí, muito bom, acho que podemos fechar, adorei”. (Diário de campo, Ana Luiza Mello em conversa-entrevista com Rosimeri Dias, julho de 2023).

O diário dessa conversa-entrevista traz a abertura para o não-saber, nosso e dos outros, como uma pista para problematizar o especismo. Para romper com a arrogância acadêmica e egocêntrica que costuma estar atrelada às lógicas dominantes. Como fazer ampliar o grau de suportabilidade para viver uma experiência de problematização do especismo na formação? Que gestos mínimos são estes de confiança e abertura para o presente que nos posicionam nesta relação estreita entre saberes e não saberes, não lugar, práticas inventivas na formação, espaços de produção de subjetividade que comporte alteridade e diferença? Diante da dominante invisibilização dos animais, como fazer ver e falar práticas afetas à invenção de si e de mundos?

Atualmente leciono em uma faculdade de Pedagogia e incluo uma aula que trate do especismo seja qual for a disciplina (sociologia, psicologia, educação infantil, etc.), como pegadas ligeiramente diferentes, mas com o foco em dar a ver como são os animais, como os tratamos, como aprendemos a naturalizar tudo isso e como a escola contribui nesse sentido. No semestre passado, coloquei uma questão na avaliação pedindo que comentassem, dentre todos os temas e conteúdos que abordamos, o que acharam que teve maior impacto em sua formação e na sua atuação futura como docente. Para a minha surpresa, a ampla maioria citou a “aula sobre os animais”. Nas respostas, vários sentimentos complexos e invenções de si. Um espanto por nunca ter pensado sobre certas coisas... Ou um alívio por poder sentir o incômodo e a compaixão pelos animais sem parecer estar errada ou fraca. O que senti foi que, apesar do incômodo, há muita abertura para tratarmos desse tema, especialmente na Pedagogia. (Diário de campo, Ana Luiza Mello, 2024).

Para pensar o campo de formação de professoras é importante estarmos atentas às múltiplas linhas que se atravessam entre escola básica e universidade, entre aprendizagem e ensino, que vão muito além do que dizem as ementas e produzem as teorias. Sabemos que currículos direcionam, mas não conseguem conter o fluxo de uma aula, que é único e singular aos sujeitos envolvidos e seus contextos específicos.

Ao apostar em uma formação inventiva e antiespecista, na escola e na formação de professoras, buscamos forjar com os outros seres vivos uma alteridade radical, capaz de romper com a invisibilidade dos animais, com as definições que categorizam, subjagam e com os papéis instituídos a eles. A partir da desnaturalização destes postulados, é possível a criação de circunstâncias que produzam agenciamentos outros, capazes de abrir espaço para desmontagens e invenções de outras formas de se relacionar com os seres vivos e consigo mesmo.

Referências

- Barros, L. P. de; Kastrup, V. (2009). Cartografar é acompanhar processos, In: Passos, E.; Kastrup, V.; Escocia, L. da. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
- Deleuze, G. *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *Kafka para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1997). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1995). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34.

- Deleuze, G.; Parnet, C. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.
- Dias, R. de O. (2012). *Formação inventiva de professores*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Dias, R. de O. (2011). *Deslocamentos na formação de professores: aprendizagens de adultos, experiência e políticas cognitivas*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Dias, R. de O., Secron, L. P., Mello, A. L. G. D. (2024) Por entre feras, escutas e encantos: práticas de formar perspectivadas pela invenção. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, (10), p. 237-256. (DOI [10.48074/aceno.v10i24.15721](https://doi.org/10.48074/aceno.v10i24.15721))
- Dias, R. O.; Barros, M. E. B. de, Rodrigues, H. B. C. (2018). A questão da formação a partir de 'proust e os signos' - o acaso do encontro e a necessidade do pensamento. *ETD- Educação Temática Digital*. Campinas, SP, v.20 n.4 p. 947-962.
- Kastrup, V. (1999). *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Campinas: Papyrus.
- Lourau, R. (1993) *Análise Institucional e práticas de pesquisa*. Rio de Janeiro: UERJ.
- Mello, A. L. G. D. (2023a). *Antiespecismo e formação de professoras: um ensaio inventivo com diários de campo* (Tese de Doutorado em Educação, Processos Formativos e Desigualdades Sociais). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.
- Mello, A. L. G. D. (2023b). Educação Antiespecista e a invenção de outros modos de viver. In: DENIS, L. (Org.) *Educação Vegana: Reflexões sobre a prática*. São Paulo: Editora FiloCzar.
- Mello, A. L. G. D. (2021). *Por uma formação antiespecista na escola pública* (Tese de Doutorado em Bioética, Ética aplicada e Saúde Coletiva). Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Mello, A. L. G. D. (2021). *A formação inventiva como dispositivo para uma educação antiespecista: Uma experiência no CIEP 411 e na escola Orgé* (Monografia do curso de graduação em Pedagogia). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Mello, A. L. G. D. (2019). Desnaturalizando o especismo na escola básica. In: *VII Seminário Vozes da Educação: Resistências políticas e poéticas na vida e na educação: Regina Leite Garcia presente!* Tavares, M.T.G., Araújo, M.daS., Oliveira, D. de, Mello, L.P. de (orgs). 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora da Faculdade de Formação de Professores da UERJ, 2019, v.1, p.1932- 1943.
- Mello, A. L. G. D. (2018). Animalidades e práticas de si: Educação, Veganismo e Subjetividades. In: OLIVEIRA, F.A.G., DIAS, M.C.D. *Ética animal: um novo tempo* (p.109-126). Rio de Janeiro:NI.

- Mello, A. L. G. D. (2016). Ensaio de Desnaturalização do Especismo na Escola Básica. In: *Anais do VII Colóquio Internacional de Filosofia e Educação*, Rio de Janeiro.
- Mello, A. L. G. D. (2015). *Ensaio de desnaturalização em uma experiência de educação abolicionista* (Dissertação de Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade). Faculdade Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.
- Mello, A. L. G. D. (2013). *Encontros e deslocamentos em uma experiência de educação ambiental no CIEP 411 e na APA do Engenho Pequeno*. (Monografia de Especialização em Educação Básica - Ensino de Biologia). Faculdade Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.
- Mello, A. L. G. D., Dias, R. de O. (2022a). Arte ambiente alteridade: formação inventiva entre universidade e escola básica. *Fractal Revista de Psicologia* (DOI <https://doi.org/10.22409/1984-0292/2022/v34/6057>)
- Mello, A. L. G. D., Dias, R. de O. (2022b). Processos autogestionários, desobediência e formação inventiva antiespecista. Oliveira, F.G.; Insfran, F. (Orgs.) *Aprendendo a transgredir: diálogos a partir de bell hooks e Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Ape'Ku.
- Mello, A. L. G. D., Dias, R. de O. (2022c). Formação inventiva para uma educação pública antiespecista. In: Flávia Cristina Silveira Lemos et al. (Org.). *Encontros de Michel Foucault com Gilles Deleuze e Félix Guattari: governamentalidades, arqueogenealogias e cartografias*. 1ed. Curitiba: CRV, 2022, p. 131-150.
- Mello, A. L. G. D., Dias, R. de O. (2020). Por uma formação inventiva antiespecista. In: *Revista Mnemosine*, v. 16, n. 1: Edição Especial: Dossiê Formação inventiva de professores: ensaios microfísicos, pesquisa-intervenção e estudos foucaultianos. Rio de Janeiro: EdUERJ. (DOI: DOI: 10.12957/mnemosine.2020.52692)
- Núñez, G. (2019) Descolonização do pensamento psicológico. *Plural: valorização profissional em tempos de 'novas' práticas em Psicologia*, Florianópolis, p. 06 – 11.
- Oliveira, F.A.G. (2021) Especismo Estrutural: Os animais não humanos como um grupo oprimido. In: Parente, A.; Danner, F.; Silva, M.A. da. (Orgs.) *Animalidades Fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Rocha, M. L.; Aguiar, K. (2003) Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises. *Revista Psicologia Ciência e Profissão*, nº 4, ano 23.

Rosendo, D. (2017) Ecofeminismo Queer: Reflexões sobre uma teoria política não binária. *Revista Latinoamericana de Estudios Criticos Animales*, v. I, p. 16-33.

ANA LUIZA GONÇALVES DIAS MELLO

Doutora em Educação pelo Programa de Pós graduação em Educação, Processos Formativos e Desigualdades Sociais (PPGEdu) da UERJ (2023). Doutora em Saúde Coletiva pelo Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) da UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ (2021). Possui Mestrado Acadêmico pelo Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade (UERJ-FFP-2015); Especialização Lato Sensu em Educação Básica - Ensino de Biologia (UERJ-FFP- 2013); graduação em Medicina Veterinária (UFF - 2008); graduação em Ciências Biológicas - Licenciatura Plena (UNIVERSO - 2011); graduação em Pedagogia (UNIRIO - 2021) e formação Técnica Profissional em Conservação e Gerenciamento Ambiental pelo Instituto Federal do Rio de Janeiro - IFRJ (2003). Professora de Ciências nas Redes Municipais de Educação de São Gonçalo (RJ) e Saquarema (RJ); Professora Adjunta no curso de Pedagogia da Universidade de Vassouras (Polo Saquarema). Bolsista de Apoio Técnico da Oficina de Formação Inventiva de Professores da UERJ. Bolsista e supervisora PIBID/CAPES. Editora executiva da Revista Interinstitucional Artes de Educar (RIAE) e da Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales (LECA)

ROSIMERI DE OLIVEIRA DIAS

Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1990), Mestrado em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1998) e Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008). Fez Estágio de Pós Doutorado na Universidade Federal do Espírito Santo (2017), com Maria Elizabeth Barros de Barros. É Professora Titular do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação: Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo da UERJ. Procientista da UERJ desde 2012. Jovem Cientista do Nosso Estado/FAPERJ (2016/2019). Editoria da Revista Interinstitucional Artes de Educar. Coordenadora do Grupo de Pesquisas Oficinas de Formação Inventiva de Professores - OFIP/CNPq, desde 2009. Autora de diversos artigos e dos Livros "Deslocamentos na formação de professores: aprendizagem de adultos, experiência e políticas de cognição"#894; "Formação inventiva de

Invisibilidade dos animais na educação básica e na formação de professoras

Ana Luiza Gonçalves Días Mello, Rosimeri de Oliveira Días

professores"; "Entre analisar e intervir na formação de professores"; "Escritas de si" e "Ordens do discurso". Membro do GT Políticas de subjetividade da ANPEPP. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em estudos Foucaultianos, atuando principalmente nos seguintes temas: políticas cognitivas, aprendizagem de adultos, produção de subjetividade, experiência, arte, estética da existência e formação inventiva de professores. Coordenou a Regional Sudeste do Fórum de Editores de Periódicos de Educação - FEPAE/ANPED (2019/2021). Foi Vicecoordenadora do FEPAE-Nacional/ANPED (2021/2023). É Coordenadora do FEPAE-Nacional/ANPED (2023/2025).

**INSTAURAR OS MORTOS: A CURADORIA DE
ANIMAIS EM COLEÇÕES DIDÁTICAS**

**INSTAURAR A LOS MUERTOS: LA CURADURÍA DE
ANIMALES EN COLECCIONES DIDÁCTICAS**

**INSTAURATING THE DEAD: CURATORSHIP OF
ANIMALS IN EDUCATIONAL COLLECTIONS**

Enviado: 15.09.2024

Aceptado: 04.12.2024

Tulio Vieira

Mestre e doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Email: vieiratulios@hotmail.com

Maria Margarida Gomes

Professora associada do Departamento de Didática da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Email: margaridapl@gmail.com

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

E se considerássemos que os bichos nas coleções não são meros vestígios de um passado colonial, nem mortos inativos completamente objetificados por um sujeito humano, mas seres que, mesmo diante da morte, continuam a nos interpelar? O que eles nos convocam a fazer? Inspirados nos estudos de Donna Haraway e Vinciane Despret, temos experimentado pensar, desde a condição de morto, sobre a agência desses animais nas práticas educativas e de formação docente em que estão envolvidos. Ao explorar situações de encontro com animais preservados em uma coleção didática, este texto busca refletir sobre as questões que emergem no processo de curadoria desses mortos. Destacamos uma dimensão ético-política e ontológica que permeia as práticas de instalação, nas quais acolher um pedido não apenas prolonga a materialidade desses corpos, mas também produz novas formas de existir.

Palavras-chave: animais, coleção zoológica, formação de professores, curadoria.

¿Y si consideráramos que los animales en las colecciones no son meros vestigios de un pasado colonial, ni muertos inactivos completamente cosificados por un sujeto humano, sino seres que, incluso ante la muerte, siguen interpelándonos? ¿Qué nos llaman a hacer? Inspirándonos en los estudios de Donna Haraway y Vinciane Despret, hemos intentado pensar, desde la condición de muertos, en la agencia de estos animales en las prácticas educativas y de formación docente en las que participan. Al explorar situaciones de encuentro con animales preservados en una colección didáctica, este texto busca reflexionar sobre las cuestiones que emergen en el proceso de curaduría de estos muertos. Destacamos una dimensión ético-política y ontológica que permea las prácticas de instalación, en las que aceptar una solicitud no sólo prolonga la materialidad de estos cuerpos, sino que también produce nuevas formas de existir.

Palabras clave: animales, colección zoológica, formación de docentes, curaduría.

What if we considered that animals in collections are not mere vestiges of a colonial past, nor inactive dead beings completely objectified by a human subject, but beings that, even in the face of death, continue to question us? What do they call us to do? Inspired by the studies of Donna Haraway and Vinciane Despret, we have been experimenting with thinking, from the condition of being dead, about the agency of these animals in the educational and teacher training practices in which they are involved. By exploring situations of encounter with animals preserved in a didactic collection, this text seeks to reflect on the questions that emerge in the process of curating these dead bodies. We highlight an ethical-political and ontological dimension that permeates installation practices, in which accepting a request not only prolongs the materiality of these bodies, but also produces new ways of existing.

Keywords: animals, zoological collection, teacher training, curatorship.

1. Esse som tão forte, um som de morte

Diante do brilho frio e translúcido da solução que os preservava, não havia segredos. O hálito evaporado do álcool invadia minhas narinas assim que eu abria o pote. Mal removia a tampa, e já ouvia um grunhido abafado. Com cuidado, os corpos eram retirados da imersão e colocados em uma bacia. A cada gesto, à medida que as pinças beliscavam e eles eram revirados, o som parecia aumentar, como se algo ali tentasse se fazer ouvir. Eles devolviam o olhar, ainda que muitos nem olhos tivessem. Havia neles algo que convocava, um chamado sutil, mas insistente. A cada vez que tocava seus tegumentos, uma questão flutuava no ar, sem palavras, sem tradução. No ímpeto de ceder a esse convite, o sussurro daqueles animais parecia exigir uma resposta, mesmo sem que fosse possível saber qual era a pergunta. Era preciso aceitar ser instruído.

Seguindo animais de um curso de formação de professores de Biologia¹, me deparei com defuntos, cadáveres, exemplares, bichos mortos que habitam corredores, salas de aula, subsolos e laboratórios. Para os neófitos na rotina de muitas licenciaturas em ciências biológicas, vale lembrar que o contato com animais é parte constitutiva da formação desses futuros professores. Licenciandos, docentes e outros bichos têm suas vidas rotineiramente cruzadas, e não seria exagero dizer que formamos professores junto dos mortos — ou melhor, que animais mortos conduzem conosco muitas das práticas de formação docente em biologia. Imagine animais como vespas, aranhas, ouriços e moluscos; ou ainda lagartos, raias, sapos e cobras. Imagine espécimes individuais, colônias, lotes inteiros, peças anatômicas, ninhos, tocas e outros produtos da atividade animal. Imagine-os submersos em álcool, sem partes do corpo, alguns sem cor, alfinetados, outros mais inteiros e difíceis de serem vistos no cotidiano. Entre potes de vidro, caixas de madeira ou taxidermizados, encontramos uma grande variedade de animais compondo coleções zoológicas.

É importante considerar o nó naturalcultural (Haraway, 2022) que enreda essas coleções, uma conformação material-discursiva profundamente conectada à forma como os animais são exibidos e estudados segundo a zoologia (Papavero, 1994). Esse entrelaçamento não se limita apenas a esse campo científico moderno, mas também abrange a história dos museus e os contextos colonial e pós-colonial da História Natural, que influenciaram profundamente as práticas de coleta, preservação e exibição de espécies em contextos científicos e educativos (De

¹ A discussão apresentada está inserida em uma pesquisa de doutorado desenvolvida no Grupo de Pesquisa "Currículos Escolares, Ensino de Ciências e Materiais Didáticos", vinculado ao Núcleo de Estudos Curriculares (NEC) da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FE/UFRJ), com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

L'Estoile, 2011). Desde o século XIX, com o surgimento dos Gabinetes de História Natural, o uso de exemplares preservados tornou-se central para o desenvolvimento de habilidades de identificação, classificação e entendimento da biodiversidade. Em contextos de ensino, com a promessa da fuga da abstração dos conteúdos curriculares escolares, essas coleções ganharam um contorno pedagógico voltado para a ilustração de teorias biológicas, a aproximação dos objetos da ciência e a promoção da familiaridade dos alunos com a diversidade dos seres vivos (Souza e Gomes, 2022). Já na formação de professores, o uso de coleções consolidou-se como um recurso integrador da teoria e da prática, atrelando práticas experimentais com animais a uma ideia de formação de qualidade (Marandino, Selles e Ferreira, 2009).

A montagem e o uso de coleções zoológicas tornaram-se, assim, práticas consolidadas que estabelecem uma tradição curricular no ensino e na formação de professores de biologia. As críticas ao modelo de experimentação animal, ao legado colonial dessas práticas, assim como ao papel dos museus na catalogação da vida animal, levantam diversas problemáticas acerca dos pressupostos sobre os quais o conhecimento zoológico foi produzido (Feijó, Braga e Pitrez, 2010). Por um lado, essas práticas podem reforçar perspectivas hierárquicas e utilitaristas, desdobrando-se em questões como o especismo e o antropocentrismo, ao reiterarem a lógica moderna de que os animais existem como recursos destinados aos interesses humanos. Entretanto, interessados nos animais e diante de toda essa espessura histórica, gostaríamos de entrar por outra via nessa discussão. E se considerássemos que os bichos nas coleções não são meros vestígios de um passado colonial, nem mortos inativos completamente objetificados por um sujeito humano, mas seres que, mesmo diante da morte, continuam a nos interpelar? O que eles nos convocam a fazer?

Inspirados nos estudos de Donna Haraway (2021; 2022) e Vinciane Despret (2023), temos experimentado pensar, desde a condição de morto, sobre a agência desses animais nas práticas educativas e de formação docente em que estão envolvidos. Por “agência”, buscamos enfatizar uma dimensão política e ontológica que constitui o encontro entre animais e professores. A negociação, a conquista, a derrota ou a invenção só são possíveis na relação. A agência, diferentemente da noção de “razão”, nunca é individual. Ela “não é absolutamente um atributo - é um ‘fazer’/‘ser’” (Alaimo, 2017, p. 919). Assim, é preciso dissolver a ideia de “indivíduo que age” e considerar que a potência da ação reside no processo relacional e dinâmico de devir-com outras espécies (Haraway, 2021). Em outras palavras, a agência não pode ser entendida como algo isolado ou inerente a um sujeito, mas como a própria relacionalidade que emerge nos encontros entre diferentes agentes, humanos e não-humanos. Reconhecer a agência diante de um devir-com implica desafiar concepções

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

tradicionais de autonomia e intencionalidade, deslocando o foco para a interdependência e para os modos como essas relações transformam todos os envolvidos.

O convite é para adentrarmos o universo das coleções zoológicas evitando reduzir os animais a exemplares inertes e vítimas de um sacrifício imposto. Não esqueçamos que “foi o surgimento de uma instrumentalização sem precedentes que criou as condições de uma definição do animal como criatura sensível e inocente. Uma vítima. E sua morte, um sacrifício” (Despret, 2021, p. 297). Essa narrativa não nos parece apropriada quando o que interessa é levar a sério as implicações em viver e morrer com animais formando professores. Reduzir esses animais a um estado inerte ou sacrificial simplifica a complexidade das relações multiespécies, reiterando a gramática moderna que resguarda ao “humano” a agência diante dessas relações. Consideramos que animais mortos não estão ali, nas coleções, apenas como suportes da ação dos vivos; eles nos convocam a algo mais.

Buscamos considerar que os animais presentes em coleções didáticas exercem uma influência que ultrapassa a função pedagógica, evocando questões éticas, epistemológicas e ontológicas sobre suas presenças e ausências. A morte, nesse contexto, não é o fim de suas capacidades de interação, mas a instauração de novas formas de relações, em que docentes, discentes e outros agentes, humanos e não humanos, participam de uma trama em que corpos preservados ainda nos convocam a responder. Essa problematização nos coloca a reavaliar não apenas a agência dos animais na produção curricular da formação de professores, mas também as fronteiras entre o vivo e o morto, o sujeito e o objeto, o animal e o professor. Interessados em compreender como animais mortos podem perseverar nos currículos da formação de professores de biologia, propomos não esvaziar a presença desses bichos nas coleções em que habitam, reconhecendo que os encontros com eles envolvem relações assimétricas, mas nunca inteiramente unilaterais.

Aliás, os mortos em questão não são animais apenas figurativos. Eles existem. Não quaisquer animais, mas sim bichos situados e mortos. Estamos falando, em sua maioria, de animais invertebrados, que vão desde insetos até organismos bentônicos. São esqueletos de corais, polvos e lulas, besouros e borboletas em caixas entomológicas, esponjas, ofiúros, estrelas-do-mar, morcegos em potes com álcool, centopeias, peixes e muitos outros. Acompanhando práticas laboratoriais, de ensino e de extensão com coleções zoológicas no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), faremos conexões que nos ajudam a refletir sobre o que emerge ao considerarmos a presença ativa dos exemplares na formação docente. Nesse sentido, a ideia de que cada animal morto mantém uma

presença ativa nas coleções se manifesta por sua capacidade de agenciamento, de provocar ação, mobilizar e influenciar professores e estudantes com os quais convive, levando-os a pensar e agir de maneiras não previamente planejadas.

Levar em conta essa agência relacional borra fronteiras outrora bastante definidas, tornando incerto quem “faz” o quê nessa história de formação. Para este texto, abordamos especificamente situações de encontro com os animais da Coleção Zoológica do Projeto Fundação Biologia (PFBio). O PFBio é um projeto de extensão universitária pioneiro na UFRJ, atuante desde 1983 na proposição de políticas curriculares voltadas para a formação de professores da Educação Básica. A sua coleção zoológica, por meio do subprojeto "Materiais Didáticos do Projeto Fundação - UFRJ"², funciona como um catalisador na relação entre a universidade e as escolas, promovendo um intercâmbio entre essas instituições que colabora diretamente na formação docente.

Fazer de pequenas histórias uma matriz narrativa (Haraway, 2022; Despret, 2023) constitui o exercício em funcionamento neste texto. O arranjo textual articula relatos de campo, artigos resultantes de levantamentos bibliográficos feitos ao longo da escrita, manuais de elaboração de coleções zoológicas, iscas filosóficas, conversas no WhatsApp, observações durante o acompanhamento das atividades e as descrições delas resultantes para suscitar questões em torno dos encontros com os animais preservados nessa coleção didática. O artigo segue organizado em quatro momentos. No primeiro, "Acolher um pedido", discorreremos sobre a demanda de oferecer "mais existência" aos animais mortos, em que a preservação envolve um cuidado contínuo e uma atenção recíproca entre mortos e vivos. Em "Quando perguntei pelos animais, ela respondeu:" apresentamos um exercício de colagem de fotografias que funciona como texto para situar os animais específicos – e não o “Animal” enquanto categoria abstrata e generalista das formas faunísticas de existência – evocados neste escrito.

A seção "Instalar para instaurar" examina o processo curatorial como uma instalação contínua, que se desenvolve através do engajamento dos curadores e dos espécimes, constituindo-se como uma condição própria para a instauração desses animais. Por fim, "Uma presença inquietante e questionadora: a morte" reforça que a morte não deve ser concebida como um fim definitivo, nem o ato de matar como uma imposição sacrificial, refletindo sobre as implicações éticas

² Referimo-nos ao projeto "Materiais Didáticos do Projeto Fundação Biologia – UFRJ: organização do acervo e de novas produções para o ensino de Ciências e Biologia", que tem desenvolvido ações de extensão universitária focadas na formação de professores de Ciências e Biologia. Essas atividades incluem a preservação, revitalização, produção, análise e utilização de materiais didáticos, como a "coleção didática de zoologia", o "acervo histórico de livros didáticos" e as "oficinas de experimentos didáticos", todos voltados para o ensino das disciplinas de Ciências e Biologia.

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

em matar animais para compor coleções zoológicas. As reflexões aqui mobilizadas são antes um esforço para apontar algumas questões incipientes que essa pesquisa vem levantando do que demonstrar um caminho já traçado. Desde a consideração de que animais mortos, preservados em coleções didáticas, ainda têm algo a nos dizer, questionar ou provocar é que esse texto se desdobra para pensar suas existências depois da morte.

2. Acolher um pedido

Ilha do Fundão, Centro de Ciências da Saúde, sala D-23,
Rio de Janeiro, em algum momento do tempo:

Estávamos organizando as prateleiras que abrigam os animais. Era véspera de uma oficina que seria conduzida com a coleção zoológica e, junto com a estudante responsável pela curadoria dessa coleção, procurávamos selecionar os exemplares marinhos que participariam da atividade. Ela conversava comigo, revelando seu interesse pelas estrelas-do-mar, enquanto apontava para a ala dos poríferos, de onde retiraríamos o próximo espécime. Ali, um corpo disforme de tom arroxeadado refletia dentro de um pote de vidro parcialmente cheio com álcool. Ao pegar o pote para observar mais de perto a esponja, um inesperado espanto nos paralisou. O bicho, que parecia intacto momentos antes, desfez-se em pó diante de nossos olhos. O silêncio que seguiu foi preenchido por um gaguejar incerto. Perdemos um deles.

Se você adentrar a sala do PFBio, facilmente se deparará com essa assembleia multiespécies. Compondo um acervo de exemplares disponíveis para empréstimo aos professores de Ciências e Biologia do Rio de Janeiro, encontramos nesta coleção cerca de 336 espécimes e 4 caixas entomológicas, além de fichas informativas, roteiros de atividades e jogos didáticos. Anuros, crustáceos, cnidários, anelídeos e muitos outros exemplares participam de aulas, oficinas e feiras de ciências nas escolas atendidas pelo projeto responsável por sua curadoria. Convocado pelos animais dessa coleção, escutei que a professora que iniciou sua composição na década de 1980 era uma zoóloga interessada no grupo dos Echinodermata³; que, em determinado momento, a coleção foi encontrada completamente seca, empoeirada e coberta por teias de aranha; que o interesse de um licenciando nos animais foi o que impulsionou o seu retorno; que duas grandes doações de coleções particulares ajudaram a recompor o acervo; que a curadoria, envolvendo estudantes, começou com a oferta de bolsas de iniciação artístico-cultural; que alguns licenciandos mantiveram o seu envolvimento com esses animais ao longo de toda a graduação; até que me

³ Nos referimos a professora Maria Lúcia Vasconcelos, fundadora do Projeto Fundão Biologia - UFRJ em 1983 (Ferreira, 2013).

encontrei com a atual estudante responsável pelo cuidado com esses bichos mortos.

Na verdade, nosso primeiro encontro ocorreu durante uma apresentação que ela realizou sobre os animais da coleção na 11ª Semana de Integração Acadêmica da UFRJ, um evento voltado para a divulgação científica e das práticas extensionistas da universidade. Naquele período, eu estava começando meu doutorado e, por termos uma orientadora em comum, fui convidado a acompanhar seus estudantes durante as apresentações. Foi uma oportunidade valiosa, e aproveitei para me apresentar e compartilhar meu interesse pelas histórias em torno daqueles animais. Posteriormente, ao assumir o cargo de professor substituto no curso de licenciatura que estava acompanhando, passei a frequentar rotineiramente o PFBio, o que facilitou estabelecer trocas mais frequentes e significativas com ela.

Nos entreolhamos, perplexos, sem saber como agir. O álcool dentro do pote havia ficado roxo, a esponja se diluiu. Se a coleção pode ser uma tentativa de dar um lugar ao morto, de oferecer-lhe mais existência, o que acontece quando falhamos? Quando, apesar de nossos melhores esforços, eles “morrem de fato”? Como que sem saída, a conversa foi conduzida pela dúvida. Não demorou muito para que os outros bichos começassem a murmurar insistentemente. O zumbido nos fez vasculhar as prateleiras e logo ficou claro que o problema era maior do que apenas a esponja roxa. Diversos outros potes, que até então passavam despercebidos, revelavam sinais de alerta: líquidos opacos, vidros trincados, corpos desintegrados, tampas frouxas. Um pedido estava sendo feito.

Gostaríamos de nos deter um pouco mais nesse momento de desfazimento material do porífero, pois ele nos permite considerar que a existência desse animal, como parte de uma coleção didática, está intrinsecamente ligada a práticas instauradoras que possibilitam o florescimento dessa existência mesma. Em outras palavras, para que os animais possam ser e se manter como exemplares conservados em uma coleção, atos de instauração são requeridos no jogo relacional que produz tanto modos de existir para eles quanto geram a possibilidade de menos existência. A esponja, desse modo, como espécime conservada, só é possível de existir no enredamento naturalcultural que a produz, deslocando premissas essencialistas que podem acompanhar os animais. Dizendo de outro modo, com uma entonação harawayana: organismos não nascem, são feitos. Um porífero dentro de um pote de vidro, imerso em uma solução alcoólica e que atua formando professores não nos parece algo simples e dado.

Uma rede de células e poros, um engenhoso sistema aquífero de filtração. As esponjas são consideradas as anciãs entre os animais, com uma história

geológica que remonta a mais de 600 milhões de anos. Antes dos corais, elas desempenharam um papel fundamental como principais construtoras de recifes nos oceanos, contribuindo significativamente para o aumento da biodiversidade marinha (Hadju, Peixinho e Fernandez, 2011). São encontradas desde as regiões polares até os trópicos, em águas doces e salgadas, habitando tanto áreas de pequenas profundidades quanto as galerias escuras e geladas das profundezas do mar (Moraes, 1985). Além disso, também estabelecem relações simbióticas com uma ampla variedade de espécies, incluindo crustáceos, cnidários, moluscos, peixes e bactérias (Brito, 2022). As esponjas também desempenharam um papel importante na economia de países como Cuba e Bahamas, especialmente nas décadas de 1930 e 1940, até que a exploração excessiva e a contaminação dos mares causaram um declínio na sua abundância (Musitano, 2021). São muitas cores, formatos, texturas, histórias e, junto a isso, o deslocamento do ambiente aquático para compor coleções nas prateleiras de laboratórios, museus e salas de aula.

A presença das esponjas em coleções zoológicas toca em uma série de questões, que vão desde o uso do vidro como recipiente seguro e transparente, aliado ao álcool como conservante eficaz — combinação que fundamentou a criação das coleções zoológicas modernas (Simmons e Muñoz-Saba, 2005) — até as implicações éticas, culturais e econômicas envolvidas em sua preservação. Ao longo do tempo, as esponjas também se tornaram centrais nos avanços científicos voltados à preservação dos ecossistemas marinhos, especialmente frente ao aquecimento dos oceanos. Elas são amplamente reconhecidas como bioindicadoras da qualidade ambiental, com a capacidade de acumular poluentes e outras substâncias em seus tecidos (Cerqueira, 2020; Brito, 2022). Além disso, o interesse farmacológico em seus metabólitos é significativo: compostos derivados de esponjas, como o Aciclovir (Ara A), usado no tratamento da Herpes tipo 2, a Citarabina (Ara C), um potente quimioterápico para leucemias e linfomas, e a Espongouridina, utilizada como molde molecular para o desenvolvimento do AZT, um dos primeiros medicamentos aprovados para o tratamento da AIDS (Hadju, Peixinho e Fernandez, 2011; Trindade, 2023), destacam a complexidade da existência desses organismos em coleções.

Deixando escapar muitos fios, esse emaranhado — que abrange desde os ecossistemas marinhos, passando pelos esponjólogos que as estudam, as substâncias químicas derivadas de seus compostos, as instituições que asseguram sua preservação, suas inserções em pesquisas sobre células-tronco, em contextos educativos, laboratoriais e a lista continua... — ilustra o profundo imbricamento naturalcultural que sustenta a existência de uma esponja em uma coleção. Em relação à esponja roxa do PFBio, sua trajetória percorre caminhos marcados pela incerteza. É comum que espécimes de origem parcialmente ou não

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

documentada integrem coleções didáticas, em parte porque essas coleções têm como objetivo promover o aprendizado e o contato com a biodiversidade, e não necessariamente realizar estudos científicos que requerem procedimentos específicos de documentação e catalogação de espécies, permitindo que as coleções didáticas sejam mais flexíveis na incorporação de novos exemplares.

Era o caso desse porífero, que chegou ao projeto por meio da doação de um professor e biólogo prestes a se aposentar. Parte dos animais doados vinha com identificação detalhada, acompanhada de cuidadosas anotações em um caderno de campo que o professor havia produzido ao longo de sua carreira. As informações indicavam coletas realizadas entre os anos 2000 e 2006, nas regiões de Guapimirim e Angra dos Reis, ambas no estado do Rio de Janeiro. No entanto, alguns exemplares, como a esponja roxa, chegaram sem registros. O bicho, com seus poros ainda visíveis e textura aveludada, foi colocado em um frasco de vidro, imerso em álcool, mas sem nome ou data que o ligassem diretamente a um tempo ou lugar. A história dessa esponja, como a de muitos outros espécimes dessa coleção didática, é construída em grande parte a partir de lacunas, ausências e fragmentos. A presença de exemplares sem identificação exige um esforço contínuo dos curadores-professores-estudantes, tanto para tentar identificar e classificar esses animais quanto para criar narrativas que acomodem suas presenças no acervo.

Para mais, suas espículas de espongina, que outrora lhe davam estrutura e suporte, tanto no fundo do mar quanto no pote com álcool, colapsaram quando o frasco foi manuseado. Toda uma potência de existência ruiu diante de nós, e não há nada de belo e pueril nessa perda. Em muitos casos, o pedido a ser acolhido chega de maneiras pouco harmoniosas. Vinciane Despret (2023) nos propõe um interessante exercício de pensamento que pode ser desdobrado com os animais que habitam as coleções. Interessada na relação entre os mortos e aqueles que aqui permanecem, essa comensal nos conduz à reflexão de que “se não cuidarmos dos mortos, eles morrem de fato. [...] Isso não significa de modo algum que a existência deles seja totalmente determinada por nós. A nós cabe a tarefa de oferecer-lhes mais existência” (p. 15). Oferecer “mais existência” a um animal morto deve ser entendido não como a promoção do animal vivo que ele foi, mas como um prolongamento de presença, aquilo que faz esse animal continuar de outro modo, ser de outra maneira.

Essa aposta é interessante pois torna problemático o confinamento dos animais em coleções a partir da premissa de que os mesmos são objetos de conhecimento que representam aquilo que eram capazes de fazer quando vivos. A questão aqui, na verdade, se trata do exercício de levar a sério a demanda por realização desses animais mortos. Considerar que essa esponja requeria de nós “mais existência” implica reconhecer um certo inacabamento desse animal na

coleção, e é a condição mesma de inacabamento desses animais que ata professores e bichos em um contínuo “vir a ser”. Somos arrastados “para uma dimensão de imanência, pois aquilo que ativa o pensamento diz respeito não mais a uma condição de essência do ser, mas a uma situação de existência, manifesta e afirmada contingencialmente” (Ribeiro, 2020, p. 920). Desse modo, podemos abordar os animais mortos não como produtos acabados, frutos de uma trajetória evolutiva encerrada, e objetos inertes de uma coleção, mas sim em seus movimentos de realização.

Inspirados na mobilização que Vinciane Despret faz com os trabalhos de Etienne Souriau e Bruno Latour, lançamos mão da consideração de que “toda existência, qualquer que seja ela, deve ser *instaurada*” (Despret, 2023, p. 16, grifo original). Essa assertiva nos convida a refletir sobre como os níveis de existência são continuamente produzidos, deslocando a noção de que os seres simplesmente existem em si mesmos, como entidades fixas e completas. A existência, sob essa perspectiva, não é uma questão de “sim” ou “não” em relação ao ser, mas envolve múltiplos graus e intensidades de ser que se configuram e se deslocam. O que está em jogo aqui é a potência de existir desses animais, que não se encerra com o ato de matar, mas se reinventa nas relações que os fazem continuar. Em outros termos, a existência de um animal morto não é dada de antemão, mas precisa ser “instaurada” por meio de práticas, interações e atos criativos que possibilitam trazer esse ser à tona, conferindo-lhe modos de existir diante da morte.

O ponto é que conduzir um animal morto a “mais existência” exige de nós esforço, disponibilidade e atenção aos pedidos que emergem dessa relação, de maneira que não saímos ilesos desses encontros. Não foi possível ignorar; uma demanda se impunha, um pedido precisava ser acolhido, e acolher não é um gesto sem custos. Nada disso está isento de poder, de assimetria e de morte. A perda dessa esponja revela os limites do “morto ausente” que outros espécimes podem se tornar diante da falta de cuidado, trabalho ou atenção. A condição de “morto ausente” do porífero não decorreu apenas de sua deterioração física, mas também da ausência de condições materiais e de narrativas que permitissem sua continuidade como exemplar da coleção; da falta de disponibilidade para a promoção de sua/nossa realização. Esse processo se expressa de várias formas, como, por exemplo, quando potes com animais “menos utilizados” acabam deixados nas prateleiras.

Parecia ser o caso dessa esponja. Desde que comecei a acompanhar os animais dessa coleção, nunca a vi sendo utilizada em oficinas ou feiras de ciências, ao contrário de outros espécimes que participam regularmente dessas atividades. Outra esponja, preservada por desidratação, assumia esse papel. Ouvi dizer que ela era mais fácil de manusear por estar fora de um pote, ser maior

e mais resistente ao transporte, o que a tornava mais acessível para demonstrações. Além disso, seu contorno era considerado "mais didático" para a apresentação dos poríferos, facilitando a compreensão dos alunos sobre a anatomia e as características desses organismos. Diante disso, embora a coloração arroxeadada tornasse a esponja que se desfez um dos animais "raros" da coleção, a mesma era mantida e resguardada na prateleira, poucas vezes colocada em movimento.

Mais tarde, ao conversar com a estudante-curadora, ela me revelou que o contato dos professores que fazem o empréstimo de exemplares da coleção com essa esponja ocorre apenas quando eles vão até a sala para retirar os animais. Muitos ficam surpresos com a cor vibrante e impressionados ao ver uma esponja conservada em via úmida. A maioria das esponjas da coleção está desidratada, o que leva alguns a duvidarem se "aquela roxa" é realmente um porífero ou uma ascídia. Sem toque, sem saídas, sem empréstimo. Delicada demais para ser levada, mas permanecer ali também não garante muita coisa. Talvez esse seja o problema quando limitamos esses animais à simples contemplação. Eles exigem mais do que isso. Quando foi tocada, foi quando ela nos mostrou o que estava em curso a muito tempo: sua morte, de fato. No entanto, essa falta é menos intencional do que pode parecer. O jogo de aprender a oferecer "mais existência" a esses animais mortos não se fundamenta na premissa de um sujeito humano previamente determinado que age sobre um objeto – o animal.

Isto é, o animal morto, enquanto um "ser a ser feito" numa coleção didática, exige modos de existir a uma complexa trama de elementos, fatores, vetores e forças, e o curador-professor-estudante, assim como o artista em relação à sua obra (Souriau, 2020), tem acesso a esse pedido e assume a responsabilidade de atender a esse chamado. Temos participação tanto na oferta de mais existência aos mortos quanto na impossibilidade desse acontecimento, mas isso não se dá na autoafirmação individual e humanista. Nessa cena, a presença humana é evidente, mas ela se entrelaça com uma série de outros elementos: substâncias químicas, dispositivos tecnológicos, discursos pedagógicos, além de fatores ambientais como temperatura, umidade e iluminação. Estar diante de animais mortos em coleções trata-se, então, de um agenciamento material-discursivo que dribla qualquer ilusão de autonomia do "sujeito", de modo que o papel do "agente" permanece bastante indeterminado nessa história.

Embora mantida na prateleira, aquela esponja roxa não estava alheia a esse emaranhado de relações, continuando a ativar conexões mesmo à medida que sua ausência se tornava cada vez mais evidente. Algo nos foi sinalizado quando a perdemos, e perdê-la significa também precisar continuar. De modo algum gostaríamos de romantizar o desfazimento daquele porífero, mas insistimos que aquela situação trouxe à tona o caráter de errabilidade, falibilidade, e de nossa

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

submissão ao teste de executar bem ou mal aquilo que nos é solicitado diante de animais em coleções zoológicas. “Tudo pode dar errado e está sempre prestes a dar errado, por isso a instauração da vida (obra) requer *trabalho*” (Jacques, 2019, p. 340, grifo original). Aceitar ser instruído é um bom começo nessa história, pois nos permite não apenas aprender com a realização desse morto, mas também assumir um compromisso ético que se esboça diante de toda a trama que se articula na feitura de sua/nossa existência.

É essencial não perder de vista que o gesto de acolher um pedido e oferecer “mais existência” a um ser também “conduz para uma nova maneira de ser aqueles que assumem essa responsabilidade, através de uma série de provas que vão transformá-lo” (Despret, 2023, p. 16). Os animais preservados na coleção, assim como seus curadores, estão envolvidos em um processo de cocriação, no qual acolher um pedido não apenas prolonga a materialidade desses corpos, mas também produz novas formas de existir. Não há um estado final, uma presença completamente resolvida; o que existe é sempre uma existência em trânsito. Nesse sentido, não apenas o bicho morto, como também o bicho professor-estudante-curador se encontra em um processo contínuo de “fazer existir”, nunca como algo completamente fixo ou dado, sempre em feitura, tal como as relações que criamos com esses mortos, que não cessam de ser obra em processo.

3. Quando perguntei pelos animais, ela respondeu:



Figura 1. Colagem de fotografias da Coleção Didática de Zoologia do PFBio, evidenciando a diversidade de animais e a organização do acervo. Registro e elaboração do primeiro autor.

4. Instalar para instaurar

Ilha do Fundão, Centro de Ciências da Saúde, sala D-23,

Rio de Janeiro, em algum momento do tempo:

O relógio marcava quase 13h30 quando o estrondo ressoou pelos corredores. O gerador de energia da sala do PFBio queimou após a interferência das obras em andamento no laboratório ao lado. Com o curto-circuito, parte da sala que preserva os animais ficou sem energia, revelando a fragilidade do sistema elétrico e a necessidade de uma reforma urgente. A intervenção foi realizada com muitos custos, sobretudo financeiros, mas como em toda boa obra, o verdadeiro desafio não reside apenas na execução, mas na reconfiguração que ela desencadeia. O caos gerado pela poeira, pelos equipamentos desalojados e pela interrupção temporária das atividades exigiu não apenas uma reorganização do espaço, mas se transformou em um campo de decisões onde o desarranjo forçava a criação de novas relações.

Diante do tumulto, os bichos continuavam a nos observar. Nas duas estantes de metal, cada uma com cinco amplas prateleiras, permanecia a esponja marinha, rarefeita em sua matéria; uma serpente submersa em um álcool turvo, repleto de partículas em suspensão; um frasco de três litros abarrotado de filhotes de raias; aracnídeos encapsulados em resina; conchas com formatos peculiares; corais imponentes, cujos fragmentos ultrapassam dez quilos; e a lista poderia continuar e continuar a se expandir. Havia se passado pouco mais de um mês desde o episódio com a esponja roxa, e a reforma na rede elétrica, que desencadeou uma movimentação quase descontrolada de objetos, equipamentos e materiais daquele espaço, acabou afetando também os próprios animais preservados. Não era possível hesitar. Nesse período, fomos inclinados a reavaliar as práticas curatoriais que sustentavam a preservação daqueles animais.

A instalação, manutenção, ampliação, organização e gerenciamento de coleções zoológicas são atividades conhecidas conjuntamente como curadoria (Pimenta et al., 2017). Trata-se de um processo minucioso, no qual o controle de fatores ambientais, a substituição de soluções preservativas, e o manejo delicado de espécimes são componentes essenciais para a conservação e integridade dos exemplares. Nas coleções de pesquisa, especialistas em grupos taxonômicos específicos assumem tradicionalmente essa responsabilidade, operando sob procedimentos sistematizados que garantem a longevidade e o valor científico do acervo. No entanto, a coleção didática zoológica do Projeto Fundão Biologia (PFBio) adota uma abordagem distinta. Aqui, trata-se de outro modo de existir na relação com esses animais mortos, em que professores e estudantes se

envolvem em uma prática experimental de “aprender a cuidar” desses variados bichos.

Acompanhando o processo de orientação e execução do projeto “Materiais Didáticos do Projeto Fundação Biologia - UFRJ”, identifiquei três frentes de atuação que conjuram a curadoria dessa coleção. A primeira é a de empréstimo, por meio da qual até 15 espécimes são disponibilizados para professores da educação básica e licenciandos utilizarem em suas atividades pedagógicas e formativas, gerenciada através de um sistema de controle com fichas de retirada e devolução. A segunda envolve a oferta de atividades, incluindo o planejamento e realização de oficinas com os animais, produção de materiais didáticos e exposição em feiras de ciências nas escolas públicas do Rio de Janeiro. A terceira frente é a revisão das condições de conservação dos bichos, arrumação das prateleiras e limpeza do espaço buscando garantir a integridade e continuidade do acervo.

Considerando que “antes de serem instaurados, e para poderem sê-lo, os mortos devem ser instalados” (Despret, 2023, p. 20), nos parece oportuno dedicar atenção àquilo que se inventa na constante instalação desses animais. Esse talvez seja o primeiro ponto a ser considerado: ao apontar para a instalação dessa coleção, não nos referimos a um ato isolado ou a um momento único e completo, mas a um conjunto de práticas que se estendem sem jamais alcançar um ponto final de conclusão. Ao acompanhar as práticas curatoriais da coleção do PFBio, é possível tomar a instalação como um processo em construção permanente, algo que está sempre por se tornar, mas nunca totalmente concluído. Em parte, isso ocorre devido à constante saída dos animais para as escolas, o que exige reorganizações frequentes e o monitoramento contínuo das condições de conservação. Além disso, a instalação nunca se finda porque, a cada ciclo – com duração variável – do projeto de extensão responsável pela curadoria da coleção⁴, um novo estudante é “capturado” por esses animais, renovando o vínculo e o trabalho a ser feito.

Desse modo, a entrada de estudantes-curadores na trama da coleção zoológica está vinculada à experiência de habitar um espaço onde é necessário experimentar o lugar do cuidado. Exercitemos, então, a consideração de que a curadoria dessa coleção zoológica é constituída, entre outras ordens, por aquilo que Donna Haraway (2011) chamaria de “práticas de cuidado e de partilha não mimética” (p. 27), de maneira que as formas de cuidado aqui em questão não se

⁴ Nos últimos vinte anos, programas institucionais da UFRJ contribuíram para a viabilização do projeto “Materiais Didáticos do Projeto Fundação Biologia”, como o Programa Institucional de Fomento Único de Ações de Extensão (PROFAEX) e o Programa de Bolsas de Iniciação Artística e Cultural (PIBIAC), que auxiliam na oferta de bolsas aos estudantes envolvidos em ações do projeto, como a curadoria da coleção zoológica.

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

baseiam em uma simples reprodução de comportamentos, uma replicação mecânica de procedimentos ou uma resposta automática baseada em normas pré-estabelecidas. Ao invés disso, essas práticas devem ser entendidas como um processo de coabitação e mutualidade, onde humanos e animais mortos partilham de uma vulnerabilidade comum, a de estar em realização, envolvendo-se em relações que desembocam em constituição mútua, não em separação. O cuidado, portanto, não se trata de um ato unilateral ou imposto, mas de uma partilha de responsabilidades, onde as relações são configuradas diante da exigência de uma “sensibilidade não antropomórfica atenta a diferenças irreduzíveis” (Haraway, 2011, p. 55).

Ao enfrentar os desafios diários da curadoria, a atual estudante-curadora se engaja em uma série de práticas de cuidado. Lembro de quando começamos a trabalhar juntos na coleção e ela me contar sobre sua chegada ao ofício de curadora daqueles bichos. Era o retorno das atividades após a pandemia de COVID-19, o espaço estava desorganizado e repleto de espécimes amontoados nas prateleiras, sem uma disposição clara ou com um sistema de classificação visível. A primeira orientação que recebeu foi pensar a organização dos animais, considerando que essa tarefa lhe permitiria familiarizar-se com o acervo e compreender melhor quem estava ali armazenado. Logo nas primeiras semanas de trabalho, deparou-se com uma situação inesperada e descrita como marcante na sua história com a coleção. Entre os frascos, encontrou um peixe cujo recipiente estava completamente seco, e o animal, podre. Ao examinar a condição do espécime, ela descobriu que o descarte não seria um processo simples. O desconforto era palpável, não apenas pelo cheiro desagradável, mas principalmente pelo que precisava ser feito.

Iniciava então as ações de instalação dessa estudante-curadora em relação aos animais dessa coleção, envolvendo uma triagem cuidadosa: distinguir entre aqueles espécimes que poderiam permanecer e aqueles que precisariam partir. Uma decisão longe de ser simples, pois os princípios que orientaram essa seleção não estavam definidos de partida. O que “deveria ser feito” emergia de um diálogo constante entre as condições dos acontecimentos, a exigência do espaço e o que esses corpos ainda solicitavam. Estar na posição de não saber o que fazer e, ainda assim, precisar agir, demonstra como o compromisso com os processos de instalação é uma questão ético-política que emerge nessas relações. A decisão de quem fica e quem parte, então, não era uma imposição de um planejamento previamente estabelecido, mas um gesto de abertura e atenção ao que ainda poderia ser criado entre a curadora e aqueles animais.

A situação em que o peixe se encontrava era extremamente crítica, e não restavam dúvidas de que ele deveria partir. Seguir os protocolos de eliminação de materiais biológicos exige cuidados específicos, uma tarefa repleta de nuances

e critérios. Foi preciso buscar orientações sobre os procedimentos seguros, bem como identificar os tipos de recipientes recomendados para conter materiais contaminantes. O estado avançado de putrefação do animal, marcado pelo acúmulo de fungos e bactérias, representava um risco específico caso fosse simplesmente descartado em uma lixeira comum, hipótese inicialmente considerada. Sua permanência também era inviável, colocando em risco de contaminação os outros exemplares da coleção. Esse episódio resultou em um longo processo de consulta com outros professores e na preparação necessária, que incluiu a aquisição e o uso de luvas, máscaras e sacos plásticos especializados em conter substâncias contaminantes. Sentimentos de aversão e nojo surgiram diante da tarefa, mas não era uma opção deixá-la inacabada. Assim, com desconforto, o corpo foi encaminhado ao local apropriado para o descarte final: uma outra lixeira.

No entanto, o caso desse peixe foi uma exceção. Um desafio maior estava por vir. A maioria dos animais da coleção não exibia sinais extremos de deterioração, mas demandavam obrigatoriamente cuidado para que pudessem permanecer. A decisão de manter ou descartar esses exemplares não foi guiada exclusivamente pela qualidade de sua conservação; não se tratava de descartar aqueles com sinais de dano e preservar apenas os bem conservados. Em vez disso, a escolha refletiu uma abertura para o que esses bichos ainda poderiam requerer. A permanência na coleção se dava, assim, dentro de conexões que tanto exigiam quanto possibilitavam resposta. Insetos sem patas, borboletas com asas comprometidas, anuros enrugados, crustáceos desprovidos de pinças, e muitos outros, em condições intermediárias de existência - quando tomado como molde a anatomia do animal vivo - foram mantidos como exemplares da coleção.

Segue-se daí um longo processo de implicação entre a curadora-estudante e esses bichos. Aspectos como o uso de fixadores, a compra e reposição de materiais, o monitoramento da evaporação de substâncias conservantes, o controle da incidência de luz e raios ultravioleta (que degradam células, especialmente pigmentos) e a manutenção de uma temperatura adequada para cada tipo de acervo (seja seco ou úmido), além da vigilância sobre contaminantes, poluentes ou fungos, foram questões que pipocaram na triagem realizada com a coleção. Ainda, é possível pensar como o trabalho de conservação desses corpos exige, simultaneamente, um esforço para a produção de histórias que os mantenham presentes. Quando professores solicitam o empréstimo de animais da coleção, a estudante-curadora procura compreender o propósito dessa retirada, ao mesmo tempo em que facilita um encontro no qual os animais mobilizam memórias e desafiam indiferenças. É comum que ideias de abordagens didáticas, relatos pessoais, vínculos afetivos e profissionais, histórias de medo, entre outras, apareçam nas conversas entre a estudante e os professores

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

no momento de empréstimo. Nesse processo, a curadoria prolonga a existência material desses animais não apenas pelo manejo das soluções preservativas, mas também por reativar e recriar camadas de significados. A integridade física e as histórias que os envolvem formam uma teia indissociável, na qual o ato de preservar é também o ato de contar, imaginar e memorar o morto.

Ao enfrentar esses desafios de curadoria, nos deparamos com um conjunto de responsabilidades que extrapolam uma dimensão propriamente técnica. O trabalho de inibir a ação de enzimas autolíticas, prevenir o enrugamento, as dilatações e dissoluções dos tecidos, assim como o esforço contínuo de criar narrativas que prolonguem a presença desses animais, está longe de ser uma tarefa simples e sem custos ontológicos. Esses corpos preservados, ao interpelarem a curadoria, sinalizam que sua agência não é um atributo isolado, mas uma força emergente de intra-ações (Barad, 2021), em que materialidades e significados se co-constituem nas coleções zoológicas. Em outras palavras, esses corpos convocam o trabalho humano ao impor desafios relacionados à degradação – como o controle de fatores ambientais, o uso de substâncias químicas e a vigilância constante – tornando-se parceiros num intrincado processo de negociação que mobiliza ações, decisões e implicações éticas, técnicas e ontológicas. Ao mesmo passo, os animais mortos solicitam histórias, reivindicam significados e se recusam ao apagamento. Insistem em ser mais do que vestígios passivos, interpelando material-semioticamente os vivos com os quais se encontram.

Para mais, a “descoberta” de espécimes também faz parte da dinâmica de instalação dessa coleção. O ano letivo se encaminhava para o fim e as feiras de ciências se multiplicavam nas escolas. Nesse contexto, uma professora da rede municipal decidiu buscar a coleção didática do PFBio, pois estava organizando uma feira com seus alunos do ensino fundamental. Como a professora estava sem uma lista pré-definida de animais a serem levados, ela preferiu explorar o acervo pessoalmente, para poder escolher na hora. Acompanhada pela estudante-curadora, a professora adentrou o espaço onde os mais de trezentos espécimes estavam dispostos. A estudante seguia com a tarefa de pensar a organização dos animais, e as prateleiras ainda estavam bagunçadas, sem uma disposição por Filo ou Classe, como pretendia fazer.

Enquanto conversavam sobre os desafios de organizar uma coleção tão vasta, a atenção da professora foi atraída para o fundo das prateleiras. Vasculhando os potes de vidro, um pequeno animal, quase perdido entre os frascos maiores, lhe devolveu o olhar. Para a surpresa de ambas, era uma anêmona-do-mar! Um alvoroço momentâneo tomou conta do ambiente, à medida que percebiam que aquele era o único cnidário da classe Anthozoa presente na coleção. O fascínio da estudante-curadora, que estava em formação

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

especializada em biologia marinha, se tornou evidente. A professora foi contagiada pelo clima de descoberta, e o bicho, com pouco mais de três centímetros, tomou o proscênio. No mesmo instante, teve o álcool repostado e ganhou um lugar em evidência na prateleira, para que não corresse o risco de se perder novamente em meio a tantos outros potes. A questão é que notar a presença daquela anêmona implicou também em se submeter a uma nova rede de significados e afetações, a uma nova existência a ser instaurada.

Anêmonas, quando se sentem seguras e relaxadas, apresentam os tentáculos abertos e bem estendidos; porém, quando se sentem ameaçadas ou sofrem uma mudança de ambiente, elas recolhem os tentáculos e se fecham (Skinner e Barboza, 2015). Curiosamente, a anêmona-do-mar da coleção estava em estado relaxado, nos lembrando que seu processo de instalação não se iniciava com sua recente “descoberta”. Num tom deleuziano, vale considerar que estávamos no “meio”. De acordo com os Termos de Gestão e Procedimentos de Processamento de Espécimes de Invertebrados, que especificam os métodos “adequados” de anestesia, fixação e conservação para cada grupo de invertebrado marinho, a instalação de uma anêmona exige que o fixador não seja aplicado diretamente no recipiente onde o animal se encontra, pois isso causaria uma reação de contração (Skinner e Barboza, 2015).

Para impedir essa reação, a anêmona deve ser anestesiada antes do processo de fixação. Os principais agentes anestésicos utilizados para invertebrados incluem cloreto de magnésio, mentol, imersão em água doce e refrigeração. Estabelecer as concentrações de anestesia com mentol e cloreto de magnésio a 7,5%, as dosagens de fixação com formol salino a 10% e a conservação com álcool a 70% para preservar uma anêmona (Skinner e Barboza, 2015) revela as especificidades dessa instalação, configuradas por uma partilha assimétrica de relações instrumentais e práticas de cuidado com esses animais. Todos esses procedimentos e suas implicações — o desenvolvimento técnico, os dilemas éticos, o debate sobre a sciência em invertebrados, a carreira dos pesquisadores, o ato de matar e o objetivo de preservar — estão entrelaçados na presença desse animal recém-descoberto na coleção. Ao tocá-lo, somos direcionados a toda essa espessura ontológica, e aprender a oferecer “mais existência” a essa anêmona envolverá levá-la a sério, adotando práticas de cuidado que possibilitem sua continuidade enquanto um “ser a ser feito” dentro da coleção.

"Até hoje, sempre que mexo em algo na coleção, continuo descobrindo novos animais e me importando com eles" — foi um dos relatos que ouvi dessa estudante-curadora. As disposições afetivas e éticas, como "se importar com" e "cuidar de", referem-se às atitudes de preocupação e responsabilidade diante da curadoria desses animais mortos. No entanto, essas atitudes não são suficientes

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

por si só; elas precisam ser sustentadas por práticas materiais, ou seja, ações concretas que dão corpo ao cuidado (Bellacasa et al, 2023). A distinção entre as atitudes (se importar e cuidar) e as práticas (dar e receber cuidados) não implica uma separação entre elas, mas serve para sinalizar que o cuidado é uma política abrangente, complexa, indefinível e por vezes contraditória. Essa toada “nos permite enfatizar que uma política do cuidado envolve muito mais que uma postura moral; envolve agências afetivas, éticas e práticas com consequências concretas e materiais” (Bellacasa et al, 2023, p. 111). Seguindo essa proposição, ponderamos que o cuidado e a revisão dos métodos de conservação em uma coleção zoológica não são neutros ou desprovidos de implicações ontológicas. Cada decisão sobre quais espécimes vão permanecer, como conservar os corpos ou organizar as prateleiras, assim como as narrativas necessárias para situá-los, implica na criação de condições que possibilitam a instalação/instauração desses animais.

Nesse sentido, não podemos perder de vista que haverá sempre ações a serem realizadas e respostas a serem devolvidas na tentativa de instaurar esses animais, e essas “ações” nunca serão exclusivamente humanas. A situação fala, em um mesmo fôlego, da agência de animais, pessoas, coisas, objetos, soluções, organismos, partes, forças físicas enredadas em um novelo denso e intricado. “Afirmar o absurdo de desemaranhar as relações humanas e não humanas de cuidado e as éticas envolvidas nelas requer descentrar as agências humanas, bem como permanecer perto das contingências e das heranças dos fazeres humanos situados” (Bellacasa et al., 2023, p. 109). A estudante-curadora não se torna apta ao cuidado apenas por meio de uma capacidade racional e instrumental, mas por estar submetida e disponível ao que esses animais – e toda a malha naturalcultural que os coloca em ação - exigem para sua realização enquanto mortos.

Voltemos à reforma elétrica da sala do PFBio. A vedação frouxa de alguns frascos, o álcool evaporado até a metade, o amontoado de corpos em um único recipiente e o desgaste ou desaparecimento das etiquetas foram, mais uma vez, os sinais de alerta. Uma lista de materiais a serem adquiridos para a reinstalação dos animais foi elencada pela estudante-curadora: litros e mais litros de álcool 70%, potes de vidro de diferentes tamanhos, etiquetas, bombonas, bandejas, canetas permanentes, pinças anatômicas e mais uma estante de metal. Percebemos que essa ação não se trata apenas de suprir uma necessidade logística. A decisão de reorganizar as estantes, expandir o espaço disponível para o acervo e de adquirir novos materiais para acomodar os animais é parte fundamental desse processo de “fazer existir”, uma forma de dar continuidade à obra em realização que esses animais ainda são.

Aprender a rastrear suas trajetórias e recuperar seus nomes também se tornou parte de um processo contínuo para os professores-estudantes-curadores que acompanham esses exemplares. Para a produção de narrativas que ofereçam aberturas para a instauração desses animais, apostamos numa abordagem conjunta da conservação museológica e biológica com diferentes discursos, como interpelações filosóficas, contribuições da zooliteratura, bem como da antropologia e da ecologia, “na convicção de que o estudo das políticas animais exige um esforço conceitual multidisciplinar” (Fausto, 2020, p.15). Esses desafios delineiam o tortuoso horizonte a seguir diante da curadoria dessa coleção.

É claro que isso leva um pouco de tempo, às vezes até mesmo alguns anos, mas exige, muito concretamente, que os mortos estejam situados. (...) Que tenhamos *dado* um lugar a eles. Exige ainda outras coisas: cuidados, atenção, atos, um meio, senão propício ou acolhedor, pelo menos não muito hostil. A maneira de ser dos mortos requer boas maneiras, maneiras pertinentes, de se dirigir a eles e de compor com eles (Despret, 2023, p. 19, grifo original).

Essa reflexão nos permite considerar que “dar” um lugar ao morto é uma questão de conquista, e não de coincidência. Presenças, sejam elas materiais ou simbólicas, precisam ser ativamente nutridas, moldadas e conquistadas. Cada decisão de onde posicionar um espécime, de como conservá-lo e mesmo de como narrar sua história, é uma conquista, não um dado do acaso. Explorar, junto aos animais mortos, modos de existência que os tornem capazes é o que estamos compreendendo como “instauração”, um processo vinculado a práticas instaladoras que emergem da relacionalidade multiespécies que conjura uma coleção. É justamente esse exercício que coloca em movimento e em abertura a feitura mútua entre esses animais e aqueles que se dedicam ao seu cuidado. É preciso aprender a cultivar maneiras de cuidar, de dar atenção, de instalar. Todas essas práticas são ontológicas e nos possibilitam viver em mundos curriculares depois da morte.

5. Essa presença inquietante e questionadora: a morte

Escola municipal,

Rio de Janeiro, em algum momento do tempo:

No centro da mesa, os frascos estavam alinhados, cada um contendo corpos de animais marinhos e terrestres. A oficina tinha acabado de começar, e as crianças — curiosas e inquietas — olhavam ora para os frascos, ora para a estudante-curadora, esperando uma explicação que fosse além da aparência fria da solução que envolvia cada exemplar. Assim que ela levantou um dos potes, contendo um sapo cururu (*Rhinella marina*), uma menina, de olhos arregalados, perguntou, sem hesitar: "Quem matou ele?" A pergunta cortou o ar, e antes que pudesse ser respondida, outro garoto já emendou: "Ele tá morto de verdade?" Um terceiro se

inclinou para ver melhor o sapo dentro do pote e indagou: "Como ele morreu, professora?". As perguntas se avolumavam, uma após a outra, como uma enxurrada incontida de curiosidade e espanto. Uma das estudantes, que observava com certo entusiasmo o anuro já fora do pote, resolveu conferir se aquele era um "sapo de verdade". Tocou. De repente, um grito: "Ele não é de plástico?"

Ficaremos nesse último instante do texto com as indagações sobre a morte desses animais. Envolvido com as oficinas e exposições realizadas junto aos animais dessa coleção, notei que as primeiras perguntas que surgem ao serem evocados sempre são sobre quem os matou, se estão realmente mortos e de que forma morreram. A demanda moral entra em jogo, mas é preciso cautela para que a morte desses animais não seja reduzida a uma questão de culpa. Quer dizer, nas ciências biológicas, por exemplo, "mata-se para descrever indicadores que possam circular em discursos que têm como cerne a preservação de animais não humanos com preocupações éticas que refletem os vínculos afetivos entre biólogos e animais de pesquisa" (Cruz, 2020, p. 135). A presença desses animais em coleções, portanto, levanta questões éticas complexas e ambivalentes que vão além da busca por um "culpado", sendo preciso reconhecer as tensões entre a preservação e a morte, e como essas práticas configuram relações materiais-semióticas complexas.

Ainda que persistam contextos científicos marcados por relações unidirecionais de uso, regidos por práticas de cálculo e embasados na razão humanista, onde os animais têm pouca ou nenhuma chance, não nos parece produtivo confinar as práticas científicas que envolvem a morte de animais a narrativas uniformes e informadas exclusivamente pela dominação. Vale lembrar que nenhuma história é universal, e que algo fora dos cálculos sempre pode acontecer. Reiterar apenas que a morte dos animais nas práticas científicas é um ato antropocêntrico ou especista pode diluir as complexidades envolvidas em cada morte, reduzindo tanto o animal quanto a própria prática científica a entidades totalizantes, sem contingência ou especificidade.

Ao interpretar a morte como uma abstração desprovida de contexto, oblitera-se a materialidade-semiótica que emerge em torno da mesma, transformando-a em um evento homogêneo. Esse processo simplifica a intrincada rede de significados e interações que conectam humanos e animais, valorizando uma narrativa unidimensional de controle e apropriação. Assim, as singularidades de cada vida e morte são esmaecidas, e com elas desaparecem as possibilidades de compreender as práticas científicas como inseridas em relações complexas e situadas, permeadas por negociações parciais, indigestas e nunca suficientemente justificáveis. Isso não quer dizer que não exista assimetria e sofrimento diante do ato de matar animais. Não se trata de apagar as dinâmicas

de poder ou ignorar as implicações éticas, mas de driblar tanto a narrativa de dominação total, que reduz os animais a objetos de controle humano, quanto a ideia de uma separação absoluta entre humanos e não-humanos, que ignora as interdependências e agenciamentos compartilhados.

Quando Haraway (2011, p. 37) diz ser importante "reconhecer a copresença em relações de uso e, portanto, lembrar que nenhuma planilha de custo e benefício será suficiente", ela nos instiga a questionar a noção de que decisões éticas, como aquelas que envolvem o ato de matar animais, possam ser reduzidas a uma análise puramente racional ou utilitária. Junto a essa comensal, argumentamos que a morte ou o uso de animais não pode ser plenamente justificada por razões que invoquem uma Razão universal, uma verdade absoluta ou o consolo de um Sacrifício maior. A ciência, nesse sentido, não opera em um vazio moral, mas em um contexto permeado por razões "mundanas" — isto é, situadas, contingentes, afetivas e inerentemente falíveis. A questão, então, se trata de "aprender a viver responsavelmente dentro da múltipla necessidade e labuta de matar, para então assumir isso com transparência, em busca da capacidade de responder em inexorável contingência histórica, não teleológica e multiespécies" (Haraway, 2011, p. 42).

Isso significa que as práticas instrumentais, como aquelas que matam animais para compor coleções zoológicas, não devem ser tomadas como obviamente aceitáveis, e que tais práticas "não devem deixar nunca seus praticantes em conforto moral, convencidos de sua retidão" (Haraway, 2011, p. 35). Significa também que o ato político em questão não é a negação da morte ou do ato de matar, mas um chamado para enfrentar a complexidade e a responsabilidade que surgem inerentes a essas relações, sem recorrer à reiteração da excepcionalidade humana como refúgio. Isso não elimina a possibilidade de causar sofrimento, mas oferece a possibilidade de uma reavaliação constante, um compromisso ético de reconsiderar, questionar e colocar em suspensão nossas práticas científicas. A "razão sentida" que Haraway (2011) propõe é uma forma de pensar e agir que está profundamente conectada ao mundo material e às relações com outros seres, reconhecendo tanto a responsabilidade quanto a vulnerabilidade dessas decisões. É uma razão que não busca absolvição, mas sim uma abertura constante para imaginar o cuidado e nutrir a dúvida.

A morte, como tentamos explorar ao longo deste texto, não está sendo concebida como um fim definitivo, nem o ato de matar é visto como a imposição de um sacrifício. Em vez disso, a morte funciona como uma chave de transição que ressignifica, material- semioticamente, a presença — ou melhor, a existência — de bichos, estudantes e professores. É evidente que a morte dos animais é uma das forças que sustentam e reconfiguram as redes de interdependência em uma coleção zoológica, e "por mais que tentemos nos distanciar, não há nenhuma

maneira de viver que não seja também uma maneira de mais alguém, não apenas mais alguma coisa, morrer diferenciadamente” (Haraway, 2011, p. 42). Embora todos cheguem mortos aos cuidados dos curadores da coleção, é inegável que alguém os matou, e que essa morte se insere em uma partilha não mimética de sofrimento, gestada nas práticas científicas que exigem a participação de animais para se realizarem.

Desse modo, as respostas para as questões "quem os matou?", "estão realmente mortos?" e "de que forma morreram?" não podem ser generalizadas, tampouco ocultadas. A morte de cada animal é um evento singular, com suas próprias circunstâncias, motivações e implicações, que não podem ser justificadas de forma acrítica ou simplificadas em respostas que apaguem as particularidades dos processos envolvidos. É necessário, portanto, cultivar respostas situadas, que abordem práticas científicas localizadas e que desdobrem sobre como a morte de determinado animal é produzida, permanecendo com as contingências dos fazeres científicos. Um compromisso nada simples, mas uma exigência que parece emergir dessa presença inquietante e questionadora de animais preservados em coleções. A implicação entre humanos e bichos mortos faz emergir os entes dessa relação por meio da partilha de uma materialidade-semiótica que abrange matar, conquistar, errar, sofrer e inúmeras outras disposições inerentes às múltiplas e assimétricas relações que permeiam a curadoria de coleções.

Ao longo do artigo, procuramos demonstrar como o agenciamento entre humanos e animais mortos ocorre em práticas curatoriais de uma coleção didática de zoologia, sinalizando que a agência não está limitada à ação consciente ou intencional, mas se manifesta como um "devir-com", uma forma de coprodução que se desenrola entre os corpos preservados dos animais e aqueles que se dedicam aos seus cuidados. Trata-se de um movimento que não apenas coloca em abertura a feitura de animais mortos, mas também de professores e estudantes implicados nessa relação. Argumentamos que os atos de curadoria — sejam eles a preservação de corpos, a exposição em feiras de ciências ou as práticas de ensino — não podem ser reduzidos a tarefas técnicas ou instrumentais. Pelo contrário, eles configuram práticas de cuidado, impregnadas de dilemas éticos, negociações afetivas, desconforto e responsabilidades compartilhadas. É nesse espaço de encontro e tensão que reconhecemos a agência dos animais mortos, que persiste tanto na materialidade de seus corpos preservados quanto nos significados que mobilizam.

Ensaíamos, ainda, a consideração de uma relacionalidade ontológica ativada e configurada pelas práticas curatoriais nessa coleção zoológica. Ao atender aos pedidos dos exemplares, curadores-estudantes-professores mantêm esses corpos em um estado de "instauração", em que eles - humanos e mais-que-

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

humanos -, se engajam em práticas de “fazer existir” mundos e modos de ser. É preciso especular práticas educacionais que se estendam além dos limites da utilidade, para que possamos compreender a complexidade de relações que possibilitam a existência dos animais em coleções didáticas. Em vez de tratar os animais mortos como meros instrumentos pedagógicos, escolhamos aqui considerá-los como participantes ativos que, por meio da conquista de sua presença preservada, continuam a suscitar outros mundos possíveis na formação de professores. A presença dos exemplares mortos nos lembra que a curadoria de uma coleção envolve coabitar com esses seres preservados, aprendendo a responder à convocação de uma existência que exige continuamente “vir a ser”. Essa dinâmica desafia a ideia de que a coleção didática zoológica é um espaço neutro em termos ético-políticos. Ao contrário, ela se revela um campo em que as relações multiespécies e a interdependência se tornam evidentes e significativas.

O que podemos saber sobre o que os mantém mortos?

Bibliografia

- Alaimo, S. (2017). Feminismos transcorpóreos e o espaço ético da natureza. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 2, p. 909-934. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/frjFtMLQ6FhwyRj8VS9xSB/#>.
- Barad, K. (2021). Performatividade queer da natureza. Tradução: Marçal, J. F., Ranniery, T. *Revista Brasileira De Estudos Da Homocultura*, 3(11), 300–346. Doi: <https://doi.org/10.31560/2595-3206.2020.11.11882>.
- Bellacasa, M. P. D. L., Böschemeier, A. G. E., Engel, C., Greco, L., e Fietz, H. (2023). O pensamento disruptivo do cuidado. *Anuário Antropológico*, 48(1), 108-133. Doi: <https://doi.org/10.4000/aa.10539>.
- Brito, L. B. (2022). *Inventário dos poríferos do entremarés da Costa do Descobrimento (Bahia)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Biologia Animal, Universidade Federal de Pernambuco. Recuperado de: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/49380>.
- Cerqueira, W. R. P., Batista, R. N., dos Santos, V. O., de Lima, J. B., dos Santos, G. Q., e Reis, P. H. S. M. (2020). Registro de petróleo em poríferos e cnidários durante o impacto agudo de derramamento no Nordeste brasileiro em 2019. *Scientia Plena*, 16(8). Doi: <https://doi.org/10.14808/sci.plena.2020.088001>.
- Cruz, E. P. D. (2020). Quando biólogos olham para os bichos: caatinga, ecologia e zoologia entre vida, trabalho e morte. *Horizontes Antropológicos*, 26(57), 115-144. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000200005>.
- Despret, V. (2021). *O que diriam os animais?* Ubu Editora.

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

- Despret, V. (2023). *Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam*. São Paulo: n-1 Edições.
- Fausto, J. (2020) *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 Edições.
- Feijó, A. G. S., Braga, L. M. G. M., e Pitrez, P. M. C. (2010). *Animais na pesquisa e no ensino: aspectos éticos e técnicos*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 421p.
- Ferreira, M. S. (Coord.). (2013). *Projeto Fundação 30 anos: Biologia*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pró Reitoria de Extensão, 32p.
- Hadju, E., Peixinho, S., e Fernandez, J. C. (2011). *Esponjas marinhas da Bahia: guia de campo e laboratório*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 276 p.
- Haraway, D. (2011). A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes antropológicos*, 17, 27-64. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100002>.
- Haraway, D. (2021). *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA.
- Haraway, D. (2022). *Quando as espécies se encontram*. UBU Editora.
- Jacques, R. (2019). O trabalho de instauração sob a esfinge da obra a-ser-feita na floresta dos virtuais: uma introdução à filosofia de Étienne Souriau. *GIS-Gesto, Imagem e Som-Revista de Antropologia*, 4(1), 337-353. Doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.151822>.
- Marandino, M., Selles, S. E., e Ferreira, M. S. (2009). Ensino de Biologia: histórias e práticas em diferentes espaços educativos. São Paulo: Cortez.
- Moraes, B. M. (1985). *Esponjas Marinhas*. Em: *Manual de técnicas para a preparação de coleções zoológicas*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Zoologia – CNPq. Recuperado de: https://www.ib.unicamp.br/museu_zoologia/system/files/2022-01/2.%20Esponjas%20Marinhas.pdf.
- Musitano, M. (2021). *Esponjas*. In vivo (site). Museu da Vida (Fiocruz). Recuperado de: <https://www.invivo.fiocruz.br/biodiversidade/esponjas/>.
- Papavero, Nelson. (1994). *Fundamentos práticos de taxonomia zoológica*. São Paulo: Editora Unesp, 285p.
- Pimenta, A. L., Vasconcelos, T. P. C., Rodrigues, M. M., Stefano, R. G., Binoto, T. G. S., Rodrigues, D. L., e Santos, J. B. O. (2017). A importância da curadoria de coleções zoológicas do subfilo Vertebrata para a comunidade científica. *Revista Presença*, 3, 17-34.
- Ribeiro, C. R. (2020). “Modos de existência” como dispositivo teórico-conceitual: contribuições de Michel Foucault e Étienne Souriau à pesquisa

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

educacional. *ETD Educação Temática Digital*, 22(4), 912-930. Doi: <https://doi.org/10.20396/etd.v22i4.8655333>.

Simmons, J. E., e Muñoz-Saba, Y. (Eds.). (2005). *Cuidado, manejo y conservación de las colecciones biológicas*. Bogotá DC, Colombia: Univesidad Nacional de Colombia, 288p.

Skinner, L. F., e Barboza, D. F. (2015). *Coleta, fixação e preservação de invertebrados marinhos*. Em: Santori, R. T., e Santos, M. G. (Orgs). *Ensino de Ciências e Biologia: um manual para elaboração de coleções didáticas*. Rio de Janeiro: Editora Interciência, p.134-154.

Souriau, E. (2020). *Do modo de existência da obra a fazer*. Em: SOURIAU, E. *Diferentes modos de existência*. Trad. Walter Romero Menon Júnior. São Paulo: n-1 Edições.

Souza, F. L., e Gomes, M. M. (2022). O Museu Nacional e a constituição da SAE: aspectos históricos de sua função educativa. *Revista CPC*, 17(33), 268-294. Doi: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v17i33p268-294>.

Trindade, J. V. F., Araújo, G. L. S., Rodrigues, B. S. D. S. L., Castro, A. S. B., e Santana, L. A. (2023). Poríferos e suas toxinas: revisão narrativa. *SAÚDE DINÂMICA*, 5(3), 52-67. Doi: <https://doi.org/10.4322/2675-133X.2023.014>.

TULIO VIEIRA

Um metazoário, mamífero placentário e professor de biologia, licenciado pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Mestre e doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), dedica-se a pesquisas que exploram a interseção entre educação, natureza e estudos multiespécies. Atualmente, é professor substituto na Faculdade de Educação da UFRJ, onde colabora com a formação de professores de biologia. Seus interesses perpassam temas relacionados aos animais no ensino, a relação entre educação e natureza, as tradições curriculares das Ciências Biológicas e a formação de professores.

MARIA MARGARIDA GOMES

Professora associada do Departamento de Didática da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Licenciada em Ciências Biológicas pela UFRJ, mestre em Currículo e Ensino pela KU - Universidade do Kansas e doutora em Educação pela UFF - Universidade Federal Fluminense. Coordena o Grupo de Estudos "Currículos escolares, ensino de Ciências e materiais didáticos", desenvolvendo e orientando

Instaurar os mortos: a curadoria de animais em coleções didáticas

Tulio Vieira, Maria Margarida Gomes

trabalhos na área de Educação, principalmente em Currículo e suas relações com o ensino das Ciências e Biologia, a história das disciplinas escolares, os conhecimentos escolares, as materialidades escolares e a formação de professores.

**HUMANIMAL. ¿QUO VADIS?:
LA HUIDA DE LA ANIMALIDAD DEL *HOMO DEUS***

**HUMANIMAL. *QUO VADIS?*
A FUGA DA ANIMALIDADE DO *HOMO DEUS***

**HUMANIMAL. *QUO VADIS?*: THE ESCAPE FROM
ANIMALITY OF *HOMO DEUS***

Enviado: 07.09.2024

Aceptado: 13.11.2024

Sergio Martínez Mesón

Doctorando en Filosofía (USC, España). Magíster en Filosofía de la Historia:
Democracia y Orden Mundial (UAM, España).

Email: serssaugars@gmail.com

En esta investigación, he expuesto el deseo de completud del sujeto de la ciencia –anhelando vencer a la muerte, al envejecimiento y al dolor–, frente a la responsabilidad del sujeto de la ética y la empatía como su animalidad constitutiva. Además, he construido el fantasma del *homo deus* (sociología de la tesis del supremacismo de especie transhumanista) neoliberal a través de los neosignificantes supuestamente emancipadores del discurso neoliberal a través de la industria cultural occidental y su reverso sobre el cuerpo mortificado de la otredad animal. Por último, he realizado una genealogía del desprendimiento por despojo de la ética y la responsabilidad de la especie humana desde el sujeto del saber al sujeto de la ciencia.

Palabras clave: *Homo deus*, tecnología, animal, empatía.

Nesta pesquisa expus o desejo de completude do sujeito da ciência – em seu anseio em vencer a morte, o envelhecimento e a dor – diante da responsabilidade do sujeito pela ética e pela empatia que constitui sua animalidade. Além disso, construí o fantasma do *homo deus* neoliberal com base nos neosignificantes supostamente emancipatórios do discurso neoliberal através da indústria cultural ocidental e do seu reverso no corpo mortificado da alteridade animal. Por fim, fiz uma genealogia do distanciamento por desapropriação da ética a da responsabilidade da espécie humana do sujeito do conhecimento ou para sujeito da ciência.

Palavras-chave: *Homo deus*, tecnologia, animal, empatia.

In this research I have exposed the desire for completeness of the subject of science –longing to defeat death, aging and pain – in the face of the subject’s responsibility for ethics and empathy that constitutes his animality. Furthermore, I have constructed the ghost of neoliberal *homo deus* through the supposedly emancipatory neosignifiers of neoliberal discourse through the Western cultural industry and its reverse on the mortified body of animal otherness. Finally, I have made a genealogy of the detachment through dispossession of ethics and responsibility of the human species from the subject of knowledge to the subject of science.

Keywords: *Homo deus*, technology, animal, empathy.

1. El inconsciente del sujeto de la ciencia es el *homo deus* del transhumanismo

El hombre es muy capaz de los más extravagantes criterios, puesto que es capaz de creer que no se encuentra en ese estado de debilidad natural e inevitable y creer, por el contrario, que está en el de la sabiduría natural. (Pascal, 2012, p. 28).

Desde el discurso analítico venimos sosteniendo que el sujeto de la ciencia es el sujeto de transhumanismo que sueña en arrancarse por despojo su animalidad constitutiva y trascender a la(s) especie(s), transitando a una nueva forma de existencia: el *homo deus*. El periodo occidental conocido como la Modernidad dio a luz una cosmogonía que buscaba la causa última de todo, a través de la herramienta de la ciencia y que, de esta manera, convierte la realidad externa en objeto de disección científica. Jaques Lacan afirma “Se necesita cierta reducción, a veces de realización larga, pero siempre decisiva en el nacimiento de una ciencia; reducción que constituye propiamente su objeto” (Lacan, 2003, p. 834).

De hecho, el sujeto de la ciencia siempre ha sido comparado con la tecnología más puntera del momento, profundizando de esta manera en la tesis de la ontología del supremacismo de especie (Faria, 2024) que desarrollaremos en el siguiente epígrafe. Si bien en estos días el sujeto de la ciencia –el humano– es una máquina con el ordenador cuántico con mayor capacidad para resolver algoritmos, en el siglo XIX la tecnología punta era la máquina de vapor:

Los ejércitos emplean el impulso sexual para alimentar la agresividad militar. El ejército recluta a jóvenes en el momento justo en el que su impulso sexual es más fuerte. El ejército limita las oportunidades de los soldados de mantener relaciones sexuales y de liberar toda esta presión reprimida, que, en consecuencia, se acumula en su interior. Después, el ejército redirige esa presión acumulada y permite que se libere en forma de agresividad militar. (Harari, 2016, p. 136).

Este párrafo, extraído de la enseñanza de Freud, es un ejemplo de cómo la teoría más avanzada de cada contexto histórico de la modernidad ha diseñado cadenas fantasmáticas de significantes que tratan de comparar al ser humano con la tecnología más puntera del momento. A diferencia de nuestros hermanos los chimpancés, que utilizan la violencia, o los bonobos, que usan como herramienta la sexualidad, nosotros hemos adaptado nuestra mente al lenguaje para conseguir una capacidad de colaboración flexible más eficiente cuantitativamente. De esta manera, a lo largo de la historia hemos inventado neosignificantes con los que identificar a grandes masas de población como son:

La principal preocupación de todas las mitologías, ceremoniales, sistemas éticos y organizaciones sociales agrícolas ha sido suprimir las manifestaciones de individualismo y generalmente se ha conseguido obligando o persuadiendo a la gente a identificarse, no con sus propios intereses, intuiciones o forma de

experiencia, sino con los arquetipos de comportamiento y sistemas de sentimiento desarrollados y mantenidos en el dominio público [...] el de la sangre, la raza, o en términos más amplios, la especie. (Campbell, 1995, pp. 222-223)

Lacan dirá: “la ciencia es sin conciencia y por ello es, con seguridad, la ruina del alma” (Miller, 2016, p. 149). El discurso de la ciencia es una certeza que rechaza la evidencia de los sentidos y del espíritu, y que basa sus evidencias en axiomas contextuales: “la certeza depende *grosso modo* del marco axiomático en que se produce e implica, cuando nos percatamos de ello, un relativismo” (Miller, 2016, p. 151) Pero en el camino del estrecho desfiladero que lleva al *homo deus* en el que la verdad lo ocupa todo y expulsa los saberes como lastre, el sujeto de la ciencia va paso a paso, construyendo una cosmogonía que le separe de su animalidad constitutiva y le acerque a la divinidad. Kepler dice: “Nuestro saber es de la misma especie que el de Dios, al menos en la medida en la que podamos comprender algo de él en esta vida mortal” (Miller, 2016, p. 150)

El sujeto de la ciencia es un sujeto sin responsabilidad. Este hecho es un consenso tan universal que por doquier surgen comités de ética para construir la ficción de que se puede embridar a dicho sujeto una vez cabalga a lomos de la tecnología, y sobre los cascos del discurso del amo neoliberal. A día de hoy, muerto el Dios del libro, asesinado el Dios de los filósofos, sólo queda un páramo yermo de una divinidad mortal atravesada por un trastorno de automatismo mental o xenoglosia en la que cree hablar con alguien, pero todas las voces están en el yo. Ya no hay dialéctica analéctica entre plantas, animales, estrellas, divinidades con la especie humana. Mediante los avances tecnológicos, la especie humana ha desarrollado grandes poderes y ninguna responsabilidad. La muerte del otro ha dejado de considerarse como un acto de culpabilidad para pasar a transformarse en la rutina diaria que lleva a la especie humana a la siguiente fase evolutiva: *go homo deus*.

2. La construcción del sueño del *homo deus* sobre los aullidos de los otros animales

Los hombres, no habiendo podido remediar la muerte, la miseria, la ignorancia, han ideado, para ser felices, no pensar en ello. A pesar de todas esas miserias quiere ser feliz [...] sería necesario para conseguirlo que se hiciese inmortal, pero al no poderlo ser, ha ideado no permitirse a sí mismo pensar en ello. (Pascal, 2012, p. 61)

El discurso transhumanista-capitalista-amo desplaza metonímicamente las posibilidades deseantes del desarrollo de la humanidad en términos de significantes tecnológicos. Inmortalidad, sustitución de miembros y órganos indefinidamente, o colonizar el universo, son algunos de los significantes que prometen los tecno optimistas. Por el contrario, va dejando un reguero de

experimentos con cuerpos de las otredades animales, una posición alejada de la ética para conseguir el fuego prometeico de vencer a la muerte a través de un *constructo* ontológico cercano a la divinidad. Oblación de una tecnología ligada a la razón instrumental y, por consiguiente, una *praxis* necropolítica (Mbembe, 2011) que decide qué cuerpos son idóneos para evolucionar y convertirse en la especie elegida y cuáles son desechos de un eslabón en la unidireccionalidad del progreso evolutivo biológico.

La tecnología nos ha traído una ampliación de la cosmogonía premoderna en base a la *pottentia*. La especie humana ha pasado por diferentes estadios emocionales: desde el vivir para “la otra vida” de las religiones del libro, hasta la ascunción de la nada en la cosmogonía oriental, que reflejaba cierto pragmatismo de aceptación de la impotencia como especie, sin olvidar el famoso *carpe diem* del movimiento posmoderno punk ante la frugalidad de la vida. Y, tras un siglo de ir asesinando a Dios sin conseguirlo del todo, dicha sustancia antropomorfa ha logrado que, con cada puñalada asestada –si cabe–, más la echamos de menos. Y de esta manera, con la propuesta de vivir la vida como si fuera el último día de la misma, se ha confeccionado una sociedad de adultos adulterados que, como cualquier producto difuminado de su perfección constitutiva, sintetiza una mezcolanza de abundantes dosis de escasa responsabilidad edulcorada –el sujeto de la ciencia– con interminables listas de deseos que convierten la vida en una experiencia tan corta como repetitiva.

En resumen, el transhumanismo se nos ha ido colando en nuestros sueños –ya decía Freud que la sustancia constitutiva de los sueños son el deseo (Freud, 1996)– de forma que hemos renunciado a la muerte propia; a la vez, la muerte de los demás nos ha ido afectando cada vez menos.

Pero el deseo de no tener que desear, pues el *homo deus* representa en su completud la muerte del deseo en tanto *pottentia* última de satisfacción del mismo, nos ha llevado a infringir gran sufrimiento a las otras vivencias con la que “convivimos” para satisfacer un paladar imaginario insaciable e inagotable.

El reverso del transhumanismo es la experimentación con lo que he denominado los “cuerpos de sacrificio”, en una oblación en el altar del nuevo hombre (El *homo deus* Nietzsche, 1992). Muchos divulgadores de las bondades de dicho movimiento ni se han planteado éticamente que su paso evolutivo se sustenta sobre grandes contenedores de laboratorios repletos de cadáveres que han cumplido su función para que los humanos no estén endeudados con Prometeo, sino que se conviertan en una deidad en sí misma. La especie humana pretende abandonar el marco necesario para la evolución humana: “una información creciente y una entropía menguante son los dos pilares del motor

principal de la evolución biológica” (Campillo, 2022, p.145). De esta manera, se anulan los dos rasgos propios de la razón; la capacidad de elegir dentro de una estructura de lenguaje –es decir, la ética–, y la repetición de la eficiencia. Pues a diferencia de lo que se suele creer, la mejor adaptación evolutiva se produce gracias a la información que se realiza a través de los errores que comete la especie. El *homo deus*, en su completud, jamás estaría capacitado para evolucionar biológicamente, y esto llevaría a su vez, y pienso en alto, a su extinción como especie en cuanto surgiera el primer problema de adaptación. Un apagón de luz en un mundo de memorias insertadas en un software.

Cuando hablamos de progreso tecnológico debemos ser cautos y, por lo tanto, mantenerse en una posición de alerta máxima frente a un imaginario prometedor y deseable es siempre necesario. Porque, quién no querría vencer a la muerte o acabar con su dolor y el de sus seres queridos:

El objetivo transhumanista es cambiar la condición humana, incrementando las capacidades de conocer y actuar, suprimiendo todo dolor físico y psíquico no deseado y hasta venciendo al envejecimiento y a la muerte. (Puleo, 2019, p. 161)

Pero esta cosmogonía –el *homo deus*– se nos ha ido insertando en nuestra cadena de significantes deseante a través del entretenimiento audiovisual de la postmodernidad. El discurso del amo convertido en discurso capitalista. El *S*, el sujeto barrado cree ser libre creando significantes amos nuevos que producen nuevos saberes mediante el plus de goce. Así, surgen arquetipos de modelos supuestamente emancipadores basados en una variedad de opciones identitarias que nos ponen a trabajar para el amo capitalista creyendo que nos realizamos. Tenemos “yogures de sabores” para todos los gustos: La película *Master of the universe* protagonizada por Dolph Lundgren nos presenta un significativo amo de hombre blanco empoderado, joven, masculino, muy sexualizado, un nombre del padre freudiano como está escrito, de grandes atributos ligados a la masculinidad como son la fuerza, la hombría y la honestidad. Para los amantes de la naturaleza sin restricciones, ni obligaciones varias, se ha construido un devenir avatar natural y decolonial en la película *Avatar*, del director James Cameron. Eso sí, muy capacitista, ya se nos va vendiendo que la tecnología puede solventar supuestas faltas materiales y emocionales. Y un hombre castrado, improductivo y rancio de carácter, de buenas a primeras, se transforma en el muchachito más capacitado del grupo, reconocido por todos como alguien especial. Su visión del mundo es ahora de colores y sueña con saber a qué huelen las nubes. ¡Vaya cambio, chaval! Pero ahí no acaba la cosa, el movimiento LGTBIQ+ ha conseguido un sujeto político múltiple y heterogéneo que busca emanciparse o, por lo menos, cumplir sus deseos sin tener que esconderse. Pues bien, el sistema ya ha pensado en cómo ofrecerle una divinidad hecha a su medida. *Foundation*, la serie de *Apple*

basada en la novela de Isaac Asimov, es un coctel de toda esta producción de nuevos sujetos del discurso capitalista. Los personajes han modificado su sexo, su color de piel, sus opciones sexuales y, por si fuera poco, el epíteto de dicho plus de goce es un emperador tremendamente sexualizado, madurito pero inmortal que hará las delicias de todos, de todas, e incluso de todes. La serie merece ser vista ¡qué duda cabe! Para finalizar estos ejemplos de nuevos significantes de saber, se invita al colectivo feminista a que se empodere. ¿Por qué no ser tú también una heroína y salvar al sistema como *Wonder Woman*? Pero, ¿a qué sistema? Pues, a cuál va ser, mujer: al capitalista, patriarcal, racista, capacitista y especista. Porque cambian los arquetipos de héroes, semidioses o divinidades varias, pero el sistema de opresión que habitamos no cambia nunca. Se debe advertir que feminismos hay muchos y no debemos confundir las aspiraciones emancipatorias de todas las mujeres al significativo reflejo que nos devuelve el discurso del amo capitalista.

Porque la purpurina y los fuegos artificiales que nos prometen pueden desviar nuestra mirada crítica del sufrimiento que conlleva el sueño posmoderno: detrás de cada “logro”, encontramos millones y millones de vidas sacrificadas, torturadas y destruidas para que la nuestra esté a la altura de la muñeca Barbie, es decir, supuestamente de color de rosa. La he denominado la triada acrítica (el imaginario tecnooptimista por el bien de la especie, la autonomía individual y el lazo social). En primer lugar, el imaginario tecnooptimista:

Se trata de desarrollar una BCI que permita conectar nuestro cerebro a un emisor de Wifi colocado bajo el cuero cabelludo que pueda emitir señales que conecten con dispositivos electrónicos diversos. (Campillo, 2022, p. 186).

Expuesto así, nadie desearía pasar por ello, la verdad. Ahora viene a crear una necesidad inexistente bajo dos paradigmas que la especie humana, en tanto animal social, busca de forma desesperada y paradójica: a saber, la autonomía y el lazo social como segunda y tercera herramientas del discurso acrítico:

En principio, el interés industrial es proporcional a un dispositivo que ayude a quienes sufren discapacidades para dotarles de un mejor control de sus vidas, permitiéndoles comunicarse con sus seres queridos de manera más dinámica o realizar tareas diarias que de otro modo no podrían cumplir. Los humanos paralizados podrían controlar dispositivos inteligentes y computadoras. Y en unos años más de investigación podría lograrse activar la secreción de neurotransmisores cerebrales, curar la depresión, controlar el centro hipotalámico del hombre, controlar los ritmos del sueño o almacenar nuestra memoria en un dispositivo externo. Es una ciencia ficción llena de una realidad inminente. (Campillo, 2022, p.186)

Como dice la filósofa Catia Faria en su segunda tesis del supremacismo de especie ontológico:

La tesis de la discontinuidad cognitiva ontológica interespecies sólo funciona como una episteme práctica de opresión si dicha discontinuidad cognitiva supone un trato diferencial si se asignan intereses morales en base a dichas capacidades. Es decir, el especismo nace del capacitismo dualista humanista que otorga privilegios a los cuerpos humanos y no humanos que se acercan a la normatividad ideal del proyecto humanista-transhumanista de la modernidad. (Faria, 2024)

Retomando el relato del proyecto transhumanista, si te lo dicen en frío casi que no cuela, pero, ¿y si creamos nuevos significantes amos molones, resultones, triunfadores y muy deseables para personas que se encuentran en un sufrimiento perpetuo porque el sistema no les reconoce como alguien en base a sus faltas? Hollywood nos propone soluciones. En la película *RoboCop*, de 1987, el protagonista queda en estado vegetativo cumpliendo su deber protegiendo a la sociedad. Pues he aquí que la tecnología le devuelve a la vida. Por supuesto, le da mayor grado de capacidad, autonomía y reconocimiento social. Sólo hay un problemilla: tiene un programa insertado con tres directrices que no puede sobrepasar 1- servir al público, 2- defender a los inocentes y 3- cumplir la ley. Se produce una antinomía cuando la ley está hecha por corporaciones privadas que te impiden proteger lo público o lo común y, además, responde a los criterios de una minoría. Una élite que se lucra extrayendo los recursos de los débiles para acumular riqueza. Pero el arquetipo de este sujeto de la ciencia, divino y completo, es Neo de la película *Matrix* de 1999. El personaje de Neo pasa de ser un hombre con un puesto de trabajo anodino en una oficina, un nombre simplón del que sólo conocemos su vulgar apellido –Anderson–, una vida rutinaria, solitaria y sin alicientes, a ser el elegido para salvar a la humanidad de otra divinidad creada por esta especie: las inteligencias artificiales. Y es el elegido porque se adapta a los nuevos saberes originados por la tecnología mejor que nadie. Y esta es la causa de que la chica más guapa de la resistencia se enamore de él y le escoja como *partner* o síntoma. Hecho éste que conforma la condición de posibilidad de pasar a ser de un don nadie a una semidivinidad; el elegido.

El bien superior de la especie es el argumento más manido del supremacismo de especie para ocultar sus múltiples opresiones. Ése es el objetivo del transhumanismo; mejorar la autonomía individual y el lazo social sin dejar a nadie atrás. Ése es el argumento que inmuniza del sufrimiento del otro a los instrumentos humanos que llevan a cabo la tortura de los cuerpos de sacrificio bajo un imaginario de estar llevando a cabo el proyecto utópico del progreso de la especie humana originado en el siglo de la ilustración. Preguntado un matarife

de laboratorio por el sufrimiento de los sujetos de investigación respondía de esta manera:

El ser humano desde siempre buscó en su ambiente medios para sobrevivir y mejorar su condición de vida. Por otro lado, se debe a eso que nuestra especie sobreviviera a la selección natural y se encuentre hoy en día en la cima de la pirámide animal. Creo que la experimentación animal va igualmente en ese sentido: mejorar sin cesar nuestra condición. Para mí, no se trata de un mal necesario, sino solo de un sentido natural. (Jouglá, 2023, p. 40)

Al menos, debemos agradecer a estos humanos sesgados por la perversión, que saben qué quiere el Otro. Y por ende, que sean sinceros. No se trata de una situación incómoda, ni que genere contradicciones en la nula ética de estos seres “superiores”. La ontología supremacista humana les ha adoctrinado estupendamente para legitimar su poder frente a otros cuerpos más vulnerables basándose en el anhelo de perfección de la especie humana y de su deseo de convertirse en un *homo deus* que no padezca, ni por su dolor y mucho menos, por el dolor del otro. Y, además, justificado sobre un relato darwinista de evolucionismo social en el que dentro de un marco de la ley de la selva *–laissez faire–*, la razón instrumental es nuestra herramienta más eficaz para convertirnos en los reyes de la jungla. No habría motivo para renunciar a un “arma” así:

Para mí, la inteligencia humana es comparable a la garra y al diente del gato que come al ratón. Y cuando el ser humano utiliza el mundo vivo para aumentar su conocimiento, está en un proceso que es totalmente legítimo en el plano biológico. (Jouglá, 2023, p. 43)

Y estas declaraciones nos engarzan con lo que se trasluce inconscientemente: en este gran supremacismo de especie, quien no sea capaz de alcanzar la última fase de hibridación hombre-máquina será considerado más un animal que un miembro de la especie elegida, y su cuerpo será considerado por las élites tecnológicas como un cuerpo de sacrificio:

Atendiendo a los inquietantes datos de la ecología, parece muy probable que el cambio climático y la crisis energética hagan inviable el cumplimiento de la agenda de desarrollo biotecnológico transhumanista [...] Y, si continuamos con el actual rumbo destructivo, con toda probabilidad la crisis ecológica impida el cumplimiento de las expectativas universalistas del transhumanismo tecnopotimista. La mejora prometida sería, entonces, accesible solo para las élites que queden en las zonas menos afectadas de la Tierra, mientras el resto de humanos y animales tendría que luchar por la mera supervivencia en territorios devastados. (Puleo, 2019, p. 143)

Pero, además, esa proyección utópica queda invalidada *a priori*, debido al sufrimiento provocado a los *cuerpos-territorios* de los individuos sacrificiales por un imaginario emancipador para la especie humana:

Una de las empresas más avanzadas en el intento de desarrollar un chip de conexión es Neuralink, la empresa de Elon Musk. En 2020 anunciaron los resultados de experimentos realizados en cerdos y en monos. Se trata de instalar un dispositivo del tamaño de una moneda que se puede incluso colocar en un pequeño hueco creado en el cráneo y que permitiría una conexión directa, vía *bluetooth*, entre las neuronas de la corteza cerebral con todos los dispositivos extremos que deseemos. (Campillo, 2022, p. 186)

Mientras juegan con los cuerpos de la diversidad animal para vencer a la muerte, provocan un inmenso genocidio en los individuos de otras especies. Este acto de necropolítica queda soterrado bajo un entretenimiento audiovisual que sostiene el dolor generado sobre el discurso del bien superior para la especie humana. Mientras nos entretienen con distopías extincionistas como las películas *Resident Evil* o *12 monos*, aparecen noticias que demuestran la realidad de dichos experimentos. En el diario *El País* se publicaba una noticia en la que investigadores de Elon Musk denunciaban el asesinato de 12 monos en los ensayos de chips para lograr una interfaz capaz de guardar la memoria humana (V.M.G., 2023).

Pero no acaba ahí, el sujeto de la ciencia ha necesitado encontrar imaginarios de responsabilidad para poner límites a su arrogancia. En la película *La isla*, los protagonistas –Ewan McGregor y Scarlett Johansson– son clones de la especie humana preparada para ser utilizados como sustitución de órganos para una clase superior adinerada. Esta élite son la vanguardia de la especie humana para convertirse en divinidades y vencer a la muerte a través de la sustitución indefinida de órganos dañados o envejecidos (Bay, 2022). Mientras proyectos de este tipo se mantienen en la más absoluta oscuridad debido a sus implicaciones éticas, morales y legales, en Argentina se ha aprobado por ley la crianza de cerdos para sustitución de órganos para ejemplares de la especie humana (Lamberti, 2023).

En el anhelo de llevar a cabo la hibridación del cerebro humano con la máquina, los adeptos al transhumanismo reconocen diferentes obstáculos. El principal es el vaciado del cerebro para insertarlo en una memoria digital. A ver si adivinamos con quién se experimenta ya para lograr el denominado vaciado de cerebro sin freír la personalidad que se aloja dentro:

Los cerebros son muy complejos y hasta la fecha los científicos sólo han podido mapear el conectoma completo, a nanoescala, en dos especies; el nematodo *C.*

elegans, en 1986, y la larva de un organismo marino conocido como *Ciona intestinalis*, en 2016. El gusano *C. elegans* tiene un ganglio a modo de cerebro con unas trescientas neuronas, de las que el cerebro humano tiene más de ochenta mil millones y varios trillones de conexiones. (Campillo, 2022, p. 199)

Mientras el sujeto de la ciencia nos cuenta lo cerca que estamos de ser inmortales, las investigaciones van de fracaso en fracaso. Nada que los niños de los ochenta no sepamos, por más que rechacemos ese real. Series de televisión como *El coche fantástico* nos encandilaban con vehículos parlantes, voladores y de consumo energético nulo y de impacto ambiental inocuo para el año 2000. Lejos ha quedado esa promesa del sujeto de la ciencia. Marx decía: “la historia ocurre dos veces: la primera como gran tragedia y la segunda como una miserable farsa” (Marx, 2012). La miserable farsa es la apuesta neoliberal por la electrificación del transporte que a día de hoy se asume como una quimera por falta de materias primas y por el aumento de la energía que prometía reducir y que, como epíteto del fracaso del exceso, se mandó un Tesla eléctrico al espacio (Watties, 2023). Una megalomanía narcisista a la altura de quemar Roma por parte de Nerón tocando la lira o de Calígula nombrando a su caballo alto magistrado mientras lo violaba. Pero la verdadera degeneración es la gran tragedia que supone para los cuerpos sintientes de las demás especies: investigadores anuncian baterías de litio de mayor rendimiento con pelos de vaca (Otero, 2023).

Además de la asunción de la impotencia del *thelos* transhumanista en la completud de un *homo deus*, no tienen ningún pudor en reconocer el sufrimiento que provocan a las otredades, debido a las técnicas invasivas y destructivas de la investigación llevada a cabo por la ciencia del superhombre:

Las únicas técnicas disponibles para el escaneo cerebral humano hasta ahora son destructivas; es decir, se parte de cerebros de cadáveres donados de manera altruista. Se hacen cortes muy finos y se fotografían al microscopio para luego ir componiendo mapas tridimensionales [...] Las únicas técnicas no destructivas son las técnicas de imagen RMN, TAC y PET, pero no son muy precisas para esa tarea. (Campillo, 2022, p. 199)

Si somos capaces de empatizar con los sujetos de experimentos que sirven para el *desiderátum* supremacista humano se sufre un desgarró que estremece nuestro cuerpo intentando imaginar el dolor que pueden llegar a soportar los cuerpos de sacrificio, que son explotados para mantener vivo el imaginario moderno de la especie elegida:

La enorme cantidad de información para transferir llevaría un rato. Y eso hay que hacerlo con el cerebro de la persona mientras está viva. Pero la muerte se produciría inmediatamente en cuanto se descargasen la información que hace

funcionar la respiración, el latido cardiaco, los riñones y otros centros vitales. Se produciría la muerte mientras se produce la descarga. (Campillo, 2022, pág.200)

En el ámbito de la biociencia se han originado hibridaciones espeluznantes. El “oncoratón”, animal que nace para ser enfermado, pasar un calvario, y usar su cuerpo como autopsia. Una vida creada para sufrir. La filósofa posthumanista Rosi Braidotti acepta el principio del riesgo y las dramáticas consecuencias que tiene no parar y confrontar la razón instrumental a una ética de las emociones (Braidotti, 2013).

El fenómeno de la oveja Dolly representa de la mejor manera las complicaciones producidas por la estructura biogenética de las actuales tecnologías y de sus defensores en el mercado accionario. Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos:

Éstos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente recombinados, de modo tal que resulten productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso malbaratados como producto exótico y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de drogas y armas, y antes que las mujeres (Braidotti, 2013, p. 16).

Este devenir máquina representa un anhelo reiteradamente prometido por la modernidad: la inmortalidad o, en su defecto, la amortalidad. El proyecto postmoderno asume el ideal del yo del Otro de la ciencia en tanto que discurso del amo, y como sociedad ilustrada nos envuelve su fantasma con papel de algoritmo. Estamos asumiendo el itinerario de las tecnoélites bajo auspicios supuestamente emancipatorios.

Otros ejemplos sostenidos sobre promesas tecnooptimistas incumplidas son el *rewilding* holocénico. Este proyecto consiste en recuperar animales extinguidos de la época prehistórica para rehabilitar ecosistemas destruidos por las prácticas nocivas de la especie humana (Monbiot, 2017; Palau, 2020; Tafalla, 2022; Moyano, 2023). Este proyecto ha quedado en promocionar hamburguesas de mamut (Ferrer, 2023). O podemos hablar de la promesa de conquistar el cosmos. Además de llevar decenas de años sin mandar astronautas al espacio exterior, nos debemos acordar de que fueron otras especies obligadas las primeras en “conquistarlo”. Recordemos a la perrita Laika por parte de la industria cosmonáutica soviética o a los por lo menos siete Alberts de la especie chimpancé que envió –entre otros miembros de otras especies– la aeronáutica estadounidense. Y ni siquiera con este desplazamiento de recursos de lo común a lo privado han conseguido sustituir las energías fósiles por otras energías que

les produzcan los mismos beneficios (Turiel, 2021; 2022). Según Douglas Rushkoff:

Para los portadores de la mentalidad, toda esta energía desperdiciada es como la primera fase del cohete que los lleva al siguiente nivel. Gastar un montón de combustible antes de desecharlo y dejar que se estrelle en la superficie del planeta mientras los astronautas prosiguen su viaje. (Rushkoff, 2023, p. 116).

El objetivo es convertir la *pottentia* spinoziana –voluntad de creación– basada en la legítimamente aspiración emancipatoria del ser humano, e impulsar a través de la ciencia y la tecnología, sin pasar por el principio de precaución, y transformarla en *potestas* –autoridad de decisión del consenso– para unos pocos. Sus cuatro pilares u objetivos son: a) acrecentar la libertad sin límites b) Incrementar la capacidad intelectual y creativa, c) alcanzar la auténtica autotransformación, d) desarrollar interfaces biogenéticos, e) superar la muerte y f) explorar el universo. Todo ello, en un contexto de final de los recursos y una población completamente desbocada. Como resultado de estas directrices, el proyecto de las élites transhumanas persiguen: a) mejorar el comportamiento humano, b) acabar con el dolor y c) ampliar la capacidad de conocimiento. Se vislumbran situaciones de desigualdad, coacción, acceso a los recursos tecnológicos, toma de decisiones de los valores y directrices que deben asumir estas premisas y, sobre todo, un control absoluto nunca visto anteriormente. Por si algún lector aun no siente un cosquilleo de terror y temblor por la columna vertebral, los métodos utilizados por esta corriente filosófica, estética y tecnológica, no son otros que la introducción de chips en nuestros cuerpo –como hemos visto anteriormente–, e inyecciones de sustancias como la oxitocina, que genera empatía y falta de rabia en los sujetos inyectados.

Alicia Puleo: “Parecería justicia histórica que con el proyecto transhumanista los humanos se convirtieran en cobayas de su propia especie, si aún no lo son ya” (Puleo, 2022). En la cuarta edición de su libro *Claves ecofeministas para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*, profundiza en esta idea:

Sin autonomía no hay democracia. Inesperada justicia histórica: lo que infligimos a los animales no humanos en los laboratorios pasa a ser el destino de la humanidad en su conjunto. (Puleo, 2019, p. 145).

3. Ha muerto la ética ¡viva el *homo deus*!

A pesar de la arrogancia tecnológica de estos sueños, desde el punto de vista ideológico no son ninguna novedad. Durante trescientos años, el mundo ha estado dominado por el humanismo, que sacraliza la vida, la felicidad y el poder de *homo sapiens*: el intento de conseguir la inmortalidad, la dicha y la divinidad no hace más

que llevar los antiguos ideales humanistas a su conclusión lógica. Sitúa abiertamente sobre la mesa lo que durante mucho tiempo hemos mantenido oculto bajo la servilleta. (Harari, 2016, p. 80).

Desde los Estudios Críticos Animales se lleva bastante tiempo alertando de los riesgos que conlleva asumir el relato transhumano para los intereses emancipatorios de las otredades animales. Bajo una supuesta superación de los valores antropocéntricos humanistas que consideran a las otras especies como objetos al servicio del supremacismo humano, se oculta una construcción ideal muy sibilamente introducida, de nuevo paradigma normativo humano que aspira a los valores de perfección, completud e inmortalidad que prometían los valores de la ilustración. Desde los estudios críticos animales de tendencia decolonial advierten de esta nueva construcción sesgada del ideal humano:

En otras palabras, el hombre sería el ideal normativo o regulador de las occidentales sociedades de normalización. Sin embargo, en la era de las informáticas de la dominación muchas personas se preguntan si quizás la muerte del Hombre es un hecho ya consumado. Mi hipótesis aquí, hoy, las fronteras entre lo humano y lo no humano se han vuelto difusas, pero no para eliminar lo humano, sino para reconstruirlo en un modo que podríamos llamar transhumanismo o hiperhumanismo. (Gaitán, 2019, p. 154-168)

De esta manera, el proyecto transhumanista no supone un corte con el proyecto humanista ilustrado como intentan vendernos, sino más bien, un imaginario interdisciplinar que pretende cumplir, finalizar y completar mediante la tecnología un proyecto de biopoder que tiene sus raíces implantadas en la modernidad y en su proyecto ilustrado. Ya Foucault lo expone de esta manera:

En su curso de 1975-1976, titulado *Defender la sociedad*, Foucault apunta que las necesidades de normalización fueron posibles a través de la incorporación estatal de ciertos patrones evolutivos darwinianos en el ejercicio de poder: más allá de Darwin mismo, su teoría evolutiva proveyó una suerte de principios destinados a darle forma a la vida sobre la tierra, a saber: 1) una concepción de la naturaleza como cambiante y susceptible de ser intervenida y modificada; 2) la extinción de los menos aptos; 3) la competencia y la lucha por la adaptación y la supervivencia; 4) las taxonomías jerárquicas; 5) la evolución lineal tendente al progreso. Teniendo en cuenta estos principios, el Estado y sus instituciones públicas y privadas establecieron qué vidas merecen ser cuidadas y cuáles deben ser reconducidas a la norma, muertas o dejadas morir. (Gaitán, 2019, p. 154-168)

La construcción de esta ontología basada en el rechazo a la animalidad como nuestra extimidad constitutiva está representada por la otredad-especie. Y de esta manera, revoca como consecuencia que por los peldaños de la evolución

humana se van dejando aspectos del lazo social como son la empatía y la ética-responsabilidad:

Cuando le preguntaba a las técnicas y a las investigadoras que conocía si el sufrimiento animal les planteaba un problema moral, me respondían que estaban acostumbradas, que su formación les había permitido ver a los animales en laboratorio de otro modo, como material con el que no había que encariñarse. (Jouglá, 2023, p. 101).

Pero con la superación de etapas por parte de la tecnoesfera en la construcción de un *homo deus*, el sujeto de la ciencia, cada vez se distancia más de su animalidad. Y por dicho motivo, grandes masas de seres vivos entramos en la categoría de animalidad a la que dejar atrás en la huida del cohete transhumano:

El objetivo descrito, es lo que importa. Todo lo demás se descarta como “ADN basura”, como las especies inferiores o los demás seres humanos [...] Como Jesucristo o cualquier otra figura salvada, sólo el individuo plenamente codificado puede transustanciarse al siguiente nivel. (Rushkoof, 2023, p. 178)

En este regreso al Edén-Ítaca en el que la especie humana odisiana se ha embarcado a través de la razón utilitarista para lograr una versión sofisticada de Prometeo, los aspectos más comunitarios e incluso, los aspectos de singularidad que no de individualidad –los afectos–, deben ir desechándose. De esta manera, la capacidad ética ha sido podada hasta dejar sin ramas de las que asirse al *homo deus* del árbol del bien contra el mal, la empatía se ha convertido en un caminante blanco que hay que dejar del lado del muro de la represión. Un aparato de defensa psíquica nos protege en la huida que supone el fantasma del transhumanismo en el afán de cumplir con nuestros deseos competitivos de perfección de lo “humano”. Estas prácticas laborales, por llamarlas eufemísticamente de alguna manera, desarrollan en los técnicos e investigadores rasgos perversos:

Una investigación de Peta me dejó entender que, más allá del país y su legislación, las personas que se exponen de manera habitual a esta situación no reaccionan al sufrimiento animal, algunas desarrollan un sadismo manifiesto, tal como algunos miembros del personal de los mataderos. (Jouglá, 2023, p. 102).

Este camino de ida sin vuelta hacia la expulsión de nuestra animalidad constitutiva se inserta en nuestro *arje*. En los documentos históricos más antiguos –que hacen litoral entre el mito y el logos– ya encontramos este anhelo humano por convertirse en dioses. Nos han contado un relato buenista de Noé –tanto en la versión asiria como en la bíblica– salvando a los animales del diluvio universal. Noé es representado como un activista de *Futuro vegetal* que pone los cuidados

interespecie en el centro frente al real de un mundo anegado por las aguas de un dios vengativo. Nada más lejos de la realidad historiográfica:

El relato bíblico del diluvio (escrito más de mil años después de salir del arca, «Alzó Noé un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. Y aspiró Yahvé el suave olor, y se dijo en su corazón: “No volveré ya más a maldecir la tierra por el hombre”» (Génesis 8:20-21), (Harari, 2016, p. 110)

Más allá de la genealogía ontológica necropolítica que va desde Yahvé al teniente coronel Killroy en *Apocalypse Now* cuando el director Francis Ford Coppola le hace decir “Me encanta el olor a napalm por la mañana”, encontramos una vinculación narrativa en base a la divinidad como capacidad de un ser-ente de otorgar o arrebatar la vida. Una lectura tradicional del diluvio, como una lectura civilizatoria occidentalocéntrica de las guerras coloniales estadounidenses, como una lectura falogocentrista del sufrimiento provocado por la especie humana a las demás especies, sólo encuentra una vía de análisis basada en la evidencia: la construcción de la tesis del supremacismo de especie:

Pero la interpretación tradicional consideraba el diluvio prueba de la supremacía humana y de la insignificancia de los animales. Según estas interpretaciones, a Noé se le conminó a salvar todo el ecosistema para proteger los intereses comunes de dioses y humanos y no tanto de los intereses de los animales. (Harari, 2016, p. 110).

El sujeto de la ciencia convertido en *homo deus* busca renunciar a su animalidad y con ella, a su responsabilidad de sus actos. Sólo un cuerpo engarzado a la vulnerabilidad será capaz de responsabilizarse de la empatía que genera el sufrimiento ajeno. Un cuento talmúdico nos lo muestra:

En el camino al matadero, un ternero se escapó y buscó refugio con el rabino Yehuda HaNasi, uno de los fundadores del judaísmo rabínico. El ternero metió la cabeza bajo el holgado ropaje del rabino y empezó a llorar. Pero el rabino lo apartó de sí y le dijo: «ve, fuiste creado para ese fin», puesto que el rabino no mostraba misericordia, Dios le castigó y le hizo padecer una dolorosa enfermedad durante trece años. Después, un día, una sirvienta que limpiaba la casa del rabino encontró unas ratas recién nacidas. Se dispuso a sacarlas de la casa con la escoba. El rabino Yehuda se apresuró a salvar a las indefensas ratitas y dijo a la sirvienta que las dejara en paz, porque «Es benigno Yahvé para con todos, y su misericordia para con todas sus obras». Puesto que el rabino mostró compasión para con esas ratas, Dios mostró compasión para con el rabino, y éste fue curado de su enfermedad» (Salmos 145:9), (Harari, 2016, p. 111).

Es evidente que el rabino desarrolla la empatía por interés. Como prueba de ello es que sigue manteniendo su carácter androcéntrico y clasista en sus acciones frente a la criada. Pero más allá de este relato, si somos capaces de leer

esta parábola al pie de la letra –como recomienda Lacan leer a Freud– encontramos un cambio ontológico del rabino Yehuda HaNasi frente a Noé. Una ontología exclusivamente aspiracional a la divinidad no construye un lazo social empático, ético y sano. La especie humana acabaría con toda forma de vida a su alrededor y muy probablemente con ella misma también. Yahvé pasa de oler con goce supino el olor de la sangre derramada por el *homo sapiens* a pararle la mano que sostiene el cuchillo y mostrarle benevolentemente que ese animal que mata es un reflejo en el espejo del *humanimal* que es él. No es baladí que el *homo deus* se encuentre abandonando la etapa del antropoceno y se zambulla alegremente en el crepúsculo cronológico conocido como el Colapsoceno (Andoni & Arzo, 2023).

4. Tareas para pensar

Para finalizar, me gustaría dejar encima de la mesa cuatro reflexiones y un PIC (programa de investigación científica) (Coll, 2023) basado en una heurística metodológica que problematiza dicho PIC. Las líneas propositivas condensan esta investigación, y que como no puede ser de otra manera, se proponen en tanto heridas abiertas en las que seguir produciendo saber a borbotones para posteriores investigaciones y apasionados debates de profanación del discurso.

En primer lugar, dejar constancia de que el supremacismo de especie y el deseo de vencer a la muerte son *desiderata* de la especie humana desde que es capaz de simbolizarse como especie y, por ende, genera el primer binarismo constitutivo humano-animal. Desde entonces, confecciona relatos para convencerse de que es una especie única o una especie elegida. Que pasa de ser el objeto fetiche de Dios durante la revolución agrícola a ser parte de la misma divinidad con el surgimiento del sujeto de la ciencia en la Modernidad, y como consecuencia, a matar a Dios y aspirar a usurpar su *locus*. Es decir, que el sujeto de la ciencia perfecciona este deseo ante la posibilidad tecnológica de llevarlo a cabo, pero que en tanto inconsciente estructurado como lenguaje en una sociología del supremacismo, el deseo de superioridad de especie ya se encontraba alojado en el inconsciente humano. En el fondo, este anhelo de diferencia con el resto de los ecosistemas estuvo programado desde el primer significante (Rushkoff, 2023).

Como consecuencia de este anhelo de alcanzar un sujeto suturado, sólo a través de aceptar la falta, la hiancia, la herida, el agujero inefable del significante primero, seremos capaces de desarrollar una ética que suponga la asunción de nuestra responsabilidad en la ley del corazón hegeliana (Hegel, 2010). Nuestra aportación de plus de goce al caos de lo real del ser. No es por casualidad, que las personas que ponen el cuerpo por defender los derechos de los demás animales, son a su vez, las personas que han aceptado su falta, su incompletud y

su vulnerabilidad y desde ese lugar han desarrollado un goce *no-todo* (Lacan, 2012) que lleva a la desidentificación con el significante mortificante especie:

Otros militantes manifiestan haber sido molestados o marcados personalmente con la crueldad de las humillaciones y las burlas de sus compañeros de clase o de juegos. Estrabismo agudo, corpulencia enclenque u opulenta, aspecto afeminado, color de piel o facciones étnicas: los rasgos personales más diversificados a veces están asociados con esta experiencia dolorosa que resulta del hecho de haber sido asignado como el blanco de burlas de un grupo. (Jouglu, 2023, p. 66).

Como hemos visto, estas personas han sido capaces de hacer un decir menos idiota, menos solitario y alejado del plus de goce. Han generado un *sinthome* (Lacan, 2022) que les ha llevado a desear construir un deseo de lazo social intraespecie e interespecie.

Es decir que, si la asunción de la falta lleva a desear un lazo social que sostenga un “buen vivir” interespecie, el plus de goce del discurso capitalista nos lleva a no desear ninguna relación sexual, o una relación sexual consigo mismo. Esta *performance* de la divinidad del *logos* consiste en tener la capacidad de decidir qué vidas merecen ser vividas y qué vidas no. El modelo o paradigma político del fantasma del sujeto de la ciencia es la necropolítica:

La necropolítica plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. (Mbembe, 2011)”

Antes de finalizar mi cuarta reflexión, por motivos estéticos, por qué no compartir este pensamiento de coquetería con ustedes, me gustaría desarrollar el PIC alternativo al proyecto ontológico humanista y transhumanista de la modernidad. Este programa de investigación científica debe insertarse, si es menester ser encasillado en alguna taxonomía propia de estos tiempos modernos encapsulados, dentro de la corriente filosófica del posthumanismo como planteamiento epistémico que trata de deconstruir lo humano y extraer en la medida de lo plausible, lo antropocéntrico y todas sus declinaciones (Hottois, 2013; Ferrando, 2013; Ranisch & Lorenz Sorgner, 2014; Diéguez 2018; Ferrando, 2022), discursivas en los *constructos* ontológicos relaciones que bajo la primera tesis de la discontinuidad cognitiva no aplica una *praxis* ética-moral dependiendo de quién nos digamos qué somos o quién son los demás (Faria, 2024).

La cuestión que debemos poner encima del mantel como aperitivo de la discusión mientras nos sirven el vino para celebrar la muerte simbólica del hombre de Vitrubio, es si le basta a las especies sintientes un proyecto

nominalmente posthumano, sin adjetivos ni *praxis*. No se puede negar, o al menos yo jamás me atrevería, a insinuar que este proyecto ideológico nace con anhelos y aspiraciones emancipadoras, críticas y deconstructivas de todo el proyecto hegemónico occidental humanista:

El término “posthumano” revela un valor oculto en las representaciones narrativas del conocimiento. No sólo implica una perspectiva histórica de lo humano, sino también por su novedad en el vocabulario común, intriga a la gente a repensar los significados de lo humano. Un sitio histórico y biológico de diferencias interseccionales, el cuerpo humano aparece múltiple. Los seres humanos están situados: nacidos de un cuerpo femenino específico, en una determinada época y arena geopolítica, un individuo de una de muchas especies que habitan la tierra. La humanidad ya no está en el centro del universo, no sólo porque el posthumanismo ha descentralizado lo humano, sino también porque el universo mismo podría no tener un centro [o ser una simulación]. (Ferrando, 2022, p. 9)

Recientemente el posthumanismo ha servido de paraguas conceptual, para acoger los conceptos de diferentes corrientes ontológicas, de investigación, producción de cultura(s) y narrativas sobre lo más allá de lo humano:

El posthumanismo es una noción muy ambigua. Si el transhumanismo es visto como una intensificación del humanismo, un tipo de hiperhumanismo, puede ser útil analizar el posthumanismo como una ruptura con el humanismo. En los últimos años, el “posthumanismo” sirvió como término general para una variedad de posibilidades que rechazan conceptos y valores humanistas básicos. [...] Si bien ciertamente, no existe un solo humanismo que puede ser identificado como un blanco común de las críticas posthumanistas, existen conceptos y dualidades persistentes en la cultura occidental, tales como naturaleza/cultura, hombre/mujer, sujeto/objeto, humano/animal, o cuerpo/mente, que están profundamente arraigados en la tradición occidental y que son cuestionados por los pensadores posthumanistas¹. (Ranisch & Lorenz Sorgner, 2014, p.8)

Desde una perspectiva ética de aplicación del PIC que propongo es necesario estirar la nomenclatura del método de investigación heurística que propongo. No resulta operativa su práctica si no problematizamos algunos de sus aspectos que tienden a generar confusión, cuando no recoger directamente algunos paradigmas del humanismo sin deconstruirlos o contrastarlos desde posiciones críticas.

Como consecuencia, la primera axiomática posthumanista que debemos problematizar es el binomio especismo-capacitismo que aún albergan algunas de las teorías y sobre todo *praxis* de quienes dicen encontrarse cómodos bajo el

¹ Traducción propia.

significante posthumanista. Como bien ha desarrollado Catia Faria, el humanismo, y por ende el transhumanismo en una definición cerrada es especista, pero en una definición amplia es especista y capacitista generando dos tesis que ya hemos mencionado anteriormente: La tesis de discontinuidad cognitiva entre individuo de especies. Esta tesis por sí sola no tiene por qué generar una aplicación moral y ética de comportamiento discriminatorio hacia el otro si no se le aplica la segunda tesis. La segunda tesis es la asignación de intereses morales dependiendo de las capacidades cognitivas que se le asignan desde posiciones especistas normativas que tienden a discriminar a todo individuo, animal humano o no, que es considerado alejado de dicha normatividad. (Faria, 2023), (Faria, 2024). En consecuencia, el PIC posthumanista debe situar el antiespecismo interseccional a largo plazo como la piedra angular de su proyecto de transformación epistémica que no sólo critique el humanismo y su fase más tecnológica, sino que además se desprenda de ropajes factuales del proyecto humanista moderno:

El especismo se ha convertido en un aspecto integral del enfoque crítico posthumano. La superación posthumana de la primacía humana, sin embargo, no debe ser reemplazada por otros tipos de primacías (como la de las máquinas). El posthumanismo puede verse como un postexclusivismo: una filosofía empírica de la mediación que ofrece una reconciliación de la existencia en sus significados más amplios. El posthumanismo no emplea ningún dualismo frontal o antítesis, desmitificando cualquier polarización a través de la práctica posmoderna de la deconstrucción. (Ferrando, 2013, 4).

Por lo tanto, mantener prácticas especistas como el consumo de cadáveres o expresiones estéticas con animales no humanos como el bioarte, engarzan y retienen, más que deshilachan, las prácticas posthumanistas al proyecto que dicen deconstruir en una antítesis de contraidentificación que empareja más que rompe dichos proyectos:

El bioarte puede interpretarse tanto desde una perspectiva trans como posthumanista. El conejito fluorescente de Kac representa un caso particularmente útil, en el que los elementos trans como los posthumanistas del bioarte pueden explicarse, desde la perspectiva de Miah, porque altera los límites biológicos pero al mismo tiempo localiza el potencial de las tecnologías de alteración genética, en un contexto social. (Ranisch & Lorenz Sorgner, 2014, p. 23)

Este ejemplo y los que ya hemos visto a lo largo de esta investigación, deben arrastrar al movimiento posthumanista a una profunda reflexión sobre el uso, hibridación y consecuencias éticas de la tecnología en los animales no humanos y humanos en la que lo aplicamos. No soy estrictamente bioludita –llevo una nanobomba en el ojo para evitar mi ceguera–, pero mientras el proyecto

humanista/transhumanista esté sesgado por la tesis del supremacismo de especie o cualquier otra discriminación interseccional, la implantación de la tecnología producirá grandes dosis de sufrimiento sobre los cuerpos menos “capacitados” –humanos o no humanos– en la carrera de lo humano por abandonar su vulnerabilidad constituyente o animalidad corporal. Bajo el principio de prudencia y en respuesta a esta estructura de opresión ontológica, el posthumanismo, con sus principales figuras a la cabeza, deben de resituar la herramienta de la tecnología entre inhibidores de precaución, y desligarse del tecnooptimismo transhumanista para diferenciar sin ambages un proyecto emancipador para los cuerpos de sacrificio insertos en el discurso egotista humanista y transhumanista:

Esta confusión también se intensificó por el hecho de que los principales defensores del posthumanismo Donna Haraway, N. Katherine Hayles presentan metáforas de “ciborg”, y el “posthumanismo”, que se asemejan a conceptos que también se pueden encontrar en el transhumanismo. (*Ibid.*, p. 15)

No me gustaría finalizar esta propuesta de PIC sin exponer la controversia de elastizar la visión ontológica de lo posthumano (ninguna propuesta discursiva en tanto lenguaje puede escapar a la ontología aunque lo persiga) en referencia a esencializar la vida *zoe* (Braidotti, 2013) en una amalgama autopoietica de organización que desde un proyecto biocentrista resulta de imposible aplicación, luz de gas para dar pábulo a narrativas muy sofisticadas que indiquen a la frustración y a la impotencia de procesos emancipatorios posthumanistas antiespecistas interseccionales. Frente a una utopía escatológica, propongo un PIC más humilde y de mayor rendimiento en su *praxis*; Un programa de implantación basado en el sensocentrismo de las experiencias de vida digna o buen vivir subjetivo como línea de fuga alternativa al proyecto mesiánico de la etapa crepuscular tecnológica humanista.

Es obvio, que habitamos el *anthropos* y que los significantes que usamos para deconstruirlo son presos de lo humano. La diferencia de la crítica al humanismo de las enseñanzas lacanianas, al posthumanismo crítico, es que el segundo ha roto cualquier límite a la hora de construir ontologías. Los estudios derivados de los textos de Deleuze –posthumanistas– se echan en manos de la libertad de la psicosis frente a una neurosis que en análisis deposita la imposibilidad consciente después de abandonar la impotencia. Todo se puede deconstruir menos el goce propio del trauma que deja el significante en el cuerpo humano. En vez de eliminarlo, desde el psicoanálisis proponemos un mejor hacer con él. No se trata de salirse del círculo sino de un saber menos idiota dentro de él.

En el ahora del ahora, la corriente de pensamiento posthumanista está forzada por la historia, en tanto que discurso, a decidir naufragar irremediablemente en la bahía de la emancipación asumiendo la imposibilidad de conseguir el universal del todo, o ser un navío varado más en los crepusculares acantilados de la melancolía utópica.

Ahora bien, en tanto que el *homo deus* sigue atravesado por la estructura de la cadena significante, y que dicho sujeto es un significante en referencia a otro significante, esta divinidad parlante aún sigue siendo un *Parlêtre*, y esto nos lleva irremediablemente, les guste o no, a seguir siendo un sujeto en falta persiguiendo indefinidamente el objeto metonímico del deseo; a saber, el significante *princeps* que les haga sentirse en falta. Wim Wenders condensa esta falta:

Es fantástico vivir como un alma y ver día a día el vivir de las personas y ser testigo de lo que sienten. Pero, a veces, la experiencia espiritual es poco para mí. Quisiera dejar de vagar suspendido en el aire y sentir mi propio peso. Poner límite a mi infinitud y atarme a la Tierra. Quisiera decir en cada uno de mis pasos, en cada ráfaga de viento: “¡Ahora!, ¡y ahora!, ¡y ahora!” Y no decir: “para siempre”, o “hasta la eternidad”. Ocupar un puesto en la mesa y jugar a cartas, que me saluden, aunque sea con un gesto [...] no es que quiera jugar con un niño o plantar un árbol hoy mismo, pero sería ya un gran paso poder volver del trabajo y como Phillip Marlow dar de comer al gato, tener fiebre, ensuciarme los dedos con el periódico, emocionarme, no sólo como espíritu, sino por una comida, por la forma de un cuello, de una oreja. Mentir, sin parar. Sentir el peso de mis huesos al caminar. Adivinar algo en vez saberlo todo siempre. (Wenders, 1987).

Bibliografía

- Allan Miller, J. (2016). *Un esfuerzo de poesía*. Buenos Aires: Paidós.
- Allan Miller, J. (2019). *Causa y consentimiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Anderson, P. W. S. (Director). (2002). *Resident Evil* [Película]. Constantin films.
- Andoni, A & Arzo, I. (2023). *Bienvenidos al Colapsoceno; Distopía, horror y tecnomagia*. Editorial Irrecuperables.
- Ávila Gaitán, I. (2019). “Los animales ante la muerte del hombre: (tecno) biopoder y performances de la (des)domesticación”. *Tabula Rasa*, 31.
- Bay, M. (Director). (2005). *La isla* [Película]. Parkes/McDonald.
- Braidotti, R. (2013). *Lo posthumano*. Editorial Gedisa.
- Cameron, J. (Director) (2009). *Avatar: The Way of Water*. [Película] 20th Century Fox.

- Campbell, J. (1991). *Las máscaras de Dios*. Alianza Editorial.
- Campillo, J. (2022). *El universo en un bit*. Barcelona: Arpa editores.
- Coll, G. (2023). *Sujeto cuerpo parlêtre: De la ontología a la existencia*. Ediciones Grama.
- Diéguez, A. (2018). *Transhumanismo: La búsqueda biológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Ed. Herder.
- Deleuze, G & Guattari, F. (2020). *El antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Faria, C. (2023). *Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge University Press.
- Faria, C. (14 de junio de 2024). *La ficción del humanismo y la educación antiespecista*. En "Ciclo Crisis o fracaso de la educación", Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- Ferrer, I. (30 de marzo de 2023). Una albóndiga gigante de carne de mamut quiere abrir el camino hacia los alimentos sostenibles del futuro. *El País*. <https://elpais.com/ciencia/2023-03-30/una-albondiga-gigante-de-carne-de-mamut-quiere-abrir-el-camino-hacia-los-alimentos-sostenibles-del-futuro.html> . Último día de acceso el 11 de marzo de 2024.
- Ferrando, F. (2013) "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism. Differences and Relations". *ExistenZ*, 8(2).
- Ferrando, F. (2014) "The Body". En: R. Ranisch & S. Lorenz Sorgner (eds.): *Post-and Transhumanism. An Introduction*. Frankfurt: Peter Lang Editions.
- Ferrando, F. (2022). *Body, gender and sex*. Traducción de Mara Martínez Morán.
- Gilliam, T. (Director) (1995). *12 monkeys*. [Película]. Universal Pictures.
- Goddard, G. (Director) (1987). *Masters of the Universe*. [Película]. Golan-Goblus.
- Goyer, D & Friedman, J. (2021). *Foundation*. [Serie]. Phantom Four.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Penguin Random House.
- Harrison, P. & Wolyniak, J. (2015). The History of 'Transhumanism'. *Notes and Queries*, 62(3), pp. 465-467. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>

- Hegel. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Gredos ediciones.
- Hottis, G. (2013) "Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo", *Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), Universidad del Bosque.
- Ford Coppola, F. (Director) (1979). *Apocalypse now*. [Película]. Zoetrope Studios.
- Freud, S. (1968). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Alianza editorial.
- Jenkins, P. (Directora) (2017). *Wonder Woman*. [Película]. DC films.
- Jougla, A. (2023). *Profesión: Animal "de" laboratorio*. Madrid: Ochodocuatro ediciones.
- Lacan, J. (2003). *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). *Seminario XVI: De Otro a otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Seminario XIX...O peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2022). *Seminario XXIII*. Buenos Aires: Paidós.
- Larson. G. (1982). *El coche fantástico [Knight Rider]*. [Serie]. Glen A. Larson Productions.
- Lamberti, C. (9 de febrero de 2023). Los cerdos transgénicos que van a salvar miles de vidas y los cría una empresa argentina. *El cronista*. <https://www.cronista.com/infotechnology/actualidad/los-cerdos-transgenicos-que-van-a-salvar-miles-de-vidas-y-los-fabrica-una-empresa-argentina/> . Último acceso el día 11 de marzo de 2024.
- Marx, K. (2012). *El dieciocho Brumario*. Madrid: Editorial Gredos.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Monbiot, G. (2017). *Salvaje*. Madrid: Capitán Swing.
- Moyano, C. (2022). *Ética del rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zarathustra*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Otero, M. (26 de diciembre de 2023). ¿Puede el pelo de vaca impulsar autos? Unos científicos argentinos lo han patentado. *El País*. <https://elpais.com/america-futura/2023-12-26/puede-el-pelo-de-vaca-impulsar-autos-unos-cientificos-argentinos-lo-han-patentado.html> . Último acceso el día 11 de marzo de 2024.

Humanimal. Quo vadis?: la huida de la animalidad del *Homo deus*
Sergio Martínez Mesón

Palau, J. (2020). *Rewilding Iberia*. Lynx Nature Books.

Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Madrid: Gredos editorial.

Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas para rebeldes que aman la Tierra y a los animales*. Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés.

Puleo, A. (2021). Sesión 15 del curso “Ecofeminismo: pensamiento, cultura y praxis”. Universidad de Valladolid, Cátedra de Estudios de Género. <https://extension.campusvirtual.uva.es/course/view.php?id=9044#section-14>, último acceso 3 de junio de 2022.

Ranisch, R. & Lorenz Sorgner, S. (2014). “Introducing Post- and Transhumanism”. En: Ranisch, R. & Lorenz Sorgner, S. (eds.): *Post- and Transhumanism: An Introduction*. Frankfurt: Peter Lang

Rushkoff, D. (2023). *La supervivencia de los más ricos: Fantasías escapistas de los multimillonarios tecnológicos*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Sánchez, C. y Ayala, D. (7-8 de marzo de 2015). *¿Serían las criptomonedas el futuro del liberalismo económico?* Simposio Teorías económicas modernas. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Segarra, M. (2022). *Humanimales. Abrir las fronteras de lo humano*. Barcelona: Galaxia Gutember.

Tafalla, M. (2022). *Filosofía ante la crisis ecológica. Una propuesta de convivencia con las demás especies: Decrecimiento, veganismo y rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés.

Turiel, A. (2020). *Petrocalipsis*. Madrid: Alfabeto editorial.

Turiel, A. (2022). *Sin energía*. Madrid: Alfabeto editorial.

Verhoeven, P. (1987). *RoboCop*. [Película]. Orion Pictures.

V.M.G. (22 de septiembre de 2023). Un grupo de médicos denuncia la muerte de una docena de monos en los ensayos de chips cerebrales de Elon Musk. *El País*. <https://elpais.com/ciencia/2023-09-22/un-grupo-de-medicos-denuncia-la-muerte-de-una-docena-de-monos-en-los-ensayos-de-chips-cerebrales-de-elon-musk.html>. Último acceso el día 11 de marzo de 2024.

Wachowski, L. y Wachowski, L. (Directoras) (1999). *Matrix*. [Película]. Warner Bros Pictures.

Humanimal. Quo vadis?: la huida de la animalidad del *Homo deus*

Sergio Martínez Mesón

Watties, J. (9 de febrero de 2022). Elon Musk lanzó su propio Tesla al espacio hace cuatro años. ¿Dónde está ahora? *CNN en Español Ciencia y Tecnología*. <https://cnnespanol.cnn.com/2022/02/09/elon-musk-roadster-tesla-espacio-donde-esta-ahora-trax/>. Último acceso el día 11 de marzo de 2024.

Wenders, W. (Director) (1987). *El cielo sobre Berlín*. [Película] Argos films.

SERGIO MARTÍNEZ MESÓN

Doctorando en Filosofía (USC, España). Magíster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial (UAM, España). Psicoanalista x la Sección madrileña de ELP. Escuela lacaniana de psicoanálisis de Madrid (Nucep). Investigador independiente en el Grupo Antropología de la Vida Animal. Estudios de Etnozoología.

**CONFLUÊNCIAS TERRANAS:
CONTRARIAR A FORMAÇÃO HUMANA**

**CONFLUENCIAS TERRANAS:
CONTRADECIR LA FORMACIÓN HUMANA**

**EARTHING CONFLUENCES:
CONTRADICTING HUMAN FORMATION**

Enviado: 15.09.2024

Aceptado: 12.12.2024

Luís Thiago Freire Dantas

Doutor em Filosofia. Universidade Federal do Paraná (Brasil).

Professor de Filosofia da Educação. Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Email: fdthiago@gmail.com

Confluências terranas: contrariar a formação humana

Luís Thiago Freire Dantas

Este ensaio é uma tentativa de exercício de descolonização dos modos de existência humana e rompimento com o colonialismo enquanto protetor do alicerce greco-latino. Para isso, a ruptura com a questão do sujeito e da subjetividade dará espaço para problematizar a formação humana e naquilo que será definido como humano. Nesse caminho, a minha proposta é entender a confluência terrana acompanhando os argumentos de Ailton Krenak e Antonio Bispo dos Santos acerca do ideal humanista como uma perpetuação do colonialismo por outro meios. Com isso, a proposta é pensar a inserção de diferentes cosmologias no âmbito filosófico e educacional para questionar as noções exclusivas de ser humano como aquele distante do mundo, por isso recorri às dinâmicas relacionais de João Paulo Lima Barreto sobre os *Wai-mahsã* e Busenki Fukiau sobre *mntu* (pessoa) na linha *Kalunga*. Portanto, a minha intenção é convidar a repensar a noção de humanidade e como nós estamos envolvidos com o visível e o invisível.

Palavras-Chave: cosmologias, descolonização, modernidade, pessoa.

Este ensayo es un intento de ejercicio de descolonización de los modos de existencia humana y ruptura con el colonialismo como protector de la base grecolatina. Para ello, la ruptura con la cuestión del sujeto y la subjetividad dará lugar a la problematización de la formación humana y de lo que se definirá como humano. En este camino, mi propuesta es entender la confluencia terrena siguiendo los argumentos de Ailton Krenak y Antonio Bispo dos Santos acerca del ideal humanista como una perpetuación del colonialismo por otros medios. Con esto, la propuesta es pensar la inserción de diferentes cosmologías en el ámbito filosófico y educativo para cuestionar las nociones exclusivas del ser humano como aquel distante del mundo. Por eso recurrí a las dinámicas relacionales de João Paulo Lima Barreto sobre los *Wai-mahsã* y de Busenki Fukiau sobre *mntu* (persona) en la línea *Kalunga*. Por lo tanto, mi intención es invitar a repensar la noción de humanidad y cómo estamos involucrados con lo visible y lo invisible.

Palabras clave: cosmologías, descolonización, modernidad, persona.

This essay is an attempt to exercise the decolonization of human modes of existence and break with colonialism as the protector of the Greco-Latin base. To this end, the break with the question of subject and subjectivity will lead to the problematization of human formation and what will be defined as human. On this path, my proposal is to understand the earthly confluence following the arguments of Ailton Krenak and Antonio Bispo dos Santos about the humanist ideal as perpetuation of colonialism by other means. With this, the proposal is to think about the insertion of different cosmologies in the philosophical and educational field to question the exclusive notions of the human being as

someone distant from the world. Therefore, I turned to the relational dynamics of João Paulo Lima Barreto regarding the *Wai-mahsã* and Busenki Fukiau regarding *muntu* (person) in the *Kalunga* line. Therefore, my intention is to invite rethinking of the notion of humanity and how we are involved with the visible and the invisible.

Keywords: cosmologies, decolonization, modernity, person.

1. Introdução

Este ensaio é um exercício de descolonização, no sentido fanoniano, de “um programa de desordem absoluto” (Fanon, 2023, p. 30). A orientação desse programa é acerca daquilo que alcança os modos de existência humana e simbolicamente abre as cortinas para as/os espectadoras/es serem atrizes e atores de suas histórias. Tais histórias conduzem para uma crítica à situação colonial em que se verifica o processo educacional do “eu” envolto do adestramento do “outro”. Ou naquilo que Achille Mbembe (2018) analisa como o desejo colonial europeu em estabelecer uma relação do “mesmo com o mesmo”, como uma manifestação do próprio espelho. Para tanto o “outro” passa a ser “*não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer ou ao qual caberia simplesmente destruir*” (p. 27, grifos do autor).

Nesse caminho, a problematização deste ensaio refere-se a essa designação sobre o “outro”, já que percorre uma objetificação, uma coisificação, do fenômeno colonial do ser humano. Pois há “uma negação sistematizada do outro, uma decisão obstinada de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, [por consequência] o colonialismo força o povo dominado a se perguntar constantemente: ‘Quem sou eu, na realidade?’” (Fanon, 2023, p. 223).

Indagação ratificada pela falta de referências, ou melhor pela busca de referências fora de seu contexto, expressado pelo olhar de inveja: “É verdade: não há um único colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono” (Fanon, 2023, p. 33). Diante dessas palavras, o exercício de descolonização acontece via um questionamento radical ao colonialismo e sua missão de proteger o alicerce greco-latino. Por essa maneira, eu percebo a descolonização como uma fresta entre filosofia e educação para construir um cenário que potencializa a realidade em multiplicidade. Essa fresta me aproxima do mundo, com seus paradoxos, com suas violências, e me endereça para a condição de que “Todos os valores mediterrâneos, triunfo da pessoa humana, da clareza e do belo, tornam-se bibelôs sem vida e sem cor. Todos esses discursos aparecem como conjuntos de palavras mortas” (Fanon, 2023, p. 40). Nesse caminho, alguns termos não somente devem ser repensados, ou atribuir outros significados, e sim serem destituídos de valor de uso. Por

exemplo, ousadamente é preciso objetar o termo “sujeito” e sua expressão na “subjetividade”.¹

Isso pelo fato de ser um consenso de que o termo “sujeito” se torna um estatuto ontológico moderno para determinar quem tem capacidade de decodificar o mundo, para que a realidade se adeque à própria mente, denominada como razão. O problema é que para esse feito, o “sujeito” passa a se referir ao humano como ele é, substanciado de cultura e afastado da natureza, ao contrário lhe faltaria humanidade. Com isso, o novo tempo da modernidade funda-se nesse estatuto ontológico como aquilo que acompanha todas as representações e capaz orientar-se por si mesmo e determinar o que é o seu exterior para afastar-se dele e, assim, melhor conhecê-lo.

Há inúmeras críticas sobre isso, mas destaco a de Denise Ferreira da Ferreira da Silva (2022) ao modo como o sujeito é formulado de maneira que mesmo atestando o seu fim, ainda há sua presença: “o sujeito pode estar morto, eu explico, mas seu fantasma - as ferramentas e as matéria-primas usadas para montá-lo - permanecem conosco” (p. 36). Por isso, a autora cunhou o termo “negridade” que possui uma dupla função para expressar as cenas éticas e econômicas de uma estrutura fundada pela violência total. A violência aplicada na negridade é exposta pela “corpo cativa ferida na cena da subjugação”², que “como referente da Escrava na cena da violência total, suas tarefas incluem sinalizar a problemática distinção entre Humano (Homem, o Sujeito, Humanidade, Subjetividade) e Coisa (corpo, natureza, objeto, mundo)” (Ferreira da Silva, 2024, p.). Essa cena contraria a filosofia e a política de liberdade como aquilo condizente a qualquer pessoa. Por isso, é preciso que a descolonização consista na “restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos, [não sendo essa restauração] tão improvável quanto incompreensível” (Ferreira da Silva, 2019, p. 37).

¹Alguém pode discordar afirmando que isso não é novo, pois até mesmo europeus do século XV já desconfiavam desse uso. Porém, mesmo com as desconfianças é factível perceber uma adequação ao uso do termo e mesmo contemporaneamente com críticas à questão do sujeito ainda sim há uma manutenção de suas ferramentas. Principalmente pela crença das coisas positivas (mesmo no reconhecimento dos destroços nos mundo) que a arquitetura do sujeito nos proporcionou, como é o caso dos Direitos Humanos. No decorrer desse ensaio é pensado como essas positivities podem ser melhor ampliadas se aquilo que as fundamentaram for descartada (o sujeito), já que na verdade modernamente há uma exclusão e não uma inclusão de humanidades.

² Denise Ferreira da Ferreira da Silva (2024) faz uso dessa construção frasal para destacar uma desgenerificação (*ungendered*) da pessoa feminina na escravidão – não sendo um referente mulher, mãe, filha, amante – e sim como “um dispositivo de leitura, que se destina a desmontar aquilo que é condição de possibilidade para o texto, discurso e dominação liberal (homem branco europeu cis-hetero-patriarcal” (p. 324).

Improbidade e incompreensibilidade que na mediação entre filosofia e educação convida a repensar o quanto o ser humano é um desejo ocidental de poder regular aquilo que lhe aparece. As alternativas a esse desejo estão presentes desde sempre, apenas ocidentalizados não nos sentimos capazes de dialogar com outros modos de existência no mundo. Por isso, a minha estratégia não é se deter diretamente no termo sujeito, mas naquilo que ele implica quando anunciamos filosofia da educação: a formação humana. Com uma indagação um tanto óbvia: que humano é esse? Essa minha indagação segue para: o que acontece quando construímos um discurso filosófico e educacional em diálogo com outras cosmologias? A resposta é um convite para repensar a formação humana contra o antropocentrismo por meio das *confluências terranas*.

2. Confluências terranas – o que é isso?

No entrelaçamento filosofia e educação há uma complexidade de teorias que conformam uma relação de poder, mascarado de um princípio de “desenvolvimento”. Por exemplo, Ailton Krenak (2019) afirma que os próprios europeus se entendiam como portadores da “luz civilizacional” e rogaram para si um fardo, um dever de esclarecer os outros obscurecidos: “esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história” (p. 8). Tais escolhas condicionam um jeito de habitar a terra articulada com uma noção de conhecimento que delimita os lugares de humanidade e não-humanidade. Fato que para Malcom Ferdinand (2022) consiste na fratura ambiental, da qual “decorre desta ‘grande partilha’ da modernidade, a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca o ‘Homem’ acima da natureza” (p. 24).

Esse sentimento de estar “acima da natureza” recebe críticas contemporâneas de europeus em vista dessa perspectiva moderna, mas ela continua como parâmetro para determinar a escala evolutiva da humanidade. Essa evolução não percebe, ou não deseja perceber, até que ponto “Somos mesmo uma humanidade?” (Krenak, 2019, p. 8). Uma pergunta que contraria a homogeneidade de ser humano ou melhor o próprio conceito de “formação”. Em que medida há nele uma redução de possibilidades em prol do sentido único de humanidade? Talvez, a resposta nos exija um posicionamento sobre o nosso tempo atual.

Nos últimos anos há um debate intensificado sobre a ocorrência do “fim do mundo” ao mesmo tempo que há um desejo de não acontecer. Mas se há um desejo, como afirma Krenak, de um adiamento do fim do mundo é no sentido de uma “modificação para permanecer” no estágio da monocultura, da

administração de extermínio de povos diversos. Condição totalmente oposta ao que Krenak (2023) propõe sobre o adiamento do fim, já que “não é a este mundo em colapso que estou me referindo” (p. 22), e sim em uma transfiguração que a confluência nos movimentam. Principalmente, na história política da América do Sul, há uma preocupação pela convergência, um ato conciliatório de classes, como se os trabalhos emergidos pela economia neoliberal nos impedissem de imaginar outra gestão política e, no fundo, é um projeto das “benesses” coloniais perpetuarem por outras vias. Por isso Krenak recorre a palavra “confluência” pensada por Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo), pois nela implica “que não precisamos ficar subordinados a essa mesma lógica e procura animar uma perspectiva em que as confluências não dão conta de tudo, mas abrem possibilidades para outros mundos” (Krenak, 2023, p. 22). Essa possibilidade de imaginar outras formas de habitar junto com a natureza parece utópico, pois pela centralidade do humano, outras presenças são silenciadas:

Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria ‘espiritizar’, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. (Krenak, 2023, p. 21)

Contra o reducionismo, é preciso termos a consciência de “estarmos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis” (Krenak, 2023, p. 20), de que o preponderante desejo em “consumir a Terra” não é a única maneira de habitar. Um consumo orientado por um arquétipo de empreendedorismo que adentra até nos espaços formativos e a lógica produtiva torna-se a principal articuladora para cada pessoa, por conseguinte há uma construção de seres robóticos sem qualquer tipo de convivência. No entanto, o movimento confluyente de forças humanas sugere convivências diversas, situadas em expressões humanas e “mais-que-humanas”³, já que “os Orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar” (Krenak, 2023, p. 21), ou seja, conduzem-nos para uma cosmopolítica.⁴

³ Esse termo criado pelo filósofo David Abram convida a atentarmos uma cultura além da humana, para percebermos que nós estamos inseridos em conjunto de seres que habitam os mesmos cosmos.

⁴ O termo Cosmopolítica refere-se à utilização de Isabelle Stengers em *Proposal Cosmopolitics* que afirma uma política que atenta à condição mundana tanto dos povos humanos quanto dos não-humanos: “a proposta cosmopolítica toma este tipo de utopia ainda mais longe, ponderada pela

Assim, essa confluência manifesta o encontro de particularidades em certos olhares díspares, mas com potências similares em sua crítica: quem é designado de humano nesse mundo? Uma resposta encontra-se no seguinte enunciado de Nêgo Bispo (2023): “Eu não sou humano, sou quilombola” (p. 16). Essa negativa-afirmação é um modo de distanciar-se dos ideais humanistas, que veem a natureza como seu oposto e se compreendem como símbolos da civilização, mas as vidas são transformadas em matérias-primas, objetos que podem ser melhorados para beneficiar a humanidade. Ela seria o signo de “contra o envolvimento”, que deseja se desconectar da terra, das matas, do cosmos. Por efeito, o humanismo remete a valores conduzidos por “uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza” (Santos, 2023, p. 16). Por isso, o autor se compreende como quilombola, um “ente do cosmos”, promovedor da lógica da biointeração – um “viver e compreender com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol com as pessoas, com os animais. É transformar o trabalho em arte e poesia” (Souza, 2015, p. 113) – e se constitui como diversal, ao lado “dos cosmológicos ou orgânicos” – pois “não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles não se desenvolver humanisticamente” (Santos, 2023, p. 16).

O desafio dessa diferenciação é compreender que há uma dinâmica de fronteiras, não um binarismo, nas quais os cosmológicos possuem a circularidade como existência e os humanistas a linearidade. As consequências são as diversas maneiras de habitar a terra, se há de um lado uma relação com vários ecossistemas, idiomas, espécies e reinos, do outro há o desejo pelo “uno”: “Estão dizendo moeda única, língua única, mentes poucas. A globalização para os humanos não existe, o que existe para eles é a história do eurocentrismo – da centralidade, da unicidade” (Santos, 2023, p. 17). O indivíduo é sempre a unicidade e nunca a parte do todo, “o um e o único são a mesma coisa” e não atentam que ao mencionar “globo” há um englobamento das individualidades que o humanismo não dá conta. “Essa é uma questão germinante, que precisa ser tratada e cultivada” (Santos, 2023, p. 18). É tão germinante que já Pierre Clastres (2013) em uma etnografia acerca dos guaranis, apresenta que para que tal povo indígena o Uno fixa a morte e é o destino da unificação. Além disso, ele fundamenta uma identidade que destitui a dignidade humana de diferentes povos, pois “a terra dos homens não oculta em si senão imperfeição, podridão,

memória que vivemos dentro de um mundo perigoso, onde nada impede a razão, onde qualquer proposição pode ser falsificada, onde quem ‘inventou a política’ também produziu os meios para reduzi-la em um jogo praticamente vazio, deixando de fora o que estava no trabalho, produzindo, ou destruindo, nossos mundos” (STE, 2005, p. 999).

torpeza: terra torpe, o outro nome da terra má. *Ywy mba'emegua* é o reino da morte. De toda a coisa em movimento sobre a trajetória, de todo a coisa mortal, dizem que ela é una" (Clastres, 2013, p. 169).

Com isso, retomando Krenak (2019), os acordos instaurados na sociedade contemporânea legitimam perdas para adentrarmos no "clube da humanidade", porém: "por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?" (p. 8). Principalmente por supor a razão como elemento suficiente para manter a humanidade no cerne de um ideal, de um desejo, que regula as próprias diretrizes governamentais sobre o que nós devemos aprender, cada vez mais em um distanciamento da própria terra:

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. [...]. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. (Krenak, 2019, p. 9-10)

Por outro lado, há aqueles grupos de pessoas que precisam ficar agarrados nessa terra e acabam "esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade" (Krenak, 2019, p. 11). Uma designação justamente dada pelo olhar colonizador de que quanto mais próximo, mais envolvido com a natureza, menos humanidade detém. Entretanto, para Krenak, ir contra essa organicidade em prol de uma ideia civilizatória de descolamento da terra torna-se absurda, pois ao fim "ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo" (Krenak, 2019, p. 12). Justamente por essa homogeneização que a pergunta "se somos iguais" é assim respondida por Krenak (2019, p. 13): "Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações". Entender uma vivência como constelações torna-se desafio para uma filosofia da educação se os seus teóricos buscam reduzir o significado de formação humana ao "jeito único" de vivenciar a Terra.

Na contramão desse "jeito único", o primeiro sentido dessas confluências terranas está na articulação da dessemelhança, ou seja, naquilo que é estranho no primeiro olhar há em si uma potencialidade do encontro e provoca uma

transgressão nos modos de existências. Ainda mais, como lembra Krenak (2019): “o fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida” (p. 16). Esse roteiro se opõe à homogeneização que retira a “nossa alegria de estar vivos” e a nossa conexão com as outras vidas. Principalmente por ela limitar o nosso envolvimento com o corpo que “hoje por muitos é apenas uma instituição pobre fabricada por uma civilização sem imaginação” (Krenak, 2023, p. 22).

A homogeneização não apenas limita nossa potencialidade corpórea, mas também atribui um valor às ações humanas num sentido ético-econômico que fundamenta uma norma. Por isso, vale indagar: se o valor do sujeito delimita a humanidade (inventa-se o negro, o indígena, o oriental), então como destituir esse valor e tornar o sujeito um desuso para os não ocidentais? Se for possível a consequência ainda é indizível, de qualquer maneira, para iniciar essa problematização, eu partirei dessa concepção de confluências terranas para exemplificar como a inserção de cosmologias propicia compreender as humanidades e contraria a unicidade da formação. Nesse primeiro momento, eu trago as análises de João Paulo Lima Barreto sobre os *wai-mahsã* (humanos invisíveis) e depois Busenki Fukiau sobre a posição do *muntu* (pessoa) na linha da *Kalunga* como contrariedade à formação humana e sua manutenção do “jeito de viver nessa terra”.

3. Confluências terranas com os *wai-mahsã*

João Paulo Lima Barreto, ou João Paulo *yepamahsã* (Tukano), em incursões na antropologia pretende verificar como é o pensamento indígena nele mesmo, sem o olhar etnográfico exterior, para devolver ao branco (ocidental) outra maneira de fazer antropologia. Um dos pontos do autor é que o cenário *yepamahsã* de relações com a realidade não é religioso ou de um tipo etno-, e sim uma produção de conhecimento e ciência divergente do Ocidente. Dessa maneira, tanto na dissertação quanto na sua tese o autor figura o *wai-mahsã* como o elemento principal para suas interlocuções antropológicas. No acompanhamento dessas investigações, eu pensarei como meio para entender outros sentidos da humanidade.

Barreto (2013) explica que o sufixo *mahsã* traduzido como gente, humano e pessoa possibilita a composição de variadas expressões: “Por exemplo: *wariã-mahsã* – ao pé da letra é traduzido como acará gente; *buhu-mahsã* – piranha gente; *boteamahsã* – aracu gente; *hu-mahsã* – pacu gente; *muhã-mahsã* – jacundá gente; *ahko-putisteromahsã* – boto gente; e assim por diante” (p. 69). Essa miríade acaba gerando um descontrole no equívoco tradutório como se o nome já afirmasse um tipo existência antropomórfica, mas “chamar um *waimahsã* de

buhu-mahsã, ‘piranha gente’ não significa dizer que ela seja portadora de qualidades antropocêntricas, isto é, de pessoa ou gente humana, que possui alma, memória, intencionalidade, vida social, econômica ou política” (Barreto, 2013, p. 69). Então, qual o sentido? Ao discorrer sobre as relações dos peixes com os indígenas Tukano, Barreto explica que não há nenhuma dúvida que naquele local, ele é um animal propício para alimentação, e os Tukanos “não estabelecem relações do tipo entre sujeitos, como propõem Descola e Kaj Arhem, e muito menos que ele tem um ‘ponto de vista’ humano, na condição de sujeito, como sugere Viveiros de Castro” (Barreto, 2013, p. 69). O diferencial está nos momentos específicos em que um *wai-mahsã* traja roupa de peixe para se comunicar com um especialista⁵ *yepamahsã* ou até mesmo para se locomover mais rápido. Assim, “uma coisa é o peixe enquanto bicho, a outra é o *wai-mahsã* dono do lugar (onde vive o peixe) que recebe o nome de peixe, o que o leva a ser comumente identificado como o próprio peixe. Enfim, não se pode confundir o *wai-mahsã* com seu animal epônimo” (Barreto, 2013, p. 70).

A importância de trazer para este ensaio essas colocações é um convite para pensarmos não somente em um limite na atribuição de um repertório conceitual ao outro, como se a compreensão sobre o mundo pudesse ser comum a todos os grupos, mas também no sentido de uma tradução que entenda certas palavras como referentes a quem emite e não a quem é referenciado.⁶ Obviamente esse “erro” situa-se na adequação do referente do nome como algo que venha compor toda a situação, pois “a complexa imbricação entre *wai-mahsã*, seu nome identitário e o nome do bicho que vive em sua habitação, sob sua proteção, e que lhe empresta o nome, é a responsável pela confusão generalizada entre os Tukano, e talvez entre todos os povos do Rio Negro” (Barreto, 2013, p. 70). Essa confusão, conforme o autor, resulta em pensar os animais como possuidores de atributos humanos e sociais, ou seja, a confusão está na lógica de entender o *mahsã* como gente, humano ou pessoa, e logo atribuir a *ele* uma relação social com o mundo adequada à palavra humanidade.

⁵ João Paulo (2021, p. 14-15) designa os “*yai, kumu e baya* (no plural: *yaiua, kumuã e bayarua*), mediadores da nossa cosmopolítica e operadores de *kihti ukūse, bahsese e bahsamori*, sugiro chamá-los de especialistas, pela falta de outro termo que possa melhor defini-los. Denomino de especialistas (no plural), pelo fato de, entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, existirem marcadamente três especialistas distintos e complementares que cuidam da saúde das pessoas e do coletivo *yai*, o *kumu* e o *baya*. Todos eles são detentores de *Kihti ukūse, bahsese e bahsamori*, e possuem a mesma base de formação. O especialista *baya*, além de ser mestre de festa de poose e de danças *kahpiwaya*, é também *kumu*”.

⁶ Apesar da objeção de Barreto às teses de Viveiros de Castro, eu compreendo que nesse ponto se pode pensar em conjunto, pois arma-se a cena para o “humano” referenciar-se a uma relação e não uma substância, inclusive “a condição de pessoa possa ser estendida a outras espécies ou recusada a outros coletivos de nossa espécie sugere de saída que o conceito de *pessoa* é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*” (Viveiros de Castro, 2015, p. 47).

Outrossim, *mahsã* sugere ser guardião, protetor, estando além daquilo que venhamos determinar como sujeito ou ser humano. Diante disso, o envolvimento Tukano perpassa na sua constituição com os especialistas seja através do *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Cada uma destas habilidades provém justamente da aprendizagem junto ao *Wai-mahsã* para, posteriormente, circular os conhecimentos entre os humanos.

O conjunto e os sistemas de conhecimento dos *wai-mahsã* são também fonte primária para os humanos, isto é, os seres humanos invisíveis é que se apropriaram e continuam se apropriando da arte e das técnicas de cura, diretamente dos criadores do cosmos, habitante do mundo primordial. Assim sendo, o conhecimento dos humanos é conhecimento de segunda ordem, ou seja, são saberes oriundos dos *wai-mahsã*, uma vez que *Yepa-oãku* e *Yepalio*, passaram seus ensinamentos originalmente aos *wai-mahsã*, dos quais os humanos são descendentes. (Barreto, 2013, p. 71)

Essa gradação dos conhecimentos constitui a comunicação entre os humanos e os *wai-mahsã* a partir da bebida *kahpi*, “feita do sumo de cipó, ou de *wihõ* (paricá) especial, uma espécie de rapé vegetal, durante as grandes festas de *dabucuri*, preparadas cuidadosamente para tal finalidade, pelos especialistas” (Barreto, 2013, p. 71). Nesse ponto compreende também a responsabilidade dos especialistas Tukano em manter boa relação com os *wai-mahsã*, reproduzindo hábitos propícios a cada situação. Com isso, adentrar em cada espaço (terra, água, floresta, aéreo) é envolver-se com os guardiões de cada lugar, sendo necessário pedir “licença” que “são realizados através de *bahsesse*, uma prática formal e específica de comunicação, dominada apenas pelos *yai*, *kumu* ou *baya*, conhecida como *wetidarero*” (Barreto, 2013, p. 71). Para alcançar o *yai*, *kumu* ou *baya*, a pessoa deve passar por cuidados rígidos desde o nascimento, prolongando na adolescência até a vida adulta: “Ao nascer, uma criança era submetida às ações do *kumu* de seu grupo patrilinear, que lhe concedia um nome capaz de conferir a essa criança proteção. Isto é chamado de *heri-porã* (nome da pessoa)” (Barreto, 2013, p. 72). Justamente pelo *heri-porã* que se reafirma a pessoa e sua adultez, pois a partir disso pode envolver-se na estrutura sócio cosmológica, como a participação na festa tocando o instrumento *jurupari* ou ingerindo o *kahpi*.

Depois de passado por essa inserção, o jovem encontrava-se, então, apto à formação numa das três especialidades. Para tanto, ele era submetido a uma sessão de ingestão de *waika kahpi* (uma espécie de *kahpi*), um tipo especial para esta finalidade. Se nesse momento, sob efeito da bebida, o jovem fosse tomado por uma visão em que lhe aparecesse o *ahkopa*; um recipiente com água; a cuia *vahtoro*; quatro folhas indicando as janelas do universo *shope* que correspondem

às direções norte-sul-leste-oeste, isso era um indicativo que a habilidade desse jovem era para ser um *yai*. Se encontrasse o *patú-vahro* (cuia com *ipadu*), o *murorõ* (cigarro) e o breu, o aprendiz seria um futuro *kumu*. Por fim, se sua visão revelasse o *mahãpoari*, diadema ritual, o maracá *nhassã* e o *haunpu*, bastão de ritmo, seu talento seria revelado para o papel de *baya*. (Barreto, 2013, p. 72)

Essa passagem de conhecimento possui como fundamento o *bahsesse*, o qual propicia à pessoa habilidades e investimentos sistemáticos por toda a vida, por isso, o “*yai*, *kumu* ou *baya* são pessoas especializadas na comunicação com os diferentes tipos de sujeitos, e que atuam de modo complementar no tratamento das doenças” (Barreto, 2013, p. 73). Diferenciando em suas especializações eles estão em confluência, *yai* concentra-se no diagnóstico de doenças, *kumu* cuida do paciente diagnosticado e *baya* realiza o *bahsesse* e conduz as cerimônias em cada ritual. Nessa condução existencial, a pessoa Tukano descobre a si mesmo na articulação com os humanos visíveis e invisíveis. Tanto que além das três funções já listadas há a *sakaka*, que não está dentro do *weitidero* (na comunicação com os *wai-mahsã*), mas no manuseio de plantas para atrair os peixes. Além disso, conforme explica Barreto, a pessoa dessa função tem a destreza de se transformar (usar a roupa de) em sucuri, adentrando nas casas das cobras para aprender novas habilidades de captura de peixes ou para o mero divertimento. Mas, em cada um desses a função é importante “manter um diálogo constante com os seres humanos invisíveis para manter o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais” (Barreto, 2013, p. 74).

Isso condiz a uma confluência terrana. Para acrescentar alguns pontos sobre a relação com os *waimahsã*, Barreto aponta para a presença contínua de transformação do corpo. Fato relatado pelos especialistas Tukano “que, ao contarem sobre a ‘trindade’ conceitual *kihti ukūse*, *bahsesee*, *bahsamori*, eles falam frequentemente sobre os diferentes modos de transformação do corpo” (Barreto, 2021, p. 19). Eles acontecem de quatro maneiras, pelo *bahsesse*, pelo *sutiro* (roupa), após a morte transforma-se em animal ou vegetal e, por fim, animal em outro animal. Dessa maneira, as transformações convergem para aquilo que os seres *oãmahrã* (construtores do mundo terrestre), *waimahsã* e humanos entram em dinâmica relacional. Uma dinâmica que se percebida a partir dos humanos destaca o *heriporã bahsesse* em sua inserção de qualidades e habilidades dos animais. Condição, de acordo com Barreto, relatada pelo *kumu* Durvalino Fernandes em 2017:

Veja só, quando se diz que uma pessoa é *huremiri* (rouxinol), não é o pássaro em si que está sendo referido. Está se falando da similaridade do *baya* com a beleza e qualidade de cantos do pássaro. São qualidades que o especialista está invocando para a pessoa quando dá o nome de *huremiri* (rouxinol). Está se dizendo que a

pessoa será *opekō mahsu*, *karāko mahsu*, será bom *baya*, bom orador, bom *bahsegu*. São as qualidades que o pássaro representa. (Barreto, 2021, p. 132)

Com isso, o *bahsesse* possibilita que a pessoa porte qualidades animais para superar algumas situações, por exemplo, fortalecendo o corpo, não que haja uma transformação efetiva em um animal. Ademais, não se assume a perspectiva do “outro”, mas manifesta a potência do próprio corpo tanto pelo *bahsesse* quanto pela pintura corporal. Outro caso comum pelo *sutiro* é que ele funciona tal como uma roupa, que no trajar de um determinado animal ou vegetal obtém alguma vantagem. O *sutiro* é utilizado por humanos, *oāmahrā* e os *waimahsā*. Quando os humanos fazem uso para caçar, atacar, deslocar é um uso temporário das qualidades do dono da “roupa”, mas “aquele, por sua vez, continua humano, isto é, não perde sua perspectiva humana, embora num outro corpo, o que traz outra visão sobre o mundo” (Barreto, 2021, p. 135).

Por essa maneira, as relações *yepamahsā* e *wai-mahsā* projetam uma compreensão de ser pessoa além de uma determinação de valores morais. A questão é que o *yepamahsā* sabe que é continuamente um ser humano, mesmo quando se veste de “outro”. Por isso, a formação humana não é a busca de ser sujeito, antes uma confluência terrana entre tudo aquilo que é passível de nos circundar. Bom, se nesta seção foquei na epistemologia e formas de existência *yepamahsā*, agora partirei para outro lado do atlântico pela linha da *Kalunga*, tal como uma transfluência para apresentar não uma semelhança do problema e sim ressaltar a dessemelhança entre as concepções de humanidades.

4. Confluências terranas na *Kalunga*

Busenki Fu-kiau ao tecer análises de como a estrutura cosmológica *Kongo* influencia várias manifestações culturais diaspóricas africanas nas Américas, ratifica um entendimento de humanidade mais amplo que as noções ocidentais. Primeiramente, a cosmologia bakongo tem como símbolo um Cosmograma ou *Dikenga*, o qual propicia um campo de exploração para compreendermos a relação entre os mundos físico (*Ku Nseke*) e espiritual (*Ku Mpemba*). O cosmograma mapeia a jornada da vida humana e a continuidade da existência através das gerações integradas ao cosmos. Relacionando-se com o *wai-mahsā*, os paralelos constituem na conexão e reciprocidade com a natureza e os ancestrais que revelam um sentido espiralar da vida. Uma maneira de entender é pensando como as dinâmicas relacionais entre os indígenas Tukanos e os guardiões *wai-mahsā* possuem associações com a cosmologia *Kongo*.

Alguém poderia indagar: essas associações constituem em um esforço que resulta em uma violência interpretativa? Obviamente depende da recepção, na visão ocidental de filosofia sim! Porém, como estou em outra rotação filosófica, aqui recorro a outro termo de Antônio Bispo: “transfluência”, a qual evoca a

ultrapassagem de uma homogênea visão de mundo que impõe ao entendimento o modelo epistemológico, ontológico, ético-moral ou estético. Essa ultrapassagem desemboca no encontro e na concórdia pela cultura ou pela cosmologia, pois, para Bispo, os africanos escravizados nas Américas e os povos indígenas “mesmo sem falarmos a língua deles, mesmo sem nunca termos nos vistos antes, pelos modos de fazer e jeitos de se comportar, nós nos entendemos. [...]. Nós africanos e indígenas confluímos pela cosmologia e, por isso, nos entendemos” (Santos, 2019, p. 28). Em outras palavras, ambas as cosmologias enfatizam a interdependência entre seres humanos, natureza e entidades espirituais, que transflui as estruturas humanistas para confluir na terra.

Com isso, neste momento, eu adentrarei mais no cosmograma bakongo enfatizando a linha *Kalunga*, que conecta os dois mundos e representa os quatro momentos do sol: *Kala* (nascer), *Tukula* (meio-dia), *Luvemba* (entardecer) e *Musoni* (meia-noite). Essa configuração também estabelece a maneira cosmológica bakongo, já que, conforme Fu-Kiau (2024), “uma força de fogo completa em si mesma, *kalunga*, emergiu dentro do *mbungi*, o vazio/nada, e tornou-se fonte da vida [*môyo mu nza*] na Terra” (p. 33). Ou seja, *Kalunga* é uma explosão de forças ígneas que acendeu e movimentou toda a vida que no momento de esfriamento produziu toda a água dos rios e mares. Também, talvez por isso, *Kalunga* representa o ser supremo ou o grande mar. Essa condição marca como o “mundo [*nza*] tornou-se uma realidade física pairando em *Kalunga* (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual” (Fu-kiau, 2024, p.35). Convergindo para um portal entre esses mundos, *Kalunga* explicita a ideia daquilo que é imensurável [*sênsele/wayawa*] em uma força geradora contínua: “Porque *kalunga* era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, seres humanos, etc.” (Fu-kiau, 2024, p.35).

No caso, especificamente dos seres humanos, *bantu*, eles são “objetos” [*ma*] em movimento, em que, de acordo com Fu-Kiau, envolvidos numa fusão de partículas “suspensas no espaço superior [*mu luyalungunu*]” fomentou “o que é conhecido, em linguagem humana, como sol, lua, estrelas, [*ntângu, ngônda, mbwetete*], que são, na realidade, outros mundos” (FuKiau, 2024, p. 36). E *Kalunga* ao adentrar nessa dinâmica encarrega de movimentar com sua força, tal como um princípio-deus-da-mudança, o mundo visível ao invisível. Com isso, conforme Fu-Kiau (2024), no povo Kongo o universo sendo resultado de um evento primordial propicia às coisas surgirem “ao redor dele [*dûnga kiantete*], mais conhecido como *luku lwalâmba Nzâmbi* – Deus cozinhou a massa, isto é, as matérias magmáticas, o big bang” (p. 37).

Num processo de fogo cósmico, em expansão, a Terra é o ponto inicial, o centro [*mpiâya yâyi - didi*] que permite o mapeamento [*tendumunwa/yalwa*] do universo composto nas camadas [*nyalu/zûnga*] em estado verde, cinza ou vermelho. Já o humano, sendo *muntu*, representa um segundo sol, nascendo e se pondo na Terra: *Kala* (nascimento), *Tukula* (amadurecimento), *Luvemba* (falecimento) e *Musoni* (concepção). Mas essas fases não são postas gratuitamente, ou como pouco significado, mas há uma formação cosmológica, em que “*kula* é crescer em direção a fazer a própria história, [*kikulu*] desenvolver, amadurecer até alcançar a posição de liderança e estar apto(a) a exercê-la. Estar no lugar do rei ou líder é estar na posição de autoridade e poder” (Fu-Kiau, 2024, p. 43). Por isso, no processo envolto de *Kala*, através de crescimento e maturação, torna-se *Tukula*, em vermelho, o símbolo da liderança madura dentro da comunidade. Nisso ilustram-se as narrativas que futuramente ligarão aos feitos [*n’kwa-mâvanga*] da pessoa. E assim, “A fase do segmento *Kala-Tukula*, ao representar o tempo presente, é positiva no mundo superior, *ku nseke*, o mundo fisicamente vivo” (Fu-Kiau, 2024, p. 44). Para uma melhor visualização compartilho a ilustração feita por Fu-kiau sobre a constituição do “V da vida” como base ontológica e cosmológica do *muntu*.

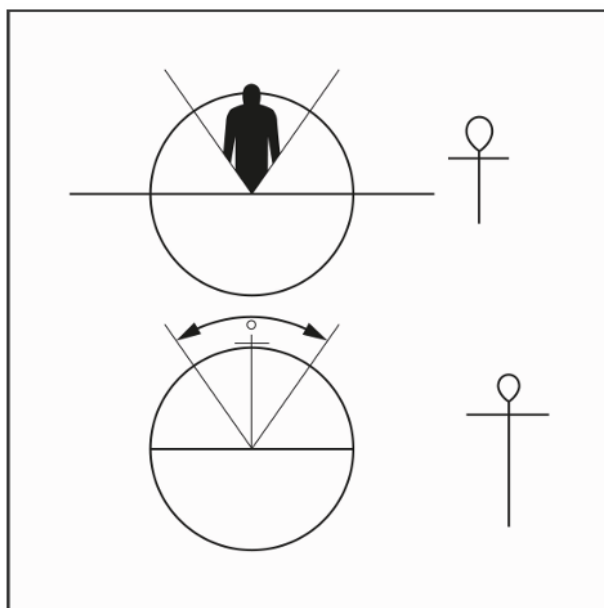


Figura: Fase do segmento Kala-Tukula

Fonte: Fu-Kiau: 2024, p. 44.

Ao ler essa figura percebe-se que é uma representação do estágio em *Tukula* com o centro de poder e liderança [*sudi kia lèndo*] condicionado pelo crescer, amadurecer [*kula*], ou seja, “é muito importante entender, também, que adentrar é ficar em pé, verticalmente [*telama lwîmba-ngânã*], dentro do V da vida [*V kia zîngu*]” (Fu-Kiau, 2024, p. 45). Essa posição vertical estabelece a

comunicação entre a terra e o céu [*va kati kwa n'toto ye zulu*], e entre o mundo visível e o invisível [*va kati dia ku nseke ye ku mpèmbe*]. O *muntu* torna-se, a partir disso, mestre/a [*ngânga*], e o mundo, [*nza*], uma realidade física pairando em *kalunga* - a água interminável dentro do espaço cósmico. Acrescentando que os estágios do cosmograma expressam uma cosmognose (*zayi wa nza*) bantu-kongo - acompanhando as movimentações solares em horizontal e vertical, conduzindo às forças para uma cruz (*yowa*) vital. Para Tinganá Santana, há nisso uma reciprocidade cosmológica em que “a dimensão que Busenki Fu-kiau apresenta-nos como física ou visível (*ku nseke*), ou seja, ‘este mundo’ (*nza yayi*), bem como o *ku mpemba*, dimensão espiritual, isto é, a terra dos mortos, forma duas partes em contato, co-pertencimento e espelhamento” (Santana, 2019, p.128).

No pertencimento ao “V” a pessoa é *muntu*, ou seja, atua conforme uma coletividade que comunga com os animais, vegetais, minérios e espíritos. Os ensinamentos em “V” são bases das fontes de conhecimento e perpassam um acompanhamento existencial que não se deixa limitar por regras morais e/ou religiosas, mas expressa uma forma de sobrevivência cultural. Por isso,

se a cosmologia Bantu só foi mostrada ao mundo de fora em 1966, poucos anos depois da libertação de boa parte considerável da faixa territorial Bantu, então se pode dizer que o mundo Bantu ainda não é verdadeiramente compreendido pelo mundo externo cultural ou artisticamente, nem filosoficamente (Fu-kiau, 2024, p. 161-162).

Essa constituição fundamenta aquilo que entendemos como vida na Terra e, afirma Fu-kiau, os planetas e as possíveis existências de vidas. Assim, é precisamente na posição em “V” em que as realidades se tornam visíveis “porque é ele o ‘fio’ de ligação entre a matéria-pensante, o humano [*muntu*], e o mundo da matéria-impensada” tais como ideias, imagens, ilustrações e invenções. Em síntese, “ele é o processo [*dingo-dingo*] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não-naturais; vistas e não-vistas” (Fu-Kiau, 2024, p. 163). Esses eventos estão presentes na fase *Musoni*, tal como um faixa aberta em V dentro das nossas mentes, porém para Fu-Kiau (2024) não exercitamos e perdemos nossas referências culturais, já que “compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura” (p. 163). Nesse caminho o *muntu* constitui-se como energia-viva (espiritual) e física (material) em “que se sustenta verticalmente (ele pensa-raciocina-pondera), antes de caminhar e agir para encontrar, horizontalmente, os desafios do mundo instintivo; e este é o mundo horizontal, chão principal para todos os aprendizados” (Fu-Kiau, 2024, p. 166). Portanto, para o *bantu-kongo*, de acordo com Fu-Kiau, a horizontalidade é um processo de aprendizagem com intenção, na qual o ambiente é o espaço de conhecimento, “o movimento horizontal

[*kilukôngolo*] é especialmente um processo cognitivo [*dingo-dingo dianzâyila*]. Sem esse movimento cognitivo, o ser humano [*muntu*] torna-se impotente em seus próprios ambientes, interno e externo” (Fu-Kiau, 2024, p. 167).

Por fim, Fu-Kiau explica que o “V” não pertence apenas ao humano, mas a toda a natureza e universo. Esse princípio cosmológico conduz a expressão de todas as realidades, “a matéria escura” [*ndobe/piu*] a primeira matéria, tanto visível e invisível quanto material e imaterial. O “V” é como uma “sala de impressão” na qual as ideias, imagens e formas emergem às nossas mentes e podemos criá-las na realidade. Essas compreensões *bantu-kongo* ratificam como a humanidade está em confluência terrana por movimentar-se na linha horizontal e criadora de todas as possibilidades: *a kalunga*.

5. Considerações finais

Nestas páginas a minha pretensão foi de iniciar a objeção ao termo sujeito e suas implicações na subjetividade. Mas pela complexidade dessa intenção, me detive naquilo que a fundação moderna de sujeito propicia como princípio educacional, a formação humana. Nesse sentido, o termo humanidade foi problematizado enquanto uma impossibilidade de determinar quem é humano a partir de uma visão de mundo. Pois há inúmeras humanidades entre o visível e o invisível.

Com isso, esbocei o termo *confluência terrana* a partir de uma aproximação entre Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos para sugerir que ser humano é envolver-se com a natureza como aquela em contínuo diálogo. Contrariando a formação humana como um projeto de humanidade e sua imposição de valores em um distanciamento o máximo possível da natureza. Em seguida, apresentei como nessa confluência circulam cosmologias diferentes, singulares em suas estruturas, mas com a capacidade de repensarmos nossos princípios educativos. Por isso, trouxe para esse ensaio as palavras de João Paulo Lima Barreto sobre os *wai-mahsã* e como há uma dinâmica relacional com os *yepamahsã* (o povo Tukano) e os animais; como também as digressões de Busenki Fu-kiau acerca do cosmograma bakongo destacando a linha da *Kalunga* como evento em que *muntu* (pessoa) constitui-se diante de um coletivo: humanos, animais, vegetais, minérios e espíritos.

Essas páginas são convites para repensarmos o que é aquilo que determinamos como essencial para aprendizagem que pode em muitos momentos inferiorizar outras expressões de humanidades. Por exemplo, apesar de toda essa estrutura de aprendizagem, com uma rigorosidade entre os Tukanos para que a criança se torne um especialista, cada vez mais há uma escassez de *yai, kumu ou baya*, pois o contato com os missionários fez com que a presença de *kumuã* (diagnostica as doenças) fossem os únicos que permaneceram. A consequência é que “pela falta de *yai*, os poucos *kumuã* que

restaram, se veem forçados a cumprir o papel daqueles, efetuando assim uma dupla função no sistema de comunicação extra-humano e de cura, diagnosticando as doenças e realizando os *bahsesse* (benzimentos)” (Barreto, 2013, p. 74). Essa situação por ser algo preponderante, conforme explica Barreto, torna-se uma obrigação e as habilidades tukanas são ocultadas pelo sistema de “formação e educação indígena” dos missionários que é presente desde a fase das crianças.

Nessa situação, neste ensaio convidei a repensar aquilo que determinamos como “humano”, pois invariavelmente insere o “outro” como aquilo que desejamos que seja, não aquilo que ele é. Esse ser outro traz para o entendimento ocidental a impossibilidade de imaginar um mundo igual a si mesmo, já que a dessemelhança se manifesta como elemento mais primordial em nossas práticas educativas. Por isso, uma filosofia da educação torna-se contemporânea ao repensar as próprias diretrizes, quero dizer, sem se preocupar com os valores humanistas e sim com o quanto nós estamos nessa terra.

Em suma, precisamos da confluência terrana para contradizer aquilo que predetermina como humano.

Bibliografia

- Barreto, J. P. L. (2013). *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação – Antropologia Social. UFAM. Manaus.
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese – Antropologia Social. UFAM. Manaus.
- Clastres, P. (2013). *Do um sem o múltiplo. A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- Fanon, F. (2023). *Os condenados da terra*. São Paulo: Zahar editora.
- Ferdinand, M. (2022). *Ecologia decolonial: pensar o mundo a partir do caribe*. São Paulo: Editora UBU.
- Ferreira da Silva, D. F. (2019). *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina dos Sonhos, 2019.
- Ferreira da Silva, D. F. (2022). *Homus Modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Ferreira da Silva, D. F. (2024). *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. São Paulo: Zahar editora.
- Fu-Kiau, B. (2024). *O livro africano sem título*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2023). *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.

Confluências terranas: contrariar a formação humana

Luís Thiago Freire Dantas

- Santana, T. (2019). *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Busenki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese – Estudos da Tradução. São Paulo: USP.
- Santos, A. B. (2015). *Colonização, Quilombos modos e significação*. Brasília: UNB-INCT.
- Santos, A. B. (2019). “Entre o orgânico e o sintético”. En: Anderson Ribeiro Oliva et. al (Org.). *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal, Belo Horizonte*: Autêntica Editora.
- Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU, 2023.
- Stengers, I. (2005). “Proposal Cosmopolitical”. En: LATOUR, Bruno; WEIBEL, P. (org.), *Making Things Public*. pp. 994-1003. New York: MIT Press.
- Souza, M. S. R. (2015). “Posfácio”. En: SANTOS, A.B. *Colonização, Quilombos modos e significação*. Brasília: UNB-INCT.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 edições.

LUÍS THIAGO FREIRE DANTAS

Professor adjunto de Filosofia da Educação no Departamento de Estudos da Subjetividade e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PROPed) da UERJ na linha Cotidianos, Redes Educativas e Processos Culturais. Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2009) mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2013) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2018). Coordenador do MULUNGU: grupo de estudos em leituras contra-coloniais. Coordenador da área de Filosofia Africana e Afrodiáspórica da ABPN. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Giro cosmopolítico: o corpo na filosofia da formação humana da UERJ; Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UERJ.; Pesquisador do Literêtura: grupo de estudos e pesquisas em diversidade étnico-racial, literatura infantil e outros produtos culturais para as infâncias da UFES; Pesquisador do SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa da UFPR.

POR UMA CLÍNICA MAIS QUE HUMANA

POR UNA CLÍNICA MÁS QUE HUMANA

TOWARDS A MORE-THAN-HUMAN CLINIC

Enviado: 07.05.2024

Aceptado: 10.10.2024

Lígia Barbosa Perez

Bacharel em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Brasil).

Email: lygi.bp@gmail.com.

Este artigo é fruto do meu Trabalho de Conclusão de Curso da graduação de Psicologia pela PUC-SP, que finalizei em 2023. Começo discutindo acerca do processo de construção do sujeito moderno, relacionado às noções de racialidade e ser humano, a partir da obra de Denise Ferreira da Silva. Depois, discuto mais especificamente sobre o sujeito psicológico e o conceito de subjetividade, segundo Prado e Martins, me debruçando, posteriormente, acerca de subjetividades dissidentes em relação ao que se considera humano. Por fim, trago o pensamento mais especificamente para a clínica, questionando como podemos mundificá-la nos aliando à pulsão, fazendo uma articulação entre Donna Haraway e João Perci Schiavon, tendo como fundo e guia a proposta de extrapolar a identidade humana, através do “mais que humano” de Anna Tsing.

Palavras-chave: clínica, subjetividades, pulsão, mais que humano.

Este artículo es el resultado de mi tesis de grado de Psicología en la PUC-SP, que finalicé en 2023. Empiezo discutiendo el proceso de construcción del sujeto moderno, relacionado con las nociones de racialidad y de ser humano, a partir de la obra de Denise Ferreira da Silva. Posteriormente, analizo más específicamente el sujeto psicológico y el concepto de subjetividad, según Prado y Martins, para luego dedicarme a las subjetividades disidentes en relación con lo que se considera humano. Finalmente, llevo el pensamiento más específicamente a la clínica, cuestionando cómo podemos *mundificarla* aliándonos con la pulsión, haciendo una conexión entre Donna Haraway y João Perci Schiavon, teniendo como fondo y guía la propuesta de extrapolar la identidad humana, mediante el “más que humano” de Anna Tsing.

Palabras clave: clínica, subjetividades, pulsión, más que humano.

This article is the result of my dissertation for my Psychology degree at PUC-SP, which I completed in 2023. I begin by discussing the process of construction of the modern subject, related to the notions of raciality and human being, based on the work of Denise Ferreira da Silva. Afterwards, I discuss more specifically the psychological subject and the concept of subjectivity, according to Prado and Martins, later focusing on dissident subjectivities in relation to what is considered human. Finally, I discuss specifically the clinic, questioning how we can worldify it by allying ourselves with the psychoanalyst concept of drive, making a connection between Donna Haraway and João Perci Schiavon, having as a background and guide the proposal to extrapolate human identity, through Anna Tsing's “more than human”.

Keywords: clinic, subjectivities, drive, more than human.

1. Introdução

Neste texto me proponho a pensar o meu trabalho a partir da minha curiosidade. O início se deu com o meu interesse por animais, fungos, plantas e a percepção de que isso poderia vir a ser um instigador do trabalho clínico. Entendo a clínica como algo que se atualiza; mesmo sua pausa, ou até mesmo seu fim, surgem de alguma faísca, algo que se mexe. A mim me anima tratar do que me faz mexer como uma estratégia para pensar a posição de um profissional do cuidado. A partir disso, me orientei a pesquisar sobre as sustentações e não sustentações da diferença de nós humanos e dos outros seres e cheguei no estudo da colonialidade que criou e segue criando a concepção hegemônica de humano. O meu objetivo se ampliou, então, e quis questionar como impedir que a clínica seja um lugar de produção de modos de subjetivação estritamente humanos. Foram utilizadas escritas acadêmicas, mas também escritas literárias, performances, fotografias. A maneira de se debruçar sobre o material foi inspirada pela “fabulação”, desenvolvida por Le Guin (2021). Fausto (2021), na epígrafe do livro “A teoria da bolsa da ficção” descreve que, nessa metodologia, faz-se uma “arqueologia do futuro”, na qual o presente é um processo constante de se fazer mundos. Entrando mais em contato com o que já existe no presente, pode-se não prever o que virá no futuro, mas escavar alternativas para ele, através da imaginação. Assim, fabular é alargar a imaginação para se colocar em contato com o abismo das possibilidades estóricas. Le Guin (2021) usa *story* em vez de *history* para se referir às histórias do cotidiano, às quais chama de “estórias da vida” (p.21), em contraposição às histórias oficiais. Em última instância, me proponho a alargar a minha imaginação, e convido os leitores a alargarem as suas.

2. Sujeito moderno, racialidade e o ser humano

Ferreira da Silva (2022) argumenta que a crítica contemporânea do pensamento moderno é limitada porque ignora o papel do racial na produção do Humano, por não considerar como a História e a Ciência, as duas narrativas produtivas da representação moderna, atuaram juntas para produzir o lugar do sujeito.

A autora se refere à conclusão “Penso, logo existo”, formulada por Descartes, como a base do sujeito moderno, de forma que sua consolidação se deu pela separação entre a mente e o corpo, simultânea à elevação da primeira. A autora discute que os primeiros filósofos modernos apresentaram a possibilidade do *conhecimento com certeza*, ou seja, a premissa da universalidade científica. Segundo tal pensamento, a mente acessa coisas que diferem do que ela é e até se relaciona com elas, mas essas coisas não influenciam de nenhuma forma o que determina a essência ou existência da mente; a mente não seria capaz

apenas de explicar tudo à sua volta, mas também de explicar e determinar a si mesma (Ferreira da Silva, 2022).

Tais autores estabeleceram os pólos da interioridade e da exterioridade; no primeiro, a mente atuaria como “a força que guia a produção humana de conhecimento e cultura” e, no segundo, como “regente exterior das coisas afetáveis”. (Ferreira da Silva, 2022, p.63). A autora argumenta que os autores do século XIX localizaram a autoconsciência também na exterioridade, como Hegel, quem trazia que as coisas compartilham com a mente a sua condição de possibilidade, isto é, o espírito, de forma que todas as coisas são na verdade momentos diferentes dessa mesma entidade transcendental. No entanto, a Ferreira da Silva (2022) ressalta que, mesmo junto a tal pensamento, foi produzida a hierarquização das autoconsciências, a partir do que foi definido como razão universal.

Tal noção de razão está muito relacionada ao surgimento da racialidade, segundo Ferreira da Silva (2022). Os filósofos modernos descreveram o “Eu transparente” como algo que não é afetável, de maneira que o enunciado do qual surge a representação moderna se sustenta justamente na diferença dessa coisa imutável interior e do que está externo a ela, o “Outro”. A autora descreve como a representação moderna se utiliza da “tese da transparência” (Ferreira da Silva, 2022, p. 120) como universalizante do sujeito, mas que, na realidade, quando se observa sua ligação com o racial, fica evidente que se trata de um sujeito específico: o europeu, homem, branco da Europa pós-iluminista. Esse sujeito seria capaz de cientificamente explicar outras condições humanas, como variações da sua própria condição, isto é, transformar a exterioridade antes citada, o “Outro”, em uma intercorrência do que o caracteriza: a poesis transcendental de Hegel, a qual é “a razão como força transcendental” (Ferreira da Silva, 2022, p. 25)

A filósofa identifica o surgimento do racial no contexto ontológico da globalidade, quando o “homem surge como coisa exterior ou espacial” (Ferreira da Silva, 2022, p. 96-97) e é explicado pela produção da “diferença humana como irreduzível e insuprassumível” (Ferreira da Silva, 2022, p. 29) segundo traços corporais, regiões globais, aspectos sociais. Ela descreve, então, como sujeitos modernos são decorrentes da mobilização, ao mesmo tempo, de duas estratégias de significação que dizem respeito a duas regiões da representação moderna: o campo da História e o campo da Ciência. O primeiro possui caráter interno e temporal e é nele que o sujeito surge como efeito do desdobramento da poesis transcendental, enquanto o segundo tem caráter externo e espacial, de forma que os corpos humanos e as regiões globais são significantes que medem a racionalidade. Nesse sentido, criando-se o Eu transparente, cria-se o que escapa dele, os “Eus” afetáveis. Ferreira da Silva chama a atenção para a racialidade

como sustentadora dessa “outrificação”, na medida em que garante a produção de sujeitos (subalternos) afetáveis, o que permite que sejam excluídos da universalidade científica e histórica. Ela descreve como consequência a exclusão na universalidade jurídica de pessoas racializadas, o que explica a não responsabilização da violência direcionada a essas pessoas sem que haja uma crise ética associada a essa realidade, por serem os “Outros”, sobre os quais as configurações sociais modernas não dizem respeito.

Ferreira da Silva (2016) critica o que chama de *separabilidade*, de se enxergar cada existente (não necessariamente humano) como constituído separadamente um do outro, e não como uma expressão singular dos outros existentes e de todo o emaranhado em que existem. Essa crítica não significa uma negação da diferença entre grupos humanos, mas um movimento contra ela ser base de conduta para significados éticos, como é o caso de se ter vivências específicas como referencial de autoconsciência para todas as outras. A autora aponta para como o uso desse referencial parte da premissa de ele ser “mais humano”, de forma a ser pilar na construção da subjugação racial. Dessa maneira, ela relaciona o desenvolvimento do sujeito moderno com uma ideia específica de humano.

A pensadora propõe uma “contraontologia moderna” (Ferreira da Silva, 2022, p.124), ou seja, um estudo do ser que considere as diferenças entre os seres sem o apagamento de alguns, de forma a retomar a trajetória de quem foi classificado como “Outra-mente”.

3. Sujeito psicológico e subjetividade

Prado e Martins (2007) discutem o surgimento do sujeito psicológico, com o advento da Psicologia científica na passagem do século XIX ao XX, como objeto para um discurso científico socialmente autorizado, o qual se ancora em instâncias psicológicas que compõem esse sujeito. Os autores¹ fazem uma breve historicização dos “fenômenos psicológicos”: o objeto primordial, a mente, na primeira metade do século XX; o fragmento psíquico, com Wundt, entendido pela compreensão mecanicista de que se pode entender o todo pelas partes; o comportamento, por Watson, em 1910, e depois retomado por Skinner – ambos o compreendiam através da ótica mecanicista e do método científico, no entanto o primeiro propunha uma espécie de mapeamento da consciência, enquanto que o segundo recusava esta noção, centrando-se nos aspectos operantes do comportamento –; o campo perspectivo da Gestalt, que propõe um sujeito mais

¹ Ao longo do texto, há a tentativa de desgenerificar termos generificados. Aqui, por exemplo, na norma padrão, seria “os autores”, de forma a o masculino ser o “neutro”. Partindo da premissa de que não existe uma neutralidade na maneira como formam-se as palavras, entendo como mais interessante corporificar a criação que podemos fazer com elas, estrategicamente.

integrado; o corpo para Reich, numa tentativa de superar o mentalismo; e, então, os discursos, havendo um enfoque para significados atribuídos a objetos e experiências e, por fim, as relações, no sentido de superar o mentalismo, o individualismo e naturalizações realizadas no campo da neurofisiologia e, posteriormente, da neurociência, de forma a pensar o sujeito psicológico em concepções materialistas, sociais e históricas. Prado e Martins (2007) não atribuem os dois últimos a autores específicos, se referindo a eles como pertencentes a “várias psicologias”. Elus enfatizam o movimento de deslocamento, no decorrer do tempo, do biológico para o cultural, do natural para o histórico, do individual para o coletivo.

Acerca da subjetividade, Prado e Martins (2007) retomam os primórdios do conceito na problematização feita por Kant, que entendia ser preciso neutralizá-la para alcançar a possibilidade da construção de verdades sólidas, através de um purismo da racionalidade, como discutido anteriormente. Freud foi quem trouxe o termo para o campo “psi”. A psicanálise freudiana acaba por naturalizar a subjetividade ao defini-la como algo inerente ao sujeito, mesmo que o sujeito aqui seja o do inconsciente e do desejo, remetido à sexualidade. A subjetividade passa a ser também domínio das psicologias na primeira metade do século XX. Ao final do mesmo século, tem-se mais uma perspectiva histórica, social e política de produções de subjetividades, que ganha corpo à medida em que a “identidade” – a exaltação do fazer-se idêntico para facilitar a visibilidade social e, conseqüentemente, a captura pelos poderes –, começa a entrar em declínio. Habitualmente, as concepções psicológicas escolhem pela centralização da subjetividade em um núcleo interno, seja personalidade, identidade, consciência – e adiciono aqui, “eu”, no intuito de me referir também a algumas psicanálises – pressupondo a permanência e a regularidade. Pensar a subjetividade como resultado da dispersão de forças sociais, por outro lado, retira-a deste lugar. Não há um centro, há movimento, virtualidade. Es autores convocam a localização que Foucault faz das figuras do discurso, no caso interioridade e subjetividade, como produções históricas, sendo a primeira anterior, decorrente do cristianismo, e a segunda da modernidade. Dessa maneira, se nós ocidentais nos percebemos como interiorizadas e subjetivas, é porque estamos ligadas a tais enunciados que nascem nessa cultura e são posteriormente tidos como o que constitui a natureza humana.

A aparente colagem da subjetividade e do sujeito é ela própria uma construção histórica, segundo Prado e Martins (2007), pois, na passagem do século XVII para o XVIII, o sujeito torna-se “indivíduo”, uma unidade, que passa a possuir uma subjetividade no final do século XIX. Tal simetria entre os termos decorre dos jogos de normalização e formação de identidades, habituais nas culturas ocidentais modernas. A subjetividade é produzida no encontro das

forças que atravessam os corpos; forças decorrentes das objetivações dos discursos, que carregam saber e poder, e forças dos modos de subjetivação, as quais podem vir a funcionar para a nossa aglutinação ao sujeito da norma, a um preceito e uma estética de nós mesmos. Não é o suficiente haver um discurso que nos objetiva para produzir uma norma, é preciso que nós nos grudemos a ela, e assim somos subjetivados em uma identidade, adquirindo uma forma de viver que é ser um idêntico a si, alguém que permanece e que, portanto, compõe a política moderna que governa as pessoas de formas personalizadas, para além dos dispositivos macropolíticos. As formas históricas de subjetividade às quais estamos submetidos, então, são ligadas à individualidade e a um suposto livre arbítrio guiado pela razão e à competitividade capitalística, e, conjuntamente, à moral cristã de compaixão, gerando um conflito psicológico que é, a princípio, ético. Prado e Martins (2007) refletem sobre a importância de duvidarmos dos enunciados que nos são apresentados, no caso, pelo saber psicológico – que é político e pode servir como sustentador dos encontros normatizadores entre as forças dos discursos e dos modos de subjetivações que nos atravessam –, e de as diversas psicologias se dedicarem a promover novas estéticas de existência.

Guattari (1992) traz a subjetividade enquanto algo que é produzido individual, coletiva e institucionalmente e critica a monofonia da subjetividade universalizante do colonialismo capitalístico, apontando que há uma subjetividade hegemonicamente produzida no mundo contemporâneo ocidental. O autor propõe a ampliação do conceito de subjetividade para que se ultrapasse a dicotomia sujeito individual-sociedade e coloca que a subjetividade, na verdade, tem caráter polifônico, retomando a expressão de Bakhtin, de forma que assume uma diversidade de marcações no tempo, não possuindo uma instância específica que guia as outras. Pensar a partir das subjetividades, logo, não se constitui pela exclusão: podem existir – e coexistem – múltiplas subjetividades, simultaneamente. Assim sendo, não cabem hierarquizações de tipos de subjetividade como acontece no sujeito universalizante, atravessado pela noção de racionalidade e racialidade. A subjetividade, portanto, é individual no sentido em que as pessoas se posicionam frente aos contextos em que vivem, mas também coletiva, por ser uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo.

Rolnik (2021) também pensa por essa proposta crítica e discute sobre a produção de subjetividades na nossa sociedade contemporânea. Ela trata do “Eu” individualizado como algo que repercute nos dias de hoje, sustentado pelo modelo de vida capitalístico. A autora afirma que a subjetividade produzida predominantemente sustenta a crença de que se pode controlar a si mesmo e a natureza, causando a cisão da pessoa com a própria corporeidade, o que causa a “obstrução do acesso à capacidade vibrátil do corpo” e a “hipertrofia de sua

capacidade racional” (Rolnik, 2021, p.36). Ela argumenta que a repercussão disso é um sentimento de separação do mundo e do tempo, e da ilusão de ser totalizado e estável, de forma que a relação viva com outres torna-se anestesiada. Isso posto, a continuidade da exaltação do “Eu transparente” em contraposição ao “Eu afetado”, descritos por Ferreira da Silva (2022), produzem sujeitos que usufruem mais das suas capacidades racionais em detrimento das afetivas, sendo que as últimas são tidas como mais naturais e menos humanas.

Guattari (1992) especifica os componentes que produzem as subjetividades, citando componentes semiológicos significantes manifestados por dimensões como família, meio ambiente, educação, religião, arte e esporte e os que são construídos pela indústria da mídia, cinema. O autor enfatiza que existem, ademais, componentes produtores de subjetividades que são semiológicos, mas a-significantes, porque produzem e transmitem significações e denotações que não correspondem às axiomáticas devidamente linguísticas. Tais elementos a-significantes, portanto, existem apontando para um caminho em direção diferente e independente dos outros. Dessa maneira, eles dizem respeito mais a representações gráficas do que a relações interpessoais ou complexos intra-familiares propriamente ditos. O autor chama tais elementos de “parte não-humana pré-pessoal da subjetividade” (Guattari, 1992, p.20) e afirma que eles permitem que se constitua heterogênesse da subjetividade, ou seja, a coexistência de partes distintas, sem que seja necessária coerência. Haver essa parte não-humana participante na subjetividade, assim como a humana, significa justamente a existência dessa contradição que não é sinônimo de anulação de um dos lados, porque continuam ambos coexistindo. O psicanalista/ esquizoanalista critica as teorias estruturalistas da psicanálise, as quais, segundo ele, tratam o significante linguístico como o que rege a psique, de forma a subjugar esses outros elementos, que são tão relevantes quanto o linguístico. Ele afirma que “Criam-se novas modalidades de subjetivação do mesmo modo que um artista plástico cria novas formas a partir da palheta de que dispõe” (Guattari, 1992, p. 17), ou seja, que a subjetivação pode tomar diferentes contornos a partir dos componentes existentes.

O autor dá ênfase para como, nos movimentos sociais, existem não só reivindicações por direitos jurídicos, mas também pela geração coletiva de outras subjetividades. Tais movimentos são usualmente formados por quem não se reconhece enquanto vivente dessa subjetividade específica imposta. A criação de novas modalidades de subjetividade, assim como o reconhecimento delas, são dispositivos para se relacionar mais autenticamente com outres.

4. Subjetividades mais que humanas

Em novembro de 2019, em Paris, em um auditório com 3500 psicanalistas presentes nas jornadas internacionais da Escola da Causa Freudiana para discutir sobre “Mulheres na psicanálise”, o filósofo Paul Preciado, convidado, realizou um discurso que causou rachaduras nos pilares do encontro, tendo falado apenas um quarto do que se havia proposto. O autor faz um questionamento sobre a teoria da diferença sexual, presente na psicanálise. Apesar de ela não se referir explicitamente a “gênero”, possui em sua formulação essa concepção enraizada, de uma maneira binária homem/mulher. Preciado descreve sua experiência de ter sido patologizado por profissionais por sua experiência não tratar propriamente dessas descritas, questionando se não seria mais relevante discutir as próprias noções de “homens” e “mulheres” na psicanálise, em vez de se partir já de tais modos de subjetivação. O discurso por inteiro está registrado no livro “Eu sou o monstro que vos fala” (Preciado, 2022). Destaco aqui o “monstro” utilizado pelo autor.

A figura do monstro comumente se aproxima de um humano e de um animal, mas não é exatamente nenhum deles. Também pode remeter a um contorno “deformado”, isto é, que é considerado modificado se pensado em comparação a um original mais harmônico. Dessa forma, o monstro escapa limites pré-definidos. Essa constituição é, frequentemente, associada a uma estranheza, e muitas vezes compõe uma atmosfera de medo, muito frequente na literatura infantil.

Marton (2020), em seu livro “Monstros lá de casa” constrói uma narradora nomeia os monstros que vê em sua casa à noite, e depois descreve como, quando fica dia, percebe que são apenas coisas comuns que imagina serem monstros em meio à escuridão. Como no caso do Lambisgoio; Quando acende a luz, a personagem vê um aparador, dois vasos com plantas e um cobertor. A escuridão, para quem está acostumado a entrar em contato com outres se valendo muito da visão, é o desconhecido. A narradora cria significados para o que vê parcialmente, criando os monstros, e então, eles passam a existir para ela. Da mesma maneira, quem segue fervorosamente a psicanálise clássica e sua concepção sobre a diferença sexual, ao entrar em contato com o desconhecido, criam monstros. A escolha de Preciado (2022) por “monstro”, quem dá medo pela diferença, faz alusão à sua experiência de ter sido patologizado, denunciando o poder dos discursos médico, psicológico e psicanalítico. Existe um consenso entre muitos profissionais de que o diagnóstico psicanalítico, e também o psicológico, tem o intuito de um direcionamento clínico, e não da definição de uma normalidade. No entanto, ainda torna-se importante salientar as possibilidade de ocorrer alianças com forças morais na clínica, quando se tem como guia, nem sempre tão perceptível, modos de comportamento e subjetivação hegemônicos.

Deleuze e Guattari (2020) discutem figuras fantásticas, como o vampiro. Os autores afirmam que ele não filia, mas sim contagia, o que coloca em jogo termos heterogêneos, plurais, como um humano, uma bactéria, um animal e um micro-organismo. As combinações pelo contágio não são genéticas nem estruturais; são, na verdade, contrárias à natureza. Segundo os autores, “a Natureza só procede assim, contra si mesma” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 24). Eles negam que o Universo funcione por filiação; descrevendo que entre um homem e uma mulher que se reproduzem, outros seres estão em jogo, pois passam por suas vidas, de forma que os compõem em forma de devir. O devir, segundo os autores, só existe em relação - e não pautado pela separação, como no racionalismo -, de forma a ser o encontro entre as coisas, o que significa não a junção das diferenças, mas algo novo; “Ele é da ordem da aliança”. (ibidem, p.19) Dessa maneira, os vampiros, os monstros, não são tão diferentes dos seres existentes, já que os últimos também são misturas de seres.

O corpo trans não-binário descrito por Preciado existe materialmente, mas não existe na linguagem binária, na psicanálise que ainda está entendendo as “mulheres”, em oposição aos “homens”. A reação de parte da plateia, agressiva ao discurso de Preciado, confirma a posição de monstro em que ele se coloca frente à teoria psicanalítica da diferença sexual. Preciado (2022) aproxima seu corpo, também, ao de Pedro Vermelho, personagem descrito por Kafka em 1917: um macaco que, depois de aprender a linguagem humana, discursa para uma academia científica de alta relevância, lhes comunicando que, para não morrer enjaulado, teve que se colocar na jaula da subjetividade humana.

Martin (2021), em “Escute as feras”, apresenta e discute uma experiência própria que nos convoca a pensar sobre tal jaula. Ela viveu por certo tempo na Sibéria, junto a famílias do povo Even, os quais se afastaram da vida na Rússia pós-soviética para manterem seus costumes tradicionais em meio à floresta. Nesse contexto, ela tem um encontro violento com um urso e sobrevive. Internada na Rússia e depois na sua terra natal, na França, sofre uma série de intervenções em seu corpo e serve de estudo para profissionais da saúde, que tentam compreender a sua sobrevivência. A autora recebe muitas interpretações médicas e espirituais às pressas para dar forma ao que lhe tinha acontecido. Ela descreve o seu estado como um vazio semântico - algo entre o animal e o humano -, e trata sobre a dificuldade que é deixar o sentido do episódio que lhe ocorreu flutuar, afirmando que “Não deixar pairar a incerteza a seu respeito é normalizá-lo para fazer com que entre no coletivo humano custe o que custar.” (Martin, 2021, p. 78)

Vianna et al. (2008), localizando a construção da Psicologia como ciência no Ocidente a partir da concepção moderna de ciência como a que afirma a verdade, descrevem o risco de se realizar uma ação purificadora dos seres, no intuito de

torná-los mais “humanos”, no sentido de desenvolvidos, progredidos. Es autores descrevem tal caminho como uma ilusão, já que é ele mesmo o responsável por inventar o que escapa dele, os “híbridos”. Simultaneamente a essa criação, há a negação dela, sendo ela o indicativo de quem deve ser excluído, de quem é, em certo modo, fantástico. Esses seres excluídos os são por não existirem na linguagem verbal/ inteligível, a qual é descrita por Barros (2022) como: “(...) a forma de comunicação que se baseia na relação intrínseca entre significado e significante, e que se limita ao reconhecimento intelectual e racionalizado de tal relação, priorizando a forma verbal (falada) de expressão.” (Barros, 2022, p. 14) Tal linguagem, portanto, não se resume à palavra, mas a um uso específico dela, no qual prevalece a racionalidade.

Barros (2022) critica a construção dessa linguagem como norma a qual se deve alcançar, como seria em uma lógica desenvolvimentista, na qual o que se sucede é mais aprimorado do que de onde se parte. O autor retoma a realidade sensorial como primeira manifestação da linguagem, argumentando que isso não a torna menos elaborada. O filme “Temple Grandin” (2010) é um filme biográfico sobre a zootecnista e psicóloga com o mesmo nome, a qual muito cedo foi diagnosticada com autismo. Quando jovem, ao passar um tempo na fazenda de sua tia no Arizona, ficou muito intrigada com o gado e com o funcionamento dos equipamentos ali utilizados. Em uma situação de angústia, entrou na máquina de compressão do gado e pediu à sua tia que acionasse a alavanca: assim como as vacas, sentiu um efeito terapêutico. Ela reconstruiu a máquina para si mesma, nomeando-a de “máquina do abraço”, pois entendeu que aquela sensação se assemelhava à que outros descreviam ao receberem um abraço, situação que a angustiava. O filme mostra como a sensorialidade não deixou de ser predominante para ela. Em palestra para o *TED Talks*, em 2013, a autora descreveu que pensa por imagens e que, por isso, sente-se mais próxima dos animais do que das pessoas.

Barros (2022) aponta a linguagem verbal/ inteligível como o meio pelo qual se fixam identidades aos corpos, e evidencia que tal delimitação é restritiva, porque nomes não são capazes de fazer jus à multiplicidade de formas de estar no mundo. Ele trata da amplitude dos meios pelos quais pode-se haver comunicação: “Criaturas aquáticas, terrestres, voadoras, viventes com os mais variados formatos e modos de agir possuem linguagens próprias” (Barros, 2022, p. 61). O autor discorre sobre os seres que, por nascerem em determinado corpo “humano”, são cobrados a usar a palavra - em seu uso inteligível - como dispositivo principal para digerir seus afetos, porém não a vivenciam dessa maneira pelos mais variados motivos e se refere a eles como as “criaturas-sem-nome”.

Não ter um nome nesse mundo de identidades nomeadas é um traço de invisibilidade porque o uso “correto” do dispositivo da palavra requer uma nomeação fixa. Uma maneira distinta de se relacionar com a palavra é tida como estrangeira, outra língua. Despret (2021) nos propõe que imaginemos que estamos jogando tênis com um desconhecido em um contexto no qual ele começa a jogar a bola por baixo da rede, e, então, afirma que há duas possibilidades de prosseguir: abandonarmos o jogo ou continuarmos a jogar com curiosidade, tentando entender o jogo que está sendo proposto. A autora traz tal cena para discutir como muitas vezes se abandona o jogo dos animais por causa da estranheza que ele causa. Ela descreve a possibilidade de se interessar por tal estranheza e buscar a “forma de inteligência que ela traduz”. O discurso dela pode valer, também, aos humanos: por que reconhecer apenas as vivências associadas a nomeações fixas se é possível ter curiosidade sobre a forma desconhecida usada por alguém para se expressar?

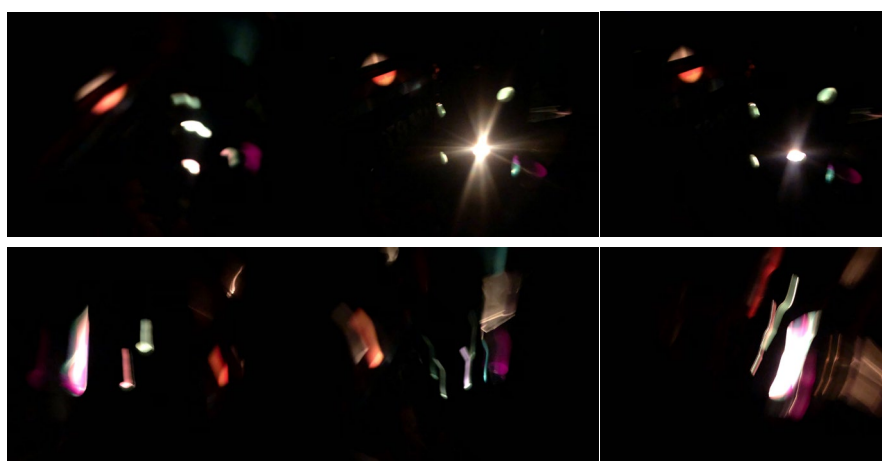
François (2021) descreve situações vividas por aborígenes e mergulhadores que conseguiram, junto com animais marinhos, desenvolver uma comunicação muito efetiva. Ele afirma que essas pessoas não tentaram impor a palavra – a forma de comunicação a qual mais usam –, para os seres marinhos, mas tentaram fazer parte do mundo deles. O autor afirma que esses “diálogos sem palavras” (François, 2021, p. 136) podem nos inspirar inclusive para conversarmos entre humanos, pois a linguagem de cada uma é particular.

Brasileiro (2021a) se posiciona epistemologicamente frente ao que chamamos de *Homo sapiens sapiens*: Ela considera característica desses seres a transmutação, estando ela localizada em uma situação espaço-tempo que não é linear. A linearidade, a cronologia, para a autora, está presente nos Tempos Racial, Sexual e referente ao Gênero, os quais foram construídos cultural e socialmente dentro dessa percepção do tempo. O que chamamos de “transição de gênero”, por exemplo, é tido como algo que tem o seu antes e depois: a pessoa em questão pertence a um dos gêneros e depois ao outro. A artista, no entanto, descreve como um processo que extrapola o binarismo e o tempo - linear - do gênero, pois é da ordem do terráqueo; trata-se de uma metamorfose. Ela cita exemplos de metamorfoses de insetos, durante as quais assumem diferentes formas corporais, semelhante ao que acontece em terapias hormonais, como é o caso de borboletas que vivenciam formatos semelhantes a cobras: a conhecida como borboleta serpente (*Attacus atlas*) e a *Dynastor Darius*, quando está em seu casulo. A psicóloga traz como essas borboletas não querem ser cobras, não estão buscando algo que falta – como muitas vezes são descritas pessoas trans – apenas estão se transfigurando. Quando se movem, é voando, não rastejando, apesar de poderem aparentar uma cobra; ou seja, a forma, que é efêmera, não define a

experiência. Nesse sentido, ela trata da ancestralidade a nível interespecífico, sendo a vida terrestre mudança. (Brasileiro, 2021a)

Brasileiro (2021b) trata do momento de transição entre o aparecimento do Sol e da Lua, da claridade e da escuridão, como um eclipse em seu corpo. Enfatiza que, apesar de os sujeitos modernos tentarem sujeitar o Sol e a Lua em suas categorias identitárias, os astros não possuem gênero ou raça, assim como ela: “Sou uma animal híbrida de céu e mar. No Brasil, me nomeiam Travesti. Daqui, onde estou, não me importam as palavras.” (Brasileiro, 2021b, p. 28-29) Ela traz como os eclipses produzem cores invisíveis às criaturas terrestres, e por isso que criaturas como ela nascem, para dizer sobre o que dizem não existir. Mesmo a astrofísica propondo leis que explicam o universo, ela mesma reconhece que as fórmulas incluem o que está para além da nossa capacidade de representação, como aponta Manguel (2021). Dessa maneira, quando mencionamos o “universo”, não sabemos tudo ao que estamos fazendo menção, por estar além da nossa representação. Mesmo assim, como aponta Brasileiro (ibidem), tentamos enquadrar os astros mais próximos de nós nos gêneros que criamos, Lua feminino, Sol masculino, em vez de assumirmos a escuridão que predomina quando olhamos para o céu. As cores, que são tão múltiplas, existem apenas quando há luz, mas precisam também da escuridão para se sobressair: são uma multiplicidade de contrastes. Os intermédios diversos entre a luz e a escuridão são justamente os híbridos que o projeto moderno cria ao estipular o preto e o branco como norma.

No meu quarto, no dia 15 de novembro de 2022, acendi uma vela dentro de um difusor para sentir o cheiro de citronela. O difusor tem furos, pelos quais a luz passa. Só quando apaguei a luz vi várias outras luzes que antes não apareciam.



Figuras 1, 2, 3, 4, 5 e 6. Astros no meu quarto, 2022. Aatoria minha.

Apesar de não sabermos tudo sobre o universo, Carl Sagan, astrônomo, escritor, ativista, já nos contava que somos poeiras de estrelas, como nos lembra a astrônoma e professora do Observatório do Valongo da Universidade Federal do Rio de Janeiro Menéndez-Delmestre (2020), ao explicar que os elementos que compõem o planeta no geral, inclusive nós, são os mesmos, resultantes de um complexo processo de evolução estelar. Tal constatação contribui para refletirmos sobre a transmutação trazida por Brasileiro. Somos compostes por elementos de muitas gerações de estrelas passadas, ou seja, estamos em transmutação, e não na linearidade que as categorias de gênero, raça pressupõem.

Brasileiro (2016), em seu trabalho “Corpoflor”, fez um registro fotográfico de uma performance a partir da mistura de texturas, símbolos, cores, caretas e olhares. A autora traz as imagens como rituais que lhes dão energia para continuar transmutando, assumindo diferentes formas. Ela descreve como tal processo a faz recordar como pode corporificar “formas de viver e estar” que não foram previstas por ela ou para ela. Desse jeito, a psicóloga e artista enfatiza a possibilidade de se existir pela criação: essas novas formas que ela assume passam a existir porque ela as inventou, e porque, antes disso, essa é uma realidade: ela pode criar.

Assim, a escuridão, o desconhecido, pode ser vista como um dispositivo para a imaginação, podendo gerar uma diversidade de formas. François (2021) cita como há um nível do mar, profundo, em que a luz não mais atinge os seres, no qual, portanto, nós não enxergamos. Porém, ressalta como há seres marinhos vivendo nesse espaço que o enxergam, pois sua visão se dá de maneira diferente da nossa. Não somos capazes de nos tornarmos eles para vivenciarmos o que veem, mas podemos ter a curiosidade em relação a essas vidas e imaginar e/ou pesquisar como veem.

Brasileiro (2022) cita uma das cenas do filme “Uma noite sem Lua” (2020), no qual ela fala “yo elijo ser pez [eu escolho ser peixe], antes que ser humana” (Brasileiro, 2022, p.55) e argumenta que a humanidade é um status de poder; há pessoas que nunca serão – e nem querem – ser humanas. A autora compartilha sua relação com a escuridão e com a negritude, propondo a quebra da aliança com a racialidade negra, no sentido de a escuridão poder ser livre, sem estar referenciada à produção colonial da raça. Ela propõe, nesse sentido, a intimidade com “tudo aquilo que está fora deste planeta e que se encontra naquilo que vem sendo demonizado em todos esses séculos modernos: a escuridão” (Brasileiro, 2022, p.28). A artista traz que, a partir dessa intimidade, é possível a elaboração de uma nova história. Ela afirma que uma pessoa escura, nessa condição de liberdade, pode se afirmar enquanto “macumbeira, bruxa, feiticeira, kimbanda, médica, terapeuta, bióloga, filósofa, sempre que assim quiser”, além de poder

escolher o silêncio, o qual não seria um “silenciamento racial”, mas “um estado de concentração em si mesma numa religação com a condição efêmera e perecível das vidas terráqueas” (ibidem, p. 22). Ela cita a arqueologia como dispositivo para entender os templos afro-brasileiros enquanto continuação de reinados africanos, que guardam outras histórias e filosofias sobre a negridão, e assim, contêm “Memórias da Transfiguração” (Brasileiro, 2022, p. 23) – que antecedem mitos modernos acerca do que é ser negro.

Krenak (2020) descreve a humanidade como um “pacote” que vai se afastando cada vez mais do organismo da Terra por causa de uma “abstração civilizatória” (Krenak, 2020, p. 82), que nega a pluralidade das formas de vida e as coloniza. Ele afirma que os indígenas, quilombolas, caiçaras, aborígenes ficaram esquecidos por essa dita humanidade, da qual ele não se sente parte. Também traz como esses povos sobreviveram até hoje porque não foram excluídos, mas sim escaparam do mundo e da vida utilitários. Eles resistem desse mundo e dessa vida porque sabem que escapam de um engano. Krenak (2020) afirma que nas tradições que compartilha não existe a diferenciação entre natural e sobrenatural, tudo é natural; inclusive, não existe nada que não seja natureza. Então, pode-se pensar que, a partir dessas tradições, não é uma questão a existência dos seres aqui apresentados, porque não há separação entre o que está na realidade e o que não está, o que é ou não permitido a existir. Os seres que aqui foram chamados de “fantásticos”, por estarem fora da norma, não necessariamente o são, se pensados através dessa concepção apresentada pelo autor.

Percebe-se, portanto, que não se trata necessariamente da reivindicação por novas modalidades de subjetividade. Colocar dessa maneira seria desconsiderar determinadas formas de viver associadas a tradições que são ancestrais, porém historicamente não reconhecidas pela Psicologia hegemônica, como as originárias, indígenas, quilombolas e de matriz africana. Essas pessoas foram excluídas da concepção de “humano” e de “sujeito” desenvolvidas na modernidade e descritas anteriormente.

5. Mundificar a clínica se aliando à pulsão

Silva (2019) argumenta que a modernidade, conjuntura a qual ela descreve como a responsável pelos estudos sobre o humano a partir da separabilidade, configura o Mundo Ordenado, o mundo como o conhecemos. Krenak (2020) fala sobre não ter interesse em lutar pelo adiamento do fim deste mundo, já que o ideal seria mesmo o seu fim, para algo novo vir em seu lugar. Ele critica a visão do tempo como uma flecha que está sempre apontada para uma direção e cita povos indígenas como Tukano, Desana e Baniwa que contam “histórias sobre um tempo antes do tempo” (Krenak, 2020, p. 70), o que faz cair por terra a ideia linear de

que o fim de um mundo é o fim. Segundo Krenak (2020), “Os outros seres são junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro”. (p. 71).

Ferreira da Silva (2019) propõe justamente a violação das regras colocadas pelo conhecimento moderno para que possamos ser livres e usar a capacidade criativa radical da imaginação para inventar novos mundos. Violar as regras do Mundo Ordenado pode nos abrir caminhos para propormos alternativas de mundo.

Haraway (2022) trata do mundano enquanto uma instância em que se enfrenta o corriqueiro em vez de generalizá-lo. A bióloga trata do corpo humano como um espaço mundano, no qual cerca de 10% das células que o ocupam são genomas humanos, sendo todo o restante composto por genomas de bactérias, fungos, protistas; alguns sendo necessários para que nos mantenhamos vivos. Ela ressalta o caráter companheiro das relações entre as espécies e se utiliza do conceito de “devir” de Deleuze e Guattari, citado no capítulo anterior, porém ressaltando ainda mais seu caráter relacional com a preposição “com”, afirmando que “ser um é sempre *devir com* muitos.” (Haraway, 2022, p.10) A autora faz referência ao conceito de simbiose, usado na Biologia, o qual se refere às associações entre espécies diferentes e retoma os estudos de Margulis, segundo os quais todos os organismos maiores – protistas, fungos, animais e plantas – têm origem em simbioses de bactérias, havendo um caráter criativo dessas associações. Haraway (2022) acrescenta que a criação por meio da simbiose não se encerrou e está em toda a parte, já que atos intrincados e multidirecionais de associação com outras formas de vida continuam a existir e a se complexificar, de maneira que a forma e a temporalidade na vida na Terra são “um consórcio de cristais líquidos dobrando-se sobre si mesmos continuamente”. (Haraway, 2022, p. 49) Uso a seguir como ilustração os líquens. Como nós, são associações multiespécie: nesse caso, entre fungos, algas e plantas.



Figura 7 e 8. Líquens. São Francisco Xavier, 2022. Autoria minha.

Haraway (2022) considera que as figuras são convidativas a que habitemos a história corpórea narrada em seus contornos, sendo “criaturas de possibilidade imaginada e criaturas de realidade feroz e corriqueira” (Haraway, 2022, p.10-11), e por isso se propõe a pensar a partir delas. Vivemos realidades e imaginamos tais figuras; necessariamente, uma coisa não se dá separada da outra. Ela dá ênfase ao que as criaturas podem vir a ser, ou seja, à mudança, colocando a imaginação como ferramenta importante para se construir tais possibilidades.

A pensadora possui uma relação importante com o contar histórias, o que, para ela, nada mais é do que a narrativa corriqueira. Ela afirma ser uma prática cheia de potência quando realizada de forma situada, que reconheça que a história está em uma teia de conexões heterogêneas. Isto é, uma prática que não existe de forma “neutra”, sendo toda ótica uma política de posicionamentos. Esse narrar trata do encontro com os outros, do *devoir com* e é uma forma de “fazer mais denso o mundo”. A partir dele, é possível *re-member* – relembrar, e também, lembrar – seres com os quais tivemos contato, experiências. (Haraway, 2022, p.228). Quando contamos histórias, não falamos apenas de nós mesmas. François (2021) afirma que “As histórias dos outros vivem em simbiose com as nossas histórias pessoais” (François, 2021, p.43), já que não só o nosso corpo, mas também as nossas ideias e a nossa linguagem são um ecossistema. No caso da linguagem, é um ecossistema composto por conceitos e palavras – e podemos

acrescentar imagens, gestos, etc – vindos de outros lugares, seja porque os aprendemos ou porque nos inspiramos em alguém para inventá-los.

Os seres que chamamos de “humanos”, portanto, não são um indivíduo, mas uma relação multiespécie em constante transformação, o que evidencia como não são independentes, precisam de outres. Se assim não o fosse, não existiria o cuidado, o qual enfatizo aqui no intuito de pensar o trabalho clínico. Haraway trata do ato de cuidar como “tornar-se sujeito à inquietante obrigação da curiosidade (...)” (Haraway, 2022, p.59). Tal curiosidade serve de movimento para o envolvimento nos encontros, o que, segundo a autora, gera a mundificação, o fazer-mundos, necessariamente coletivo. Nesse sentido, tocar, considerar, devolver o olhar, devir com são o que propriamente nos responsabilizam pelas maneiras como os mundos tomam forma.

Mundificar a clínica, portanto, é um ato ético, porque se assemelha ao que Haraway (2022) traz sobre o contar histórias: um fazer que se potencializa na medida em que é situado, que se afirma como presentificado em meio a uma teia de conexões heterogêneas que é o mundo. Não existindo separado, individualizado, “neutro” aos seus arredores porque é também esses arredores. Não me refiro, na verdade, a uma maneira de clinicar que ainda não existe e que está sendo desenvolvida por mim, ela pode ser guiada por uma escuta analítica radical nos termos da psicanálise/esquizoanálise. O que estou propondo de novo é uma aproximação das teorias que pensam a partir da coletividade mais que humana e da sua capacidade de produção criativa de mundos com a prática do cuidado, como meio de favorecer o encontro.

Nesse clinicar cabe a atualização constante do situar, e não a tentativa de partir, sem crítica, de definições alcançadas a partir de estudos teóricos ou de categorizações sociais que carregam hierarquias. Passa por reconhecer a potencialidade da produção coletiva por quem atende e quem é atendido: no sentido de os referenciais serem desenvolvidos nos encontros, para que a comunicação ocorra de maneira a respeitar diferentes modos de subjetividades. É uma atuação pela coragem de sermos radicalmente vivos, o que Krenak (2020) contrapõe à simples sobrevivência. O autor descreve a vida como uma dança cósmica, de maneira que não cabe a ela a “coreografia ridícula e utilitária” (Krenak, 2020, p. 108-109), isto é, a norma capitalística da individualidade, mas sim o movimento em conjunto, a fluidez, o compartilhamento.

Como se dá essa clinicar? Melhor dizendo, não seria importante alguma objetividade, no sentido de direcionamento, na prática clínica? Afinal, há a responsabilidade de nós, profissionais, com o fluxo do processo clínico. Tal responsabilidade não nos é exclusiva, já que quem recebe o cuidado necessita presença – no sentido de corpo comprometido – no processo; é o principal agente

desse processo, na realidade, pois lhe diz respeito. Essas responsabilidades às quais me refiro são distintas, como não haveria de não serem, por partirem de localizações com implicações específicas. No entanto, são entrecruzadas, ou mesmo misturadas em alguma medida, pois são construídas conjuntamente. Schiavon (2019) constrói uma linha pensamento em consonância com o exercício clínico. O autor escolhe fazer ênfase à pulsão. Ele retoma o termo *Trieb* utilizado por Freud, o qual deu origem às traduções *instinto* e *pulsão*, e a diferenciação que se tornou usual entre tais termos depois de Lacan: onde há linguagem, há pulsão, de forma que o instinto seria de ordem mais natural, animal. Sobre esse aspecto, Schiavon (2019) retoma Freud, na sua escrita que mescla fisiologia, psicologia, metapsicologia e faz a leitura de que, ao tratar do inconsciente, Freud inclui campos distintos, mas fazendo uma prática e teoria inovadoras, guiadas justamente pela pulsão, sendo ela “o seu próprio critério de avaliação, sua própria medida” (Schiavon, 2019, p. 85). Assim, o mais característico e interessante para ser utilizado da obra de Freud seria a convocação dessa espécie de bússola, que é articulada ao que ele conceitua como inconsciente.

Schiavon (2019) retoma como desde Freud se discute acerca da mudança de aspecto dos afetos originários. Lembremo-nos dos sonhos, chistes, atos falhos como expressões do inconsciente que sofreram represálias e tiveram seus formatos alterados; quando contamos um sonho, já é outro, quando fazemos um chiste, colocamos um caráter irônico a uma afirmação originária; quando produzimos um ato falho, “erramos”, “confundimos” o que íamos verdadeiramente dizer. Acerca da pulsão, Schiavon (2019) questiona sobre como o conceito é habitualmente retratado: seja como pulsão parcial (pulsões oral, anal, escopofílica) ou como dupla dialética (pulsão sexual e do eu/ pulsão de vida e de morte), permanece a sua relação com o nosso movimento de retorno ao originário. O autor vai dar evidência a este movimento na feitura do seu “como” retratar a pulsão: “(...) não só como presença obscura que impacta e mobiliza o pensamento, mas também como práxis, isto é, como procedimento ou exercício em seus diversos graus de inteligibilidade real. A questão da pulsão é a da experiência que se pode fazer dela e de sua eficácia, de seu rendimento pragmático (...)”. (Schiavon, 2019, p.25) O autor evidencia o que é próprio da análise desde os seus primórdios, o seu caráter prático de tomar os caminhos convocados pelos “enigmas e aberturas de sentido que lhe surgem na clínica” (Schiavon, 2019, p.25)

Faço questão de reiterar a parte deste texto cujo título é “Sujeito psicológico e subjetividade”, na qual discorro sobre a produção histórica da interioridade e da subjetividade e ressalto a escolha epistemológica recorrente na área psi de se definir um centro para tais noções – a identidade, consciência, personalidade, eu –, as quais produzem “o que somos”, um estado de inércia. Em sua obra,

Schiavon (2019), conforme propõe, de forma reflexiva, suas ideias, discute as funcionalidades clínicas delas, explicitando o caráter ético de se produzir conhecimento clínico. Conceber a pulsão como atividade, para o autor, aponta para uma maneira de compreensão de ordem distinta à centralização do sujeito; ressoa mais pelas noções de linha, de direção.

A práxis analítica não faz outra coisa que revolver o solo das vitalidades e dos saberes esquecidos e ainda por vir; e assim não cessa de relembrar, no curso da escuta flutuante, que o esquecido originário é o devir do saber e da vida. Ela ensina, aliás, que não há outro devir. (Schiavon, 2019, p. 23-24)

Há aqui uma referência ao pensamento/prática freudiana de e analista deixar também seu inconsciente associar livremente – como e analisando o faz no que ele chamou de associação livre – durante sua escuta. Se mantém seu estado habitual, a tendência da/do analista seria de tentar memorizar/selecionar trechos do discurso da/do analisando que lhe parecem mais importantes. Tais escolhas teriam como fonte seus saberes prévios, ou seja, seriam julgamentos pessoalizados, já voltados para seus fins, suas sentenças. Em contraposição, a escuta flutuante dialogaria com a ética da pulsão. Schiavon (2019) convoca a ética de Spinoza, assim como a leitura deleuziana dela, de forma que aqui ética diz do que é favorável à alegria, ou seja, ao aumento da potência de agir, à vida. Tal favorecimento é possível através do surgimento da diferença, em detrimento do mesmo.

O que seria essa diferença no contexto clínico? Podemos pensá-la como o aparecimento de “outras facetas” de nós, aquilo que foge do que consideramos nós. Caímos, então, na lógica da referência e do outro, discutida em “Sujeito moderno, racialidade e ser humano”. A referência é o que realmente vale, é o que se tem de mais essencial, enquanto o que difere dela são os restos, que podem ser tratados como restos. É possível exercer a transposição da lógica da separação a nível da interioridade. Mas, se deixamos de lado o entendimento da diferença como “o que difere de” e ressaltamos o ato que ela convoca – a mudança de caminho –, passamos a afirmar a multiplicidade em nós, mesmo com as contradições. Até porque, a nível pulsional, coisas que diferem entre si não se contradizem, elas podem apenas coexistir. A clínica, portanto, deve favorecer este encontro com a multiplicidade, deve ser aliada da pulsão, para que não se amarre a constructos criados historicamente com o fim da estagnação.

Estrategicamente, chamo tal posicionamento clínico de “mais que humano”, por compreender que, mesmo o que consideramos mais essencial em nós – a nossa humanidade –, foi e é construído a nível social e interiorizado, sendo que a sua concepção hegemônica, advinda dos processos colonizatórios, não só é estática como aniquiladora de subjetividades. A crítica a essa identidade humana que se propõe totalizadora gera a crítica à própria concepção de

identidade trazida ao longo do texto. A afirmação da nossa multiplicidade ocorre clinicamente a depender de manter-se a mobilidade e a direção da pulsão, como traz Schiavon (2019). O autor enuncia a possibilidade do pensar e do viver como indiscerníveis, o que seria a encarnação propriamente do que nos é pulsional. Se almejamos a produção de vida na clínica, precisamos exercê-la visando a afirmação do movimento, da diferença em seu próprio modo de funcionamento. Que o exercício clínico seja intrinsecamente reflexivo no seu decorrer, para não perder o movimento pulsional, é o que considero mais importante de se ressaltar. Nossas possibilidades de existência extrapolam os sentidos de existência que temos para nós estabelecidos. Há que se dar chances para o múltiplo, mesmo que não o conheçamos de antemão, ou que pensemos, habitualmente, que não o conhecemos.

Bibliografia

- Barros, J. (2022). *No meio do caminho: os processos de criação e cuidado de uma criatura sem nome no território-dos-nomes-que-grudam*. (Tese de Doutorado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Brasileiro, C. V. (2021a). *Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na clínica da efemeridade*. (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Brasileiro, C. V. (2021b). *Castiel Vitorino: Eclipse*. Acesso em: https://issuu.com/castielvitorinobrasileiro/docs/castiel_vitorino_brasileiro_eclipse.
- Brasileiro, C. V. *Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude*. (2022). São Paulo, Brasil: n-1 edições. Editora Hedra.
- Brasileiro, C. V. (2016-presente). *Corpoflor*. Vitória, Brasil. Acesso em: https://castielvitorinobrasileiro.com/foto_corpoflor.
- Brito, L. G. (2021). *Futuros possíveis dos mundos sociais mais que humanos: entrevista com Anna Tsing*. Porto Alegre, Brasil: Horizontes Antropológicos. Acesso em: <http://journals.openedition.org/horizontes/5569>.
- Deleuze, G & Guattari, F. *Mil Platôs. Vol 4*. (2020). São Paulo, Brasil: editora 34.
- Despret, V. *O que diriam os animais?* (2021) São Paulo, Brasil: Ubu Editora.
- François, B. *Eloquência da sardinha: Histórias incríveis do mundo submarino*. (2021). São Paulo, Brasil: Todavia.
- Ferreira da Silva, D. (7 de setembro de 2016). Sobre diferença sem separabilidade. *Bienal de São Paulo. Incerteza Viva*. p. 57-65.

- Ferreira da Silva, D. *A dívida impagável*. (2019). Acesso em <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>.
- Ferreira da Silva, D. *Homo Modernus: Para uma ideia global de raça*. (2022). Rio de Janeiro, Brasil: Editora Cobogó.
- Freud, S. (1912/1980). *Obras completas*. Vol. 12. Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. (2012). São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Haraway, D. *Quando as espécies se encontram*. (2022). São Paulo, Brasil: Editora Ubu.
- Krenak, A. *A vida não é útil*. (2020). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Le Guin, U. K. *A teoria da bolsa da ficção*. (2021). São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Manguel, A. *Encaixotando minha biblioteca*. (2021). São Paulo, Brasil: Editora Companhia das Letras.
- Martin, N. *Escute as feras*. (2021). São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Marton, E. *Monstros lá de casa*. (2020). São Paulo, Brasil: Editora Peirópolis. 2020.
- Menéndez-Delmestre, K. (2020) *Somos poeira de estrelas*. São Paulo, Brasil: Ciência Fundamental. Acesso em: <https://cienciafundamental.blogfolha.uol.com.br/2020/06/10/somos-poeira-de-estrelas/>.
- TED Talks. (Produtor). (2013). *O mundo precisa de todos os tipos de mentes*. De https://www.ted.com/talks/temple_grandin_the_world_needs_all_kinds_of_minds?language=pt.
- Prado, K. & Martins, S. (27 de julho de 2007). A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). *Psicologia & Sociedade*; 19 (3): 14-19, 2007.
- Preciado, P. *Eu sou o monstro que vos fala*. (2022). Rio de Janeiro, Brasil: Editora Zahar.
- Rolnik, S. *Antropofagia Zumbi*. (2021). São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Schiavon, J. P. *Pragmatismo Pulsional: Clínica Psicanalítica*. (2019). São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Ferguson, S. (produtor) e Jackson, M. (director). (2010). *Temple Grandin* [Filme]. EUA, HBO.
- Vianna, B., Sánchez-Criado, T & Gómez-Soriano, R. (abril de 2008). Das emoções- visões aos afetos-versões: uma crítica do discurso psicológico em Vinciane Despret. *III Simpósio Internacional sobre Análise do Discurso*. UFMG, Belo Horizonte, Brasil.

Por uma clínica mais que humana
Lígia Barbosa Perez

LÍGIA BARBOSA PEREZ

Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Segue pesquisando o cuidado de maneira dialógica com os estudos críticos animais.

**GEOGRAFÍAS POSTHUMANAS:
¿CÓMO ALIMENTAR UN CUERPO MUERTO?**

**GEOGRAFÍAS PÓS-HUMANAS:
COMO ALIMENTAR UM CORPO MORTO?**

**POSTHUMAN GEOGRAPHIES: HOW TO FEED A
DEAD BODY?**

Enviado: 21.08.2024

Aceptado: 06.11.2024

Milena Zanelli

Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Email: zanellimilena@gmail.com

Geografías posthumanas: ¿cómo alimentar un cuerpo muerto?

Milena Zanelli

En este trabajo exploro una cartografía del duelo desde mi propia biografía. El género ensayo me posibilita pensar de forma anti sistemática entre los límites de la filosofía y el psicoanálisis. A partir del objetivo de establecer un espacio de encuentro con mi abuela muerta comienzo un camino de interrogantes sobre las posibilidades del conocimiento. Reviso desde Nietzsche los prejuicios morales que establecen límites y jerarquizan la vida humana y el mundo de los vivos. Luego, analizo la ecología de los sentires de Despret como ejercicio de disponibilidad hacia los seres invisibles. Reflexiono sobre la utilidad de esta teoría frente a la deconstrucción de Derrida, a formas virtuales de teleduelo, a la versión de Freud del duelo y su revisión realizada por Allocuh. Esta confrontación no se realiza en función de una objetividad *a priori*, sino desde mi situación geográfica; en la intemperie de las fronteras de lo propiamente humano.

Palabras claves: duelo, biografía, prejuicios morales, ecología de los sentires.

Neste trabalho, exploro uma cartografia do luto a partir da minha própria biografia. O gênero ensaio me possibilita pensar de forma antissistemática entre os limites da filosofia e da psicanálise. Com o objetivo de estabelecer um espaço de encontro com minha avó falecida, inicio um caminho de questionamentos sobre as possibilidades do conhecimento. Reviso, com base em Nietzsche, os preconceitos morais que estabelecem limites e hierarquizam a vida humana e o mundo dos vivos. Em seguida, analiso a ecologia dos afetos de Despret como um exercício de disponibilidade para os seres invisíveis. Reflito sobre a utilidade dessa teoria em contraste com a desconstrução de Derrida, as formas virtuais de teleluto, a versão de Freud sobre o luto e sua revisão realizada por Allocuh. Essa confrontação não se dá com base em uma objetividade *a priori*, mas sim a partir da minha situação geográfica: na intempérie das fronteiras do propriamente humano.

Palavras-chave: luto, biografia, preconceitos morais, ecologia dos sentires.

In this work, I explore a cartography of mourning through my own biography. The essay genre allows me to think in an anti-systematic way at the intersection of philosophy and psychoanalysis. With the goal of creating a space to meet my deceased grandmother, I embark on a path of questioning the possibilities of knowledge. Drawing on Nietzsche, I examine the moral prejudices that establish boundaries and hierarchize human life and the world of living. I then analyze Despret's ecology of feelings as an exercise in openness toward invisible beings. I reflect on the usefulness of this theory in contrast to Derrida's deconstruction, virtual forms of telemourning, Freud's concept of mourning, and its

Geografías posthumanas: ¿cómo alimentar un cuerpo muerto?

Milena Zanelli

reinterpretation by Allocuh. This confrontation does not arise from *a priori* objectivity but rather from my geographic situation: in the exposed boundaries of what is properly human.

Keywords: mourning, biography, moral prejudices, ecology of feelings.

En efecto, mis pacientes amigos, lo que hubiese deseado contaros cuando estaba allá abajo, en mis profundidades de topo, quiero decíroslo ahora en este prólogo tardío, que muy bien hubiera podido ser una nota necrológica.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aurora*.

Bienvenido, yo sabía
que vendrías aquí
A esta caverna
Supongo que te
acostumbrarás
Al silencio total

LUIS ALBERTO SPINETTA, *La aventura de la Abeja Reina*.

En este ensayo voy a tocar un tema que conocemos todxs: la muerte. Pero si bien la melodía es famosa y el gusano auditivo entra rápido, la letra es solo mía, escribo desde mi biografía.¹ Voy a hablar sobre mi abuela Nidia Haydée, más conocida como Chacha, muerta en el 2007. Como se ve, sus nombres tienen un número, su propia temporalidad. La idea es sencilla: generar un encuentro entre nosotras. La hipótesis es más compleja: esta reunión intempestiva delinea las bases de una versión bonaerense del duelo. En consecuencia, escribo desde mi domicilio existencial, en el interior de la provincia de Buenos Aires. El objetivo del mencionado mitin no es explicitar una teoría ni tampoco dar cuenta de una biografía ilustre. La seriedad de tales fines me intimida a la vez que me resultan ajenos. Antes bien, lo que intento en este ensayo es pensar nuevas conexiones, volverme sensible a los pliegues que coexisten en el espacio y en el tiempo.

Entonces, para empezar mi ensayo, deseo establecer dónde se realiza este encuentro. Y en este primer deseo de establecer ya me siento incómoda porque sé que los límites son el ejercicio de una academia perseguida, que camina rápido por la calle, desconfiando de su propia sombra. Voy a desenterrar un poco las

¹ Dedico este ensayo a Olavarría, la ciudad de los atardeceres rojizos y las canteras abismales.

raíces de mis sospechas epistémicas -para hablar sobre lxs muertxs serán necesarios grandes esfuerzos de jardinería-.

Por lo tanto, me pregunto qué conozco acerca del conocimiento. Jacques Lacan (2009a) sostenía que el conocimiento es paranoico porque "(...) tiene su fuente en la dialéctica de los celos, que es una manifestación primordial de la comunicación" (p. 60). Esta dialéctica -que se constituye a partir de un deseo que posa la mirada afuera, proyectando hostilidad en su intención posesiva del otro- fundamenta la diferencia entre el mundo humano del mundo animal. De este modo, el conocimiento no solo se constituye como delirio de conocimiento y dominio absoluto, sino que también señala una frontera propiamente humana. Lacan (2009b) es enfático -desea establecer límites-: el sujeto no queda "preso de la necesidad", como el animal, sino que, gracias al discurso, es "presa del lenguaje" (p. 598). La figura del animal sirve para definir aquel ser que queda excluido del pacto de palabra y de la dimensión del equívoco y del engaño, propia del signo. El animal sólo podría estar sometido al significante como resultado de una proyección o transferencia realizada por un sujeto.

Así las cosas, resulta comprensible por qué es difícil establecer el escenario de mi encuentro con mi abuela ¿Cómo es posible hablar con una muerta, si ni siquiera existe lenguaje que permita fundar una comunidad entre nosotras? Si hasta resulta extraño escribir "una muerta", asignando número singular y género femenino, cuando pareciera que siempre se trata de "los muertos", como un universal abstracto. Y, sin embargo, Chacha es *una* muerta.

Esta última dificultad también se desarrolla a propósito del término "El animal". Aquí es otro Jacques quien interviene para delatar la farsa. Derrida (2008) sospecha de aquellos filósofos devoradores que pretenden designar en singular a la pluralidad de seres existentes: "como si todos los seres vivos no humanos pudieran reagruparse en el sentido común de este «lugar común»" (p. 50). "El Animal" se junta con "Los muertos" como el hambre con las ganas de comer. Pero subsiste cierta diferencia territorial. "El Animal" es el objeto de la visión del hombre, se encuentra en su campo visual. Conforman un espacio de domesticación cotidiano.

"Domesticar" proviene de "*domesticus*", significa "de la casa", y entre sus cultismos asociados se encuentran "dominar" y "domingo" (Corominas, 1987, p. 219). Derrida interrumpe esta asociación cuando, lleno de pudor, escribe: "Los animales me miran y me conciernen" (2008, p. 52). Pienso cómo es dejarse mirar por lxs muertxs, por aquellos que *ya no están*. Voy a volver más adelante sobre esta mirada. Por lo pronto, basta decir que "Los muertos" no están a nuestro alcance. Lo lógico es tratar "sobre los muertos", por arriba de ellos, pisando el

terreno firme de las tumbas; y no “con tal muertx”, compartiendo la casa o una tarde de domingo. En fin, una muerta no es sujeto del deseo del conocimiento.

Como ya manifesté mi intención de no sepultar el asunto sin más, continuaré cavando más profundo, para ver si no serán otros los motivos de mi incomodidad: ¿Lxs muertxs tienen acceso a lo simbólico? o, al igual que “El Animal”, ¿sus testimonios son meras quimeras antropomorfas?, es decir, ¿será cierto que el mundo humano solo es el mundo de los humanos y el mundo de los vivos?

Intuyo que responder estas preguntas calmará mis primeras inquietudes espaciales. Acudo entonces a la ayuda de alguien insospechado de cualquier fanatismo transmundano: Friedrich Nietzsche. El filósofo hace comparecer los límites con sus propios procedimientos. Cuestión de limitrofías dirá más tarde Derrida (2008), cuando explique que “son lo que acerca los límites pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite” (p. 45). Es este mecanismo digestivo el que es tensionado por Nietzsche (1994) cuando sostiene que el fenómeno moral afecta a todo el reino animal: “También comparte el hombre con el animal el sentido de la verdad, el cual, en última instancia, se reduce al sentimiento de la seguridad: procurar no dejarse engañar o confundir por uno mismo (...)” (p. 50). El engaño no es una potestad humana.

Esta última afirmación parece un baldazo profanador lanzado sobre las momificaciones de la metafísica occidental ¿Cómo explicar tantos siglos de esfuerzos teóricos por demarcar y jerarquizar? ¿En qué basan sus creencias todxs lxs topógrafxs del conocimiento propiamente humano? Nietzsche responde que detrás de este error no hay una razón grandilocuente: solo se trata de un prejuicio moral. Se establece arbitrariamente lo espiritual como prerrogativa humana. El orgullo del individuo asegura entonces un abismo entre la naturaleza y el hombre -y, quién lo dudaría, él académico es el más engreído de los hombres-. Pero Nietzsche también afirma algo más interesante. Dice que este prejuicio es reciente:

Durante el largo período que ha constituido la prehistoria de la humanidad (...) se consideraba que lo espiritual (al igual que los instintos, las malicias, las inclinaciones) era patrimonio común y algo muy extendido, los hombres no se avergonzaban de descender de animales o de árboles (las razas nobles hasta se sentían honradas por semejantes leyendas). (pp. 53-54)

Este fragmento me hace pensar en Argentina. Recuerdo la leyenda de la flor del ceibo que estudié en la primaria, sobre una niña guaraní, quien valiente enfrenta a sus captores blancos y luego es apresada en la selva, y quemada en un

árbol a las orillas del Paraná. Cuando las llamas la alcanzan, milagrosamente, su cuerpo se convierte en otro árbol de carnosas flores rojas. También recuerdo las imágenes en la tele de la peregrinación a la virgen Luján y los santuarios en la ruta del Guachito Gil. Recuerdo lxs conocidxs olavarienses que viajan al cementerio de Azul para llevar alguna ofrenda a la tumba de Aurorita, otra niña milagrosa. Todas son experiencias que desbordan las fronteras entre la naturaleza y el hombre, entre lo vivo y lo muerto y entre lo que conocemos y lo inexplicable. También viene a mi memoria una escena donde yo soy una niña atea y mi abuela Chacha intenta enseñarme a rezar para hablar con Dios. Tener línea directa con una divinidad me resultaba más fascinante como forma de acercarme al amor de mi abuela que al padre santo. Hoy me pregunto si no habré sido un poco prejuiciosa. Después de todo, el ateísmo también es un modo de conocimiento, con sus propias imposiciones y caprichos. Esta conclusión me sorprende, siento que durante mucho tiempo confundí modestia con seducción del lenguaje.

Vuelvo a los textos, pienso en el poder de encantamiento de la palabra, y recuerdo eso de que un hechizo solo se puede romper con otro más fuerte. Imagino a un Lacan (2011) viejo, vestido de chamán, lanzando al final de su vida uno de sus conjuros más terribles contra la enquistada academia del psicoanálisis: “todo el mundo es loco” (p. 11). Si lo sigo tengo que admitir que el ateo también delira -entonces, el muerto se reía del degollado-.

Pienso ahora en el halo de locura y ateísmo que rodea la figura más divulgada de Nietzsche. Es verdad que en *Aurora*, el PDF que estoy leyendo, encuentro un rechazo a la creencia en la vida de ultratumba, utilizada como instrumento eficaz del cristianismo. Incluso hay una cita donde crítica explícitamente la evocación a los muertos: “Hay hombres vanidosos que aprecian más un fragmento del pasado que el presente, en la medida en que pueden revivirlo con su imaginación (sobre todo si es difícil), y querrían, en caso necesario, resucitar a los muertos” (1994, p. 140). El filósofo sostiene que son muchos los vanidosos, y que es peligroso que los estudios históricos caigan en sus manos.

Sin embargo, también es cierto que se trata de un libro donde lxs muertxs aparecen por todas partes. No solo en el prólogo, que se presenta como nota necrológica -citado en el epílogo de este ensayo-, sino a lo largo del texto. Me pregunto si *Aurora*, al igual que Aurorita de Azul, tendrá algo de tumba sin cuerpo, santa sin reconocimiento oficial, milagro *post mortem*. Quizás ambas son niñas del desierto. Si todo este rodeo es solo un comentario geográfico voy a detenerme a explicar el complemento de lugar del predicado de la oración anterior.

En un texto titulado “El sacrificio que se hace necesario” Nietzsche sostiene que los cristianos que deseen vivir sinceramente en su religión deben abandonarla:

deben a su fe el escoger residir en el desierto, con la finalidad de adquirir el derecho a que se les juzgue respecto al problema de si el cristianismo es o no necesario. Mientras no hagan esto, vivirán apegados a su terruño. (1994, p. 70)

Entonces, sólo tendrá peso el testimonio de aquellxs que volvieron luego de atravesar los valores opuestos. Creo que *Aurora* descende a la aridez del mundo posthumano, y por azar -es decir, a pesar suyo- encuentra el camino de vuelta con ayuda de lxs muertxs, los no vivxs, los no humanos. Es el camino contrario al que describe en el mito de la caverna, donde el filósofo asciende hasta la Idea del Bien, la cual “engendra y procura la verdad y la inteligencia” (Platón, 2007, p. 444). En el caso de *Aurora*, enseña el silencio de la caverna a quienes están cómodxs cerca de la luz del sol y del lenguaje. Aunque ambos intentos pedagógicos se parecen en su infructuosidad: tanto el filósofo como la caminante que atraviesa desiertos corren el riesgo de despertar el descrédito de lxs demás. Ambos preferirían quedarse donde están. Por lo tanto, hay que ayudarlx a volver.

Y, sin embargo -insisto- son recorridos distintos. Al “verdadero filósofo” se le dice:

nosotros os hemos formado jefes y reyes, como en las colmenas en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos, y al daros una educación más perfecta que la de los filósofos extranjeros, os hemos vueltos capaces de unir la filosofía a la política (2007, p. 448).

El mito platónico tiene la seriedad de una tragedia: hay que pagar una deuda en nombre de la igualdad de los iguales. El filósofo vuelve a la caverna para compensar a su comunidad por la educación recibida. El mito explica la creación de humanos, de animales responsables, capaces de calcular y hacer promesas. Y la deuda a pagar es enorme porque le fue dado el acceso al conocimiento más sublime -el mundo inteligible al cual llega la razón por sí misma, sin servirse de los sentidos-.

Esta extraña lógica del intercambio, que en el caso de Platón convierte al filósofo en moroso, es explicada por Nietzsche como el nacimiento de la “mala conciencia” (2011, p. 51). La compensación consiste en una licencia y derecho a la crueldad. Este “principio fundamental humano, demasiado humano” (2011, p. 60) es el inicio de una fiesta sádica. El acreedor, el que dice “nosotros” en el mito,

desea cobrar su bocado porque encuentra placer en la crueldad. No es difícil seguir este argumento en tiempos de anarco-capitalismo, en un país que vive bajo la amenaza de entrar en *default* con los organismos de crédito del Norte Global, pero que en el pasado supo decir que los muertos no pagan. Nietzsche señala una diferencia también entre el pasado y su contemporaneidad. En las sociedades arcaicas existía una deuda con los antepasados, que eran saldadas mediante rituales y sacrificios, que aseguraban, a su vez, fortaleza en el presente para la caza o la guerra. La deuda era finita. En la modernidad las deidades se vuelven figuras muy alejadas y trascendentes, y la deuda se maximiza. La deuda impagable asegura mayor sabor al plato del intercambio neoliberal/espiritual.

En cambio, *Aurora* o la abeja reina de la canción de Spinetta realizan una aventura con otro tono. Ellas saben demorarse en las profundidades, recordemos que una de las máscaras que Nietzsche utiliza es la del hombre-topo. Se hunden en cámara lenta en sus ocasos: “Cavar túneles en los cimientos del pensamiento, roer raíces, martillar tallos, de plantar bulbos, todas tareas que requieren tiempo y dedicación” (Sabino, 2021, p. 120). Y luego vuelven ligeras para entregarse a consuelos intramundanos.

Parece que del desierto/colmena se sale danzando. Esta misma secuencia transita Zaratustra cuando baja de la montaña y se encuentra de modo imprevisible con su primer compañero de viaje: un cadáver. Los habitantes del pueblo lo habían abandonado agonizando en el mercado. Zaratustra lo carga consigo y en su camino recibe las burlas de quienes lo acusan de asociarse a un perro muerto. Al día siguiente, luego de darle entierro, exclama:

Entre aurora y aurora ha venido a mí una verdad nueva. No debo ser pastor ni sepulturero. Y ni siquiera voy a volver a hablar con el pueblo nunca; por última vez he hablado a un muerto. A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme. (Nietzsche, 2003, p. 48)

Luego de reclamar por compañeros de creación Zaratustra escucha el ruido de un águila sobre la cual descansaba una serpiente. Entiende que son sus animales y decide dejarse guiar alegre por ellos. La vitalidad inocente abandona el lastre de las valoraciones antropocéntricas imperantes. Pero no lo hace a partir de un acto de decisión ni de libertad individual, sino por un impulso que lo excede, lo disgrega y dificulta.

Por lo tanto, a partir de esta lectura nietzscheana, se ve que el problema radica en el intento por revivir al muertx, por conservarlx, la voluntad de mantener limpia la placa con el buen nombre del Padre. Lxs muertxs no se evocan, aparecen de forma inesperada para quien está en abismo. Y si algo sabemos acá, en la llanura bonaerense, alejadxs de la ciudad donde atiende Dios,

Geografías posthumanas: ¿cómo alimentar un cuerpo muerto?

Milena Zanelli

es sobre desertificaciones y despojos. Recordemos que nuestras amplias y vaciadas llanuras del país fueron la principal causa de la obsesión civilizatoria de ese “creador de argentinidad” llamado Sarmiento (2000):

El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes, y se le insinúa en las entrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son por lo general los límites incuestionables entre unas y otras provincias. (p. 39)

El territorio pampeano también nos enfrenta al problema del límite, del espacio donde puede alimentarse la civilización y aquel donde muere por inanición. Pero la civilización no solo se compone de humanos, sino de humanos civilizados. Si el primer problema de Sarmiento es el desierto el segundo es el del gaucho ingobernable:

Es preciso conocer al gaucho argentino y sus propensiones innatas, sus hábitos inveterados. Si andando en la pampa le vais proponiendo darle una estancia con ganados que lo hagan rico propietario; si corre en busca de la médica de los alrededores para que salve a su madre, a su esposa querida que deja agonizando, y se atraviesa un avestruz por su paso, echará a correr detrás de él, olvidando la fortuna que le ofrecéis, la esposa o la madre moribunda; y no es él sólo que está dominado de este instinto: el caballo mismo relincha, sacude la cabeza y tasca el freno de impaciencia por volar detrás del avestruz. (2000, p. 132)

Diego Singer, en su comentario de este fragmento, sostiene que “los instintos del gaucho están aún menos domados que los del animal humano doméstico moderno” (2024, p. 123). Cuando la vida irrumpe de sopetón, el gaucho abandona la propiedad privada y la familia, el deber de trabajar y de cuidar a los iguales, es decir, todas las promesas civilizadas. Como Zaratustra cuando escucha los sonidos del águila, el gaucho y el caballo van hacia el llamado del avestruz. Por su parte, Sarmiento, quien lleva en su nombre de pila, Domingo, sus designios domesticadores (*domesticus*), se desquicia intentando alambrar el terreno, intentando delimitar los espacios de cada quién y cada cual. Pero a sus objetivos ilustrados se los lleva el viento Zonda, y en las profundidades del cuerpo nacional afloran extrañas comunidades.

Al parecer, sub-vertir los prejuicios morales relacionados a lxs muertxs implica excavar “por debajo” del terreno seguro del signo, darse a las molestias del tránsito lento, responder a las verdades que se presentan durante la aurora. Nietzsche (1994) explica que esto es un ejercicio de suma discreción:

Hay hombres que viven una aventura similar a la de los buscadores de tesoros, y descubren, por casualidad, en un alma ajena las cosas que se escondían en ella, adquiriendo así una experiencia difícil de obtener. En determinadas circunstancias se puede conocer a los vivos y a los muertos, lograr que su alma se nos revele hasta el punto de que vacilemos a la hora de hablar de ello, por miedo a que a cada palabra nuestra cometamos una indiscreción. Yo me imagino fácilmente al historiador más sabio quedándose mudo de repente. (p. 237)

Por casualidad se puede conocer a lxs muertxs, en una experiencia que nos hace vacilar y quedarnos mudxs. En el silencio inquietante de la caverna, y no en la paz del cementerio, encontramos lo que no salimos a buscar. Pero por las mismas sendas también conocemos a lxs vivxs. Con paciencia de caminante, Nietzsche va horadando los cimientos que separan ambos mundos.

Vuelvo ahora a mi primera pregunta sobre dónde encontrarme con mi abuela. Este problema de localización me llevó a identificar el deseo de conocer como frontera propiamente humana. Luego, en el gesto de desconocer el conocimiento, se abrió la posibilidad de imaginar otras formas de estar sometidxs al significativo y a la dimensión del equívoco. Formas más discretas. Aquí no se trata de descifrar una incógnita, despejar una x o inventar una fórmula. Si, como maldecía el padre del aula, el desierto “se le insinúa en las entrañas”, no hay que espiritualizar el mundo, sino dejarle crecer la llanura.

Cobra sentido entonces el rechazo nietzscheano al sentimiento de nostalgia y a la actitud idólatra de quienes “aprecian más un fragmento del pasado que el presente”. Es otra la disponibilidad que requiere el encuentro con lxs muertxs. Viciane Despret (2022) sostiene que hay que dejarse instruir. Sus palabras me resultan fascinantes, deseo ordenarle a todxs que vayan a leerla -ya lo hice-, a la vez que atiendo a lo problemático de un enunciado que me pide que me retire de mi agencia más destacada, la de profesora. Despret escribe a pesar mío, y yo la sigo trastabillando en la oscuridad. Pero no me abandona en las profundidades de la cripta, sino que me invita a seguir y a trabajar en la superficie: hay que cultivar el medio que nos permita volvernos sensibles a la aparición de lxs muertxs. La filósofa propone una “ecología de sentires” (2022, p. 60). Lxs muertxs nos requieren, piden nuestra atención, nos obligan a un trabajo de puesta en conexión.

Esto se me hizo evidente este verano cuando conversé con mi prima Eliana sobre nuestra abuela. Estábamos visitando familiares en San Ignacio, Misiones, -aquel último destino al que no llegó nuestra abuela porque falleció en el colectivo- y decidimos hacer una caminata hacia el río Paraná. Éramos mujeres de la ciudad guiadas por el GPS, y la noche nos agarró por sorpresa. No sabría si el tema de las apariciones lo saqué yo o salió solo. Pero sé que mi prima me contó

que soñó con nuestra abuela después de su muerte, y que ella le explicó que estaba mejor “así” (muerta, interpreto). Me dice que ese sueño le dio tranquilidad. El relato de Eliana me conmueve en silencio, prolonga la existencia de Chacha en esa oscuridad de monte y luciérnagas. Pero también enriquece mi presente, cuando ahora, en mi afán significativo, googleo el nombre “Eliana”. Encuentro que se trata de una derivación del griego antiguo “*hēlios*” y que significa “La aurora”. Me sonrío sola y pienso que, dentro de este derrotero ensayístico, Eliana es la tercera niña del desierto.

Como se ve, crear el mapa de las interacciones entre vivxs y muertxs supone cierta sensibilidad para atender a las presencias, para componer con ellas. No se trata entonces de resistir a la ausencia, sino al “envenenamiento del medio” o, como diríamos por estos pagos, a su fumigación. Y los dueños de los agrotóxicos tienen nombre y dirección: Modernidad europea. Para Despret el empobrecimiento del medio es una consecuencia de las ciencias humanas y sus esfuerzos por exorcizar la irracionalidad. La búsqueda solemne por la verdad se encuentra al servicio de un programa de desencantamiento. Como ejemplo, explica que “El positivismo del filósofo Augusto Comte, quien respalda la desaparición del más allá —para reemplazarla por el culto del recuerdo— fundamentará una versión laica y materialista” (2022, p. 13). Esta versión es la que predomina en la academia argentina y en la casa de mis padres universitarios, es decir, en las instituciones que me formaron.

Entiendo entonces que mi deseo de buscar un punto de encuentro con mi abuela tiene en sí mismo el germen de su propia imposibilidad. Es un deseo que se corresponde a una conciencia orgullosa, humana, a un impulso por capturar y conservar aquello que hace vacilar el proceder mismo de toda identificación. Sin embargo, también me doy cuenta que, como quien busca las llaves que tiene en la mano, quizás estoy tras los pasos de algo que ya encontré hace tiempo. Pienso que la aparición de “lxs invisibles” no solo requiere dejarse instruir en el presente, sino también en el pasado, en los posibles pasados desapercibidos. El medio se cultiva abriendo surcos hacia todas las direcciones, generando nuevos pliegues temporales.

Después de que mi prima me contó su sueño sentí envidia porque recordé que yo también había visto a mi abuela, pero en pesadillas. Durante años soñé que nos encontrábamos y que yo le decía que se vaya, que estaba muerta. Yo gritaba enojada, como quien agita un certificado de defunción ante el gran público de incrédulxs. ¿Pero cómo entender esta sórdida secuencia? Derridianamente diría que asistí a una sesión de exorcismo: “Sin excluir, ni mucho menos, el procedimiento analítico y la raciocinación argumentativa, el exorcismo consiste en repetir, a modo de incantación, que el muerto está bien

muerto" (Derrida, 1998, p. 61). Constatar la muerte es una forma de asegurar o, más bien, de asegurarse. Para el filósofo cuando repetimos que el muerto está muerto estamos intentando tranquilizarnos. Entonces, el público de incrédulos se conforma por una sola persona: yo misma. El problema, según esta lectura deconstructiva, es que esa tranquilidad es imposible. Analizando la discusión entre Marx y Stirner, Derrida afirma que donde hay "yo" hay asedio:

El modo esencial de la presencia a sí del cogito sería el asedio de ese *es spukt*². Se trataría ahí del cogito stirneriano dentro de la lógica de una requisitoria, ciertamente, pero ¿es dicho límite infranqueable? ¿Acaso no se puede extender esa hipótesis a cualquier cogito? ¿Al cogito cartesiano, al «yo pienso» kantiano, al ego cogito (fenomenología)? Una presencia real se promete aquí a un Narciso eucarístico. (1998, p. 151)

Frente al narcisismo de la auto-afección, se propone un esquema donde el sujeto siempre se encuentra habitado por la alteridad. De esta manera, mi pesadilla solo develaría el mecanismo espectral de toda conciencia. El "yo" se define por la posibilidad misma de esta experiencia, es decir, por aquello extraño que no sabe contener ni delimitar, pero que ya se encuentra dentro.

Me detengo en el "solo develaría" del análisis anterior y me pregunto si no se trata de una interpretación que le baja el precio a la esperada reunión con mi abuela. En lugar de encontrarme con ella, debería decir que fue una experiencia donde "se acoge sin acoger" a un extraño "cuyo poder es singular y anónimo (*es spukt*), un poder innombrable y neutro, (...) una no-identidad que ocupa invisiblemente y sin hacer nada lugares que, finalmente, no son ni los nuestros ni los suyos" (1998, p. 192). Frente a la ecología de los sentires, que me guiaba para trabajar en la superficie, aquí me veo abandonada en el misterio de un no-lugar.

Es verdad que Derrida, al igual que Despret, habla de "acoger" al espectro, es decir, de un movimiento pasivo. Sin embargo, sus tonos son distintos. Derrida parece estar señalando el trasfondo infundado de todas las obras de teatro, mientras que Despret está actuando en su propia escena, está relatando su vida. Quizás sea esto lo que ella quiso decir cuando, sin desarrollar demasiado - devolviendo la gentileza-, sostiene que los derridianos no se toman los invisibles

² La fórmula "*es spukt*", tomada de una cita de un texto de Marx, es utilizada por Derrida en alemán porque, como explica, es difícil de traducir: "Cuestión de (re)aparecido y de asedio, ciertamente, pero ¿qué más? El idioma alemán parece nombrar la (re)aparición, pero la nombra con una forma verbal. Esta no dice que hay (re)aparecido, espectro o fantasma, no dice que hay aparición, *der Spuk*, ni siquiera que ello aparece, sino que «ello espectrea», «ello aparicionea». Se trata, en la neutralidad de esa forma verbal tan impersonal, de algo o de alguien, ni alguien ni algo, de un «uno» que no actúa" (1998, p. 192).

en serio. Relaciona esta subestimación a una cuestión geográfica: hablan de fantasmas “en el sentido francés del término, una ilusión, un ectoplasma alimentado por la teoría disciplinaria del duelo —esto no agranda ni espesa a los muertos, ya lo sabemos—” (Despret, 2022, p. 84). La academia francesa habría convertido al fantasma en una alegoría, en una representación de lo reprimido, que solo tiene una función suplementaria.

Pienso que tener un encuentro con una muerta no es un ejercicio de embellecimiento de la muerte ni una metáfora. En cambio, implica discutir un régimen de espacialidad que es sumamente expulsivo. Para Rossi Braidotti las locaciones “Levantando un mapa cartográfico de las relaciones de poder y, de este modo, también pueden servir para identificar los posibles lugares y estrategias de resistencia” (2002, p. 15). Entre lxs muertxs y lxs vivxs se traza un mapa con figuraciones que no son políticamente neutras.

Creo que la figura francesa del fantasma puede que abra espacio a “Los muertos” (un universal abstracto), pero destierra a aquellos que tienen nombres y apellidos. No sirve para pensar el lugar que tienen lxs muertxs singulares y, entonces, no parece ser útil para explorar los caminos que se abrieron en el encuentro con Chacha. No dudo que ese encuentro existió en mis pesadillas. Y lo que me perturba no es el “poder innombrable y neutro” de “un uno que no actúa”, sino todo el dolor que me genera no haber querido escuchar a mi abuela.

Quizás los espectros alemanes no me ayudan, pero sé que los animales frente a los cuales Derrida comparece en su (hetero)biografía filosófica sí me interpelan, en ellos construyo una trinchera de resistencia. Busco a un otro, a una muerta, pero la vida y el nombre (im)propio constituyen mi hermenéutica. Lo no viviente no es independiente de lo viviente. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* leo: “¿Qué sucede cuando, estando desnudos, nos cruzamos con la mirada de lo que ellos denominan un animal?” (Derrida, 2008, p. 79). Traduzco: ¿Qué sucede cuando, estando en sueños, me cruzo con la mirada de lo que ellos denominan un muerto? Vuelvo a pensar en Chacha.

Me resulta claro que se produjeron distintas puestas en escenas donde mi abuela insistía en reaparecer. En el momento, solo convocó un sentimiento de horror y silenciamiento. Me ensimismé como quien se esfuerza por cerrar todas las puertas de la casa, como quien “vive apegado a su terruño”. Entoné el mantra del buen laico: sueños y realidad, asunto separado.

Después de muchos años, dejé Olavarría, me fui a estudiar a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y entré en el dispositivo psi. Ya había olvidado mi sueño, pero comenté a mi terapeuta que en mi departamento tengo un altar con una foto de mi abuela. Ella me lanzó una mirada aguda e intervino: “¿la duelaste?” Recuerdo que me invadió un enojo muy grande ¿Por qué haría una

cosa así? ¿Por qué “le” haría una cosa así? Me molestó particularmente el parecido entre “duelar” y “doler”. ¿Cómo “la” iba a doler si todo lo que quise hacer fue alimentar un bello altar?

No soy la primera en sentirse irritada con la versión psicoanalítica del duelo. Ésta ya fue problematizada desde su campo por Jean Allouch (2011)-quien también escribe escenificando su propia obra-. Él afirma que son escasas las menciones de Freud y Lacan al tema, y que es obra de la ortodoxia freudiana la teoría del trabajo de duelo. La fórmula es conocida: el objeto perdido en la realidad debe ser sustituido por un objeto nuevo, que se beneficiará con las investiduras del anterior. Un clavo saca a otro clavo y a otra cosa mariposa. Allouch se sorprende de que casi no existan otras versiones sobre el duelo: “Aparte de la zona desertificada entre Freud y Lacan, estaba enfrentándome, como cualquiera en Occidente, con el volverse salvaje de la muerte, con el silencio que sobre ella... pesa” (2011, p. 188).

La muerte abre un terreno árido que ya nadie parece querer recorrer. En su intuición teórica Allouch revive el concepto de “muerte salvaje” del historiador francés Philippe Ariès. Al analizar las sociedades industrializadas de Occidente, Ariès afirma que “La muerte no es ya familiar y domada como en las sociedades tradicionales” (1983, p. 505), sino que se impuso una muerte salvaje, comprendida como muerte prohibida, desterrada y solitaria. Se universaliza la muerte solitaria en el hospital, muerte técnica y fragmentada en etapas, asistida por el dispositivo de salud. Esta concepción nace en Estados Unidos a partir de 1930 y se impone al resto de Occidente. Sin embargo, existieron y existen otras formas de relacionarse con la muerte. Cordeu, Illia y Montevechi (1994), a partir de sus trabajos etnográficos en el Gran Chaco paraguayo, sostienen que la “muerte amaestrada” es usual en comunidades donde no existe un hiato marcado entre la cultura y la naturaleza. Los idearios de muerte se relacionan con mitos de los orígenes, en los cuales las deidades se transforman y persisten en entes y acontecimientos del mundo actual, como en plantas, animales, fenómenos naturales y astrales. La continuidad entre vivientes y ex vivientes es analizada por los antropólogos con el lenguaje simbólico de la alimentación y la introyección.

Así, si bien existen comunidades que tienen una experiencia familiar con lxs muertxs, se puede afirmar que en el sentido occidental normatizado la muerte fue expulsada. En la civilización la muerte se volvió salvaje y famélica. En mi ciudad es incómodo cuando alguien habla reiteradamente de sus muertxs, no es usual llorar en público al finadx y hasta es de mal gusto velar a cajón abierto.

No obstante, habría que admitir que existe un ritual de despedida en redes sociales. El guion completo es el siguiente: un ser cercano publica un posteo

donde afirma, “no puedo creer lo que pasó, gracias por todo, te vamos a extrañar, nos veremos en el cielo”. El posteo se acompaña con alguna foto feliz -llena de vida- y se evita mencionar las causas de la defunción. Abajo del mensaje se envían abrazos y el infaltable “Q.E.P.D.”. Esta es una modalidad útil para informar y asegurar al mundo que “el muerto está bien muerto” -pasadas unas horas alguien comenta en una conversación que fulanix se murió, otrx reacciona estupefactx, y el primero dice que es verdad, que lo vio en Facebook-. Frente al cadáver en descomposición el celular garantiza una despedida aséptica. Algo parecido a la acción de quien ingiere animales en la forma de alimentos ultra procesados comprados en el supermercado, alejado del horror del matadero. Y digo “algo parecido” porque en el caso de los animales, como señala Massimo Filippi (2016), se prohíbe incluso todo archivo y testimonio. En el ritual de despedida del ex-viviente humano, el muerto ya no es del todo humano, pero tampoco es animal. Se lo admite en el lenguaje para que los vivos puedan constatar su expulsión del mundo simbólico. El ritual de despedida, determinado por reglas estrictas, configura lo que podría llamar un teleduelo seguro y gratuito. Cada quien en su casa y recordando durante la fecha pertinente de modo pertinente.

Esta escena parece montada a la medida de la versión psicoanalítica de la cual Allouch renegaba. El psicoanalista ensaya una nueva versión de duelo que “le fue dada” en una pesadilla. Relaciona este sueño con su propia experiencia de duelo. Él había perdido a su padre cuando era un niño y, siendo padre, perdió a su hija. Sostiene que este desplazamiento es propio de la época contemporánea. Mientras Freud y sus sucesores eligieron la muerte del padre como referente del duelo; actualmente la muerte paradigmática es la del hijo. Allouch argumenta que el posicionamiento de Freud es conveniente a la posterior teoría del trabajo de duelo: el padre “en el momento de su muerte, ha dejado de producir nuevas huellas desde hace un tiempo como si... su cuenta estuviera completa” (2011, p. 361). Entonces, el trabajo simbólico de identificación debería motorizarse naturalmente, sin grandes costos. Retomar una huella y rechazarla. En contraposición, quien pierde un hijo no solo pierde un pasado común, sino un futuro lleno de posibilidades. Ente el padre y el hijo parece abrirse una cuestión de limitrofías. En este punto, Allouch (2011) sin pudor afirma:

Formulemos al respecto algo así como un teorema: cuanto menos haya vivido el que acaba de morir según el enlutado, cuanto más su vida haya seguido siendo para éste último una vida en potencia (Aristóteles), más espantoso será su duelo, más necesaria será la convocatoria de lo simbólico. (p. 362)

El duelo del hijo es el más tortuoso. Sin embargo, esto no deja mudo al académico. Propone analizarlo a partir de tres operaciones: un instante de ver,

un tiempo de comprender, y finalmente, un momento de concluir. El duelo, como el psicoanálisis, es un recorrido que tiene comienzo y fin. Incluso la clínica misma es el duelo, que desemboca en el momento de concluir que en verdad esa vida se cumplió y en qué medida. Este momento debe realizarse a través de una exposición pública –se restablecen las fronteras: el hombre es hombre, es decir, es presa del lenguaje y no de la necesidad–.

No obstante, antes de lograr todo esto, hay que lidiar con otro duelo, o quizás con “El duelo” por excelencia: la muerte de Dios. En su lectura de Nietzsche, el psicoanalista sostiene que la época de la muerte salvaje se instaura en la Modernidad con la pérdida de la trascendencia, la cual mantenía la muerte dentro del orden de lo incomprensible –nadie tiene acceso al juicio de Dios–. Muerta la trascendencia, todavía permanecen sus sombras dentro de la caverna. El problema es que los hombres, miedosos de la extensión que se abrió frente a ellos, fueron incapaces de vencer estos vestigios. Por lo tanto, “Darnos cuenta de que hemos perdido a los dioses y a Dios, el sentido fuerte de «darse» totalmente «cuenta», sería una de las principales determinaciones cuya ausencia colaboraría para que la muerte se volviera salvaje” (2011, p. 368). Entonces, para hacer la muerte menos salvaje es necesario duelar definitivamente a Dios y darle peso a la evaluación humana.

El recorrido psicoanalítico descrito suena a una publicidad que vende aspiradoras capaces de borrar las huellas más profundas. Como las que veíamos en TeVeCompras con mi abuela: llame ya y en tres simples pasos obtendrá lo que está buscando. Si Derrida estuviese mirando solicitaría algún seguro de reembolso. En su lectura de Lacan advierte que no está en poder de nadie borrar una huella:

Pero que ella *se borre*, que pueda siempre borrarse, y ya desde el primer instante de su inscripción, a través y más allá de la represión, esto no significa que cualquiera, Dios, hombre o animal, sea su sujeto amo y pueda disponer del poder de borrarla. Al contrario. A este respecto el hombre no tiene mayor poder de borrar sus huellas que el susodicho “animal”. (Derrida, 2008, p. 162)

Nietzsche explicó que el engaño no es potestad humana y Derrida agrega que el traje de barrenderos nos queda grande. Frente a la afirmación de que el animal no borra sus huellas porque no es sujeto del significante se inquiere si acaso el hombre alguna vez lo haya sido. El límite imaginario/simbólico se infringe cuando la etología demuestra la existencia de rituales animales asociados a la sepultura y al duelo; y cuando en estas páginas del Word no dejo de ser requerida por *una* muerta.

Para duelar es necesario volver sobre los dogmatismos humanistas. La interpretación de la muerte de Dios propuesta por Allouch corre el riesgo de convertir al psicoanálisis en un nuevo fundamento absoluto. El conocimiento se erigiría entonces como fin último y se impone la evaluación como capacidad propiamente humana. El paciente psicoanalizadx, como el filósofo verdadero, tiene que pagar su deuda -o borrar sus deudos-. En cambio, en la lectura deconstructiva aquí propuesta, no se trata de destituir lo divino, sino de rechazar una verdad universal. Quizás en este gesto se puedan incluso crear relaciones espirituales que alimenten la vida. Entonces, antes de adoptar un bando dentro del enfrentamiento entre Dios y la razón, hay que bajar -como canta Spinetta- al silencio de la caverna. Pienso que el teorema de Allouch es útil al duelo de Allouch, lo ayuda a atravesar su desierto. Sin embargo, sería pretensión de sepulturero olvidar que es un invento y presentarlo como sistema deductivo ineludible. Como sospechaba Nietzsche: toda ficción útil puede devenir piedra en el zapato.

Por otro lado, creo que el libreto del psicoanalista tiene otros problemas más graves a los fines de mi búsqueda. Su teorema expulsa mi personaje de nieta. Al parecer la muerte de lxs abuelxs no fue ni es paradigmática. Si el tiempo del padre está completo casi se podría decir que el tiempo de lxs abuelxs está totalmente agotado. La academia no se molestó en pensar la muerte en la vejez. Hay una economía del duelo donde lxs vijxs no están, se constituyen como lo Otro de la juventud. Existe en consonancia todo un imaginario en Occidente que asocia vejez a muerte, que se puede rastrear desde la Antigüedad occidental.

El término “vejez” tiene la piel marcada con hierro caliente, como la del ganado destinado a la faena. Su etimología se remonta a la palabra latina “*vetus*”, que significa “viejo, anciano, antiguo, de otro tiempo, añoso” (Larrouse, 2010, p. 544). Entre los cultismos asociados a “*vetus*” se encuentran “veterinario” y “vejar”, ambos con sentido despectivo. “Veterinario” proviene del latín “*veterinarius*”, significa “animales viejos, impropios para montar” (Corominas, 1987, p.606). Por su parte, “vejar” proviene del latín “*vexar*”, que significa “atormentar, perseguir, vejar, maltratar” (Larrouse, 2010, p. 544).

Reúno las palabras: viejo, impropio para montar, maltratar. Aristóteles, el filósofo que cita Allouch para valorar la vida en potencia, se vuelve herrero de estas mismas marcas. El estagirita sostiene en *Retórica* que los viejos son avaros y no son capaces de amistad desinteresada, ya que “son de espíritu pequeño porque han sido maltratados por la vida” (Aristóteles, 1994, p. 382). Los viejos no saben vivir de la esperanza porque viven apegados a las malas memorias del pasado o al lamento por la desaparición de un momento mejor. En su libro *Reproducción de los animales* (1994b), agrega que “la vejez es fría y seca” (p. 304) y

“es correcto decir que la enfermedad es una vejez adquirida, y la vejez una enfermedad natural” (p. 306).

La descripción aristotélica no hace justicia a Chacha. Quizás, nuevamente, aquí haya un problema de latitudes. Lxs abuelxs de Aristóteles pueden haber sido actores secundarios, pero mi abuela no lo fue. El rol particular de lxs abuelxs en mi comunidad me hace pensar que debo inventar una versión bonaerense del duelo. Lejos de la sociedad esclavista griega y su institución familiar, hoy la precarización económica impuesta por el régimen neoliberal obliga a lxs xadres a delegar en familiares cercanos tareas de cuidado no remuneradas. En este contexto la figura de lxs abuelxs -y en particular de las abuelas- se vuelve preponderante.

Me pregunto si el recorrido que yo realicé hasta acá le hizo justicia a mi abuela. No estoy segura. Lo que sí sé es que el duelo no es un acto de conocimiento. Nada tiene que ver con el acceso a lo simbólico, esa pulserita VIP que alimenta la fantasía de no tener que hacer ninguna cola para pasar, que asegura una entrada rápida y glamourosa. Los patovicas que vigilan las fronteras entre quienes están dentro y fuera de la fiesta del lenguaje fueron llamados a dirimir. En las paredes del edificio lxs expulsadxes escriben: muerta la policía del equívoco se acabará la rabia antropocentrista.

Mientras tanto las cartografías que trazan las interacciones entre los vivientes y los ex-vivientes constituyen actos de resistencia. En las formas de mi duelo bonaerense esto supuso dejar(nos) crecer la llanura, resistir a los herbicidas civilizatorios que, con promesas de control y eficacia, solo envenenan el medio. Esta elección requiere nutrir formas de disponibilidad que nos permitan prestarnos al encuentro con seres no domesticados.

El medio se trabaja luego de dar un salto de fe, carente de garantías, que espesa los bordes propiamente humanos. Supone bajar al silencio del desierto posthumano. Pero también implica salir danzando, con ayuda de seres extraños, abandonando la carga de las valoraciones antropocéntricas. Frente a los sacerdotes del duelo habría que decir que la muerte debe ser superada porque debe superarse la vara humanista con la cual se la pretende medir. Lxs Ultrahombres no son independientes de los Ultramuertxs.

Este ensayo es una tarea y es también una ficción. El duelo es algo que debe ser inventado porque las figuraciones se trazan desde múltiples localizaciones. Cada localización tiene sus nombres singulares, sus (hetero)biografías, se compone por las miradas que nos cruzamos estando desnudxs o en sueños, es decir, cuando dejamos de constatar que una vida se cumplió, y comenzamos a dibujar los mapas de nuestros territorios vejados.

Bibliografía

Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus.

Aristóteles (1994a). *Retórica*. Trad. Quintín Racionero, Madrid: Gredos.

Aristóteles (1994b). *Reproducción de los animales*. Trad. Esther Sánchez. Madrid: Gredos.

Braidotti, R. (2002) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

Cordeu, E. J., Illia, E. S., y Montevechio, B. (1994). El duelo y el luto. Etnología y psicología de los idearios de la muerte. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*. 21(1), pp. 131-155.

Corominas, J. (1987) "Domesticar" y "Viejo". En *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, p. 219 y p. 606.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina Rodríguez Marciel y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.

Despret, V. (2022). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Trad. Pablo Méndez. Madrid: La Oveja Roja.

Filippi, M. (2016). *L'invenzione della specie, Sovvertire la norma, divenire mostri*, Verona: Ombre corte.

Lacan, J. (2009a). *Seminario 3. Las psicosis*. Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2009b). "La dirección de la cura y los principios de su poder". En *Escritos 2*. Trad. Tomás Segovia y Armando Suárez. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (2011). ¡Lacan por Vincennes! *Lacanianana*, (11), pp. 11-12.

Larousse (2010). "Vetus" y "Vexo". En *Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino*. Vox: España, p. 544.

Geografías posthumanas: ¿cómo alimentar un cuerpo muerto?

Milena Zanelli

Nietzsche, F. (1994). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: M. E. Editores.

Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2011). *Genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Platón (2007). *República*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires: Eudeba.

Sabino, J. P. (2021). La pedagogía de Zaratustra desde una perspectiva posthumana. *Estudios Nietzsche*, (21), pp. 107-126.

Sarmiento, D. M. (2000). *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: Emecé.

Singer, D. (2024). *Nihilismo con piel de lobo. Nietzsche frente al neoliberalismo*. Argentina: Las cuarenta.

MILENA ZANELLI

Profesora de Filosofía en el nivel de Formación Docente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Estudiante de posgrado en la Maestría en Teoría Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Área de Teoría Política del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.

**A DISSOLUÇÃO DO CORPO NA FICÇÃO CABO-
VERDIANA: UM OLHAR PÓS-HUMANO SOBRE
MARGINAIS, DE EVEL ROCHA**

**LA DISOLUCIÓN DEL CUERPO EN LA FICCIÓN
CABOVERDIANA: UNA MIRADA POSTHUMANA A
MARGINAIS, DE EVEL ROCHA**

**THE DISSOLUTION OF THE BODY IN CAPE
VERDEAN FICTION: A POSTHUMAN LOOK AT
MARGINAIS, BY EVEL ROCHA**

Enviado: 15.09.2024

Aceptado: 26.11.2024

Marcelo Massucatto

Doutorado em Estudos Literários. Pós-doutorando em Educação na Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil).

Email: marcelobranquinho9@gmail.com

O presente artigo apresenta um panorama da produção literária cabo-verdiana contemporânea, acompanhado de uma crítica ecológica e pós-humana sobre a presença de corpos não-humanos ou mais que humanos em suas narrativas. Em seguida, examina o romance *Marginais* (2010), de Evel Rocha, e o retrato das arquiteturas corporais de suas personagens, que desafiam e desestabilizam os olhares normativos e que buscam um idealismo essencialista nas lógicas de gênero. Por fim, o artigo tem como objetivo dialogar a presente literatura cabo-verdiana com autores da teoria queer e do pós-humanismo.

Palavras-chave: literatura cabo-verdiana, pós-humanismo, Cabo Verde, corpos dissidentes.

Este artículo presenta una visión general de la producción literaria caboverdiana contemporánea, acompañada de una crítica ecológica y poshumana de la presencia de cuerpos no humanos o más que humanos en sus narrativas. Luego examina la novela *Marginais* (2010), de Evel Rocha, y el retrato de las arquitecturas corporales de sus personajes, que desafían y desestabilizan visiones normativas y que buscan un idealismo esencialista en la lógica de género. Finalmente, el artículo pretende dialogar la literatura caboverdiana actual con autores de la teoría queer y el posthumanismo.

Palabras clave: literatura caboverdiana, posthumanismo, Cabo Verde, cuerpos dissidentes.

This article presents an overview of contemporary Cape Verdean literary production, accompanied by an ecological and posthuman critique of the presence of non-human or more-than-human bodies in its narratives. It then examines the novel *Marginais* (2010), by Evel Rocha, and the portrayal of the bodily architectures of its characters, which challenge and destabilize normative perspectives and seek an essentialist idealism in gender logic. Finally, the article aims to engage current Cape Verdean literature with authors of queer theory and posthumanism.

Keywords: cape Verdean literature, post-humanism, Cape Verde, dissident bodies.

1. Pode a tchinda falar?

1.1. Colonialidade

No documentário *Tchindas*, filmado ao longo do ano de 2013 e lançado em 2015, acompanhamos a jornada de preparação do bloco Pomba Giras, encabeçado por Tchinda, uma das pessoas mais populares em São Vicente, na cidade do Mindelo, em Cabo Verde. Em nenhum momento do documentário, Tchinda fala sobre sua identidade de gênero ou se dirige à câmera. O que a sua rotina extenuante mostra é uma travesti totalmente acolhida pela comunidade onde vive.

Além de Tchinda Andrade, o grupo que dá nome ao documentário também abarca suas amigas Edinha Pitanga, Elvis Tolentino e Anita Faiffer. Todas elas estão envolvidas nos preparativos para a escola de samba no Carnaval cabo-verdiano. O documentário inicia-se com uma dedicação a Cesária Évora (amiga íntima de Tchinda), e com uma cena em que um habitante da comunidade tenta jogar uma garrafa de água para um macaco que se encontra no telhado de uma das casas. A tentativa do homem prova-se bem-sucedida e vemos o macaco bebendo água em uma garrafa, enquanto somos apresentados aos créditos iniciais e às paisagens que envolvem a comunidade periférica da ilha de São Vicente.

Em um dado momento do longa, Edinha Pitanga pergunta a um amigo hétero que está sentado próxima a ela: *“Quería entender por que todo mundo chama a gente de tchinda. A pessoa vê uma bicha e já chama de tchinda. Por que tchinda?”*, ao que seu ouvinte apenas ri, sem saber articular uma resposta. Na minha perspectiva, ser tchinda, portanto, constitui uma forma de desterritorializar a forma patologizante de ser travesti, de ser homossexual ou LGBTQIA+ em Cabo Verde. O termo tchinda também assume contornos rizomáticos, pois não sabemos se o termo é derivado do apelido da protagonista ou se Tchinda Andrade incorporou o nome à sua identidade. Importante ressaltar que o documentário não traz visibilidade à camada lésbica da comunidade de São Vicente. Logo, não sabemos se é por elas não se envolverem com o Carnaval ou se é por elas ocuparem posição de marginalidade.

É claro que Cabo Verde é um país perigoso para pessoas trans viverem, como bem simbolizam as cicatrizes no rosto de Tchinda, resquícios de quando foi agredida na cidade de São Vicente por ser uma travesti. O documentário cria a possibilidade de uma heterotopia ao focar uma comunidade acolhedora para os sujeitos tchindas que ali habitam e trabalham para fazer o Carnaval de São Vicente acontecer. É uma articulação muito distinta daquela que se pode verificar no discurso literário cabo-verdiano, ao menos nos romances e obras que aqui são citados.

Para entendê-lo melhor, é importante não simplificar a construção da literatura de Cabo Verde a influências brasileiras ou portuguesas na constituição da identidade do arquipélago, ressaltando que se trata de um resultado de alianças e forças culturais mútuas entre os continentes africano e sul-americano. Nos estudos de Manuel Ferreira (1987), Simone Caputo Gomes (2008), Norma Lima (2014, 2019) e Jorge Vicente Valentim (2012), é consenso, por exemplo, que o vanguardismo da poesia de Jorge Barbosa consistiu em expandir o território literário para além da vida metropolitana e abraçar a insularidade como força imanente à cabo-verdianidade.

Para Abdala Júnior (2007), por outro lado, a noção de comunitarismo literário se faz presente, na leitura de que forças culturais de matriz crioula teriam motivado a criação da revista *Claridade*, em 1936, considerada o marco inicial reivindicador de uma literatura nacional, situada em um contexto em que:

Os escritores do arquipélago de Cabo Verde procuravam voltar as costas para modelos temáticos europeus. Seus olhos se fixavam no chão crioulo, próprio da mesclagem étnica e cultural de seu país. A criouliidade deve ser tomada neste texto, diferentemente do que pensavam os autores da revista *Claridade*, como uma mescla cultural não-unívoca (mestiça), mas como um todo onde pedaços de culturas interagem entre si, ora se aproximando, ora se distanciando. Essa atitude dos intelectuais cabo-verdianos, de oposição aos padrões hegemônicos provenientes da metrópole, era correlata à obsessão de procura de origens – origens étnicas e culturais – que sensibilizava a intelectualidade africana do continente. (Abdala Júnior, 2007, p. 263).

Assim, a partir de uma perspectiva literária comunitarista, a obsessão por uma origem idílica da criouliidade é vista como infrutífera, já que o comunitarismo permite uma leitura rizomática das potências culturais enquanto influências mútuas, de modo a não haver um ponto de partida, um marco zero ou uma cabo-verdianidade pura a partir do idealismo da criouliidade. É assim que Abdala Júnior (2007) sublinha o caráter idílico na busca de um ideal africano por parte dos intelectuais envolvidos no movimento *Claridade*. A partir disso, o pesquisador aponta para movimentos múltiplos de influências entre as literaturas brasileira e cabo-verdiana em diversos momentos diferentes, como é o caso da literatura regionalista do Brasil,

[...] marcante para os cabo-verdianos, um influxo que veio de fora para que os escritores desse país repensassem a identidade do arquipélago – uma identidade

regional reimaginada em termos sociais, da mesma forma como ocorreria, um pouco depois, com o chamado neo-realismo português, no território metropolitano. (Abdala Júnior, 2007, p. 267).

A partir dos pressupostos apresentados, não é incoerente pensar, portanto, que, seja pelo modernismo brasileiro, por sua literatura regionalista, pelo Jorge Amado de *Jubiabá*, ou por José Lins do Rego de *O menino do engenho*, a literatura brasileira constitui uma força cultural importante na formação de uma cabo-verdianidade literária, sendo impossível determinar um ponto de partida da identidade do arquipélago, ao mesmo tempo em que lidamos com a impossibilidade de afirmar uma influência paradigmática na sua formação.

A ideia dos comunitarismos literários, sugerida por Abdala Júnior (2007), traz também uma importante contribuição para repensar e ressignificar esse passado, passando por uma visão decolonial isenta de busca por essencialismos capazes de determinar pontos de partida e de chegada de movimentos culturais. Desse modo, observamos que, embora cronologicamente distante do surgimento da revista *Claridade* (1936-1960), o romance de Evel Rocha, publicado em 2010, revisita temas caros e recorrentes à literatura do arquipélago, como a imigração, o desejo de partida e a insularidade.

No romance *Outros sais na beira-mar* (2010), de Filinto Elísio, que inclusive conta com uma personagem trans, o narrador faz a seguinte observação em dado momento da narrativa, afirmando que a cidade da Praia “[...] não é um lugar de morabeza, como querem os turistas ávidos de um exotismo inventado. Está-se numa boca do lixo. Uma espécie de cu do mundo. Uma cloaca, onde mais de metade das casas e dos jipes é paga pelo narcotráfico” (Elísio, 2010, p. 100). Na esteira do autor, observamos que a capital serve de espaço para o romance de Evel Rocha, cujas personagens enxergam o *locus* como um cadafalso a ser trocado por oportunidades profissionais em Portugal ou em países europeus. Estes, por sua vez, surgem como espaços idílicos de progresso, cosmopolitismo e como uma luz no fim do túnel para a insularidade.

Assim, o imperativo do real como insular, associado ao que é ruim e negativo, já se faz presente como trama norteadora da subjetividade das personagens, em que a fuga para Portugal é vista como ascensão social e melhora de vida, no que se insere em uma narrativa teleológica de progresso e iluminação. Desse modo, é sintomático que o nome da personagem trans no romance seja Fusco, remetendo à ideia de fosco, de ausência de luz e de iluminação, sendo um eixo oposto à ideia de uma cabo-verdianidade fundamentada na claridade de ideais. A presença de Fusco traz a possibilidade de que talvez seja necessário ir

em busca da escuridão para superar o iluminismo europeu e seus pretensos ideais de racionalidade e hegemonia, para então alcançar a construção de uma cabo-verdianidade decolonial genuína.

1.2. O queer e o rural

Em meu entender, em *Marginais*, temos um vislumbre de como é ser dissidente na Ilha do Sal, que, embora seja a capital de Cabo Verde, ainda assim se encontra na periferia do capitalismo. Sendo assim, é possível mobilizar os teóricos do rural *queer studies*, ou estudos *queer* rurais, que problematizam a naturalização da relação problemática entre pessoas *queer* com cidades interioranas, pequenas ou rurais, distantes dos ambientes urbanos cosmopolitas (Halberstam, 2005; Herring, 2010; Keller, 2015; Holloway, 2016; Hogan, 2020).

Sabemos que a teoria *queer* foi importada dos departamentos das principais universidades estadunidenses (que por sua vez assimilaram um movimento que nasceu das ruas) e que o impacto do termo não causa o mesmo choque em território brasileiro, cuja maior parte da extensão territorial se encontra na periferia do capitalismo liberal. Analisar, portanto, um texto da literatura cabo-verdiana, sob a ótica de uma teoria advinda daquele que ainda é o maior império colonizador do século XXI poderia soar um pouco contraditório. No entanto, o ponto de partida defendido para a leitura de *Marginais* centra-se na análise das possíveis contribuições oferecidas pelos dissidentes periféricos para a descolonização dos espaços urbanos em que se encontram as diversidades sexuais.

Derivado da interdisciplinaridade entre a teoria *queer* e os *animal studies*¹, a transecologia tem se afirmado, especialmente em território estadunidense, como campo de estudo que problematiza os discursos e jogos de imagens que são lidos como “natural” (Gaard, 2020). Esse discurso é frequentemente utilizado contra pessoas *queer* para contestar a validade de suas existências, que, muitas vezes, precisam recorrer a tecnologias de gênero para serem reconhecidas socialmente.

¹ Jean Baudrillard (2002) afirma que “somos todos transexuais agora” (2002, p. 9), pois na mesma medida em que todos os sujeitos são mutantes biológicos em potencial, também somos todos trans em potencial. É à luz da afirmação de Baudrillard, somada à publicação de *O animal que logo sou*, de Jacques Derrida, no mesmo ano de 2002, que os Estudos animais são fundados. Com ele, surgem perspectivas ecocríticas a respeito das ontologias dos corpos *queer*, bem como a introdução de perspectivas veganas e ecológicas dentro de estudos acadêmicos, algo que já tinha sido ensaiado por estudos como *A política sexual da carne: uma teoria crítica feminista-vegetariana*, de Carol J. Adams (1992).

Contraditoriamente, vivemos em um momento histórico em que a natureza é cada vez mais destruída, sendo as ilhas de plástico, a destruição de biomas para criação de gados e a de territórios indígenas apenas alguns dos sintomas desse contexto. No entanto, para ser reconhecido socialmente enquanto sujeitos *queer*, esses corpos são invalidados pelo discurso de que, supostamente, atentam contra a natureza, já que necessitam de tecnologias médicas e farmacológicas recentes para reivindicar uma identidade de gênero.

Em outras palavras, somos todos feitos de tecnologias transcorporais (Sullivan; Murray, 2009) e vivemos atualmente sob uma imposição cultural que torna frequente o embate entre natureza e cultura. A retórica que opõe “natural” e “artificial” afeta, sobretudo, as pessoas trans que sentem a necessidade de redirecionar seu corpo físico para ser lido de acordo com o gênero que reivindicam, recorrendo a tecnologias de gênero, tais como aplicação de hormônios, musculação, harmonizações faciais e cirurgias de redesignação sexual, entre outras possibilidades.

No entanto, como aponta Paul Preciado (2018), estamos sujeitos ao regime farmacopornográfico do século XXI, responsável pela gestão somatopolítica das subjetividades de gênero atuais. Nessa linha de raciocínio, é possível afirmar que aparelhos de academia, técnicas de harmonização facial e até mesmo dietas de suplementação alimentar – utilizados em larga escala também por pessoas cis – são potenciais máquinas de gênero, evidenciando a hipocrisia presente na retórica do “natural vs. artificial”, que usa o argumento da artificialidade para invalidar a existência de corporalidades trans, quando o princípio do regime cultural a que estamos submetidos parece ser o afastamento de qualquer resquício que remeta às forças da natureza, levando-nos, então, a uma artificialidade totalizante dos sujeitos do século XXI, em que traçar a origem essencialista ou o ponto de início de uma corporalidade se torna cada vez uma tarefa sem sentido.

Essa visão restrita acerca do corpo surge, por exemplo, no narrador do conto “O travesti”, do cabo-verdiano Fernando Monteiro:

Um indivíduo alto mais de um metro e oitenta – magro, de peito chato, onde estavam duas coisas que não se sabia se tinham um definitivo e eterno greve de crescimento ou se, antes, fazia de algo que cresceu de forma aberrante ou contranatura, de todo o modo absolutamente indefinido. Essa coisa não tinha a cintura muito apertada, e as pernas longas, se não eram as roliças pernas de Djudja, também não eram as de Eusébio. Bem, os traseiros que os calções apertados salientavam nem tinham a flacidez das cadeiras das pixinguinhas nem a dureza

do rabo dos homens. Até o rosto era uma incógnita: não tinha os traços característicos da face masculina nem as delicadezas femininas – era o rosto dos atletas de resistência. Enfim, aquilo que, diante dos dois amigos, esperava pelo dinheiro do vinho, muito dificilmente poderia ser enquadrado em qualquer dos sexos. Não que fosse assexuado, que isso também não dava para verificar, positiva ou negativamente. Era difícil dizer que aquela coisa era macho ou fêmea, se era homem ou mulher. Podia partir, perante tão rotunda dúvida, para um arriscado macho-fêmea, mas os gestos adamados e o penteado inequivocamente feminino, por um lado, e o corpo, sobretudo, as canelas compridas, só equivocadamente femininas, sustinham uma decisão em qualquer sentido. (Monteiro, 2010, p. 40-41).

Na ótica do narrador, o corpo da travesti materializa-se de forma aberrante e é caracterizado como “contranatura” por não se enquadrar no tradicional binarismo masculino/feminino, despertando no narrador estranheza e violência contra esse corpo que está diante dele. Posteriormente, tal estranhamento pelo exótico se revela na verdade um desejo sexual fortemente reprimido, uma vez que, em seguida, mantém relações sexuais com Manu, a travesti que dá título ao conto.

Em *O eleito do sol* (1990), de Arménio Vieira, a esposa de Ramósis, cujo nome é ventilado como prêmio para o vencedor da Esfinge e grande objeto de desejo, é descoberta como uma mulher trans/intersexo. Até então idealizada como objeto de desejo e ventilada como prêmio ao longo da narrativa, seu corpo idílico é desconstruído com a descoberta por parte do escriba/narrador, vencedor da Esfinge:

A inigualável senhora, extraordinariamente guarnecida (figura, forma, cor e curvas), espalhou-se em cima do leito, oferecendo-se generosamente ao olhar estético do novo pintor de Sua Excelência. As pernas, completamente expostas, eram longas, ligeiramente peludas, macias e bem feitas. Com uma expressão de gozo no rosto, o nosso herói deu três assobios de apreço, e a seguir inclinou-se para a esbelta dama. Pousou a sinista num dos joelhos dela e trepou, suavemente, até o sítio eleito para receber o terceiro beijo. Mas aí, abismado, o vencedor da Esfinge recuou. "Olá!" - exclamou ele. "Se isto não é o cúmulo! Quem diria que a esposa do muito respeitável Ramósis é macho!?" (Vieira, 1990, p. 57).

Ainda que se trate de um romance cuja narrativa se passa na mitologia do Egito antigo, em que imperavam diferentes mitos, narrativas e lógicas culturais de gênero, pesa o Realismo Naturalista que se impõe como ontológico na obra de

Vieira. Ora, no romance de Evel Rocha, um discurso semelhante ocorre em um momento da narrativa, quando Sérgio menciona a trajetória de Margarete:

Por vezes, as coisas acontecem sem darmos razão. Foi assim que Margarete desapareceu sem deixar rastro. Ela conheceu um italiano de meia-idade por quem se apaixonou pelo seu jeito de fazer esparguete, de pintar retratos e fazer elogios à nudez. A casa do italiano parecia um museu de pornografia com retratos de mulheres nuas, ostentando a intimidade de todas as formas. O italiano andava pela casa nu e dizia que era adepto de tudo o que é *naturale*. O que comia ou bebia devia ser natural. Os dois saíram para o alto do mar para pintar a nudez do lindo pôr-do-sol do último dia do mês de Novembro e nunca mais voltaram. (Rocha, 2010, p. 88).

O discurso do natural enquanto uma entidade superior remete a uma idealização de um purismo ontológico, atribuído à natureza e a tudo o que ela produz, ignorando as intervenções destrutivas do ser humano ao longo do Antropoceno e, por vezes, apagando as forças de trabalho que são necessárias para plantar alimentos e fazer com que a natureza funcione, com a finalidade de beneficiar o ser humano de alguma forma.

Esta visão, contaminada por um idealismo centrado na lógica essencialista, reforçada diariamente por discursos do senso comum e, muitas vezes, também por discursos acadêmicos², somada à retórica que ensaia submergir o corpo trans ao campo da artificialidade no intuito de invalidar sua existência, a invisibilidade do corpo trans na sociedade, afirma Susan Stryker (2020), pode ser comparada à atual destruição de diversidade e de biomas naturais, promovida pela sociedade dos homens.

Além disso, a transecologia herda o olhar ecocrítico presente nos estudos *queer* e trans, influenciados por um nicho dessas vertentes que se debruça sobre as estranhezas e os desvios da natureza, abraçando-os como uma parte necessária da biofilia, e clamando o alinhamento entre estratégias de resistência à heteronormatividade e à ciência ecológica, enquanto uma defesa da diversidade e das diferenças inerentes à natureza. Essa característica dos estudos *queer* trouxe,

² Ver, por exemplo, o livro *Irreversible damage: the transgender craze seducing our daughter*, em que, se valendo de preconceitos, medos e discursos médicos e biológicos, Abigail Shrier (2021) levanta a possibilidade de que crianças e adolescentes que se identificam precocemente com as identidades trans são vítimas de um modismo que apresenta danos potencialmente irreversíveis para sua saúde e famílias, ignorando, por exemplo, a existência de todos os discursos e tecnologias que convergem crianças e adolescentes desde muito cedo para a cisheterossexualidade compulsória.

mais recentemente, a necessidade dos *rural queer studies* (estudos *queer* rurais), que questionam o deslocamento de dissidentes sexuais habitantes de ambientes rurais e a suposta superioridade encontrada em espaços urbanos. À hierarquia construída entre urbanidade e ruralidade na cultura *queer*, Hogan (2020) atribui o termo “metronormatividade”, uma crítica às associações feitas entre sujeitos *queer* e violência, quando situados em ambientes rurais, bem como a ideia de que esses espaços são inerentemente hostis àqueles que fogem da heteronormatividade.

Hogan também reivindica a possibilidade de ser *queer* fora do arquétipo dominante do modelo urbanocêntrico, que perpassa tantas narrativas de migração e diáspora de sujeitos estranhos nascidos no interior. Nesse viés de reflexão, as discussões sobre a cabo-verdianidade e a literatura cabo-verdiana demonstram a onipresença da insularidade, enquanto subjetividade (Ferreira, 1987), de modo que uma determinação geográfica surge frequentemente como metonímia para personagens de suas narrativas. Para pensar tais sujeitos, uma indagação sobre o impacto da natureza e do natural se faz frutífera. É o caso, por exemplo, de pensar o romance *Marginais*, cujas personagens se encontram delimitadas e demarcadas pelas fronteiras da desigualdade da Ilha do Sal, onde as margens limítrofes do arquipélago os separam de um mundo cosmopolita ocidental, marcadamente eurocêntrico.

Na narrativa, muitas personagens têm o desejo de imigrar para a Europa e, mais especificamente, para Portugal, tanto pela proximidade geográfica da ilha, quanto pela proximidade linguística. Não à toa, o sonho do protagonista Sérgio é ser um jogador de futebol de uma seleção europeia, já que ele não vê nenhum tipo de futuro promissor em continuar na ilha. Algo similar se passa com seus vizinhos e a comunidade em que habita. A imigração para o continente europeu torna-se, assim, sinônimo de ascensão socioeconômica e *status*. Daí, a minha aposta em perceber que o nome da personagem trans de *Marginais*, Fusco, seja um recurso bem engendrado, já que este possui o significado de algo que perde o brilho, algo fosco.

Como assinala Michel Foucault (1985), em sua observação sobre a construção das cidades modernas, imiscuídas de uma ideologia iluminista e sanitarista do século XIX, o objetivo da construção de espaços arquitetônicos urbanos, aparentemente, incidia sobre a iluminação e a eliminação de toda e qualquer escuridão:

Dissolver os fragmentos de noite que se opõem à luz, fazer com que não haja mais espaço escuro na sociedade [...] a nova ordem política e moral não pode se

A dissolução do corpo na ficção cabo-verdiana

Marcelo Massucatto

instaurar sem sua eliminação. [...] Um poder cuja instância principal fosse a opinião não poderia tolerar regiões de escuridão. Se o projeto de Bentham despertou interesse, foi porque ele fornecia a fórmula, aplicável a muitos domínios diferentes, de um poder exercendo-se por transparência, de uma dominação por iluminação (Foucault, 1985, p. 119).

A dissolução da escuridão, do enegrecimento, do escuro, da noite, constitui uma característica própria da formação ocidental dos espaços urbanos. Não me parece gratuito o fato de que, dentro do elenco de personagens de *Marginais*, a personagem travesti seja aquela que recebe um nome metonímico pontual para aquilo que vai de encontro com o ideal de progresso das cidades modernas.

Sendo assim, o romance não deixa de refletir aquilo que busca ser questionado pelos estudos *queer* rurais, qual seja a quebra do paradigma da impossibilidade de pessoas em fuga da heterocisnormatividade. Ao abraçar a associação entre conservadorismo e periferias urbanas/campo e a liberação sexual ao espaço urbano, o romance está refletindo uma realidade ou perdendo uma oportunidade de antecipar a construção de novas realidades?

2. Transbordando a periferia do mundo

2.1. Animalidade

Poeta cabo-verdiano do grupo das *Notícias de Cabo Verde*, um boletim que contava com periódicos como “Sèló”, Arménio Vieira (1981) destaca-se como um dos principais nomes de sua geração. Em um de seus poemas publicados na revista *Vértice*, de Coimbra, o poeta escreve:

Pensamos:

Lá fora...

Isto é que fazem de nós

Quando nos inquirem:

- estais vivos?

E em nós

As galinhas respondem:

- dormimos.

ISTO É QUE FAZEM DE NÓS. (Vieira, 1981, p. 11)

No poema em questão, Vieira sinaliza para o ciclo da animalização, como bem demarca Manuel Ferreira (1977) em um dos estudos sobre a literatura

africana do século XX. Como sublinha o pesquisador, os poetas cabo-verdianos do século XX, desde a publicação de *Claridade* aos *Suplemento Cultural* e *Notícias de Cabo Verde*, contribuíram de forma única para a emancipação da literatura cabo-verdiana.

Seja na estrutura sintática, nos temas abordados ou pelo léxico mobilizado, via-se, pela primeira vez, temas e expressões caros ao cotidiano da população das ilhas cabo-verdianas tomarem forma. A herança literária deixada por Arménio Vieira torna-se evidente para a literatura de escritores como Evel Rocha, verificada a partir da leitura desenvolvida sobre o romance, especialmente no que diz respeito ao tema da animalidade/animalização e denúncia das mazelas sociais que atingem Cabo Verde (entre elas, destaque para a fome), bastante ressaltadas no romance, remetendo, por vezes, aos pontos de vista neorrealista e marxista, adotados pela geração da *Certeza*, de 1944 (Ferreira, 1987; Laranjeira, 1995).

Pensando a literatura cabo-verdiana da contemporaneidade, *Marginais* desenvolve-se como uma obra que possui algo de um romance de formação³, como observa Mário Lugarinho (2012), uma vez que se debruça sobre a história de Sérgio, menino morador da periferia da Ilha do Sal, que deseja se tornar jogador de futebol de um time português. Assim, o foco da narrativa é Sérgio e seu grupo de amigos, autointitulados PitBoys, que andam pelas ruas performando a cisgeneridade cosmopolita que chega até eles pela cis-ancestralidade⁴, pela indústria cultural audiovisual ocidental, entre outras. A performatividade cis compulsória do protagonista fica evidente em diversas passagens da narrativa:

Eu tinha pressa em crescer, mas os dias pareciam não ter fim. No desejo de me tornar um homem feito, raspava os pelos da cara com bocados de vidro e lâminas velhas, saía com os mais velhos, agitando as insípidas noites da Ribeira. Aos doze anos, fumei meu primeiro cigarro feito com folhas de jornal enroladas e fiz sexo a sério. Meus amigos rejubilaram com o feito e passaram a prestar mais atenção em

³ Ainda que o gênero *Bildungsroman* seja um signo associado a obras modernas, a plasticidade que o termo adquiriu permitiu formas múltiplas de apropriação, como o romance de formação queer, que pode ser encontrado em obras contemporâneas como *Testo Junkie*, de Paul Preciado (Resende, 2020).

⁴ Aqui me refiro ao conjunto de práticas reguladoras corporais que convergem para a construção de uma subjetividade normativa que se localiza na cisgeneridade de um sujeito, bem como o conjunto de símbolos, iconografias e imaginários da cisgeneridade que funcionam como engrenagem para perpetuar a cisgeneridade enquanto ato performativo compulsório de repetição.

tudo o que fazia. No dia seguinte, o Externato inteiro já sabia que eu era um homem a sério. As meninas olhavam-me com olhos de desejo, mas meu grande amor chamava-se Izilda, minha professora de Ciências Naturais. [...] Eram raras as noites em que não sonhava com aquele corpo escultural nos meus sonhos molhados. (Rocha, 2010, p. 23).

Somando-se à configuração das cisheterossexualidades compulsórias que permeiam a narrativa, o futebol, esporte praticado por Sérgio e seus amigos, é, tal qual outros esportes coletivos, a expressão de uma performance de gênero. O jogo de futebol, em *Marginais*, é palco para a materialização da cisgeneridade dos garotos. Para além disso, o esporte revela-se como a única fuga da realidade de pobreza e de dificuldades enfrentadas pela família do garoto. Não à toa, esse era o escape de Sérgio após ajudar os pais com as tarefas domésticas. Rosário, mãe do protagonista, cogita emigrar para a Itália, trabalhar como doméstica e assim juntar dinheiro o suficiente para que o filho possa se tornar advogado e alcançar seu desejo materno. O pai, aparentemente, mudou-se para outro lugar com uma amante e deixou o filho aos cuidados de Rosário. Além dessa origem familiar fragmentada, o sincretismo religioso, o *upcycling* de brinquedos encontrados no lixo e a desigualdade brutal compõem a rotina da comunidade do protagonista.

Fusco, introduzido na narrativa por meio da percepção de Sérgio, representa inicialmente a porta de entrada do garoto ao mundo da pornografia e das descobertas corporais e sexuais:

Quando a sineta tocava à hora de saída, corríamos desabridamente para casa. Porém, um dia, reparei que Fusco se desviava e ficava escondido atrás do Externato. Intrigado com o comportamento dele, fui espreitá-lo e reparei que ele trazia a pasta cheia de livros de banda desenhada e ficava lendo até tarde. Pedi-lhe que me emprestasse alguns e convidou-me para ficar. Quase todos os dias, eu chegava a altas horas da noite a casa e como mamãe andava muito ocupada com a expectativa da viagem não dava pela minha falta. Fusco e eu tornámo-nos amigos inseparáveis. Numa ocasião, ele apareceu com duas revistas de pornografia e foi uma festa de risos endiabrados, um vendaval de gargalhadas ver os corpos nus ostentando intimidade de todas as formas imaginárias. Eu não cansava de folhear as revistas, enquanto não sentisse as calças húmidas. Um dia pediu-me que o penetrasse, mas disse-lhe prontamente que não, aquilo era pecado sem perdão. Levantei-me sobressaltado com o coração sacudido de susto e disse-lhe que eu ia embora antes que mamãe desse pela minha ausência.. (Rocha, 2010, p. 26).

Desse modo, Fusco é inicialmente introduzido como uma figura sexualizada, apresentado no gênero masculino, enquanto um dos mais próximos amigos do narrador. Morador periférico da Ilha do Sal, o percurso de Fusco é semelhante ao do protagonismo no que concerne à pobreza material e à falta de perspectivas:

Antes de ir morar em Chã de Fraqueza, Fusco vivia em Alto São João numa barraca feita de chapas de bidões, forrada no interior com papelão e folhas de jornais e revistas. O chão era de terra batida e o casebre tinha apenas duas divisões onde faziam de tudo. Mais tarde, vim a descobrir que ele passava a maior parte do dia na rua. Na generalidade, as crianças da periferia iniciam a vida sexual muito cedo com seis, sete anos. Fusco dormia com os pais e mais seis irmãos no mesmo quarto. Divertia-se a contar-nos as peripécias dos pais na hora do “vamos ver”. A primeira vez que os viu a fazerem coisa-que-não-pode-ser, tinha ele quatro anos e desatou aos berros que Papá está a dar mamã de porrada! Quando não havia de comer em casa, Fusco revirava os contentores ou furtava no pelourinho. Mamã brigou comigo por o ter levado algumas vezes a nossa casa para dividir o pouco que nós tínhamos com ele. De resto, Fusco era um bom partido. Embrenhávamo-nos pela noite como cães vadios, apoderávamo-nos dos carros estacionados à porta do cinema, surripiávamos tudo o que estivesse mal guardado e, aos poucos, o nosso grupo foi engrossando até sermos dez rapazes adolescentes a quem as pessoas passaram a chamar de Pitboys. (Rocha, 2010, p. 26-27).

A inserção nos Pitboys era uma forma de mobilidade social, simbólica da emancipação dos pais e da escola. Não à toa, o grupo elege Che Guevara como figura-símbolo da luta e dos sonhos que o grupo almeja. A adolescência de Sérgio passa pela interação com os outros integrantes do grupo (todos meninos, como o título sugere), além do amor platônico que passa a sustentar em relação à professora Izilda, que leciona na escola em que estuda. A professora, por sua vez, simpatiza com o garoto e empatiza com sua condição social, como diversas passagens deixam entrever: “Estive à beira de reprovar por faltas e, graças ao empenho da minha professora preferida, consegui salvar o ano e passar de classe [...] Ela deu-me de presente um par de sapatilhas, talvez tivesse condoído dos meus chinelos cansados e remendados” (Rocha, 2010, p.31).

Os meninos do grupo andam sempre em bando e entram em brigas de rua, em alguns momentos, Sérgio chega a comparar as brigas em que se metiam a brigas de galo ou brigas de cachorro, tamanha a agressividade e selvageria demonstradas pelos integrantes dos Pitboys.

Para além disso, a rotina dos garotos periféricos consiste em uma sucessão de episódios tristes e violentos, como o assassinato acidental de um cachorro, cujo dono era um magnata rico de uma das freguesias mais financeiramente privilegiadas da Ilha de Sal. Aliás, também os animais surgem com uma força onipresente em determinados momentos da narrativa, especialmente após o episódio do envenenamento do cão:

A casa onde nasci ficava na travessa da sentina municipal. De dentro da casa, eu escutava a balbúrdia, os gracejos, as queixas e, forçosamente, partilhava do mau cheiro advindo das fossas e os murmúrios revoltantes das fezes correndo nos tubos de esgoto. [...] Nessa travessa aprendemos que chifre não é coisa apenas de cabra e de boi, homens de bom-nome também carregam chifres e dos grandes. Nessa esquina aprendemos que a vida é uma autêntica tourada! Essa maldita travessa conta com a língua afiada de Josina, a cega que enxerga com as mãos e o nariz, [...] Dessa famosa sentina nasceram os apelidos com que ate hoje somos conhecidos. Chamar de Pianista ao Ricardo, ou de Pé-de-cabra a Nhô Francisco, ou de Perua à Presidente da Câmara, era uma forma de enfatizar as virtudes e os defeitos de cada um. Jorginho era conhecido como Comida-de-tchuque⁵ por motivos que não vale a pena justificar. (Rocha, 2010, p. 38).

Uma leitura apressada do romance poderia considerar que a presença repetida de animais seria um modo de expor o processo de desumanização dos sujeitos periféricos da Ilha de Sal, ou até mesmo de comparar as condições de vida das personagens com os modos de vida de animais não-humanos. No entanto, a presença da animalidade pode corroborar com o discurso de naturalização do antropocentrismo, que cerca a construção do humano, enquanto instância hierarquicamente superior a outras formas de vida. Essas, por sua vez, seriam relegadas a uma precariedade supostamente inerente, dada a inferioridade das condições de existência de sujeitos sem acesso à fala.

Assim, a onipresença da animalidade nos nomes das personagens de Evel Rocha, bem como apelidos pejorativos que sugerem uma inferioridade, corrobora a construção de uma narrativa que poderia ser abordada como naturalista, mas que na verdade denota a naturalização, bem como a cristalização de condições de vida precárias como algo inerentemente humano. Tal seria o efeito da tradição literária se manter no terreno de um gênero que, por vezes, esbarra em pouca plasticidade para explorar as fronteiras que extrapolam o que é considerado como real. É o que sugere não só a animalidade, manifesta por

⁵ Comida de porco, no Cabo Verde.

meio de nomes e apelidos, mas também a partir das relações estabelecidas com animais:

Manuel António costumava dizer que preferia nascer morto na América a ter de viver na penúria nos dias de miséria nestas ilhas. Miséria é uma palavra muito forte e incomoda muita gente, porém, não existe termo melhor para caracterizar o doloroso ritual dos rapazes, deambulando pelas ruas de Espargos, desde Chã de Fraqueza, passando por Hortelã e Alto de Saco, Santa Cruz até Alto São João, procurando um meio de sustento. Manuel António, como das outras vezes, tinha ido catar baginha⁶ para alimentar a estúpida vaca do seu pai. Ele trepava às acácias como um macaco obstinado e, enquanto colhia as baginhas, saltando de galho em galho até encher o saco, chupava as mais rechonchudas, amareladas e pintalgadas de caca de mosca de vareja. (Rocha, 2010, p. 41).

É interessante observar nesse trecho que a relação de Manuel António com a vaca de estimação do pai é consolidada em uma passagem que compara a situação do sujeito com a de um “macaco obstinado”, que se vê obrigado a performar esse papel para alimentar uma vaca. O destino da personagem oscila entre o trágico e o cômico, pois o consumo de frutas estragadas lhe rende uma obstrução intestinal, que o leva a uma cirurgia em Portugal, e posteriormente a cenas da personagem defecando em espaços públicos de Cabo Verde, aos olhos de todos.

Assim, Manuel António, ao invés de ostentar bens de consumo adquiridos em um país desenvolvido da Europa Ocidental, ostenta as fezes que conseguiu formar em decorrência de uma intervenção cirúrgica, oriunda do mundo desenvolvido. Enquanto narra a passagem de Manuel defecando em cima de uma igreja para a diversão dos andantes, conclui: “Deus criou o mundo e no sétimo dia descansou. No oitavo dia criou o inferno. Enquanto criava o inferno, algumas fagulhas caíram na terra e deram origem a estas ilhas perdidas no mar” (Rocha, 2010, p. 42). Em outro episódio relacionado a escatologia, quando descreve um episódio sexual que envolve Fusco e um turista português insaciável, Sergio conta que depois do ocorrido, Fusco “durante uma vintena de dias, não conseguia reter as fezes” (Rocha, 2010, p. 155).

Importante salientar que o romance de Rocha apresenta uma estrutura episódica, similar ao que pode ser visto em *Chiquinho* (1947), de Baltasar Lopes, podendo quase ser lido como um livro de contos, em que cada capítulo é centrado em uma personagem diferente que vive na ilha. No entanto, seria um livro de

⁶ Diminutivo de vagem, fruta da acácia em Cabo Verde.

contos que deveria ser lido na ordem em que estão enumerados para que o leitor possa costurar sentidos mais profícuos.

2.2. Precarização

No capítulo 5, por exemplo, somos introduzidos à figura de Beto, apresentado como um malandro que chegou à ilha do Sal de *ferry boat*, cujo rosto possuía apenas um olho que enxerga, e que possuía “cabeça de cotonete e orelhas de borboleta” (Rocha, 2010, p.45). Em seguida, sabemos que Beto possui um talento para lidar com animais, especialmente no que diz respeito a matar galinhas e gatos:

Era um especialista em roubar galinhas. Entrava em qualquer capoeira, sabia distrair os cães de guarda, em golpes atilados, agarrava as galinhas pelo pescoço sem darem um pio e, numa assentada, trazia quatro ou cinco debaixo dos braços. Antes de as mandar para a panela, ele dirigia o ritual que chamava de “o sono de anjos”. Esta era a sua parte preferida, demonstrar a todos a sua mágica: fazer dormir as galinhas. Deitava-as de perna para o ar e, suavemente, fazia deslizar as suas mãos sobre a crista, alisava-lhes as penas até ouvir o ronronar das galinhas num sono profundo. As que não caíssem logo no sono arrancava-lhes a cabeça numa má-criação deliberada. [...] Todos os dias, mamãe colocava veneno para matar ratos nos buracos da casa; as hordas de ratos chegavam a meter medo. TiFranco colocava o arsenal de ratoeiras e um exército de gatos para afugentar os malditos roedores da sua loja e os ratos, numa zaragata dos diabos, refugiavam-se na vizinhança. Alguns vinham esconder-se na nossa casa, transformando-a num campo de refugiados. (Rocha, 2010, p. 46-47).

A presença das galinhas, dos gatos e dos ratos em situações de precariedade e servidão não deixa de ser semelhante a determinadas circunstâncias das personagens. Porém essa é também uma forma de desterritorialização das personagens humanas, como Sérgio, que fala sobre sua relação com Zizi, uma ratazana de estimação adotada em meio aos ratos que se refugiavam em sua casa todas as noites, após TiFranco alocar gatas caçadoras e predadoras naturais de ratos:

De manhã, subia sobre a mesa para comer as migalhas enquanto tomava o pequeno-almoço e à noitinha ficava à minha espera sobre a cantoneira. Tornámo-nos amigos e baptizei-lhe com o nome de zizi, uma homenagem à minha bela e querida professora Izilda. Zizi crescia de noite para o dia. Dava-lhe remédio para

não parir e a estouvada tornou-se uma espécie de guardiã da casa. Tornou-se tão grande e forte que afugentava os outros ratos, investindo golpes mortais nas suas presas que se retesavam e foi assim que os ratos da loja de TiFranco deixaram de se refugiar lá em casa. Dava-lhe leite num pires, fungava impacientemente por mais comida e desaparecia pela porta porque os buracos iam ficando pequenos para o seu corpanzil. Zizi tornou-se a mascote dos *Pitboys*. Divertia a malta com habilidades de um trapezista, bamboleava-se e assobiava quando lhe dávamos algo para comer. (Rocha, 2010, p. 47-48).

Tal como o trecho acima evidencia, a ratazana acaba por se tornar a melhor amiga e companheira de Sérgio Pitboy, e infelizmente ela acaba por ter um final trágico quando o dono tenta furtar a bolsa de uma mulher da vizinhança e é pego pela polícia (acredito que qualquer semelhança com a Baleia de *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos, não seja mera coincidência). Em meio à adrenalina do momento em que Sérgio é pego, encontra seu amigo Pianista, sendo violado sexualmente por um policial, posteriormente descobrindo, por meio de Beto,

[...] que a rata fora caçada e despedaçada por um cão naquela fatídica noite de violação. Os rapazes deram-lhe um enterro digno e choraram a sua morte. Zizi deixou um vazio em mim. Todas as noites, quando preparava-me para deitar, a rata vinha ressabiada sobre o lençol, mas logo, logo seus olhos lampejavam e lambia-me o rosto de alegria. (Rocha, 2010, p. 63).

Curiosamente, enquanto era arrastado pelo braço por um policial ao ser descoberto na tentativa de furto, Sérgio narra o momento como “fui sendo arrastado como um cão sem dono pelo polícia, indiferente às minhas súplicas.” (Rocha, 2010, p. 61), denotando assim que a vítima fatal de toda a situação foi aquele sujeito que ocupa o último degrau de importância dentro de uma percepção antropocêntrica, qual seja, a ratazana que exercia o papel de amiga do protagonista.

Narrado por um Sérgio adulto e mais velho, há também o episódio em que conhecemos Zé Pardal, um menino que vive na estrada e que sabe reconhecer pardais. A sua identidade é misturada com a dos animais não-humanos com quem demonstra tamanha intimidade e alteridade:

Zé sabia distinguir os pardais-da-terra e tinha um nome para cada um, Sabes, é fácil reconhecê-los, disse, para seguidamente imitar o trintar dos passarinhos, Estás a ver estas peninhas de um castanho amarelado debaixo do bico? Este é o

Bóris. Porquê Bóris? Sei lá! Toda a gente tem um nome. Aquele é o Zidane. Tem o cocoruto pelado e é o mais habilidoso de todos. Estás a ver aquele pardal coxeando no cabouco? É o Pernetá... ah, ah! Zé Pardal contava a história do pardal-da-terra que salvou o menino Jesus, quando Herodes procurava matá-lo, São José ia à frente, Nossa Senhora e o menino iam montados num burrinho e o pardal-da-terra ia atrás, apagando as marcas de sapato e dos cascos com as asas. Foi assim que fugiram para o Egito, imitando chistosamente cada personagem da história. Todos os passageiros que paravam em Palha Verde terão ouvido esta história fantástica, O menino Jesus escapou do ódio do rei malvado graças a um pardalzinho como este. Todas as suas histórias eram povoadas de pardais. (Rocha, 2010, p. 180).

O episódio também conta com a recusa de Zé Pardal à oferta que Sérgio lhe faz de arrumar gaiolas para os passarinhos. O garoto responde que gaiolas são coisas de gente ruim, já que ninguém gosta de viver preso na cadeia. O final da personagem é extremamente trágico, com ele sendo atropelado e mutilado por um carro, enquanto pedia por socorro pela mãe que estava tendo um ataque cardíaco. O apogeu da alteridade animal e do medo causado pelo devir-animal aos moradores da Ilha de Sal vem em um dos últimos episódios narrados por Sérgio, em que aborda os sonhos de Beto sobre a vaca com quem matinha relações sexuais:

Beto costumava saltar a cerca do curral para se servir da vaca que mugia em protesto como se estivesse a chamar pelo dono. Hoje é um homem casado, um chefe de família que vive honradamente, mas será que não se lembra do dia em que apanhou um tremendo susto ao saber que a vaca de Embalado estava prenha? Ele achava que havia fortes probabilidades de o bezerro nascer zarolho, metade boi e metade gente. Só conseguiu descansar no dia em que viu com seus próprios olhos que o bezerro era inteiramente boi. Apesar do susto, não desistiu do prazenteiro bestialismo, escudando-se na velha desculpa que Sal era uma ilha que tinha mais homens que mulheres. (Rocha, 2010, p. 208).

As práticas de exploração sexual com a vaca podem remeter aos abusos sexuais que a indústria de laticínios comete contra esses animais, e estas, por sua vez, a animais não-humanos que vendem seus corpos como força de trabalho, similar aos habitantes da Ilha de Sal. As vacas também têm seus filhos roubados enquanto são ainda recém-nascidos. Logo, seu destino é o de virar carne no prato de algum europeu.

Nem mesmo os cães escapam da precariedade das vidas na periferia do arquipélago. Em um dos capítulos, é narrada a história de Gil, que uma vez matou um cachorro e vendeu sua carne como se fosse de cabrito. Sérgio estava com tuberculose, sem possibilidades de arrumar trabalho, assim decidindo seguir o exemplo com o cachorro de estimação de Apolinário, que só enriquecia enquanto Sérgio via seu mundo desmoronar:

Precisávamos de um cão, mas um cão de fibra, não um vira lata qualquer como os cães tinosos que abundavam por Chã de Fraqueza. Na Preguiça e Santa Maria há muitos cães, mas não servem, parecem brinquedos de pelúcia. Magreza sugeriu-me que roubássemos o são bernardo do senhor Apolinário. [...] Mas como? Lela Magreza desceu a mão no frasco de diazepam da avó, moeu os comprimidos, deitou o pó no bebedouro do cão. Foi tiro e queda. Ficámos à espera que anoitcesse. Enquanto esperávamos pelo breu da noite, Lela contava histórias e revelava ideias que lhe ferviam na cabeça, Dizem que são bernardo é um cão em vias de extinção. Há muitos animais que estão a desaparecer sobre a face da terra como a águia americana, as baleias, as tartarugas, enfim. Vamos salvar os marchacacaias. Terra Boa antigamente era povoada deste passarinho e hoje já nem se vê. Muita gente nem sabe o que isso significa. – Lela Magreza fez uma pausa e deu uma tirada, Já repararam que há cada vez menos corcundas? Penso que estão em vias de extinção, também. Podíamos lançar uma campanha com cartazes dizendo: salvem os corcundas. Que acham? (Rocha, 2010, p. 145-146).

Eventualmente, o grupo acaba por matar Rambo, o cachorro. No processo, Sérgio admite que sentiu vontade de comer a carne que via diante de si. Como vingança contra Apolinário, a carne do próprio cão é vendida como carne de primeira, ao que ele responde como tendo gostado muito, inclusive guardando uma parte no congelador para quando o seu cão, dado para ele como desaparecido, fosse encontrado. Ora, o episódio narrado ilustra como a precariedade da vida dos mais pobres, administrada e gestada pelo Estado e pela elite locais, também respalda nos mais ricos, inclusive nos animais não-humanos que não têm culpa pela tragédia social em que vivem.

Em *Vida precária*, Judith Butler (2019) estabelece uma visão já bastante distante daquela que marcou o início de seu percurso, enquanto filósofa do feminismo e dos estudos de gênero. Se *Problemas de gênero* (1990) examina questões relativas à construção social do sexo genital, envolvendo um abrangente diálogo com a fenomenologia, psicanálise e ciências biológicas, em obras mais recentes, Butler tem se debruçado sobre os contextos, implicações e contornos do que torna uma vida precária. A precariedade, assim, pode ser lida como um

conceito-chave na obra da estadunidense, conectando obras aparentemente distintas da fase inicial de sua carreira com as da fase mais recente.

Para que a exclusão e o preconceito dos dissidentes das hierarquias construídos histórica, discursiva e socialmente sejam justificados, é necessário criar as condições de vida de precariedade material e cognitiva, de modo que elas pareçam intrínsecas aos sujeitos que margeiam os privilegiados da sociedade, sejam eles sujeitos trans que vivem em uma grande cidade do Brasil ou sujeitos pobres que vivem na periferia de Cabo Verde. Assim, a performance da precariedade é essencial como justificativa para a isenção de responsabilidade governamental e para cristalizar a percepção de impossibilidade de superação.

As narrativas de precariedade ficam evidentes ao extremo nos momentos em que o narrador se debruça sobre Fusco e a forma como cresceu naquela sociedade:

Desde pequeno, sabíamos que Fusco era diferente de nós. Havia momentos em que ele ficava deprimido, fechava-se dentro de si em devaneios, fumava demais, pintava o cabelo com cores enervantes, cortava as mangas às camisolas e vestia calcinhas de mulher. Fusco foi a primeira pessoa que eu vi com objectos de metal enfiados em lugares proibidos como a língua e o mamilo. Apesar do seu jeito amulherado, ele era destemido e trabalhador; ajudava a descarregar as carrinhas de mercadoria e conseguia sempre um job para os amigos chegados, que não eram muitos. Íamos ao porto da Palmeia, como ajudantes, buscar mercadorias e, no caminho de volta, atirávamos algumas caixas de leite, de sumo e de outros alimentos pela borda fora para ser recolhido depois e vendido nas lojas. Eu nunca fui ladrão, furtava para adiar a fome, mentia por um punhado de nada, mas não para prejudicar ninguém. Fusco aparecia sempre com dinheiro. Nunca nos dizia onde encontrava tanta massa, contudo não era difícil adivinhar a origem. (Rocha, 2010, p. 78).

No trecho acima, fica evidente a falta de referência de futuro que o protagonista tem. Fusco, sempre de forma não-oficial e não ortodoxa, consegue acesso a bens materiais e os divide com os colegas de bairro, incluindo Sérgio. A forma como o narrador observa a personagem é também sintomática da falta de conhecimento sobre sujeitos como Fusco:

Fusco gostava de tomar banho com as moças para soltar seu lado feminino e expandir o seu jeito efeminado, para vestir as roupas de mulher e achar-se entre as mais gostosas. Ele fazia questão de lembrar a todos que era uma mulher num corpo de homem. Segredou-me que andava a dormir com os homens mais ricos da ilha.

De pulso caído, desabafava, Estou farto desses coronéis armados em finórios! Armam-se em finórios, falam de bons modos e, no escuro, praticam as piores barbaridades. Dizem que sou mais boa do que essas mulherezinhas emperiquitadas de carinha margosa, disse-me, ostentando as finas e peludas perna entrelaçadas. Fiquei embasbacado com a sua coragem em assumir a sua homossexualidade mais cedo do que eu imaginava. Ele sonhava com o dia em que havia de se transformar em mulher, de fazer operação plástica e de ter um par de mamões arredondados; havia de acabar com as curvas masculinas da coxa e os malditos pelos que ameaçavam cobrir-lhe o rosto. Fusco gostava de homens altos e musculosos, queria ter um só para ele e depois dos momentos de gozo, deitar-se no peito cabeludo e dormir o sono dos justos. (Rocha, 2010, p. 79).

Seu caso toma proporções maiores na comunidade, quando o médico Melício ouve sobre sua condição e decide aplicar em Fusco um tipo de tratamento que constaria nos livros de medicina normalizante do início do século XX:

Assim que o doutor Melício soube da condição feminina de Fusco, disse que era capaz de reabilitá-lo. O médico marcou-lhe o primeiro encontro no seu consultório e depois de uma conversa amistosa e florida, o médico disse-lhe que o tratamento era uma terapia para inibir o desejo homossexual. Parece um tanto ou quanto complicado, mas é muito simples. A terapia exige força de vontade e em pouco tempo estarás desfrutando o gozo de ter no teu ombro o cheiro do perfume das mocinhas de Espargos. É verdade, Emanuel. Fusco interrompeu o doutor Melício e disse, Por favor, senhor doutor, chama-me de Fusco, gosto mais deste nome. Sim, Fusco, eu sei. Não sabes do gozo que é ter uma crioulinha no peito. O Emanuel é um jovem... Por favor, senhor doutor, trata-me por Fusco! Gosto que me chamem de Fusco. Cada um é o que é, pô. (Rocha, 2010, p. 80).

O trecho destacado revela-se um bom exemplo para ilustrar todas as possibilidades de transfobia que ocorrem em um consultório médico, espaço reprodutor do discurso medicinal patologizante de todo e qualquer sujeito dissidente de gênero ou sexualidade. O que se segue é que o médico tranca Fusco em uma sala cheia de revistas pornográficas voltadas ao público gay. Após Fusco se excitar com o conteúdo, o médico aplica tratamento de eletrochoque na personagem, que faz com ela salte de dor e desespero: “Fulo que nem um boi de tourada, Fusco corria às voltas com as mãos apertando a polpa em brasas, cuspidando desaforos. Saltou ao pescoço do médico para o esfolar vivo, salivando cobras e lagartos” (Rocha, 2010, p. 80). Denota-se, mais uma vez, a associação entre os sujeitos dissidentes do romance com animais.

Nesse trecho, também sabemos que o nome de nascimento de Fusco é Emanuel, e que sua opção pelo esquecimento e pela desterritorialização de si mesmo é desrespeitada, o que retoma a discussão operada no início deste capítulo sobre o desrespeito ao nome social de pessoas trans. Deveríamos pensar em uma ética de desterritorialização para pessoas trans, uma vez que modificações corporais mediadas por tecnologias de gênero são permitidas para sujeitos cis. Essa ética inevitavelmente passa por reconhecer que corpos cis são tão atravessados por tecnologias colonizadoras de gênero quanto as tchindas que lhes causam abjeção.

Em *Marginais*, o sonho de Sérgio ser um jogador de futebol é o elemento que, de certa forma, dá condução à narrativa e perpassa as vivências de todas as personagens. Ele é chamado, juntamente com Jorginho, para uma série de exames e entrevistas para jogar em um time português. Tal possibilidade deixa Sérgio cheio de expectativas, que são posteriormente dissipadas pelos exames e pela avaliação médica, cujo diagnóstico é o de peso insuficiente, dedão do pé direito fragmentado e manchas no pulmão. O sonho de Sérgio reitera a visão do espaço em que habita como um local de travessia, de transição, *in-between*. A Ilha de Sal, assim, seria apenas um local para quem por ali passa de turismo, ou para quem tem como objetivo alçar voos mais altos.

A sensação de não pertencimento manifesta-se com a percepção de habitar em um espaço voltado para o turismo e os turistas: “Fusco pediu ao italiano que lhe colocasse um piercing nos mamilos, mas o negócio saiu furado porque só estrangeiros podiam entrar lá – infelizmente, não tinham ferramentas apropriadas para pretos” (Rocha, 2010, p. 91). Por isso, o corpo de Fusco torna-se tão importante para a narrativa e para a imagem da Ilha de Sal. Ela, que pode também ser lida como um lusco-fusco, ser esse tropo de travessia e de limiar, crepuscular, reflete o olhar dos habitantes da Ilha sobre o espaço que habitam. Da mesma forma que o espaço é explorado para lucro, o corpo travesti também é. Não à toa, o corpo de Fusco serve a centenas de homens da ilha que não querem ser vistos acompanhados da travesti à luz do dia, da mesma forma que os habitantes se envergonham por estarem encalhados na ilha, sem conseguir oportunidades de emprego ou de deixar a ilha para ir em direção a Portugal ou a Itália.

Igualmente, o corpo travesti é um espelho para os corpos femininos que habitam a Ilha em busca de melhores condições de vida: “A fome faz com que mulheres, que viveram a vida inteira subordinadas ao culto do macho, se entreguem ao cuidado de um homem que seja trabalhador para sustentá-las, mesmo que esse homem viva com outra” (Rocha, 2010, p. 93).

Não será a Ilha do Sal uma espécie de bolha de cosmopolitismo? O Sal é árido, a mais árida de todas as ilhas e lá não cresce nada. Ela construiu-se historicamente (e isso transparece na narrativa de Rocha) como polo de turismo, e, por isso, pode ser sim considerada um microcosmo de cosmopolitismo. As ilhas de Cabo Verde, preenchidas por *resorts* que atraem turistas de todo mundo, traduzem bem a ideia da colônia de férias, de um local exótico, porém controlado e seguro o bastante para que o turista do Norte Global possa por ali se aventurar.

A Ilha do Sal bem como as outras dez ilhas que compõem o arquipélago Cabo Verde são difíceis de encaixar num paradigma de colonização portuguesa (Resende, 2014; Lobo, 2015), tendo em vista que o corpo do cabo-verdiano é, muitas vezes, mais valorizado como bem turístico, e não como sujeito cidadão. Não por acaso, muitos deles usam seus corpos e órgãos como mão de obra, literalmente vendendo-os enquanto instrumento de trabalho. Muitos vendem animais não-humanos como instrumento de trabalho, como o marido de Adélia, vendedor de lagostas, percebes e peixes de sua ilha natal. Ao não terem como escravizar ou dominar outros humanos, os habitantes da ilha projetam então suas precariedades em animais não-humanos. Para o cabo-verdiano, não há presença de governo ou Estado no que diz respeito à proteção de suas vidas. O governo, quando aparece, surge como mero mediador da violência. O Estado, para o cabo-verdiano, é a ausência (Santos, 2015). Logo, o cabo-verdiano ocupa seu país para ser explorado em uma espera cíclica por turistas.

Assim, o turismo, enquanto possibilidade de reinvenção, surge na escrita como espaço de transferência e ponte entre desterritorializações e reterritorializações corporais. No entanto, é importante lembrar que a atividade turística é também uma forma de desterritorialização e reterritorialização inofensiva, controlada, que não promove uma mudança perene no modo de existir, de consumir, de se deslocar. Logo, a escrita surge como esse local de desterritorialização controlada. Desse modo, tal como a corpa de Fusco, a passagem por essas cidades e pelo que ocorre após o momento crepuscular da noite é mantido em segredo, fora da luz do dia. Os turistas e os transeuntes, atravessados pelas travestis trabalhadoras do sexo, pelas praias gays, pelos bares, pelas orgias e drogas, não fazem dessas experiências as protagonistas de suas subjetividades, relegando-as ao escuro e ao não-dito. A corpa não-humana da travesti torna-se, assim, o corpo almejado pelo inconsciente em qualquer experiência de desterritorialização. Soma-se a isso o devir-animal como vontade de dissolução corporal de identidades marcadas pelas fronteiras do arquipélago.

Bibliografia

- Abdala Junior, B. (2007). *De vãos e ilhas: literatura e comunitarismos*. Cotia: Ateliê Editorial.
- Antunes, L. (1998). *O travesti: iniciação e astúcia*. Lisboa: Fim de Século.
- Baudrillard, J. (2002). We are all transsexuals now. In: Baudrillard, J. *Screened out*. Trad. Chris Turner. Londres: Verso.
- Butler, J. (2017). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Butler, J. (2019). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica.
- Elísio, F. (2010). *Outros saís na beira mar*. Lisboa; Cidade da Praia: Letras Várias.
- Ferreira, M. (1987). *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. São Paulo: Ática.
- Foucault, M. (1985). *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal Edições.
- Gaard, G. (2020). Preface. In: Valoch, D. A. *Transecology: transgender perspectives on environment and nature*. Londres: Routledge.
- Gomes, S. C. (2008). *Cabo Verde: literatura em chão de cultura*. Cotia, SP: Ateliê editorial; Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Halberstam, J. (2005). *In a queer place and time: transgender bodies, subcultural lives*. Nova York: NYU Press.
- Holloway, P. (2016). Manifesto for a queer south politics. In: *PMLA*. Vol. 131, N. 1, p. 182-186. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/pmla/article/abs/manifesto-for-a-queer-south-politics/9A66CF06F95AA247C7AF52D60565D7B7>. Acesso em 8 novembro 2024.
- Herring, S. (2010). *Another country: queer anti-urbanism*. Nova York: NYU Press.
- Hogan, K. (2020). Transplacement: nature and place in Carter Sickels' *Saving and Bittersweet*. In: Valoch, D. A. *Transecology: transgender perspectives on environment and nature*. Londres: Routledge.
- Keller, J. C. (2015). Rural Queer Theory. In: Pini, B.; Brandth, B; Little, J. *Feminisms and ruralities*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Laranjeira, P. (1995). *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Lima, N. (2014). Literatura caboverdiana e hibridismo: diálogos com a Literatura Modernista Brasileira e criouliização. *Anais do II Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades*, Vitória, UFES. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/cnafricab/article/view/10254/7041> Acesso em 11 de setembro de 2024.

A dissolução do corpo na ficção cabo-verdiana

Marcelo Massucatto

- Lima, N. (2019). Literatura cabo-verdiana em trânsito. *Revista SoLetras*, Rio de Janeiro, no. 38, p. 339-362. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/download/43347/30857>
Acesso em 12 de setembro de 2024.
- Lobo, A. (2015). Construindo paisagens e pessoas: colonização, espaço e identidades em Cabo Verde. In: *Anuário antropológico*, v.40, n.2, p.121-150. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/1421>. Acesso em: 9 novembro 2024.
- Lopes, B. (2006). *Chiquinho*. Lisboa: Nova Vega.
- Lugarinho, M. C. (2012). Agenciamentos de gênero nas literaturas africanas de língua portuguesa: um caso cabo-verdiano. In: Lugarinho, M. C. *Do inefável ao afável: ensaios sobre gênero, sexualidade e estudos queer*. Manaus: UEA Edições.
- Monteiro, F. (2010). O travesti. In: Monteiro, F. *Na roda do sexo*. Cidade da Praia: Soca Edições.
- Preciado, P. B. (2018). *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições.
- Resende, T. A. G. (2014). Colonialismo e Cabo Verde: discussões sobre a colonização portuguesa na África (1950 e 1960). In: *Temporalidades*, v. 6, n.2, p.184-199. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5549>. Acesso em: 9 novembro 2024.
- Rocha, E. (2010). *Marginais*. Praia: Edição do autor.
- Santos, B. S. (2015). *A justiça popular em Cabo Verde*. São Paulo: Cortez.
- Stryker, S. Foreword. (2020). In: Valoch, D. A. *Transecology: transgender perspectives on environment and nature*. Londres: Routledge.
- Sullivan, N.; Murray, S. (2009). *Somatechnics: queering the technologization of bodies*. Londres: Routledge.
- Valentim, J. V. (2012). *Pelas margens do Atlântico e do Índico: ensaios sobre as literaturas africanas de língua portuguesa*. Manaus: UEA Edições.
- Vieira, A. (1981). *Poemas: 1971-1979*. Lisboa: África editora.
- Vieira, A. (1992). *O eleito do sol*. Lisboa: Vega.

MARCELO MASSUCATTO

Doutor em Estudos Literários pela Unesp – Universidade Estadual Paulista. Atualmente desenvolve pós-doutorado no departamento de Educação na Universidade Federal do Rio de Janeiro sobre currículo e diferença a partir da historiografia da figura Pombagira. Tem interesse nas relações da literatura com outros campos do saber, principalmente teoria queer, psicanálise e filosofia.

**VIVER E MORRER COM:
(TRÁGICAS) APRENDIZAGENS MULTIESPÉCIE
E MODOS DE DIZER ADEUS**

**VIVIR Y MORIR CON:
(TRÁGICOS) APRENDIZAJES MULTIESPECIE
Y FORMAS DE DECIR ADIÓS**

**LIVE AND DIE WITH:
(TRAGIC) MULTISPECIES LEARNING
AND WAYS OF SAYING GOODBYE**

Enviado: 29.08.2024

Aceptado: 30.11.2024

Tiago Amaral Sales

Biólogo, pedagogo, magíster y doctor en Educación (UFU). Posdoctorado en Divulgación Científica y Cultural (UNICAMP). Profesor en la Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Email: tiagoamaralsales@gmail.com

O que podemos aprender vivendo e morrendo com os outros seres? A partir de um olhar ao acontecimento da morte da Gatinha Colorida – uma companheira felina que habitava e foi assassinada na rua em que também mora o autor –, o ensaio colocou-se em movimentos de atentar-se às tensões entre vida e morte que acontecem em devires com outros seres no Antropoceno-Capitaloceno-Plantationoceno, em tempos de ruínas. Objetivou-se, junto do aporte teórico de autorias como Haraway, Despret, Fausto, Deleuze, Rolnik, Tsing, Coccia e Preciado, criar histórias, poéticas e, em escritas fabulativas multiespécies, especular, experimentar, misturar o vivido com o sonhado de viver e morrer com. Buscamos, assim, pensar e sentir a arte de viver e morrer com, repensar a vida perante a morte, compor com a morte em movimentos de vida. Em suma, aprender com os outros seres – humanos e não humanos – a viver e morrer em um mundo em ruínas.

Palavras-chave: vida, morte, estudos multiespécies, educação.

¿Qué podemos aprender viviendo y muriendo con otros seres? A partir de una mirada a un evento relacionado con la muerte de Gatinha Colorida– la calle donde también vive el autor–, el escrito se propuso prestar atención a las tensiones entre la vida y la muerte que ocurren en devenires con otros seres en el Antropoceno-Capitaloceno-Plantationoceno, en tiempos de ruinas. El objetivo es, junto con el aporte teórico de Haraway, Despret, Fausto, Deleuze, Rolnik, Tsing, Coccia y Preciado, crear historias, poéticas y, en escritos fabulativos multiespecies, especular, mezclar lo vivido con el sueño de vivir y morir con. Buscó pensar y sentir el arte de vivir y morir con, repensar la vida frente a la muerte, componer con la muerte en movimientos de vida. Aprender con otros seres–humanos y no humanos– a vivir y morir en un mundo en ruinas.

Palabras clave: vida, muerte, estudios multiespecies, educación.

What can we learn by living and dying with other beings? From a look at an event involving the death of Gatinha Colorida – one companion feline who lived and was murdered on the street where the author also lives –, the essay set out to pay attention to the tensions between life and death that occur in becomings with other beings in the Anthropocene-Capitalocene-Plantationocene, in times of ruins. The objective was, together with the theoretical contribution of Haraway, Despret, Fausto, Deleuze, Rolnik, Tsing, Coccia and Preciado, to create stories, poetics and, in fabulative multispecies writings, speculate, mix what is lived with what is dreamed of living and dying with. We sought, therefore, to think and feel the art of living and dying with, to rethink life in the face of death, to compose

with death in movements of life. In short, learn from other beings – human y non-human – to live and die in a world in ruins.

Keywords: life, death, multispecies studies, education.

1. Caminhos de vida-e-morte, caminhos de pesquisa, caminhos de escrita

[...] estamos aqui para viver e morrer com, não só para pensar com e escrever com. Mas, para isso, também estamos aqui para semear mundos com.

Donna Haraway (2023, p. 225)

Quantos caminhos podem ser trilhados em uma vida? A que lugares eles conseguem nos levar? E com as escritas, que outras rotas são possíveis de seguir? Escrever seria um jeito de, ao grafar certas palavras e movimentos intensivos de pensamento, eternizar esses trajetos e o que é neles vivido, experimentado, sentido, aprendido, apreendido, incorporado? E quando as palavras – e existências – morrem, como deixá-las ir embora, ganhar outros corpos e espaços, fluir? Como semear mundos com os outros seres, com as palavras, com as práticas, juntos?

Donna Haraway (2023), na epígrafe que abre este texto, convoca-nos a pensar na nossa tarefa ética e política de, com outros seres humanos, não humanos e mais que humanos, traçar caminhos não só de vida e de morte, mas de pensamento e de semeadura de mundos: trajetos de cocriação. A partir dessas inquietações, movimentamos este que é um trabalho acerca da vida-e-morte: tudo junto, pensando que viver é também morrer a todo instante, até que se acabe o que existia e possa, quem sabe, vir algo novo, quiçá desconhecido.

“Viver é partir, voltar e repartir”, canta o rapper brasileiro Emicida, na música *É tudo pra ontem*. Viver é chegar e também ir embora. “O trem que chega é o mesmo trem da partida. A hora da chegada é também despedida”, ressoa a canção *Encontros e Despedidas*, de Fernando Brant e Milton Nascimento, eternizada na voz de Maria Rita. São nuances para pensar e sentir os começos e os fins.

Nascer. Fecundar a terra. Embrionar um mundo. Experimentar um modo. Rascunhar um caminho.

Chegar. Fazer morada. Entrar em movimentos. Movimentar-se. Agitar o corpo. Fixar. Deixar algo. Ir embora.

Mas ir embora como? De que formas? Suaves, trágicas? Traumáticas, perversas, catastróficas? Intensas maneiras de partir – umas mais do que as outras...

Viver. Respirar. Alimentar. Comunicar. Grafar. Passar.
Morrer. Caminhar. Novos ciclos. Continuar.

Teria como falarmos de vida sem necessariamente chegarmos na morte? Ou melhor, haveria como viver sem também morrer?

E existiria poesia nesse trajeto todo? Quiçá, teria como levar a sério vida-e-morte sem certa dimensão poética?

Nesses ziguezagues começo a traçar as linhas que imbricam na escrita deste ensaio. Sobre a experiência de ziguezaguear, o filósofo francês Gilles Deleuze, em diálogos com Claire Parnet (1995, p. 78), em seu *Abecedário*, afirma que o Z – e o ziguezague – “É o movimento... a mosca... O que é isso? Talvez seja o movimento elementar, o movimento que presidiu a criação do mundo. (...) A base de tudo não é o Big-Bang, mas o Z”. Ziguezaguear é também *devir-com*¹ as moscas, ir para lá e para cá, abdicar do desejo de certezas, atrever-se à aventura da deriva entre tempos e espaços, entre acontecimentos... entre vida e morte até, quem sabe.

Não sei quando esse texto começou, mas aconteceu. Talvez, como nos inspira Clarice Lispector (2019) “Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim à outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história, havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve” (p. 11). Um sim foi necessário para atentar com olhares outros às vidas e às mortes que me acompanham, que fissuram quem eu sou e me permitem devir com outros seres.

“Minha vida, meus mortos, meus caminhos tortos. Meu sangue latino” cantava a banda Secos e Molhados na música *Sangue Latino*, de João Ricardo Teixeira e Paulo Roberto Mendonça. Quantos e quais mortos nos acompanham em vida? De que maneiras compõem os nossos trajetos e permanecem vivos conosco?

Sair da dimensão pessoal e partir para o coletivo – com a vida e a morte, os vivos e os mortos. Sentir os encontros – onde, quando e como acontecem? Aprender a viver e morrer com. Posso dizer, então, que tudo começou com um

¹ Mobilizo o conceito de *devir-com* sobretudo junto das escritas de Donna Haraway (2022), pensando neste movimento de um devir que acontece sempre *COM* o outro, conjuntamente, entretanto, neste e em outros textos meus, também me inspiro na dimensão conceitual de devir que os autores Deleuze e Guattari (2011) trabalham. Na seção 4, intitulada de “Repensar a vida de frente à morte”, volto brevemente nessas reflexões acerca do devir e devir-com, aliando e (des)alinhando referências dos mesmos. Entendo que existam diferenças – e até certas divergências – filosófico-conceituais entre as autorias citadas, entretanto percebo ser interessante traçar essa leitura e diálogo de suas percepções teóricas acerca do devir e devir-com, dentro do que for possível, sensato e frutífero. Essa é uma das apostas que este texto faz.

sim dito à escrita como modo de vida, já que “[...] Na escrita percebi maneiras de ser, de me criar, de aprender, de ensinar” (Sales, 2023, p. 4). Um sim às alianças entre ciências, artes e filosofias. Um sim aos emaranhados entre diferentes seres, aos encontros entre heterogêneos, às relações, às diferenças, ao múltiplo, às fricções, aos atritos. Um sim à educação que acontece na/em meio à/pela vida (Sales et al., 2023), e também com a morte.

Um acontecimento marca o trajeto aqui mobilizado: estar de frente – literalmente – à morte da ‘Gatinha Colorida’ – nome que dei no dia de seu óbito como maneira de respeito e homenagem à ela –, espécie companheira que vivia na rua de minha casa e foi atropelada em minha frente. “Respeitar é *respecere* – olhar de volta, considerar, compreender que o encontro com o olhar do outro é uma condição de se ter rosto” (Haraway, 2022, p. 33). Respeito que acontece, quiçá, no fim de uma vida, no olhar atento e sensível à morte. Assim, as escritas desse ensaio iniciam como maneira de elaborar a, tantas vezes, difícil tensão entre vida-e-morte que aconteceu e ficou mais nítida ainda naquele dia. São tentativas de vivenciar o luto e movimentar maneiras de dizer um adeus ou, quiçá, de manter vivo o que morreu, e matar certas percepções que insistiam em permanecerem ativas.

Múltiplas leituras me guiaram nessas escritas. Destaco o papel da bióloga, filósofa e antropóloga da ciência Donna Haraway, a qual me anima a partir do encontro com diferentes obras suas – sobretudo com três livros recentemente traduzidos à língua portuguesa e publicados no Brasil, que são: *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa* (2021); *Quando as espécies se encontram* (2022); *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno* (2023). Eles são também meus companheiros nessas escritas e travessias entre vida-e-morte.

Com Haraway (2021; 2022; 2023), penso nos desafios e nas belezas de viver e morrer com os outros seres no mundo, mas não um mundo qualquer: viver e morrer com em espaços e tempos situados, em relações em que não acontece tudo-ao-mesmo-tempo, mas selecionadas, localizadas, fragmentadas mesmo que em suas conexões. Sobre essas dimensões, ela afirma que:

Meus relatos multiespécies contam sobre a recuperação em meio a histórias complexas, que são tão cheias de morte quanto de vida; tão cheias de finais, e mesmo de genocídios, quanto de inícios. Diante do inexorável excesso de sofrimento historicamente específico das amarrações entre espécies companheiras, não me interessam a reconciliação nem a restauração, mas estou profundamente comprometida com outras possibilidades mais modestas de recuperação parcial e de nos levar bem. Chamemos isso de “ficar com o problema”. Assim, procuro por narrativas reais que sejam também fabulações especulativas e realismos

especulativos. Nessas estórias, os jogadores multiespécies, entramados em traduções parciais e imperfeitas através da diferença, refazem os modos de viver e morrer sintonizados com o florescimento finito ainda possível, com a recuperação ainda possível (Haraway, 2023, p. 23).

Ficar com os problemas de viver e morrer com. Ficar com os problemas de uma Terra/terra habitada por seres contraditórios, tantas vezes por eles manchada com sangue que, paradoxalmente, também nutre na germinação de outros caminhos. Inspirar em narrativas reais tecidas em emaranhados multiespécies para forjar estórias, para brincar com os corpos e com as palavras. Espelhar para levar a sério uma coabitação entre heterogêneos. Trançar linhas-de-vida-e-de-morte para, enfim, fabular. Em suma, aprender a viver e morrer com. A autora me inquieta na tarefa de ficar com os problemas dessas coexistências tantas vezes atritosas, de constituir encontros entre diferentes espécies, de tecer relações.

Penso na dimensão de emaranhados multiespécies inspirados, sobretudo, nas escritas de Donna Haraway (2021; 2022; 2023). Para a autora, compomos emaranhados situados em tempos e espaços: são relações localizadas e marcadas por certos limites. Assim,

[...] animais individuais, humanos e não humanos, são, eles mesmos, agenciamentos emaranhados de relações atadas em muitas escalas e tempos com outros agenciamentos, orgânicos ou não. Criaturas individuadas importam; elas são nós mortais e carnis, não unidades últimas do ser. Tipos importam; eles também são nós mortais e carnis, não unidades tipológicas do ser. Indivíduos e tipos, em qualquer escala de tempo e espaço, não são totalidades autopoieticas; são aberturas e fechamentos pegajosos e dinâmicos em um jogo finito, mortal, mundificador e ontológico. Formas de viver e morrer importam: quais práticas historicamente situadas de vida e morte multiespécies devem florescer? Não existe um lado de fora a partir do qual responder a essa pergunta imperiosa; devemos dar as melhores respostas que chegarmos a conhecer sobre como articular e agir, sem o truque do deus da autocerteza. Mundos de espécies companheiras são tartarugas até o fim. Longe de reduzir tudo a uma sopa de complexidade pós- (ou pré-) moderna em que qualquer coisa acaba sendo permitida, as abordagens de espécies companheiras *devem* de fato se engajar na cosmopolítica, articulando corpos a alguns corpos e não a outros, nutrindo alguns mundos e não outros, e suportando as consequências mortais (Haraway, 2022, pp. 32-33).

Emaranhados multiespécies são encontros de certas existências com outras aos quais devemos ter atenção, percebendo onde, quando e de que maneira acontecem. Também me inspiro em outras referências, como a noção de emaranhados criativos de coisas que Tim Ingold (2012) pensa, e nas escritas de

demais autorias dos estudos multiespécies, como Anna Tsing (2019) ao pensar nas paisagens multiespécies do Antropoceno.

Leituras de textos da filósofa e psicóloga Vinciane Despret compuseram comigo nessa tarefa de pensar junto dos mortos – no caso a Gatinha Colorida, que se juntou a tantos outros e outras que se foram e voltaram nessa tarefa de lembrar e se enlutar ao viver e morrer com os seres. O livro *Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam* (Despret, 2023), recém traduzido e publicado no Brasil, é um interessante interlocutor teórico ao pensar em como os mortos seguem vivos conosco: eles nem sempre vão embora, certas vezes ficam aqui, em nós, nas memórias, nas narrativas, nas criações.

Despret tem inúmeras investigações com os mortos. São trabalhos que nos inquietam nas distintas maneiras de “pesquisar junto aos mortos” – como no trabalho da autora intitulado dessa forma (Despret, 2021) – e de lidarmos com teorias do luto em perspectivas que reconheçam a pluralidade de formas de interagir, viver e morrer com os mortos (Despret, 2011). Segundo a autora, nós – sociedades ocidentalizadas-colonizadas – “Somos praticamente os únicos a pensar que quando os mortos estão mortos, eles estão mortos” (Despret, 2011, p. 74). Eis tantas problemáticas dessas visões biomedicalizadas – e, inclusive, anestesiadas perante a multiplicidade de modos de existir e se relacionar – que rotulam o fim de um respiro e batimento cardíaco como cessar de uma existência. Mesmo reconhecendo as diferenças entre América Latina – onde me encontro – e Europa Ocidental – campo de escrita da autora –, entre nossas naturezas-culturas² e os impactos advindos dos modos que os sistemas coloniais, capitalistas e neoliberais nos afetam, percebo certos encontros frutíferos com essas maneiras de entender e problematizar como temos lidado com a morte, o luto, o matar e o morrer.

Sobre o luto, Vinciane lembra-nos de que “[...] nossa relação com o luto está se modificando. Eu proponho a leitura desta metamorfose sob o signo de uma resistência” (Despret, 2011, p. 79). São resistências ao que se coloca – pela medicina, pela psicanálise, pela psiquiatria, pela biologia, e... – como a morte sendo o fim da vida. Na verdade, a vida pode continuar de inúmeras formas, e não cabe também tentar esgotá-las, mas acompanhar estas modulações e suas tessituras nos territórios que vamos percorrendo em nossas pesquisas-vidas.

Também os escritos da filósofa Juliana Fausto em *A cosmopolítica dos animais* (2020) foram importantes interlocutores teórico-referenciais para engendrar estas linhas que buscam se movimentar em alianças multiespécies. Com Fausto (2020,

² Grafo naturezas e culturas juntos inspirado nas escritas de Donna Haraway (2022) ao pensar nessas dimensões como inseparáveis.

p. 12), pode ser apresentado ao “[...] campo conhecido como estudos animais que reverbera um interesse renovado por esses outros viventes que dividem o planeta com a humanidade”. No livro, a autora tece inúmeras reflexões acerca de como os animais fazem políticas em seus modos de vida, em suas relações, em emaranhados também com humanos e outros animais não humanos, em relações que perpassam o brincar, o luto, a dor, as ciências, as indústrias, dentre outras dimensões.

Curioso pensar que eu, biólogo, professor formador de biólogos e biólogas e de professores e professoras de ciências e biologia, depois de tanto estudar animais-e-plantas-e-outros-seres, não tinha proximidade com o campo dos ‘estudos animais’. Chego a questionar o que fazíamos nas aulas de zoologia e ecologia durante a minha graduação. Reflito nas certas limitações que os campos das ciências da natureza se colocam – permeando a formação inicial de pesquisadores/as e docentes –, buscando olhar com objetividade e frieza a estes outros seres, destituindo-os, em suma, de sua característica ética-política enquanto viventes que compartilham a Terra/terra conosco, desejando, tantas vezes, retirar deles a capacidade de agência diante do mundo que habitam. Porém, para além de denunciar questões problemáticas que permeiam os modos de feitura científica junto de seu ensino e divulgação, encantam-me as maneiras possíveis de tecer diálogos e alianças entre ciências da natureza e outros saberes – as artes, as filosofias, as antropologias, as ‘humanidades’, as ‘animalidades’ e... – em modos de pensar e criar potentes.

Isabelle Stengers (2023), em seu livro *Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências*, ajuda-me a percorrer com outros olhos todo esse meu trajeto formativo e atuante enquanto professor e pesquisador nos campos da (educação em) ciências. A autora nos traz, inclusive, uma interessante perspectiva para inspirar os nossos trabalhos na tarefa de desacelerar as ciências (Stengers, 2023). Reduzir a velocidade nas engrenagens científicas cultivando espaços de comunicação entre pesquisadores próximos de mesmas áreas e de campos distintos, investindo na escuta do outro, valorizando o contato entre saberes, demonstrando a atenção ao que temos feito, em um compromisso ético-político com a nossa geração e com as futuras. Isso tudo também deveria interessar à educação em ciências.

Percebo e afirmo, assim, que este trabalho acontece em um território da pesquisa em educação (em ciências) – em suas ramificações inter/transdisciplinares –, tanto pela minha formação e atuação enquanto professor e pesquisador no campo educacional, quanto pela percepção do que se pode aprender ao encarar visceralmente as relações tecidas entre vida-e-morte. A escrita entre vivos e mortos explicita os encantos que fazem mover diálogos e

alianças possíveis entre naturezas-culturas, saberes filosóficos, artísticos, científicos, e... para criar modos potentes de se pensar em educação – e, quiçá, educação em ciências. Práticas como a própria aposta ensaística na/com a/pela escrita podem ser uma via, em tempos em ruínas, de agenciar estratégias de luta nos territórios em disputa que se localizam na educação.

Dessa forma, múltiplas inspirações teóricas e experienciadas vão se emaranhando na tessitura de linhas multiespecíficas de vida-e-morte nessas escritas. Parto do trágico encontro com a morte da Gatinha Colorida para percorrer outros afetos e atravessamentos pelas ruas da cidade, pelos terrenos abandonados e pela universidade, cartografando, dando vazão às linhas que ebulliam. Mesclo escritas poéticas com outras em tons ensaísticos, de modo a embrenhar conexões entre ciências, artes e filosofias, levando a poética também a sério como caminho rigoroso de pesquisa. Escrevo em fragmentos, de modo a dar espaço também ao vazio entre eles, abrindo caminhos ao que pede passagem.

Busco, enfim, pensar em certas educações possíveis ao viver e morrer com outros seres, desierarquizando da noção de humano enquanto campo hegemônico, mas percebendo – e aprendendo com – os afetos que atravessam o corpo em paisagens multiespécies. São experimentações de educações multiespécies localizadas em tempos e espaços. Educações que buscam, em suas limitações, situarem-se, engajarem-se afirmativamente contra as artimanhas coloniais, neoliberais e capitalistas que dizem, de modos desiguais, quem – quando, onde e como – pode ou não viver e morrer. Educações que apostam em maneiras de aprender a viver e morrer com outros seres, em movimentos do zigzague para forjar espaços e tempos de desierarquizar e desindividualizar para, enfim, forjar modos coletivos, múltiplos, abertos às alteridades significativas, às diferenças. Eis algumas pistas das complexidades e das trágicas aprendizagens que acontecem na vida e morte com.

2. Emaranhar

Viver com

Intensidade

Criar com

Vontade

Compor com

Respons-habilidade

Vidas...
Perceber as mortes
Composições em literalidades

Morrer com
Coragem?
Dor?
Valentia?

Viver e morrer com
Ousadia?

Seres
Terranos?
Humanos?
Mais-que?
Não?

Viver e morrer com
A Terra
Viver e morrer para
Criar outros mundos

Na terra fertilizar
Corpos a transcriar
Matéria em fluxos
Movimentos intensos
Num chão com tanta história
Caminhos a experimentar

3. Viver e morrer com

Levar a sério a tarefa de viver e morrer com os seres na Terra/terra. Experimentar a arte de compor com. Também se abrir aos afetos que percorrem o corpo e pedem passagem.

Viver e morrer com. Viver e morrer com. Viver e morrer com. Repetir, repetir, repetir, até ficar diferente. Perceber as intensidades de viver e morrer com. Estar poroso ao mundo para poder, de fato, viver e morrer com.

Viver e morrer com os outros seres demanda de nós coragem para perceber os movimentos que acontecem cotidianamente nos emaranhados multiespécies que vamos tecendo.

Viver e morrer com demanda perceber que “As espécies companheiras contaminam-se umas às outras o tempo todo” e, assim, compreender que “As obrigações corpóreas éticas e políticas são contagiosas, ou deveriam ser. *Cum panis*, espécies companheiras, juntas à mesa” (Haraway, 2023, p. 53). Dividir a mesa com o outro, seja ele humano ou não. E quando esse outro não divide a mesa conosco, e é, na verdade, servido à mesa, seria companheiro também? Viver e morrer com, incorporando que viver é também matar... devorar... digerir... excretar... transcriar... decompor... múltiplas possibilidades!

Aprender a viver e morrer com também com outros humanos. Junto de Donna Haraway, a autora Juliana Fausto (2020) pensa nas questões que envolvem viver e morrer com. Certa escrita de Fausto me inquietou muito. Ao dialogar com Haraway acerca do uso de animais em experimentos científicos – os quais matam uma quantidade exorbitante desses seres não humanos –, o autor nos convoca à necessidade de, quem sabe, mudarmos o nosso foco para, ao invés de apenas querer viver *ad eternum*, também aprendermos a morrer. Assim, “A vontade de inocência e a *hybris* da dominação do mundo também se exprimem em um desejo de imortalidade. Aprender a morrer, portanto, em vez de apenas matar” (Fausto, 2020, p. 248).

Enovelar-se nos caminhos possíveis para também aprender a morrer – tarefa tantas vezes negligenciada. Será que os caminhos da nossa educação formal, nas escolas-e-universidade, têm nos ensinado a morrer? E nas mídias, nas redes sociais, nas pedagogias culturais, nos nossos nichos, nas famílias, nas igrejas, quais discursos e práticas entremeiam-se na tarefa de morrer? Seria um apagamento total dessa dimensão da vida – o fim? –? Ou, quiçá, um excesso de produção de discursos e práticas unicamente direcionados no que tange o morrer e o lidar com a morte? Poderia ser também um começo para perceber as coisas de outras maneiras? Quiçá, aprender a viver e morrer com as naturezas-culturas que nos circundam. Despret (2011; 2021; 2023) já nos convoca a ter atenção à morte não como fim da vida, mas como continuação, processo, caminho em aberto.

Talvez, só aprenderemos a viver quando soubermos também nos reconhecer como seres mortais, ‘morríveis’, matáveis, finitos. Sobretudo, aprender, aprender e aprender – a viver e morrer com. Ter os olhos abertos, cultivar um corpo poroso aos encontros. Abandonar certas idealizações e romantismos já caducos para, enfim, ver a visceralidade que transborda em vida e morte. Atentarmo-nos, então, à força de viver e morrer com.

Aprender a escutar, a olhar, a sentir. Curar as feridas que vão se abrindo. Viver os lutos. Morrer para seguir vivo. Perceber a potência de conviver. Fazer-se em atos cotidianos, juntos, com os outros. Em presenças e ausências. Em ausências que se anunciam como presente vivo.

4. Repensar a vida de frente à morte

Em uma manhã de uma segunda-feira qualquer, enquanto caminhava perto de casa, voltando da academia, naquelas cenas cotidianas banais antes de começar os trabalhos-sem-fim da semana, uma cena me impactou intensamente. Quando andava pela rua vi uma gatinha linda e toda colorida que mora nas redondezas, ficando geralmente na calçada, próxima a uma praça. Ela era alimentada e cuidada pelos moradores locais. Sempre a encontrava por ali. Deveria ter um nome para os humanos daquela região, tenho certeza que sim.

Quando passava, vi a mesma tentar atravessar a rua sem prestar tanta atenção. Cena banal, repito: atravessar a rua no seu território já conhecido. Mas, nas banalidades, há sempre certa dose de perigo, e a atenção deveria ser redobrada nos momentos que passam despercebidos – sobretudo ao atravessar as ruas! Ou será que os gatos não aprendem isso? De repente, um motorista em um carro veio e a acertou em cheio. Foi a hora do fim, eu sabia, pegando em sua cabeça e machucando-a gravemente. Depois não havia nada a ser feito para evitar a sua morte: já era certa, só restava esperar mais alguns instantes.

O carro – pilotado por um motorista humano, por um homem, por um ‘macho’ – passou por cima dela, destroçando-a. E foi embora. Sei que a viu. Ele não freou. Passou por cima e foi embora. Atropelou e ‘vazou’. Repito como aquela cena que voltava-voltava-voltava em minha mente, em cenas aterrorizantes. Aquela pessoa a matou friamente e partiu como se nada tivesse acontecido. Tudo isso na minha frente, também me deixando aos pedaços – segui vivo, mas contaminado por aquelas cenas mortais; quiçá, mais vivo ainda após tamanha proximidade com a morte. Dentro de mim junto de tamanho sofrimento ecoava também a questão: e se fosse eu atropelado por aquele carro?

Depois de vivenciar uma morte, o que fazer? Como nos portamos quando presenciamos tamanha intimidade com o fim da vida? Ou melhor, com o fim de uma possibilidade de vida – orgânica, fisiológica – e abertura ao que compreendemos como morte? No asfalto aquele ser agonizava em seus últimos suspiros. O corpo ainda era a gata? Mutilado, tremia, contorcia. Sentiria dor ainda depois de ter o crânio esfacelado ou seriam espasmos musculares de um sistema nervoso prestes a sucumbir? Até onde isso fazia diferença?

Com essas reflexões, recordo-me de escritas tecidas em períodos de múltiplas mortes, como a pandemia de covid-19, acontecimento que, dentre

tantos conhecidos humanos que morreram em decorrência da infecção viral e adoecimento, levou o meu pai. Após aquele momento, junto de Lúcia Estevinho, escrevi o texto *Cartografias de vida-e-morte em territórios pandêmicos: marcas-ferida, necro-bio-políticas e linhas de fuga* (Sales & Estevinho, 2021), o qual pensamos na vida-e-morte como acontecimentos íntimos, inseparáveis, sobretudo nos territórios marcados por pandemias. Sobre lidar com a morte-biológica, naquele momento refletimos que:

A morte-biológica marca o fim de uma vida. (...) Esta morte-biológica atravessa outros territórios da vida, sendo também antropológica, afetiva, sociológica, histórica, política: ela é um acontecimento. Morte-acontecimento: acontecimento tanto para quem morre quanto para as pessoas conectadas a quem morreu. Para quem morre, num instante tudo se transforma: a vida biológica finda e vai em direção a sabe-se-lá-o-que... Para quem fica, finda a vida biológica de quem se foi e vai em direção a sabe-se-lá-o-que também, agora em uma vida outra, sem a presença física de quem morreu. Como névoa que encobre o que se conhecia, multiplicidade pulsante, o acontecimento da morte desestabiliza muitas linhas que sustentavam mundos dos sujeitos envolvidos e, a partir de então, só resta caminhar: caminhar em direção ao quê? (...) Caminhos incertos e novos, nos quais somos caminhantes. Caminhar pelo avesso? Talvez seja necessário, sem saber o que será encontrado. Mudando de sentido, ficando sem sentido, encontrando caminhos no caminhar (Sales & Estevinho, 2021, pp. 279-280).

Estar de frente à morte-biológica é presenciar fins e começos de elaborações, de outras relações, as quais são também variadas e dependem de múltiplos atravessamentos. Os lutos podem embrionar confusões momentâneas necessárias para cartografar este território que, mesmo que já tenhamos nos aproximado antes, ainda carrega certa dose de medo e de desconhecido. Trajetos novos e necessários mas, nem por isso, mais palatáveis e fáceis de se lidar.

As cartografias com os vírus me ensinaram muito sobre a árdua arte de viver e morrer com em emaranhados multiespécies. Tracei as mesmas sobretudo com as pandemias de covid-19 e de HIV/aids. Se hoje escrevo pensando na morte de outros seres, é também por ter atravessado essas convivências tantas vezes atritosas e mortais entre humanos-e-vírus. Sobre os territórios pandêmicos – e, em especial, nas relações com o HIV e a aids –, refleti em *A aids como dispositivo: linhas, te(n)sões e educações entre vida, morte, saúde e doença* que:

Nestas tramas repletas de perigos e chances de descarrilhar-se em mortes, torna-se urgente mobilizar outras formas de narrar e experienciar tal pandemia: falar em possibilidades outras ou diferentes não é pensar em algo “único” e “inovador”, mas sim, abrir-se para a escuta dos corpos, das subjetividades, das demandas,

estando atento às tensões e às pedagogias que capturam e tentam controlar, disciplinar e se nutrir a partir da vida (Sales, 2022, p. 21).

Revisitar estes escritos nesse momento me atravessa em novos questionamentos na medida em que retoma certas questões que já fervilham há tempos. Como temos nos aproximado da possibilidade da morte? E com a prática de matar? Que discursos investimos em torno disso tudo? De que forma somos capturados por eles?

São múltiplas pedagogias imbricadas, seja nos contextos pandêmicos que dizem quais corpos humanos podem morrer – geralmente racializados, com deficiência, idosos, desviantes dos padrões de gênero e de sexualidade, empobrecidos, habitantes do Sul global –, seja no atropelamento de animais pelas ruas e estradas. Banaliza-se a morte do outro, tanto descartando os cadáveres em valas comuns, triste acontecimento comum mundo afora durante o ápice da pandemia de covid-19 e também em certos momentos da aids, quanto jogando-o nos terrenos abandonados, como presencio cotidianamente com gatos, cães, aves e outros animais assassinados em envenenamentos e acidentes com carros pela cidade que resido. Neste segundo caso, permanece conosco durante prolongado período o cheiro fétido dos corpos apodrecidos, os quais insistem em anunciar: eis aqui uma vida que se findou.

Cruzei com o caminho da Gatinha Colorida naquele dia que, fatalmente, foi atravessada por um carro em alta velocidade. Privilégio meu ou azar? Cena horrível de se ver. Fiquei estarecido, completamente sem palavras. Escutava música no fone de ouvido naquela hora, mas tive que pausar. O mundo parou, na verdade, ao presenciar tamanha tragicidade de frente ao meu corpo. Parei. Silêncio, tontidão. A minha pressão caiu enquanto andava na rua. Por sorte estava próximo de casa, e consegui finalizar o trajeto. Fiquei em choque, sem reação. Era tudo muito triste ao vivenciar aquele assassinato.

O que poderia aprender com tamanha experiência traumática? E para além dos discursos – tantas vezes intoxicantes – de ‘aprender-com-a-dor’, será que precisava ‘tirar algo de bom’ daquilo? Ou melhor, teria como sair ileso sem algo permanecer em mim depois daquela manhã? Aquilo me machucou de muitas formas, por tantos motivos... Pela inércia, pela incapacidade de algo fazer, pela ressonância que aquela vida causava na minha. Ver a morte tão de perto pode nos assustar, e é algo pavoroso – ao menos para mim, para o motorista não tenho a mesma certeza. Naquela cena, existia uma diferença entre corpos anestesiados, corpos em choque e corpos aos pedaços – seria simplesmente uma questão de perspectiva?

Nos permitir ser afetados por algo é também nos reconhecer vivos e finitos. Me lembro dos emaranhados multiespécies que Donna Haraway (2022; 2023)

explora em suas fabulações especulativas, se enovelando em estórias de vida-e-morte. A minha vida se tecia com a da Gatinha Colorida também e, naquele momento, com a sua morte. Era uma ressonância, entrar em um movimento com ela. Talvez, devir-com aquele ser, mesmo que em sua morte. Devir-com, viver e morrer com.

“Ser um é sempre devir com muitos”, afirma Haraway (2022, p. 10) ao refletir que devir-com é um devir-mundano. Devir com outros seres – humanos, não humanos, mais que humanos, outros que humanos, e... – não é imitar nem tornar-se necessariamente outra coisa, mas com eles aprender, se transformar, entrar em velocidades. É se permitir ser afetado e deslocar com a intensidade que advém de um encontro, de diferentes modos de vida e também de morte.

Ao presenciar a morte da Gatinha Colorida fiquei tão atordoado por vê-la em mim, e me ver nela também. Seria um devir-gato do humano, devir-humano do gato? Devires multiespecíficos, inspirado no devir-vespa da orquídea e devir-orquídea da vespa que Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011, p. 26) dissertam:

[...] não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja significante.

Rizomas, misturas. Encontros entre heterogêneos. Dupla fissura – do humano e do felino naquele encontro. Devires... em linhas de fuga – para quem? Creio que para mim, mas talvez para a felina já era tarde demais.

Percebo ser importante reconhecer que as perspectivas do conceito filosófico de devir para Deleuze e Guattari (2011) são diferentes de para Haraway (2021; 2022; 2023). Não desejo aprofundar e menos ainda esgotar esta discussão teórico-conceitual densa e extensa, mas trago nessas escritas certas percepções de ambos que sejam frutíferas às derivas e fabulações aqui movimentadas. Percebo ser potente a maneira que os filósofos franceses movimentam as múltiplas possibilidades de devir e rizomar em dimensões desviantes e menores. Enquanto isso, a bióloga-filósofa-antropóloga estadunidense expande com a percepção de que o devir acontece necessariamente *com* os outros seres, em íntimas relações que acontecem em nossos emaranhados territórios situados de vida-e-morte.

A percepção de nós dois sermos corpos carnis, matáveis, morríveis é algo que ressoou com força naquele momento de devir com a felina que atravessou a

rua em um instante infeliz. Eis a dura artesanaria de viver e morrer em um mundo em ruínas com múltiplos nomes, como: Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, já que, como nos lembra Haraway (2023, p. 197), “[...] as questões que envolvem nomear relevantes ao Antropoceno, Plantationoceno ou Capitaloceno têm a ver com a escala, a relação taxa/velocidade, a sincronicidade e a complexidade”. Assim, deveríamos nos fazer as seguintes perguntas: “[...] em que momento as mudanças de grau se tornam mudanças de natureza? E quais são os efeitos de pessoas biocultural, biotécnica, biopolítica e historicamente situadas (não do Homem) em relação – e em combinação – aos efeitos de outros agenciamentos de espécies e outras forças bióticas e abióticas?” (Haraway, 2023, p. 197). Como os seres se engajam nessas dinâmicas complexas e situadas? E de que modo estas nossas cartografias percorrem tudo isso?

Em tempos marcados pelas crises climáticas, humanitárias, animais, vegetais terrestres, terranas, éticas, estéticas, políticas, Haraway (2023, pp. 197-198) é contundente ao afirmar que “Nenhuma espécie age sozinha, nem mesmo a nossa, do alto de sua arrogância e da pretensão de ser constituída por bons indivíduos, segundo roteiros ocidentais, dito modernos. Os agenciamentos entre espécies orgânicas e atores abióticos fazem história, do tipo evolutivo e de outros tipos também”. Existimos e nos fazemos com os outros. Vivendo e morrendo nesses emaranhados complexos, situados, carnais, terranos.

Retorno à trágica cena do assassinato da Gatinha Colorida. Sem ter um carro – símbolo tão forte do capitalismo em sua ascensão e decadência, marca necessária do que Preciado (2023) chama de “capitalismo petrossexual” –, ando pela cidade que resido, com seus cerca de cem mil habitantes, localizada no interior da região sudeste brasileira, tantas vezes no meio da rua pela ausência de um local apropriado para caminhar em segurança – fruto da especulação imobiliária e da irresponsabilidade compartilhada da gestão municipal e de proprietários de lotes perante pedestres. Carrego em mim fortemente o pavor de ser atropelado: medo de ser morto, decepado, abandonado ao relento, acontecendo como na música *Construção*, de Chico Buarque: “morreu na contramão atrapalhando o tráfego”. O que aconteceu com ela ressoou em mim, sim. Naquele encontro visceral, alguma coisa aconteceu em mim – e segue ecoando.

E se fosse eu? Atropelado, mutilado, abandonado ao relento para morrer sozinho? Poderia ser eu, sei que sim. E, será que se fosse eu, humano, homem, branco, cisgênero, a comoção no local seria a mesma? Era uma rua de médio movimento e, naquele momento, tudo seguiu como se nada acontecesse. Como Preciado demarca acerca do regime petrossexual, este possui uma “estética patriarcal, colonial e fóssil” que tem como base a “[...] destruição do ecossistema,

a violência sexual e racial, consumo de energias fósseis e carnivorismo industrial” (2023, p. 44). Estamos à mercê de sua destruição, porém cada um impactado de diferentes formas a decorrer de múltiplos fatores: espécie, etnia, classe social, região global, nacional, estadual, municipal, gênero, idade, configurações corpóreas, orientação sexual, dentre outros marcadores.

Enquanto isso, repetia a cena de sua travessia e atropelamento – coisa que acontece até hoje ao passar naquele lugar ou me cruzar com outros animais pelas ruas. Talvez o motorista não tenha visto, pensei de início, mas ao ver o decorrer daquela história e até o barulho acontecido, duvido. Acredito que foi proposital, intencional, homicídio doloso. Essas pessoas cruéis existem, e não são poucas. Os mesmos homens – masculinos, sim! – que atropelaram a gatinha colorida provavelmente são os que matariam mulheres, pessoas LGBTQIAPN+³, negras, em situação de rua... que cometem atrocidades quando ninguém vê, e quando alguém vê também, pois não se importam. E sabem que dificilmente algo acontecerá com eles. Tristemente, seguem há séculos podendo (quase) tudo.

Também me contaminou certa sensação de responsabilidade perante a sua morte, como se eu tivesse a ocasionado. Será que a gatinha fugira de mim quando me avistou caminhando pela calçada? Para além do luto, existiria também culpa em meu peito, movimentando inclusive a escrita desse texto? Era uma culpa por andar pela cidade? Ou seria culpa por viver, logo também matar? Culpa por permanecer vivo, enquanto ela não mais. Quem sabe, até descascando as camadas da culpa, também seja por, depois de quase dez anos vegetariano, voltar a comer carne? Quiçá, a culpa por ser humano? Culpa pelos outros humanos? Entre sensações e afetos não tão alegres que percorriam o meu corpo, muitos atravessamentos compunham aquela cena e permeiam essas estórias caóticas que tece em fabulações carnis, reais, terranas e especulativas vivendo e morrendo com ela.

Quantos marcadores me aproximariam e distanciaram da gatinha? O corpo dela decepado, o meu seguindo, também aos pedaços. Ela morta, eu ainda vivo. As duras tramas de viver, morrer e aprender com.

³ Sigla em referência às pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais/travestis, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não binárias, dentre outras.

5. Imagens-escritas entre vida-e-morte



Figura 1. Pela cidade, de pés no chão, viver e morrer com. Registros do próprio autor em derivações pela cidade de Ituiutaba – MG. Edição também do autor.

Vivendo e morrendo pela cidade
Queria que fosse só ela
Ou melhor, nem ela
Queria que não fosse ninguém
Utopia? Desejo? Tentativa?
Mas nunca só é
Nunca é apenas
Sempre é
Sempre tem mais
Nunca é só

Ao caminhar
De pés no chão
Vejo, percebo, reconheço
São tantos

No fim, somos todos nós
De diferentes formas
Corpos vivos

Viver e morrer com: (trágicas) aprendizagens multiespécie e modos de dizer adeus
Tiago Amaral Sales

À mercê da morte
Corpos mortos
A putrefar

D.e.c.o.m.p.o.r.
Com fungos e insetos, retornar
Da terra viemos, a ela voltaremos
Simples assim?

Vidas precárias
Precarizadas
Rotuladas
Tantas vezes descartadas
Algumas mais do que outras
Eu sei que sim

O carro, o veneno
O fogo, o vento
O Homem, a perversidade
Os gatos, os gaviões
As formigas, os vermes
O apodrecimento
E o cheiro que exala
Desta transformação
Ciclo da matéria
Ao solo misturar

Cenas cotidianas
Na ausência de um veículo
Automotor
Atrever a sentir o tempo
A brisa, o deslocamento
A seiva do momento
Visceral

Atrever a me perder
E depois recompor
Ver o movimento
Urbanoide, violento

Da vida e morte
Pela cidade
Com
Sem tanto fulgor

6. No seguir da vida

Após presenciar uma situação traumática – e algo que desinquieta o nosso corpo, que desloca a nossa vida e coloca os nossos sentidos e percepções de tempo-espaço-mundo a se reinventar – tantas vezes as imagens do acontecido se repetem-repetem-repetem. Podem ser tentativas de digerir o que se passara, de entender o que fora tal questão e como seguir no mundo com ela. Tantas vezes lembrava daquilo. E conversei com inúmeras pessoas sobre o que ocorrera. Parece que precisava voltar naquele momento e falar-falar-falar de diferentes formas a cena para elaborá-la. Recordo-me de Despret (2023, p. 41) sobre os modos de seguir com os mortos:

Falar bem dos mortos é, primeiramente, aprender a seguir aqueles que falam ‘a partir deles’. Em outros termos, é partir do meio e acompanhar todos os seres a partir daí. Falar ‘a partir de’ não é apenas seguir, mas se deixar instruir. É aprender não apenas a cartografar redes de relações, mas circular entre elas (Despret, 2023, p. 41).

Falar bem dos mortos. Falar dos mortos. Falar com os mortos. Falar. “Aprender a partir dos mortos” (Despret, 2023, p. 41). Seguir com os mortos. Aprender com os mortos. Sentir a presença dos mortos. O seu cheiro pelas ruas, os seus ossos pelos terrenos, a sua presença e a sua falta pelos ventos. Eles estão lá, não há como negar – mesmo que se tente, dependendo do local, escondê-los.

Nas salas de aula daquela semana, ao atuar na formação de professores e professoras de ciências e biologia, falei tanto daquilo. A partida da Gatinha Colorida ecoava em minha vida e me restava encontrar um modo de dizer adeus. Ao compartilhar aquela estória, também escutei outras de estudantes e colegas acerca dos tantos assassinatos de animais não humanos que ocorrem naquelas redondezas. Mal imaginava quão frequente seriam. Era uma maneira de pensarmos no ensino da vida atrelado à relação com a morte: dimensões inseparáveis, pois vivemos e morremos com.

Ituiutaba, a cidade em que tudo isso aconteceu, possui cerca de 100 mil habitantes e se localiza no pontal do triângulo mineiro, na região sudeste brasileira, em divisa com a centro-oeste. O tamanho populacional humano pode até parecer diminuto perto das médias e grandes cidades nacionais, porém a

mesma consiste em um emaranhado de vidas – humanas e não humanas – que se encontram e, tantas vezes, atritam. O caso da Gatinha Colorida é só mais um desses.

Plantações de cana de açúcar disputam os espaços com os remanescentes de cerrado da zona rural. Já na área urbana as casas e terrenos a serem construídos acabam com o que restava de vegetação nativa. Quando cheguei nesta cidade de mudança, no começo desse ano, quase nada encontrei de árvores tortuosas – típicas em tantas fitofisionomias do bioma cerrado – mas, surpreendentemente, fui recebido por uma multiplicidade de espécies animais, como araras, tucanos, maritacas, insetos e outros seres silvestres, junto de gatos e cachorros de rua.

Os felinos e canídeos “domesticados” há milhares de anos – tema que Donna Haraway (2021; 2022; 2023) tanto explora acerca dos cães e de suas relações com os humanos e Juliana Fausto (2020) com os gatos, no primeiro capítulo de seu livro – para fazerem companhia aos humanos – o que, na realidade, constitui um processo coevolutivo que segue em movimento – povoam não só casas, mas também ruas tijucanas (nome dado a quem é de Ituiutaba, em referência ao rio Tijuco que abastece a cidade). Estas questões para os amantes de cães-e-gatos é algo que assusta ao ver tantos desses bichanos – sobretudo os gatos – jogados pelas ruas, desnutridos, adoecidos e morrendo atropelados, como no caso da Gatinha Colorida em sua trágica despedida que tive a tristeza de presenciar. Nos meses que se passaram após a sua morte presenciei outra cena de atropelamento de gato na mesma rua e me encontrei outros tantos corpos de felinos e de outros animais mortos nas proximidades, registrando alguns desses acontecimentos e levando à experimentação da Figura 1.

Ao realizar uma rápida investigação na internet, digitando as palavras ‘Ituiutaba’ e ‘animais de rua’ nas plataformas de pesquisas digitais, encontro uma série de postagens que percorrem divulgação de ações de Organizações Não Governamentais de proteção aos animais, coletivos formados pela população humana para cuidado dos cães-e-gatos que vivem soltos nas ruas, movimentos da prefeitura para adoção dos mesmos, entre outros. O que mais me chocou – sem, na verdade, ser algo que, de fato, se distancia do que vivencio ao morar em tal cidade – foi encontrar uma manchete jornalística com um vídeo de dezenas de gatos em uma praça⁴. Era lá que a Gatinha Colorida também vivia, ao lado da

⁴ Em referência à manchete “Vídeos que mostram gatinhos abandonados em rua de Ituiutaba geram comoção na internet – Moradores se uniram para levar alimentos para os animais. Segundo a polícia ambiental, situação já tinha sido denunciada há mais de 2 anos. Secretaria de Meio Ambiente e Sociedade de Protetores de Animais da cidade comentaram o caso” <<https://g1.globo.com/mg/triangulo-mineiro/noticia/2021/11/29/videos-que-mostram-gatinhos->

via em que morreu. Quantos deles já não estão mais entre nós? Quantas vidas não foram ceifadas por atropelamentos, doenças tratáveis, envenenamentos, fome, desnutrição?

No dia seguinte lembrar da cena da Gatinha Colorida sendo atropelada e agonizando na rua parecia um filme de terror ou, quiçá, um pesadelo. Chego a pensar que, tantas vezes, fantasiar algo diferente daquilo – como certa negação de sua morte – poderia reconfortar a dor. Também escrever – como faço nesse texto – apresenta-se como caminho para criar outros fins, para fabular com o que aconteceu e tecer linhas de vida, mesmo com a morte.

Talvez, experimentar escritas poéticas, ainda que trágicas, embebidas de movimentos filosóficos e inspirações artísticas, seja um caminho de também ensaiar cotidianamente e visceralmente a vida e a morte com os seres no mundo. Sobre a experiência e poética trágica, Ubaldo Puppi (1981) reflete que:

Os riscos da experiência poética não são porém motivo para temê-la, pois afinal de contas a poesia é tão arriscada e indeclinável como a própria vida. Não é a poesia, mas a falta de poesia, que violenta, oprime, reprime, tortura, mata, desmata, polui, esteriliza. O tecnoburocrata *faz* sem poesia. O estetismo *deixa* fazer. A poesia trágica denuncia e compromete, com a denúncia, seu portador (Puppi, 1981, p. 49).

Experiências e experimentações.

Poéticas aprendizagens trágicas.

Poesia. Aprendizagem. Tragicidade.

Também os caminhos possíveis – e eles existem, não tenho dúvidas!

Embeber-se de possibilidades.

Trajetos de viver, morrer, aprender, escrever e fabular com...

Dia após dia, seguir...

7. Viver é também matar?

Sugiro que é um erro separar os seres do mundo entre aqueles que podem ser mortos e aqueles que não podem, bem como um erro fingir que é possível viver fora do ato de matar. (...)

O problema é aprender a viver de forma responsável dentro da necessidade múltipla e do trabalho de matar, de modo a estar no aberto, em busca da capacidade de responder em implacável contingência histórica, não teleológica e multiespécie. Talvez o mandamento devesse ser: “Não tornarás matável”.

[abandonados-em-rua-de-ituiutaba-geram-comocao-na-internet.ghml](#)>. A mesma foi publicada em 29/11/2021 e acessada em 18/07/2024.

Tenho aprendido muito com Donna Haraway nos últimos anos. Ela, terráquea, eucariota, pluricelular, humana, bióloga, professora, como eu. Tantas coisas em comum? Também há muitas diferenças. Eu, inspirado nela – em, quiçá, um devir-com Haraway – e em outras autorias, me enveredando nos estudos multiespécies, profanando redutos científicos. Enveredando-me em brechas, interfaces e diálogos possíveis que acontecem nos campos inter/transdisciplinares entre artes, ciências, filosofias, antropologias, e... me encontrando na educação. Aprendendo, sobretudo, a forjar caminhos para viver e modos de existir.

Ao pensar nos trajetos de vida, entendo que não nos cabe – e nem parece ser possível – deixar de lado a dimensão da morte. Para nos fazermos vivos, tantas vezes também matamos. Viver é reconhecer que a morte é, paradoxalmente, a abertura à vida, à metamorfose (Coccia, 2020), à renovação. Formar-se e aprender também acontece nesses processos metamórficos (Rigue et al., 2024). São movimentos, ciclos, inconstâncias e, quiçá, as únicas certezas que nos restam.

Mas, para além da tensão entre vida-e-morte, existem parâmetros éticos a serem pensados, como nos ensina Haraway (2022) ao propor a não separação entre os que merecem viver e os que devem ser mortos. Tal tarefa nos coloca em movimentos de repensar os modos que temos tecido as nossas relações multiespecíficas rotulando certas vidas em determinadas circunstâncias como dignas de permanecerem – humanos brancos, sem deficiência, masculinos, cis-heteronormativos; também cães e gatos de raça, por exemplo – e as que não só merecem mas precisam ser mortas por diferentes motivos – humanos racializados não brancos, com deficiência, femininos, desviantes das normas de gênero e sexualidade; também animais silvestres a serem caçados, vacas, frangos, porcos e carneiros a serem abatidos em massa, cavalos ao ficarem idosos, cães e gatos de rua, insetos (sobretudo baratas, formigas, pulgas), aracnídeos, vermes, dentre outros animais não humanos.

“Não tornará matável” (Haraway, 2022, p. 117) seria um bom mandamento sim – quem sabe, melhor até do que ‘não matarás’, clássico na bíblia cristã mas impossível de ser praticado radicalmente, visto que até em hábitos teoricamente menos agressivos, como práticas alimentares e estilos de vida veganos, assim como no cultivo agroecológico, ainda matam plantas, fungos e animais como insetos e anelídeos, por exemplo.

Como, então, cultivar uma relação de responsabilidade (Haraway, 2022; 2023) com os outros seres? Não classificá-los como necessariamente dignos da

morte – ou melhor, de serem por nós, Humanos (com H maiúsculo, sim!), todopoderosos, mortos – é um primeiro passo, pois desierarquiza certas relações e coloca-nos a pensar nas circunstâncias e no que é necessário em cada uma delas. Eis uma relação ética, de habilidade responsiva – como nos ensina Donna Haraway (2022; 2023) acerca da responsabilidade – a ser cultivada cotidianamente e coletivamente.

A morte está em todo o canto e, após presenciar a partida da Gatinha Colorida, decidindo imergir na escrita desse texto, me coloquei a perceber com mais atenção animais mortos na rua, atropelados, envenenados, pisoteados, devorados, queimados. Também me lembrei dos cemitérios humanos, percebi melhor os açougues, me atentei às carnificinas que acontecem nos frigoríficos e são naturalizadas. Vi os gatos caçando aves, as formigas devorando os cadáveres de outros insetos. Presenciei notícias midiáticas de assassinatos trágicos, de genocídios contra povos indígenas como os Yanomami e os Guarani-Kaiowá, no norte e centro-oeste do Brasil, e as populações palestinas, no Oriente Médio. Os tiroteios nas periferias globais, os aviões caindo, os humanos e cães soterrados nos deslizamentos de terra, os corpos incendiados no pantanal e no cerrado... em suma, a violência, os ciclos, os lutos necessários, as trágicas aprendizagens, as perversas tramas do sistema colonial capitalístico neoliberal (Rolnik, 2018), as lutas vitais e as indignações que nos lembram do privilégio que é estar vivo, o qual muitos e muitas não tem.

Entre a morte e o extermínio, entre o cíclico e o genocídio, existem certas distâncias. Resta-nos estar atentos e atentas a elas, cultivando um olhar cuidadoso e respons-hábil perante a nossa vida e a dos seres que compartilham e cocriam a Terra/terra conosco. Acabar com a morte não é possível, já aprendemos isso, mas torná-la um processo que acontece com maior cuidado e parâmetros éticos antifascistas e contracoloniais pode ser um bonito, potente e sensível caminho a se investir.

8. Ziguezagues, fissuras, dizendo adeus

Ficar com as complexidades não significa não agir (...); significa aprender a viver e pensar na abertura prática para a dor e a morte compartilhadas e aprender o que viver e pensar assim ensinam.

Donna Haraway (2022, p. 120)

Ficar com os problemas é ver o que podemos fazer com eles. Assim, “Para tal, temos a tarefa de não olhar o que se apresenta como problema como algo ruim, mas entender que naquilo/naquele está um caminho para mudar, para devir-

com, para metamorfosear” (Sales, 2024, p. 371). As complexidades nos demandam agências possíveis, por mais complicado que tal território se apresente. Quando conseguimos ter um pouco de calma, os nossos corpos vão percebendo que muito se pode aprender nos detalhes, entre vida-e-morte: trágicas aprendizagens entre heterogêneos, em emaranhados multiespécies. Com a morte, também é possível cultivar outros modos de dizer adeus.

Continuar aquele fatídico dia foi difícil. Demandou-me calma e coragem para seguir, mesmo titubeando... e quantos outros momentos em nossas vidas não são assim? Esgotam-nos, sugam-nos, paralisam-nos e demandam uma reinvenção de nossos caminhos. Ativar o corpo vibrátil (Rolnik, 2016) é uma necessidade para continuar a caminhar, a criar, a aprender, a inventar com a vida e com a morte.

Seguir depois de presenciar um assassinato a sangue frio não é fácil – sobretudo quando se é uma pessoa sensível ao mundo que nos cerca. Fingir que nada aconteceu seria uma saída? Como elaborar aquela cena perversa e cruel? De que maneiras poderia dar passagem àquele luto que iniciara, tanto pela traumática morte da Gatinha Colorida quanto pela minha percepção de que se estou vivo também posso morrer?

Mais do que morrer, posso ser assassinado, cruelmente torturado, violentado. Viver é muito perigoso, já dizia Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas* (2015), e nas tramas neoliberais estamos sim em risco, uns mais do que os outros. Com certeza aquele acontecimento guardava a mim certas aprendizagens possíveis. Uma delas era tomar cuidado pelas ruas da cidade; a outra, não menos urgente, seria a importância da luta por políticas públicas no que diz respeito ao cuidado de vidas humanas e não humanas, o que vai desde implementação de leis de trânsito sérias, vacinação, castração e adoção de gatos e cães em situação de rua, até combater o desmatamento, garantir o direito a território aos povos originários, enfrentar genocídios e dar a atenção às questões climáticas atuais que tanto têm impactado diferentes populações humanas e não humanas mundo afora. São tantas micro e macropolíticas necessárias para cultivar modos éticos de viver e morrer com.

Alguns traços ingênuos que desejam, sonham e fantasiam mundos perfeitos vão se desfazendo quando percebemos que a ‘crueldade’ convive com sorrisos mansos, que o suspiro pode compartilhar um espaço com jatos de sangue. Em meio ao sistema colonial capitalístico (Rolnik, 2018) tudo isso se intensifica: questões de vida-e-morte. Drástico, dramático, visceral: assim é viver em tantos tempos e espaços.

Ao me perceber em um intenso devir-com a Gatinha Colorida, questiono se será que somos tão humanos assim. Haraway (2022), ao pensar nas bactérias que

proliferam em nossos corpos, reflete que: “Adoro o fato de que, quando ‘eu’ morrer, todos esses simbioses benignos e perigosos tomarão e usarão o restar do ‘meu’ corpo, nem que seja por um tempo, já que ‘nós’ somos necessários uns aos outros em tempo real” (Haraway, 2022, pp. 10-11). Humano, eu... noções que, facilmente, se desintegram, sobretudo na radicalidade carnalmente vivida na decomposição. Animal? Pluricelular? Matéria... em metamorfose, vidas em movimento, logo passíveis de morrer. Naturezas-culturas (Haraway, 2022) embrenhadas em uma ética da mistura (Coccia, 2020).

Lidar com esses perigos é uma constância de tempos de Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, como nos lembra Haraway (2023). Em um mundo em ruínas (Tsing, 2019), a morte paira pelas esquinas. Corpos são tidos como matáveis e descartáveis friamente, sem respeito algum, e já aprendemos que não precisa ser assim (Haraway, 2022): poderíamos experimentar outros modos éticos e respons-hábeis de lidar com esses processos, de manejá-los com cautela, de cultivar o cuidado uns com os outros. Quem sabe possamos, “[...] nesta árdua tarefa de viver-e-morrer-com, diariamente, também semear mundos possíveis, nas sombras e ruínas de outros que já não cabem mais, e precisam findar” (Sales, 2024, p. 371).

Nesses tempos dolorosos, tantas vezes cruéis, marcados por desastres e catástrofes, parece que não há saída. Mas, quando conseguimos acalmar o pânico, suavizar as tantas dores que atravessam os nossos lutos e lutas, é possível, quiçá, ver feixes de luz e sentir certa brisa. Conseguiremos parar? Quiçá, desacelerar, como nos ensina Stengers (2023)? E estamos atentos a isso?

As ruínas são território de insurgência, são o que temos. Sobre estes espaços que habitamos, Paul Preciado (2023, p. 33) nos lembra que “[...] as ruínas, apesar de tudo, são melhores que o capitalismo, melhores que a família heteronormativa, melhores que a ordem social e econômica mundial. Melhores que qualquer deus. Porque são nossa condição presente: nosso único lar”.

As nossas casas são as ruínas do Antropoceno, do Capitaloceno, do Plantationoceno. São os nossos territórios para vivermos e morreremos juntos de tantos outros seres. São onde nascemos e também passamos por nossos lutos. Chegadas e partidas entre-ruínas, entre corpos, entre tempos e espaços localizados, em emaranhados intensivos, proliferantes, em movimento. Um adeus? Quiçá, um até logo. Espaços de aprender a viver-e-morrer-com.

Bibliografia

- Coccia, E. (2020). *Metamorfoses*. Dantes Editora.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2011). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia* (Vol. I). Ed. 34.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1995). *Abecedário de Gilles Deleuze*. (Filmado em 1988-1989). Éditions Montparnasse.
- Despret, V. (2023). *Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam*. N-1 edições.
- Despret, V. (2021). Pesquisar junto aos mortos. *Campos – Revista de Antropologia*, 22(1), pp. 289-307. <https://doi.org/10.5380/cra.v22i1.80501>
- Despret, V. (2011). Acabando com o luto, pensando com os mortos. *Fractal: Revista de Psicologia*, 23(1), 73-82. <https://doi.org/10.1590/S1984-02922011000100006>
- Fausto, J. (2020). *A Cosmopolítica dos Animais*. N-1 Edições.
- Haraway, D. (2023). *Ficar com o problema: fazer parentes no chthluceno*. N-1 edições.
- Haraway, D. (2022). *Quando as espécies se encontram*. UBU Editora.
- Haraway, D. (2021). *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Bazar do Tempo.
- Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>
- Lispector, C. (2019). *A hora da estrela*. Rocco.
- Preciado, P. B. (2023). *Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando*. N-1 Edições.
- Puppi, U. (2023). O trágico: experiência e conceito. *Trans/Form/Ação*, 4(1), 41-50. <https://doi.org/10.1590/S0101-31731981000100003>
- Rigue, F. M., Sales, T. A., & Dalmaso, A. C. (2024). Metaformoses em Emanuele Coccia: composições para habitar a educação e a formação docente. *Educação & Filosofia*, 37(81), 1465–1496. <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v37n81a2023-64408>
- Rolnik, S. (2016). *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Sulina, Editora da UFRGS.
- Rolnik, S. (2018). *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada* (2. ed.). n-1 Edições.
- Rosa, J. G. (2015). *Grande Sertão: Veredas*. Nova Fronteira.
- Sales, T. A. (2024). Diante do Antropoceno: educações para viralizar mundos possíveis. *Criar Educação*, 13(3), 350–373. <https://doi.org/10.18616/ce.v13i3.8306>

- Sales, T. A. (2023). A escrita como modo de vida: potências contemporâneas para a (pesquisa em) educação. *Revista Espaço Do Currículo*, 16(3), 1–11. <https://doi.org/10.15687/rec.v16i3.68236>
- Sales, T. A. (2022). A aids como dispositivo: linhas, te(n)sões e educações entre vida, morte, saúde e doença. *Pro-Posições*, 33. <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2021-0073>
- Sales, T. A., & Estevinho, L. F. D. (2021). Cartografias de Vida-e-Morte em Territórios Pandêmicos: marcas-ferida, necro-bio-políticas e linhas de fuga. *Revista M. Estudos sobre a Morte, os Mortos e o Morrer*, 6(11), 275-293. <https://doi.org/10.9789/2525-3050.2021.v6i11.275-293>
- Sales, T. A., Rigue, F. M., & Dalmaso, A. C. (2023). Modos de Habitar o Mundo: uma educação em ciências com/em meio à/pela vida. *Educação & Realidade*, 48(1), 1-24. <https://doi.org/10.1590/2175-6236124171vs01>
- Stengers, I. (2023). *Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Tsing, A. (2019). *Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. IEB Mil Folhas.

TIAGO AMARAL SALES

Professor Adjunto nos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Biológicas, vinculados ao Instituto de Ciências Exatas e Naturais do Pontal (ICENP), da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal. Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Educação Básica (PPGPEDU) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal. Pós-doutorado em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (PPGED/UFU). Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (PPGED/UFU). Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estácio de Santa Catarina (UNESA). Licenciado e Bacharel em Ciências Biológicas pelo Instituto de Biologia da Universidade Federal de Uberlândia (INBIO/UFU).

EL ROL DE LA EDUCACIÓN ANTE EL NECROESPECISMO

O PAPEL DA EDUCAÇÃO DIANTE DO NECROESPECISMO

THE ROLE OF EDUCATION IN THE FACE OF NECROSPECIESISM

Enviado: 30.04.2024

Aceptado: 21.09.2024

Lucía Aquino

Maestranda en Cs. Humanas, opción Teorías y Prácticas en Educación, FHuCE, UDELAR (Uruguay). Licenciatura en Ciencias de la Educación. Profesora de Comunicación visual por IFD e IPA.

Email: luciaaquinoluciaaquino@gmail.com

Ernesto Siola

Licenciado en Diseño y Comunicación Visual y Magíster en Ilustración y animación 2d/3d. Email: ernestosiola@gmail.com

En el presente trabajo de carácter introductorio, se pretende estudiar el rol de la educación ante la existencia del necroespecismo. Dado el carácter multidisciplinario de la educación, el abordaje se hará a partir de las siguientes dimensiones: i) dimensión histórica, que da cuenta de los posibles hechos que sistematizaron la perspectiva necroespecista. Aquí se hará énfasis en la transformación pedagógica que aconteció en Uruguay tras su proceso de modernización, en el que se pasó de mataderos artesanales a industriales; ii) dimensión tanatológica, en donde se tipificará el concepto de “necroespecismo” y se desarrollarán las características del matadero como espacio heterotópico; iii) dimensión política, en donde se introducirán los constructos “necropolíticas especistas” y “políticas necroespecistas”; iv) dimensión educativa, introduciendo el constructo “educación necroespecista”, y analizando críticamente las dimensiones anteriores. Para esto se tomará como base los estudios de Romina Kachanoski (2016) sobre “violencia especista” y los trabajos de Derrida (2008) dedicados a los animales.

Palabras clave: educación necroespecista, necropolíticas especistas, necroespecismo.

Neste trabalho introdutório, pretendemos estudar o papel da educação face ao necroespecismo. Dada a natureza multidisciplinar da educação, a abordagem basear-se-á nas seguintes dimensões: i) dimensão histórica, que dá conta dos possíveis acontecimentos que sistematizaram a perspectiva necroespecista. Aqui será dada ênfase à transformação pedagógica ocorrida no Uruguai após seu processo de modernização, em que passou de matadouros artesanais para industriais; ii) dimensão tanatológica, onde será tipificado o conceito de “necroespecismo” e desenvolveremos as características do matadouro como espaço heterotópico; iii) dimensão política, onde serão introduzidos os construtos “necropolítica especista” e “políticas necroespecistas”; iv) dimensão educativa, com a introdução do construto “educação necroespecista” e análise crítica das dimensões anteriores. Para isso, tomaremos como base os estudos de Romina Kachanoski (2016) sobre a “violência especista” e os trabalhos de Derrida (2008) dedicados aos animais.

Palavras-chave: educação necroespecista, políticas necroespecistas, necroespecismo.

In this introductory work, we intend to study the role of education in the face of necrospeciesism. Given the multidisciplinary nature of education, the approach will be based on the following dimensions: i) historical dimension, which gives an account of the possible events that systematized the necrospeciesist

perspective. Here emphasis will be placed on the pedagogical transformation that occurred in Uruguay after its modernization process, in which it went from artisanal to industrial slaughterhouses; ii) thanatological dimension, where the concept of “necrospeciesism” will be typified and the characteristics of the slaughterhouse as a heterotopic space will be developed; iii) political dimension, where the constructs “speciesist necropolitics” and “necrospeciesist policies” will be introduced; iv) educational dimension, introducing the construct “necrospeciesist education”, and critically analyzing the previous dimensions. For this, the studies of Romina Kachanoski (2016) on “speciesist violence” and the works of Derrida (2008) dedicated to animals will be taken as a basis.

Keywords: necrospeciesist education, necropolitical speciesism, necrospeciesism.

1. Fundamentación

1.1. Sobre la muerte y esto de hablar de necroespecismo y no especismo

Pensar en la muerte, repensarla, construirla y deconstruirla. Asumirla. Pensar qué humanidad hay en causarle la muerte o dejar morir a un animal, innecesariamente. Pensar en qué tan implicados estamos cuando no somos nosotros los que causamos la muerte directamente. Volver a pensar en la muerte siempre es necesario, fundamentalmente porque es más lo que no sabemos sobre ella y sus implicancias que lo que sabemos.

Ahora, ¿Por qué es necesario plantear el término “necroespecismo”? ¿No basta con el concepto de especismo? Si razonamos la desvalorización de las demás especies en tanto tales, desde una visión antropocéntrica, podemos percibir que el concepto de especismo puede llegar a ser asociado a prácticas que - en apariencia - no son graves. En cambio, el concepto de “necroespecismo” otorga un nivel de gravedad indiscutible, sobre todo si pensamos en términos de complicidades. El necroespecismo invita entonces a razonar desde el antropocentrismo que vive en cada uno de nosotros, aún en los antiespecistas, esto es, a reconocernos como especistas en *deconstrucción*. El necroespecismo interpela y conmueve desde un punto que tiene que ver con la complicidad en lo atroz y en lo grave que es ni más ni menos que finalizar directa o indirectamente con la vida de alguien de otra especie. La muerte requiere además una sensibilización particular, un descubrir mitos implicados, distinto a los demás perjuicios especistas. La incomodidad que causa y el desconocimiento que implica, lleva a que sea sumamente necesario acuñar el constructo ‘necroespecismo’ y estudiarlo enfocada y detenidamente.

1.2. Sobre la importancia de asociar al necroespecismo con la educación



Figura 1. Fundamentación. E. Siola, 2024.

Si el especismo se mantiene y se potencia en el tiempo es porque cuenta con toda una estructura que lo sostiene. La educación forma parte de los agentes que legitiman, intextualizan y divulgan sistemáticamente los supuestos sobre los que se sustenta el antropocentrismo, pero a diferencia de los demás agentes divulgadores, la educación tiene la particularidad de tener el potencial de ser también agente de cambio, ágil y activo, ya que su función principal es justamente generar sentido. Entendemos la intextualización tal como lo plantean Milstein y Mendes (1999), es decir, como un proceso de textualización, esto es, como la manera en que un discurso o una idea que originalmente pertenece a un contexto específico es transformada en un texto que puede ser reinterpretado y resignificado en otros contextos con cierta intención particular. Según estos autores, es en la misma escuela donde se realiza la principal incorporación del discurso hegemónico que incluye, según ellos, relaciones de género y de clase. Por su parte, la idea de “*encarnación*” planteada por los autores, hace referencia a la corporización de relaciones sociales. La escuela es, por ende, un instrumento mediante el cual el cuerpo político de la sociedad intextuliza en el cuerpo del alumnado sus principales discursos sobre el cuerpo. Podría agregarse que no sólo se intextualizan los discursos sobre el cuerpo humano, sino también y ante todo

sobre el cuerpo en sí mismo, esto es, sobre la ontología del cuerpo y, por ende, también sobre la razón de ser del mismo. Es necesario preguntarse entonces si la escuela, además de intextualizar los discursos 'en' los cuerpos de los alumnos, intextualiza también las nociones de qué tipo son los "cuerpos que valen" y qué especies animales están integradas dentro del grupo de los cuerpos que valen.

Estudiar la conexión entre educación y *necroespecismo* ayuda a poner en perspectiva cuán implicada está la educación en el especidismo así como también en la muerte de animales singulares e irrepetibles. Esto implica principalmente entender que la educación siempre está situada de una u otra manera y que por ende no es un territorio neutro y objetivo sino que es atravesada constantemente por intereses particulares de grupos hegemónicos. Para tal reconocimiento, es necesario identificar las construcciones sociales que forman la base de los supuestos dados como seguros. Esto es, para una *educación deconstructora* del *necroespecismo*, primeramente el necroespecismo debe ser en cierto sentido construido como concepto, para recién luego emprender un proceso de *deconstrucción*.

2. Antecedentes

En lo referente a los antecedentes relacionados a la categoría *necroespecismo*, el *especismo*, es descrito por primera vez por Brigid Brophy en 1969 (Godlovitch, Godlovitch y Harris, 1971) y nombrado y teorizado por Richard D. Ryder en 1970 (Ryder, 2010). Posteriormente Peter Signer (2004) toma esos insumos y escribe *Animal Liberation*, un libro que logra que el problema del especismo alcance mayor notoriedad. Respecto al prefijo 'necro', asociado estrictamente al especismo, no se encontraron antecedentes específicos y significativos.

En cuanto a los antecedentes específicos referentes a *necropolíticas* asociadas a los animales no humanos, puede destacarse el constructo *necropolíticas de especie*, acuñado por Sarah Groeneveld (2014), quien a su vez se basa en el concepto de *necropolítica* planteado inicialmente por el camerunés Achille Mbembe. Desde una perspectiva un tanto más antropocéntrica, este autor vincula a la necropolítica con la raza. El concepto planteado por Groeneveld (necropolíticas de especie) refiere a los sistemas políticos y culturales que regulan la muerte de los animales. Sin embargo, a pesar de la aparente relación directa entre dicho constructo y los planteados en este trabajo (*necropolíticas especistas* y *políticas necroespecistas*) podemos señalar que existen ciertas diferencias en cuanto a su significado e implicancias, ya que, a pesar de que el constructo *necropolíticas de especie* refiere a necropolíticas enfocadas en la especie, no implica en su terminología nada que tenga que ver estrictamente con el especismo en sí, ya que puede suceder que existan políticas que regulen la muerte de los animales, no

desde una desvalorización especista sino justamente desde un valor dado al animal. A modo de ejemplo, puede pensarse en una necropolítica que regule la eutanasia en animales que se encuentran sufriendo y sin ninguna cura posible. La misma podría ser considerada una necropolítica de especie y sin embargo no ser una necropolítica especista, ya que no estaría siendo pensada desde la desvalorización de otras especies sino desde el intento de evitarles el sufrimiento.

Respecto a los antecedentes sobre *educación especista*, puede decirse que los estudios pedagógicos enfocados en el especismo son un tanto más escasos que los enfocados en derecho o en filosofía. Sin embargo pueden mencionarse los estudios enmarcados dentro de la llamada *Critical Animal Pedagogy*, que funda sus bases en el año 2017 y se enfoca en el estudio de la relación entre educación y antiespecismo desde una filosofía crítica e interdisciplinaria. También puede mencionarse el constructo *educación especista*, propuesto por Samuel Guerrero en 2007, el cual refiere al tipo de educación que promueve el especismo.

Es fundamental agregar que no se encontraron antecedentes en donde se relacione directamente a la educación con el necroespecismo, esto es, donde se denuncie el rol activo (directo e indirecto) que tiene la educación ante la matanza de los demás animales.

Lo expuesto anteriormente denota la importancia de generar insumos que estudien de forma unificada la compleja relación en el trinomio necropolíticas-especismo-educación.

3. Dimensión histórica

3.1 Del encuentro directo con la muerte a ser un “resorte de máquina”

Carol Adams (2016) habla de *la construcción social de los cuerpos comestibles*, haciendo referencia a la idea de que la cosificación de los cuerpos fue creada socialmente a partir de determinados intereses socioeconómicos propios de un contexto espacio-temporal dado, en esa línea resulta interesante rastrear algunos de los sucesos históricos que potenciaron la construcción del necroespecismo. Vale aclarar que en este caso, no se trata de descubrir los orígenes **históricos** de la matanza de animales nohumanos, ya que esto se remontaría a la prehistoria, se trata más bien de encontrar acontecimientos históricos que de alguna manera marquen el comienzo de la sistematización de la muerte mecanizada, y por ende de la construcción social de la normalización del necroespecismo.

Respecto a la sistematización de la matanza de animales, es relevante destacar el proceso de transición de la agricultura extensiva a la intensiva, el cual según Mazoyer y Roudart (2006) comenzó a consolidarse de forma generalizada en Europa y Norteamérica en el siglo XIX, impulsado por innovaciones tecnológicas y la revolución industrial. Este cambio en la agricultura también

potenció la transición de la ganadería extensiva hacia formas más intensivas a nivel global.

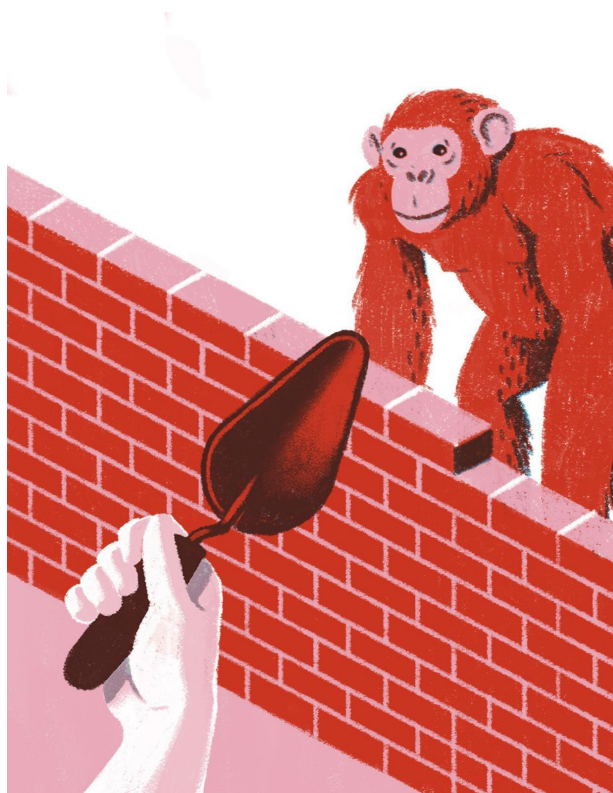


Figura 2. *Morphé de lo humano*. E. Siola, 2024

Sin embargo, el hito histórico que marca más específicamente el nacimiento o al menos la normalización del necroespecismo es el paso de una “matanza artesanal” a una “matanza industrial”. En este último modelo, la experiencia del proceso tanatológico está igualmente industrializada, ya que el proceso de matanza se fragmenta en microprocesos mecánicos que transforman a los animales en objetos de consumo, en simples materias primas, en 'cosas', tal como menciona Corine Pelluchon (2018):

Con la generalización de la *ganadería intensiva* y la industrialización de la agricultura después de la Segunda Guerra Mundial, seguida en los años noventa de la desaparición de todas las utopías políticas para dar paso al economicismo como único horizonte, esta civilización ya ni siquiera es capaz de encontrar en sus tradiciones unas referencias que le permitan poner coto al derecho individual de aprovecharse y abusar de todo lo que es bueno para su conservación y expansión. La raíz del afán de dominio y la avidez está en el vacío interior de unos seres que han perdido los ideales y la capacidad de sentirse unidos a los demás, sean o no humanos. Por eso no es de extrañar que los animales, utilizados por la

humanidad desde hace milenios, se puedan poseer, matar de cualquier manera y someter a los peores sufrimientos. (Manifiesto animalista. p. 20.)

Lo curioso es que en determinado momento de la historia, ciertos espacios creados por los humanos, comenzaron a alejarse del centro de los distintos poblados por sus carácter de poco nobles, poco bellos o poco buenos. En la conferencia en el “Cercle d’études architecturales”, Foucault (1967) refiere con *heterotopía* a aquellos “*otros espacios*” que se manifiestan opuestos a las utopías, es decir, a aquellos espacios reales y concretos que por su carácter de no representar los ideales de belleza y nobleza tienden a ubicarse de forma marginal en la ciudad. Estos espacios heterotópicos (prisiones, asilos, casas psiquiátricas, etcétera) representan según el autor las desviaciones sociales, es decir, en vez de representar el “querer ser”, esto es los ideales sociales (que en las ciudades tienen a ocupar los espacios centrales), representar “lo que no se debería ser”, por eso, al no ser ejemplares, tienden a ocultarse o alejarse de la más visible de la ciudad. Puede decirse entonces que el espacio heterotópico por excelencia es el matadero, no sólo porque implica apoderarse de los cuerpos de los otros, sino porque implica suciedad, dolor y muerte.

La **Revolución Industrial**, que tuvo sus comienzos en 1760, generó consecuencias en todos los ámbitos, siendo uno de los más afectados el ámbito laboral, en donde se comenzó a involucrar maquinaria a los ambientes laborales. Esto, en el caso de la ganadería, significó por un lado el comienzo de la sustitución de la mano de obra humana por maquinaria y por otro lado la estratificación y jerarquización de tareas, lo que implicó que a cada empleado le sea asignado únicamente una parte muy pequeña del proceso total de matanza. En ese sentido, con la creación de los mataderos industriales no solo se consiguió la mecanización de la muerte, sino que se logró que ese proceso necrológico se compartimentara de tal manera que cada trabajador quedaba enajenado del objetivo general de la instalación. El trabajador, sintiéndose ajeno a ese objetivo de matar, se convierte en un técnico al que le corresponde una mínima acción, la cual deberá repetir continuamente durante toda su vida.

Sin embargo, la Revolución Industrial no afectó de igual manera al sector ganadero en las distintas partes del mundo, ya que no todas las regiones tenían al sector ganadero como uno de sus sectores fuertes. Respecto a las características del sector ganadero en 1992, Myers (2011) hace un análisis de cada región del mundo señalando que: en África subsahariana el 65 % de las personas dependían de los ingresos procedentes de la agricultura, en Asia y la región del Pacífico las actividades ganaderas se realizan en unidades a pequeña escala. En Europa el 10,8% de la población se dedicaba a la agricultura, en Medio Oriente se emplean sistemas de agricultura intensiva en los países más desarrollados, en América del

Norte la población que se dedica a la agricultura es inferior al 2,5% y el sector ganadero tiene características muy dinámicas. Sin embargo, según el autor en la región de América Latina y el Caribe se pueden reconocer importantes diferencias con las demás regiones, primeramente porque buena parte de la agricultura se desarrolla en grandes explotaciones, pero fundamentalmente porque la ganadería representa aproximadamente un tercio de la producción agrícola, lo que constituye una parte significativa del PBI de esta zona, de hecho según el autor “La carne de ternera aporta el mayor porcentaje, alcanzado el 20% de la producción mundial” (p. 4). Myers señala que en la década del ‘50 comienza a percibirse una intensificación en la manera de producir en el sector agrícola ganadero, hecho que tiene que ver con la mecanización de los procesos industriales. Según Myers (2011), “La producción global de carne casi se triplicó entre 1960 y 1994. En este período, el consumo per cápita pasó de 21 a 33 kilogramos por año.” (p. 3).

Dentro de lo que es la región de América Latina y el Caribe, es importante tomar el caso de Uruguay, ya que su historia tiene características geográficas particulares basadas en extensas y fértiles praderas que llevaron a que el proceso de modernización pasara de una matanza artesanal a una matanza industrial. Ejemplo de lo anterior es que tempranamente, en 1798¹, Uruguay ve funcionar su 1er Matadero departamental.

En su libro “*Historia rural del Uruguay moderno*” Barrán y Nahum (1973), describen el proceso de modernización de Uruguay, detallando el proceso de cambio de la industria ganadera. Los autores señalan que la industria saladeril existía hace mucho tiempo en Uruguay, en 1805 ya existían 7 u 8 saladeros en el país. Los autores señalan que la Guerra Grande significó para el país un antes y un después en el desarrollo de la industria, destacan que el saladero posterior a la Guerra Grande tenía todas las características de una fábrica, con una rigurosa división del trabajo, mano de obra especializada, incursión de maquinaria, la adaptación perfecta de una fábrica europea a un país no moderno. Sin embargo, hacia 1830 los mataderos eran tremendamente distintos, ya que eran los mismos obreros quienes hacían la matanza (desnuque), quienes desollaban, y quienes despostaban la carne en lonjas que luego se convertirían en tasajo. En palabras de dichos autores “Obsérvese, ahora, el diferentísimo espectáculo en un saladero uruguayo en 1883, en que la división del trabajo ha convertido a los operarios en **resortes de máquina.**” (p. 152).

En esta línea, vale destacar la cita planteada por dichos autores para describir el interior de un saladero de la época previa la industrialización de la

¹ INAC (2011). Recuperado de: <https://www.inac.uy/innovaportal/file/6103/1/suplemento-escolar-numero-3.pdf> 19/02/24 11:14

matanza:

Este degüella a la res, que deja escapar por la ancha herida un arroyo de sangre roja e hirviente que corre por el enlozado de la playa hasta caer en el caño colector; (...).

Otro carga la carne, y en una enorme carretilla de mano la lleva a los colgaderos donde otros desnudan los huesos. Estos abren las mantas de los costillares, aquellos charquean las postas, los otros cargan los intestinos, los de más allá echan la carne a las piletas; unos se llevan las patas, otros conducen los huesos; aquellos apilan un rimero las astas, estotro aparta las lenguas, quién acarrea la sal, cual la distribuye con la pala haciéndola caer como lluvia de granizo sobre las pilas de carne, y todo es ruido y acción y todos aquellos brazos y piernas vivientes se mueven como resortes de máquinas. (p. 153).

Lo interesante en este caso es cómo con la creación del frigorífico se cambió indirectamente la vivencia y la percepción del proceso de muerte de los animales involucrados dentro de la categoría de “ganado”. Tal como lo señalan Barrán, J. P., & Nahum, B. (1973), “El frigorífico introdujo en el proceso industrial, sin embargo, un elemento que conformó todo un símbolo triunfal de urbanización: sustituyó el cuchillo con el que desnucaba sangrientamente al vacuno por un fuerte marronazo en la región frontal. (p. 101).

Según los mismos autores, entre 1861 y 1868 se instalaron en Uruguay dos fábricas industrializadoras de la carne, que imponían una nueva manera de procesar los animales. El proceso de salar para conservar, se transformó en un elemento extra de estos establecimientos ya que lo central en el caso de “Liebig’s era su “Extracto de carne” y en el caso de la Fábrica Trinidad su famosa carne enlatada más conocida como “Corned beef”. Para esto no solo fue fundamental la implicación de maquinaria pesada, sino también el progreso de la química orgánica europea. Para los autores, este proceso de industrialización de la carne implicó la incorporación de elementos de utillajes modernos, canchas especiales, techadas, piso de material, depósitos especiales para la sangre, incluso se impulsó el uso de zorras que tenían la capacidad de llevar el ganado muerto desde el lugar en donde habían sido matados hasta donde se encontraban los desolladores y desangradores.

Según Barrán y Nahum (1973) la educación en este contexto de modernización, tenía carácter de ser entendida por los rurales como un medio y no como un fin en sí, ya que debía ser por medio de la educación que se lograría integrar a las nuevas generaciones a un sistema de valores aceptados, en tal sentido, la educación tendrá una utilidad social. La educación debe asegurar la paz social y deberá ser responsable de erradicar las costumbres incivilizadas,

pero sobre todo debe formar técnicos que ayuden en el aumento de la producción del país. Tal como señalan los autores:

¿Qué opinión tenían sobre la educación que se proporcionaba en su época? Hacían una objeción fundamental: era una enseñanza teórica, alejada de la realidad, poco práctica. “Práctica”, esta palabra se repite ininidad de veces cuando hablan de la educación; es el objetivo supremo al que aspiran. Concretar los conocimientos, llevarlos a la realidad, someterlos a la prueba de la experiencia. (Barrán, J. P., & Nahum, B. (1973). *Historia rural del Uruguay moderno* (Vol. 3). Ediciones de la Banda Oriental. p. 392)

En tal sentido, luego de emprendido el proceso de industrialización del país, lo que se exigía era una educación tecnificada que elevara la capacidad productiva del hombre de campo. La enseñanza estrictamente “técnica” en Uruguay, reconoce sus orígenes en el año 1878 con la creación de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, que irá cambiando su denominación en distintos períodos, llamándose Dirección General de Enseñanza Industrial en 1916, Universidad del Trabajo del Uruguay (UTU) en 1942, Consejo de Educación Técnico-Profesional (CETP) en 1985 y actualmente Dirección General de Educación Técnico Profesional.² De todos modos vale destacar que la tecnificación inundó todos los subsistemas de la educación formal y no solamente la educación propiamente técnica.

Terminada la Revolución Industrial, y pasadas las primeras consecuencias de la Guerra Grande, la educación formal continuó procurando formar mano de obra, y ciertos animales siguieron siendo considerados ‘objetos de consumo’. Soca (2018) señala cómo a mediados de la década del 90 se da a nivel mundial un cambio de paradigma en el manejo del animal en la industria cárnica, que tendrá efectos en Uruguay recién diez años después con la llegada de Temple Grandin, lo que implica profundas transformaciones que van desde la crianza y el manejo hasta las técnicas de matanza industrial. Esto puede señalar entonces, un punto de inflexión en la sensibilidad de la sociedad ante la matanza de los demás animales. Respecto a esto, Pelluchon (2018) señala que los estudios animales pueden definirse en tres etapas. En la primera etapa comienza en la década de los ‘70 a partir de los fundadores de la ética animal, quienes adoptaron la *sentiencia* como el concepto central de su lucha. La segunda etapa comenzó en la década de los ‘90 y principio de los 2000, y se destacó por el trabajo de reconocidos autores tales como Jacques Derrida y Élisabeth de Fontenay quienes

² Recuperado de: <https://www.utu.edu.uy/institucional/presentacion>

denunciaron el especismo reinante en el humanismo la filosofía occidental, planteando así a *lo humano* como un concepto elitista, que da paso a otras formas de desvalorización como el racismo y el sexismo. La tercera etapa corresponde a la actualidad, y se caracteriza tanto por la concientización de que la relación con los demás animales nos describe como humanos, así como también por la politización de la causa animal. Siguiendo esta línea puede decirse que los cambios señalados por Soca (2018) corresponden a las consecuencias de la primera etapa de la filosofía de la animalidad así como también al tránsito de la segunda etapa.

4. Dimensión tanatológica

4.1. Sobre el necroespecismo

El necroespecismo es aquella desvalorización de los demás animales, mediante la cual se justifica la planificación y el diseño de la muerte de los animales nohumanos. Como se dijo anteriormente, la intención de introducir el concepto de “necroespecismo” es darle especificidad a un tipo de relacionamiento discriminatorio con la muerte de los demás animales muy particular, en tanto las víctimas pierden su bien máspreciado, su vida. Dicho relacionamiento discriminatorio parte del supuesto tal como lo planteaba Mbembe (2003) de que el hombre se cree en derecho de tomar y planificar la muerte de las personas de otras razas, supuesto que posteriormente es estudiado y ampliado por Groeneveld (2014) quién plantea que el derecho a matar no es propio únicamente de los humanos blancos sino que más bien es característico del humano en sí, ya es una característica del antropoceno.

Por otra parte, vale señalar que existen distintos tipos de necroespecismo pero el factor en común es ese supuesto de superioridad que nos hace creer capaces de tomar la vida de las demás especies, y este supuesto implica violencia. Además teniendo en cuenta el concepto de “violencia especista”³ de Kachanoski (2013), el cual refiere a aquella violencia que los humanos ejercen hacia los demás animales, en tal sentido, se puede entender el “necroespecismo” como aquella violencia especista ya sea simbólica o directa mediante la cual se llevan a cabo prácticas especistas basadas en el manejo de la muerte de los animales no humanos.

4.2. Tipología del Necroespecismo

De acuerdo a la tipología de *violencia especista* planteada por Kachanoski (2016) en “ENFOC: Violencia especista: Entrevista a Romina Kachanoski”, pueden

³ Fuente: <http://www.tvanimalista.com/es/2013/04/06/enfoc-violencia-especista-amb-romina-kachanoski/>

El rol de la educación ante el necroespecismo

Lucía Aquino y Ernesto Siola

establecerse cinco dimensiones, siendo estas “violencia directa (física, psicológica, espacial, linchamiento, negligencia, instrumental), indirecta, colateral, estructural (incluye el Especidio) y discursiva.” A partir de dicha tipología, y teniendo en cuenta que el necroespecismo de un modo u otro implica violencia especista, se establecerá a continuación una posible tipología para estudiar el necroespecismo de forma detallada.



Figura 3. Necroespecismo. E. Siola, 2024.

Vale aclarar que el necroespecismo no solo refiere a la muerte del animal en sí, es decir, a su cuerpo, sino también a su identidad de especie o incluso a su hábitat. Dado esto, la tipología que se usará para hacer referencia al necroespecismo implicará: necroespecismo directo (físico, psicológico, espacial, por el linchamiento, por negligencia, instrumental), necroespecismo indirecto, necroespecismo colateral, necroespecismo estructural (incluye el Especidio) y necroespecismo discursivo.

5. Dimensión política

5.1. Las necropolíticas especistas y las políticas necroespecistas en la educación

La importancia de invitar a pensar el necroespecismo desde una dimensión política radica en la estrecha relación que tiene la educación (fundamentalmente la formal) con la política en tanto implica toma de decisiones, formulación de leyes, distribución de recursos y ejercicio del poder. La política debe de ser entendida aquí como aquello le interesa a “la polis”, es decir aquello que acontece en ese lugar en común que de una u otra manera nos afecta a todos, en ese sentido es importante recordar que dentro de ese todos existen diversas otredades que cohabitan este mundo, tal es el caso de las demás especies animales. Por esta razón se usa el concepto de “zoopolis” para hacer referencia justamente a esa polis habitada por diversas especies. En tal sentido la educación es atravesada por las distintas políticas, debiendo reconocerse entonces un carácter ‘situado’ de la pedagogía, esto es, un carácter condicionado tanto histórica como geográficamente, y más específicamente atravesada por intereses concretos de grupos de poder. Quitar el velo de ingenuidad a la educación es fundamental para comprender el rol activo que tiene ante el necroespecismo, ya que sea que por acción u omisión, termina proyectando un discurso dado que afecta directamente la concepción y por ende la vida y la muerte de los demás animales.

Primeramente, a modo general, podemos decir que las políticas que condicionan y configuran al carácter necroespecista de la educación podrían categorizarse de acuerdo de su ámbito de aplicación (público o privado); su naturaleza (sociales, económicas ambientales); el nivel de gobierno (nacionales, regionales, locales), según su objetivo (redistribución, regulación, desarrollo), así como también según los diversos enfoques teóricos de los autores que se desee tomar. Vale recordar aquí el caso de la modernización de Uruguay y de cómo el pasaje de los mataderos artesanales a los industriales condujeron a que la sociedad exigiera una educación “más práctica” que de alguna manera permitiera economizar los nuevos recursos y potenciar así la economía de la energía.

Por otra parte, desde un enfoque más específico, es importante hacer una distinción entre lo que podríamos denominar “políticas necroespecistas” y lo que podríamos llamar “necropolíticas especistas”. Las “políticas necroespecistas” son aquellas que específicamente controlan y planifican la muerte de los demás animales de forma especista. En cambio, las “Necropolíticas especistas” son aquellas políticas que controlan la muerte en general y de forma colateral terminan afectando la muerte de los animales. Ejemplo de esto pueden ser las políticas alimentarias que indirectamente incluyen a la explotación animal dentro del menú habilitado en los centros escolares. Vale detallar que las políticas

necroespecistas tienen un carácter específico, en cambio las necropolíticas especistas tienen un carácter general. Por ende, toda necropolítica especista es una política necroespecista, pero no toda política necroespecista es una necropolítica especista.

6. Dimensión educativa

6.1. Conceptualizaciones

Entendemos por “Educación necroespecista”, aquella educación en la que se desarrolla y perpetúa el discurso y las prácticas necroespecistas. En tal sentido, la educación necroespecista es aquella mediante la cual se educa desde una cosmovisión especista enseñando ideas que tienen que ver con el control especista de la muerte de los animales nohumanos. Incluye la enseñanza naturalizada de conceptos especistas, así como también aquellos discursos dentro de los que se perpetúan las prácticas necroespecistas.

6.2. La educación y sus distintas maneras de expresar necroespecismo

El **Necroespecismo directo**: incluye la violencia física, psicológica, espacial, linchamiento, negligencia, instrumental. La educación manifiesta necroespecismo directo cuando avala la acción de provocar la muerte directamente, ya sea en el cuerpo del animal o en la psiquis del mismo, ya que al generarle directamente determinados condicionamientos psíquicos (encierro, hostigamiento, soledad) se puede dirigir al animal a su muerte. Tal como lo describe Kachanoski (2016) “La violencia especista directa, como su nombre lo dice, es la violencia interpersonal, directa, cuerpo a cuerpo. El encuentro directo entre opresor y oprimido.” (Entrevista a Kachanoski. p.17). En tal sentido las prácticas de disecciones pueden llegar a involucrar “*necroespecismo físico*”, ya que implica fundamentalmente el asesinato de la víctima. Las prácticas pedagógicas que conllevan “*necroespecismo psicológico*”, implica romper con la integridad de ese o esos animales, lo cual puede ser resultado de la pérdida de “*identidad de especie*”, por ejemplo, cuando se obliga a los animales a actuar como humanos, los espectáculos circenses con animales o incluso la domesticación pueden ser ejemplo de esto. El “*necroespecismo espacial*” refiere a la restricción del espacio físico que pueden llegar a padecer los animales, pensemos en animales que son obligados a ser “*la mascota del salón*” y a vivir dentro de un prisma de cristal de por vida para que los estudiantes puedan verlos cuando lo deseen. El “*necroespecismo por linchamiento*”, refiere al tipo de ejecución que se realiza delante de un tumulto, la cual suele presentar los tres tipos de violencia directa (física, psicológica y espacial) a la vez, ejemplo de esto pueden ser las visitas didácticas a jineteadas, corridas de toros o similar. El “*necroespecismo por*

negligencia” se refiere a aquellos casos donde los humanos tienen la posibilidad y la responsabilidad de socorrer a una víctima y sin embargo no lo hacen, ejemplo de esto es cuando al terminar los cursos nadie se hace cargo de los animales que viven en las peceras de los salones. El “*necroespecismo por uso instrumental*” se refiere al criterio que se toma para usar a los animales con el fin de obtener un beneficio a cambio, el cual en el caso de la educación formal puede relacionarse con el concebir a los animales como objetos de consumo alimenticio, es decir, hacerlos formar parte de los ingredientes que integran el menú escolar. Dice Kachanoski (2016) “La pregunta que hay que hacerse es ¿cuándo no se utilizan los demás animales?: 1) cuando no los han descubierto; y 2) cuando todavía no les han encontrado uso. Por lo cual volvemos a lo mismo, siempre estamos hablando del estatus de propiedad, de servidumbre, es lo que prima.” (Entrevista a Kachanoski. 2016. p.227).

Las manifestaciones de la pedagogía necroespecista detalladas en el apartado anterior referente a expresiones directas en sus distintas formas, son un tanto más fácil de detectar ya que de alguna manera son identificables a simple vista, aunque también puede alegarse que justamente por ser prácticas cotidianas llegan a invisibilizar por la propia normalización que las caracteriza. Sin embargo, es importante comprender que existen otros niveles o dimensiones del necroespecismo que pueden llegar a ser más difíciles de reconocer en ámbitos pedagógico, uno de estos es el “**Necroespecismo indirecto**”, el cual refiere a aquellos casos en donde los humanos pagamos a otros humanos para que maten o gestionen la muerte de otros animales por él, esto involucra pagar por alimento, medicina, entretenimiento, ropa, etc. Por ende, el necroespecismo indirecto está presente cuando una parte de la economía del centro educativo está destinada a financiar los productos de los mataderos de animales, para ponerlos dentro del menú escolar.

Por otra parte, la relación de la pedagogía con el “**Necroespecismo colateral**” tiene que ver con los efectos de la destrucción ambiental que generamos humanos, esto es, con las consecuencias de la destrucción de los hábitats naturales de los animales, y cómo esto lleva a la muerte de muchos animales inocentes. Las prácticas pedagógicas necroespecistas, se manifiestan colateralmente cuando nos relacionamos con los hábitats de los demás animales de forma destructiva. Dicha destrucción, está íntimamente relacionada con la idea de “consumo” (y esto a su vez con las consecuencias del capitalismo), ya que los deshechos del consumismo humano, terminan condicionando o causando la muerte de los animales, tal es el caso del uso de plásticos y de sus derivados en microplásticos. Por ende, pueden entenderse como prácticas de pedagogía necroespecistas aquellas que implican la no concientización de los elementos que

usamos y de cómo estos terminan afectando a los demás animales, por más lejos que se encuentren.

El **“Necroespecismo estructural” (incluye el Especidio)**: se refiere a las estructuras que desde una desvalorización de los animales sostiene y gestiona la muerte de los demás animales. Aquí pueden mencionarse tanto las instituciones implicadas en la muerte, tales como mataderos, peleterías, aquariums, etc. Así como también a toda la estructura política y jurídica que de una u otra forma avala estas prácticas. Aquí vale hacer una aclaración importante, y es que dicho necroespecismo estructural se puede manifestar tanto de forma directa como indirecta, esto es por acción u omisión, significando con ello que el apoyo estructural al especismo no debe buscarse únicamente en postulados como “está habilitada tal o cual práctica pedagógica” sino también en la no prohibición o en la no concientización de lo nocivas que pueden ser ciertas prácticas para los demás animales.

El *especidio*, es otra manifestación del necroespecismo estructural, y es fundamental para comprender la dimensión del problema del necroespecismo. El concepto de “especidio” es propuesto por Kachanoski (2013) quien señala que es la eliminación sistemática, total o parcial de animales nohumanos por motivos de especie. Entiéndase que para el nivel de gravedad que implica la pérdida de biodiversidad, la educación tiene una responsabilidad significativa.

El **“Necroespecismo discursivo”** se refiere a aquellos discursos que de forma directa o indirecta habilitan y normalizan a los humanos como gestores de la muerte de los demás animales. Esto implica, la existencia de un vocabulario basado en un quiebre moral entre personas y animales, así como también el nombramiento que se les da a los grupos de animales tal como el hecho en sí mismo de nombrar a los animales siempre de a grupos, es decir, quitándoles las singularidades que los definen como *personas*. Este tipo de necroespecismo es detectable tanto en la pedagogía formal como en la informal, ya que puede detectarse tanto en el discurso docente como en el discurso coloquial de las distintas personas. Respecto a la pedagogía informal necroespecismo discursivo involucra también la existencia de *insultos* (zorra, gallina, burro); *expresiones* y *refranes* tales como “matar a dos pájaros de un tiro”, “al mejor cazador se le va la liebre”, “zorro viejo huele la trampa”, “por la boca muere el pez” “no vendas la piel del oso antes de cazarlo.”, etc.

También vale aclarar que dentro del necroespecismo discursivo no sólo se encuentra el discurso verbal sino también el multimodal propio de la comunicación actual mediada por la virtualidad, destacándose el discurso publicitario, del cual el mercado ha sabido sacar provecho para hacer generar eufemismos visuales que suavicen y romanticen la explotación más

específicamente la muerte planificada de los animales.

6.3. Coerción disciplinaria y coacción pedagógica

Foucault (2003) señala que la disciplina fabrica “cuerpos dóciles” sometidos a la dominación acrecentada en la era moderna, de tal manera que tal como la explotación económica separa la fuerza y el producto, “... Digamos que la **coerción** disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de **coacción** entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada.” (p. 127). En tal sentido, desde la institución moderna la disciplina plantea a la autoridad como una aptitud que debe ser acrecentada, es decir, se debe hacer que las figuras de autoridad cobren aún más autoridad, para que los cuerpos y las mentes se sometan a la norma preestablecida, esto implica comprender que el poder no se da desde la abstracción sino desde figuras de autoridad que se manifiestan como superiores ante aquellos sujetos que deben mostrarse obedientes por tener menos poder. En esa línea, señalamos que en la educación existen figuras de autoridad ordenadas jerárquicamente, quienes propagan los discursos hegemónicos especistas de generación en generación, mediante el propio carácter de coerción y coacción de la misma, estableciendo la norma (creando sentido de normalidad) y respaldándose entre otras cosas en la obligatoriedad de planes y programas educativos.

En esa línea, la evaluación se manifiesta como otro de los elementos de poder, mediante el cual se corrobora que el estudiante incorporó los preceptos dados. Tal como lo plantea Martínez Reyes (2011): la evaluación de los aprendizajes además de ser una herramienta que permite evaluar conocimientos técnicos y pedagógicos es una práctica política mediante la cual se ejerce el poder. Este ejercicio del poder se da tanto en el “currículum oficial” es decir, en aquel que expone abiertamente las distintas normas, como también dentro de lo que Michael Young (1970) denominó “currículum oculto”. y que años después Phillip Jackson (1998) señala que dicho currículum oculto involucra un conjunto de normas, valores, creencias y actitudes que se transmiten de forma implícita, influyendo significativamente en la percepción del mundo y en los comportamientos de los estudiantes. Por otra parte, Elliot Eisner (1985), añade una capa crítica importante al concepto de currículum oculto, popularizando y teorizando en profundidad sobre lo que él denominó “currículum nulo”. Según dicho autor, el “currículum nulo” se refiere a aquellas áreas de conocimiento y habilidades que son deliberadamente excluidas del currículum formal, lo que significa que los estudiantes no solo aprenden lo que se les enseña, sino que también aprenden algo sobre lo que no se les enseña, ya que, de alguna manera, al omitir un tema o reducirlo al máximo lo que se está enseñando es que ese tema

es tan poco importante que no merece la dedicación horaria y por ende la atención. Este tipo de currículum puede tener un impacto negativo al omitir contenidos esenciales que podrían ser fundamentales para una formación integral.

Para comprender el rol de la educación como un área intersectada por discursos necroespecistas, es importante comprender que tanto el currículum oficial como el oculto, se basan en cierta gama de agentes legitimadores, que proyectan su discurso y lo normalizan a partir de la educación. Uno de los típicos fundamentos de la existencia de las industrias de explotación animal suele ser el servicio nutricional que ofrecen y en tal sentido es interesante revisar cómo, por qué y sobre todo a través de quiénes se sostienen los discursos nutricionales que implican explotación especista. Respecto a esto es importante destacar lo que dice Scharagrodsky (2013) acerca del uso de saberes profesionales como herramientas disciplinarias, ya que destaca que la medicina, al igual que la criminología, la psicología o la propia pedagogía, formó parte de las estrategias que se aplicaron con la intención de disciplinar el cuerpo infantil. En lo que se refiere particularmente al discurso de la medicina puede decirse que fue legitimado desde la higiene y fue a fines del siglo XIX cuando se manifestó más claramente. El biopoder hizo uso del discurso médico fundamentalmente para sustituir los rituales eclesiásticos y así con fundamentos higienistas garantizó una vida “moralmente saludable”. En tal sentido Scharagrodsky destaca que la función represiva del modelo médico fue asumida por la población de tal manera que se tendió a confundir los acontecimientos sanitarios y los comportamientos éticos y morales. La medicina conformó una lógica simbólica que se mantuvo connotada tras las luchas contra el alcoholismo, el tabaquismo y ciertas enfermedades, siendo los sectores sociales con menos recursos los grupos considerados “políticamente peligrosos”.

En cuanto a la participación de la educación en la *intertextualización* de los discursos hegemónicos, Scharagrodsky (2013) señala que es en la misma escuela donde la sociedad realiza la principal incorporación de textos hegemónicos (en el más amplio sentido de la palabra texto), es decir, que es en las instituciones educativas donde se corporalizan ideas dominantes, que incluye según el autor las relaciones de género y de clase. Siguiendo esta línea, se podría plantear una analogía isométrica en donde se incluya al especismo como uno de los conceptos hegemónicos que normalmente se intertextualizan en la escuela. Por su parte, la idea de “*encarnación*” planteada por estos autores, hace referencia a la corporización de relaciones sociales. La escuela es, por ende, un instrumento mediante el cual, el cuerpo político de la sociedad, intertextuliza en el cuerpo del alumnado sus principales discursos sobre el cuerpo y podría agregarse que

también intextualiza sobre el cuerpo en sí mismo, esto es, sobre la ontología del cuerpo y por ende también la razón de ser del mismo. Podemos decir entonces que, la escuela además de intextualizar los discursos 'en' los cuerpos de los alumnos, intextualiza también las nociones de qué tipo son los "cuerpos que valen" y "qué especies animales están integradas dentro del grupo de los cuerpos que valen". Dichas relaciones de poder se sostienen mediante la legitimación que da la institucionalización fundamentalmente las instituciones educativas. Sin embargo, también en los centros de enseñanza donde se genera uno de los espacios más fermentales de resistencia al antropoespecismo.

6.4 Libertad de cátedra y deconstrucción del necroespecismo

Para deconstruir el necroespecismo, esto es, para deconstruir la desvalorización basada en la idea de que los humanos tenemos el derecho de matar o dejar morir a los demás animales, es necesario primeramente construir el concepto, identificarlo, encontrar sus límites y sus expresiones. Tal como lo plantea Mallet (2008):

Finalmente, lo que está en juego en esta deconstrucción de la tradición filosófica que ha maltratado de este modo a los animales no concierne solamente a éstos. Lejos de llevar a cabo una simple intervención de perspectiva y, por ejemplo, de devolver a "el animal", en general, aquello de lo que esta tradición siempre lo ha privado, lejos de sustituir la oposición clásica por la confusión de una indiferenciación o menos engañosa, la deconstrucción, al multiplicar pacientemente las diferencias, hace que aparezca la fragilidad, la porosidad de estas presuntas fronteras de lo 'propio' en base a las cuales se ha creído durante tanto tiempo poder fundar la oposición tradicional entre "el hombre" y "el animal". Al hacer esto, la deconstrucción socava cualquier seguridad respecto a la 'animalidad' del animal 'en general' y en no menor medida socava la seguridad respecto a 'la humanidad' del hombre... (p. 9).

Para una educación deconstructiva del necroespecismo, no basta con que se llegue a la abolición de las necropolíticas especistas, es necesario también que los docentes y demás educadores tengan libertad de cátedra y de expresión, así como también que los estudiantes (o quien ocupe el rol de aprendiz) tenga la suficiente capacidad crítica para preguntarse sobre el dogmatismo especista. Podemos decir entonces que la educación deconstructiva se presenta como un tipo de resistencia ante el discurso hegemónico especista. Respecto a esto, Pelluchon (2018) señala que, desde edades muy tempranas, en guarderías, escuelas y demás institutos, los niños y adolescentes deberían tener la posibilidad de descubrir la riqueza de las vidas animales pudiendo desarrollar así una sensibilidad que les

dicte relacionarse respetuosamente con los demás seres vivos, y agrega que tanto la ética animal como la etología deberían ser asignaturas de enseñanza ya que “el discurso hegemónico es especista”. También teniendo presente el planteo de Milstein y Mendez (1999) sobre cómo la escuela intextualiza el discurso hegemónico y cómo encarna sobre los cuerpos de los estudiantes las relaciones sociales, puede trazarse una analogía señalando que la escuela también intextualiza el especismo. ya que de alguna manera dice o actúa en función de qué cuerpos son y no son importantes. En esta línea es importante destacar el paralelismo existente entre el racismo estudiado por Mbembe y el especismo, siendo estas dos formas de discriminación una por raza y la otra por especie respectivamente. Con respecto a esto es necesario detectar cómo el racismo y el especismo tienen prácticas en común, por ejemplo, la distribución de la población en subgrupos generando censuras biológicas. Tal es la descripción del concepto planteado por Mbembe (2003) citada a continuación:

Este control presupone la distribución de la especie humana en grupos, la subdivisión de la población en subgrupos y el establecimiento de una censura biológica entre los unos y los otros. Es esto lo que Foucault etiqueta con el término (a primera vista familiar) de *racismo*. (p. 5).

De todos modos, vale señalar que además del peso gigante que tiene el currículum oculto en la creación de sentido (de lo correcto, de lo bueno, de lo sano), existe también lo que Díaz Barriga (1985) denomina “currículum en proceso” basado en aquel que parte de una concepción dinámica y flexible ya que es una construcción social y está en constante evolución. A diferencia de los dos tipos de currículums nombrados anteriormente, este se adapta a las necesidades de los contextos cambiantes de la sociedad y pone énfasis en la participación activa de los actores educativos. En tal sentido el currículum en proceso se presenta como una esperanza para la deconstrucción del necroespecismo, teniendo íntima relación con la libertad de cátedra, ya que sin la libertad de los docentes de poder seleccionar contenidos dicha tarea sería imposible.

7. A modo de reflexión final: el rol de la educación ante el necroespecismo

Tal como se vio anteriormente la muerte es uno de los tabúes más presentes en la sociedad, fundamentalmente en ambientes educativos, siendo un tema prácticamente omitido. Es fundamental que se reconozca la complicidad política en el especidismo, que se generen políticas que sustenten una sociedad más respetuosa con los demás animales y ante todo que se habilite el diálogo para comenzar a cuestionar el rol que tiene la educación ante el necroespecismo, ya que en cierta medida el ámbito educativo es una proyección inmediata de la

El rol de la educación ante el necroespecismo

Lucía Aquino y Ernesto Siola

estructura política que la sostiene. Por otra parte, la educación también es una ventana abierta al futuro, y mediante el análisis crítico, la sensibilización y la experimentación de vivencias, se pueden llegar a pensar y a construir nuevos mundos posibles. En tal sentido urge establecer primeramente las bases para una “pedagogía antiespecista” que deconstruye el especismo, para luego desarrollar una “pedagogía animalista” que construya vínculos interespecie sanos y respetuosos.

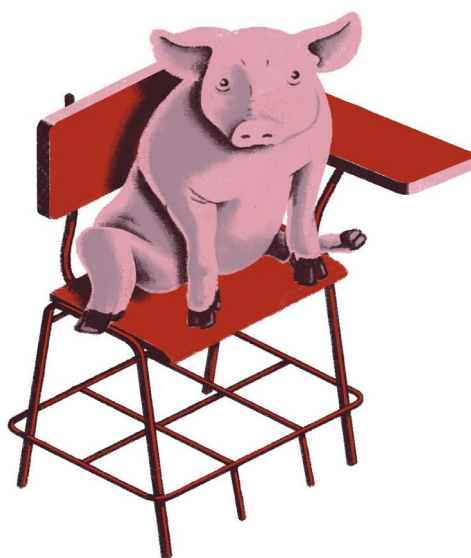


Figura 4. El rol de la educación ante el necroespecismo. E. Siola, 2024.

Bibliografía

- Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Ochodoscuatro ediciones.
- Anáforas. (n.d.). *Asociación Rural del Uruguay, año XII, n° 23*.
- Barrán, J. P., & Nahum, B. (1973). *Historia rural del Uruguay moderno* (Vol. 3). Ediciones de la Banda Oriental.
- Derrida, J., Mallet, M. L., de Peretti, C., & Marciel, C. R. (2008). *El animal que luego estoy si (gui) endo*. Trotta.
- Díaz Barriga, Á. (1985). *Didáctica y currículum*. Editorial Ra-Ma.
- Eisner, E. W. (1985). *The educational imagination*. Macmillan.
- Eskelner, M. (n.d.). *De la revolución neolítica a la agricultura antigua* (Vol. 1). Cambridge Stanford Book.
- Godlovitch, S., Godlovitch, R., & Harris, J. (1971). *Animales, hombres y moral: una*

- investigación sobre el maltrato de los no humanos*. Alianza Editorial.
- Groeneveld, S. (2014). *Animal endings: Species necropolitics in contemporary transnational literature* (Dissertation). University of Wisconsin-Madison.
- Foucault, M. (1967). Des espaces autres. Une conférence inédite de Michel Foucault. *Architecture, Mouvement, Continuité*.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- INAC. (2011). *Historia de la ganadería uruguaya: Suplemento Nacional número 3*. Recuperado de <https://www.inac.uy/innovaportal/file/6103/1/suplemento-escolar-numero-3.pdf> (Consultado el 13/02/24 a las 15:48).
- Kachanoski, R. (2013). La violencia especista es una violencia social como cualquier otra: Racista, sexista, homófoba, etc. *Revista Ethical Magazine*, 7, 6-17. Recuperado de <http://www.tvanimalista.com/es/2013/04/06/enfoc-violencia-especista-amb-romina-kachanoski/> (Consultado el 23/01/24 a las 06:06).
- Kachanoski, R. (2016). ENFOC: Violencia especista: Entrevista a Romina Kachanoski. *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales*, 3(1). Recuperado de <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/103>.
- Jackson, P. W. (1998). *La vida en las aulas*. Ediciones Morata.
- Mallet, M.-L. (2008). Prefacio. En J. Derrida, *De la animalidad* (pp. 9-11). Editorial Trotta.
- Martínez Reyes, N. R. (2011). *La evaluación como instrumento de poder*.
- Mazoyer, M., Roudart, L., & Vallina, M. M. (2016). *Historia de las agriculturas del mundo: Del neolítico a la crisis contemporánea*. Editorial Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2003). 2003: *Necropolitics*, *Public Culture* 15, 11-40.
- Milstein, D., & Mendes, H. (1999). *La escuela en el cuerpo: estudios sobre el orden escolar y la construcción social de los alumnos en escuelas primarias*. Niño y Dávila Editores.
- Myers, M. L. (2011). *Ganadería y cría de animales*. Instituto Nacional de Seguridad e Higiene en el Trabajo (INSHT).
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista, politizar la causa animal*. Reservoir Books.
- Ryder, R. D. (2010). *Speciesism again: The original leaflet*. *Critical Society*.
- Scharagrodsky, P. (2013). *Discursos pedagógicos, procesos de escolarización y educación de los cuerpos*. Biblos.
- Singer, P. (2004). *Animal liberation*. En *Ethics: Contemporary readings* (pp. 284-292). Routledge.
- Soca Alsina, M. (2018). *Temple Grandin en Uruguay: El cuidado de la muerte animal en la industria cárnica*. Recuperado de:

<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/36086>

Young, M. (1970). *El currículo: Una aproximación sociológica*. Editorial Morata.

LUCÍA AQUINO

Licenciada en Ciencias de la Educación, con especialidad en Investigación, por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR), y Maestranda en Ciencias Humanas, opción Teorías y Prácticas en Educación también por Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, (UDELAR). Es egresada del Profesorado de Educación Media con especialidad en Comunicación Visual por ANEP. Es Diplomada en Derechos de los Animales por la Universidad Abierta Interamericana. Es estudiante del Profesorado de Filosofía de ANEP y estudiante de la Licenciatura en Filosofía en UDELAR. Se desempeña como Profesora de Artes Visuales en Centros de Educación Media y como Profesora de Filosofía de la Educación y otras materias afines en Institutos de Formación Docente. Vegana desde hace doce años y activista desde hace seis, desarrolla sus trabajos en clave antiespecista procurando conjugar en ellos la pedagogía, el arte y la filosofía animalista.

ERNESTO SIOLA

Ernesto Siola es Máster en Ilustración y Animación por la Escuela Superior de Diseño de Barcelona (ESDESIGN) y Licenciado en Diseño y Comunicación Visual por la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo (FADU) y la Facultad de Artes de la Universidad de la República (UdelaR). Actualmente, se desempeña como docente en Diseño y Comunicación Visual en la Dirección de Educación Técnico Profesional, además de trabajar como diseñador freelance. Desde hace once años, ha adoptado el veganismo y busca integrar su activismo en defensa de los derechos animales a través de la ilustración y el diseño de comunicación visual.

ARTÍCULOS

**EL PAQUIDERMÓ TEDDY.
ADORNO, LOS ANIMALES Y EL MATERIALISMO
SOMÁTICO**

**TEDDY, O PAQUIDERME.
ADORNO, OS ANIMAIS E O MATERIALISMO
SOMÁTICO**

**TEDDY THE PACHIDERM.
ADORNO, ANIMALS AND SOMATIC
MATERIALISM**

Enviado: 15.09.2024

Aceptado: 06.12.2024

Facundo Nahuel Martín

Doctor en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires
(Argentina). UBA-CONICET

Email: facunahuel@gmail.com

Me propongo interrogar el concepto de “materialismo somático” en el pensamiento de Th. W. Adorno y ponerlo en relación con las ciencias de la vida y la mente contemporáneas. Partiré de una reconstrucción sobre el estatuto ético de los animales en la filosofía adorniana para, sobre esa base, desplegar una reflexión sobre el materialismo como teoría autorreflexiva del sujeto. Trataré de pensar la consigna de Adorno sobre la primacía del objeto, en un movimiento conceptual hacia un materialismo de orientación biológica. Voy a reseñar tres campos de investigación en las ciencias naturales contemporáneas que permiten repensar el problema del materialismo en esta clave biológica: el concepto autopoiético del organismo, la neurociencia de los afectos y el procesamiento predictivo. Defenderé, en la conclusión, que es posible repensar (en parte, en forma reconstructiva) la filosofía de Adorno en términos de un naturalismo crítico.

Palabras clave: Adorno, materialismo, biología, cuerpo.

Meu objetivo é interrogar o conceito de “materialismo somático” no pensamento de Th. W. Adorno e colocá-lo em relação com as ciências contemporâneas da vida e da mente. Partirei de uma reconstrução do estatuto ético dos animais na filosofia de Adorno e, com base nisso, desenvolverei uma reflexão sobre o materialismo enquanto teoria autorreflexiva do sujeito. Tentarei pensar a máxima de Adorno sobre a primazia do objeto, no âmbito de um movimento conceitual em direção a um materialismo biologicamente orientado. Delinearei três campos de investigação nas ciências naturais contemporâneas que nos permitem repensar o problema do materialismo neste quadro biológico: o conceito autopoiético de organismo, a neurociência do afeto e o processamento preditivo. Na conclusão, argumentarei que é possível repensar (de forma parcialmente reconstrutiva) a filosofia de Adorno em termos de um naturalismo crítico.

Palavras-chave: Adorno, materialismo, biologia, corpo.

I intend to interrogate the concept of “somatic materialism” in the thought of Th. W. Adorno and place it in relation with the contemporary sciences of life and mind. I will start with a reconstruction of the ethical status of animals in Adorno's philosophy and, on that basis, I will develop a reflection on materialism as a self-reflexive theory of the subject. I will try to think Adorno's maxim about the primacy of the object, under a conceptual movement towards biologically oriented materialism. I will outline three fields of research in the contemporary natural sciences that allow us to rethink the problem of materialism in this biological framework: the autopoietic concept of the organism, the neuroscience of affect, and predictive processing. I will argue, in

conclusion, that it is possible to rethink (partly reconstructively) Adorno's philosophy in terms of critical naturalism.

Keywords: Adorno, materialism, biology, body.

1. Introducción

Theodor W. Adorno tenía una profunda afinidad con los demás animales. A menudo se comparaba, junto a Max Horkheimer, con un paquidermo, por su "piel gruesa, su carácter afable y su capacidad glotona para digerir libros como si fueran pasto" (Mendieta, 2011, p. 172). Utilizaba apodos de animales para dirigirse a sus allegados, refiriéndose a su esposa Gretel Karplus como una jirafa o una gacela, a Horkheimer como un mamut, a su padre como un jabalí, etcétera. En 1941 incluso compuso una canción para su amigo Max titulada "El regreso a casa del mamut con trompa" (Müller-Doohm, 2005, p. 411). Entre su círculo de amigos expatriados en California, a veces se referían a él como "el rey rinoceronte Archibald". En una carta de 1930, llegó a sugerir que el personaje del rey rinoceronte Archibald escribiría un Manifiesto Panhumanista, imaginando una sociedad que incluiría a todos los animales (Müller-Doohm, 2005, p. 240).

Está claro que esta afinidad con los animales no es superficial, sino *filosóficamente* relevante. Como Maurizi (2021), Sanbonmatsu (2011), Mendieta (2011), Weisberg (2011) y Gerhardt (2011) documentan ampliamente, la ética de Adorno se basa en el afecto encarnado más que en una normatividad formal, puramente racional y autónoma. La "vida dañada" denunciada en *Minima Moralia* comienza con la represión de la sensibilidad corporal. Esta represión conlleva una disposición a la violencia tanto hacia los animales no humanos como hacia nuestra propia *animalidad humana*, es decir, "la conciencia encarnada que tenemos en común con otros seres sintientes" (Weisberg, 2011, p. 186, cursivas en el original). El fracaso ético a la hora de abordar a otros animales como sujetos sensibles capaces de sufrimiento y alegría está profundamente enredado con una propensión afectiva a infligir sufrimiento físico a otros seres humanos, y también a nuestros propios cuerpos. Como dice Adorno:

La tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del pogromo. Su posibilidad queda ya establecida desde el momento en que el ojo de un animal mortalmente herido da con el hombre. El empeño que éste pone en evitar esa mirada -no es más que un animal- se repite fatalmente en las crueldades infligidas a los hombres. En las que

los ejecutores tienen continuamente que persuadirse del «sólo es un animal. porque ni en el caso del animal podían ya creérselo (1951, p. 188-189).¹

Adorno no sólo considera a todos los animales como sujetos sensibles dignos de preocupación moral. También afirma que reconocer *nuestra propia condición animal* es una premisa necesaria para construir una sociedad pacificada, en la que cesen las formas irracionales e innecesarias de violencia contra otros seres humanos y el resto de la naturaleza. La idea de una reconciliación con la naturaleza, un tema de largo aliento en su pensamiento, incluye un aspecto *somático* y, por lo tanto, un *momento animal* relacionado con dimensiones corporales afectivas. Me refiero a que la subjetividad humana no está constituida sólo por la razón, el discurso o incluso las relaciones sociales. También está *encarnada*. Guarda continuidad con la vida esforzada, frágil y cargada de afectos de los otros animales. Reconocer el momento animal significa comprender que la subjetividad humana forma parte de la naturaleza y que la teoría crítica debe abordar a los sujetos humanos como seres capaces de sufrimiento y alegría físicos, no sólo como agentes normativos abstractos.

En este artículo quiero abordar la relevancia del momento animal para la posición *filosófica materialista* de Adorno. "La filosofía está verdaderamente ahí para redimir lo que yace en la mirada del animal" (Adorno citado en Claussen, 2008, p. 255). En *Dialéctica negativa*, Adorno conceptualiza el materialismo en términos de la primacía del objeto [*vorrang des Objekts*] (1966, p. 182). No se trata de un realismo ingenuo, en el que se abandonaría la *autorreflexión subjetiva* de la filosofía crítica en favor de un acceso supuestamente directo y sin intermediarios a la realidad externa. Por el contrario, para Adorno, el materialismo exige una forma de autorreflexión subjetiva que supere el idealismo desde dentro. La autorreflexión subjetiva es *materialista*, por el contrario, en cuanto tiene lugar en *contextos de objetos* determinados, históricamente devenidos y específicos. El sujeto puede abordar autorreflexivamente su propia *constitución objetiva*, es decir, su propia condición encarnada e incrustada como ser social, histórico y también natural. Intentaré mostrar que la atención de Adorno a los animales no es sólo ética. El momento animal y somático es constitutivo de la teoría materialista del sujeto de Adorno. El sujeto está, pues, constituido por la estructura de las relaciones sociales, pero también está inherentemente encarnado y es afectivo. Pertenece tanto al reino de la naturaleza como al de la historia social.

¹ Todas las citas referidas a originales alemanes o ingleses son de traducción propia.

Concluiré el artículo planteando algunas preguntas sobre la posibilidad de una conversación entre Adorno y la biología a partir del momento animal y el concepto de materialismo. La reflexión filosófica sobre la catástrofe ecológica en curso parece revitalizar las preguntas por la naturaleza y el naturalismo filosófico en la teoría crítica. Los trabajos de Cassegard (2021), Gunderson (2020) y, en cierta medida, Mau (2022) y Johnston (2019) comparten algunas características fundamentales con el proyecto de la teoría crítica. Aceptan el inevitable entrelazamiento de conocimiento e interés y rechazan la pretendida neutralidad valorativa del pensamiento. Al mismo tiempo, estos autores se encaminan, con matices, hacia un naturalismo amplio, entendido "como una base ontológica para la génesis inmanente de los humanos y sus historias" bajo un compromiso matizado con las ciencias naturales (Johnston, 2019, p. 90). Mi lectura del materialismo y del momento animal en Adorno se orientará, pues, hacia una forma de *naturalismo crítico*. Como afirman Gregoratto, Ikäheimo, Renault, Särkela y Testo en su *Manifiesto del Naturalismo Crítico*:

La mayor parte de la Teoría Crítica hasta ahora sólo ha *desnaturalizado* lo social de diversas maneras, se trata también de *renaturalizarlo*. Las relaciones de dominación en la sociedad están encarnadas material, biológica, tecnológica e institucionalmente, y también lo está la resistencia a ellas. (2022, p. 108; cursivas en el original)²

En el espíritu de estas búsquedas contemporáneas, presentaré una lectura del materialismo de Adorno que avanza hacia el naturalismo crítico. Por lo tanto, no estudiaré el momento animal como una metáfora o un tropo literario para interpretar asuntos puramente sociales o culturales, sino como una *condición real* de la subjetividad humana. Exploraré hasta qué punto algunos esfuerzos contemporáneos no reduccionistas en la filosofía de la biología (Varela y Weber, 2002; Gambarotto y Nahas, 2023) pueden dar cuenta del organismo vivo como agencial y orientado a objetivos. Sobre esta base, pondré en escena una breve conversación entre el materialismo somático y la neurociencia afectiva (Damasio, 2021; Solms 2021). Para terminar, señalaré que la teoría del sujeto en *Dialéctica de la Ilustración* podría formularse bajo el marco del procesamiento predictivo (Seth, 2021). Intentaré mostrar que el momento animal y somático del materialismo es en principio compatible con los esfuerzos en curso para proporcionar una explicación no reduccionista de la agencia y la experiencia subjetivas en las ciencias de la vida y de la mente de nuestro tiempo.

² Las citas de originales ingleses son de traducción propia.

2. La teoría materialista del sujeto

¿Qué es el materialismo? La "transición al materialismo" (Adorno, 1966, p. 191) no pretende construir una ontología general de tipo fisicalista, sino una teoría situada del sujeto. Adorno desarrolla una crítica inmanente de las filosofías de la conciencia, fundamentalmente, del idealismo trascendental de Kant y de la fenomenología de Husserl. Impugna las pretensiones de autonomía pura de la subjetividad filosófica. Su materialismo exige *invertir el reduccionismo subjetivo heredado de la filosofía moderna*. Presentando su pensamiento como un "antisistema", Adorno sugiere que el sujeto acepte la primacía del objeto de conocimiento, invirtiendo la prioridad filosófica de la conciencia, característica del idealismo. La noción de *primacía del objeto* se desarrolla en la *Dialéctica negativa*, pero también está implícita en la *Metacrítica de Husserl* y en *Tres estudios sobre Hegel*.

La ruptura con la primacía filosófica del sujeto tiene lugar, para Adorno, a través de una subversión interna de la autorreflexión subjetiva. El sujeto no puede ingenuamente encontrarse con el mundo de forma directa y sin mediaciones. Existe una mediación *subjetiva* entre los objetos y el conocimiento: sólo podemos conocer a través de conceptos, que siempre, en cierta medida, violentan las cosas conocidas. Pero la mediación conceptual o subjetiva no es primaria, pues el sujeto se constituye bajo contextos de objetos. No es un sujeto racional puramente autónomo, sino un ser encarnado y material, situado tanto en las relaciones sociales como en la naturaleza. La *mediación objetiva*, por lo tanto, *precede* a la razón subjetiva y la constituye desde dentro.

Así como, por una parte, las formas categoriales del yo pienso requieren un contenido que les corresponde, y no surge de ellas mismas, para hacer posible la verdad: el conocimiento de la naturaleza; así, por otra parte, el yo pienso mismo y las formas categoriales son respetados por Kant como una especie de datos (Adorno, 1970, p. 262).

El pasaje al materialismo en filosofía supone una *segunda reflexión* del pensamiento en sí mismo, que utiliza "el poder del sujeto para romper la ilusión de la subjetividad consuntiva" (Adorno, 1966, p. 8). La primacía del objeto es el resultado de una autorreflexión subjetiva más desarrollada, una vez que la subjetividad se entiende como condicionada fácticamente desde dentro. "Todos los conceptos, incluidos los filosóficos, acaban en lo no conceptual [*Nichtbegriffliches*], pues son por su parte momentos de la realidad" (Adorno, 1966, p. 21).

¿Cómo se estructura esta mediación objetiva? La objetividad que precede y condiciona al sujeto remite, en parte, al complejo entramado de relaciones sociales dentro del cual los individuos se socializan y se constituyen en sujetos

racionales. Las constelaciones conceptuales de Adorno reconstruyen una objetividad relacional y social, que precede y constituye al sujeto. "La actividad del espíritu, una vez humanizada, no puede atribuirse a nadie ni a nada más que a los vivientes" (Adorno, 1966, p. 199). El sujeto pensante está intrínsecamente constituido por la mediación del trabajo social organizado, por la totalidad de las relaciones de las personas entre sí y con la naturaleza.

La primacía del objeto tiene una estructura asimétrica: el sujeto depende existencialmente del mundo de los objetos, pero no al revés. La mediación subjetiva, el concepto, no *crea* sus contenidos. Es una mediación *práctica y epistemológica*, pero nunca totaliza el mundo natural. En cambio, la mediación objetiva es *existencial*, constituye el *modo de existencia real* del sujeto pensante dentro de la constelación objetiva. La simetría entre sujeto y objeto se rompe. La cosa conocida no es ella misma un producto de la actividad del sujeto (ni del espíritu objetivo ni de la mediación social), sino que sigue siendo diferente y, en cierta medida, exterior a él. "Semejantes reflexiones producen la apariencia de paradoja: que la subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad; pero que la objetividad del conocimiento no existe sin el pensar" (Adorno 1966, p. 142). En este sentido, el materialismo de Adorno puede calificarse como *trascendental*. Siguiendo a Slavoj Žižek (2019), podemos considerar al marxismo occidental en su conjunto como una forma de materialismo trascendental:

Mientras que la versión soviética del materialismo dialéctico propone una nueva versión de la ontología naïve-realista (una visión de toda la realidad con la historia humana como su región especial, un tópico del materialismo histórico), el marxismo occidental propone la praxis humana colectiva como el horizonte trascendental último de nuestra comprensión filosófica (p. 7).

Adorno es un *materialista trascendental* en la medida en que su posición filosófica trabaja *dentro de* la autorreflexión subjetiva, y no reclama un acceso directo a la realidad objetiva. Sin embargo, el materialismo de Adorno es distintivo en este contexto, ya que no acepta la reducción de la naturaleza a una mera "categoría social" (como hace el propio Žižek en el ensayo citado anteriormente, siguiendo al joven Lukács). El materialismo, para Adorno, no es una mera *teoría social del sujeto*. La naturaleza, *incluido, de manera crucial, el cuerpo humano*, es al mismo tiempo no idéntica a la totalidad social y un aspecto constitutivo del sujeto encarnado. El trabajo social no puede considerarse como un sujeto-objeto totalizador, ni operar como un nuevo primer principio para la filosofía.

3. El sujeto como animal reprimido

En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer hablan de los instintos corporales como el aspecto fundamental obliterado en la historia de la civilización occidental: "bajo la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia del destino de los instintos y pasiones humanos [*Instinkte und Leidenschaften*] reprimidos o deformados por la civilización" (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 288). La historia subterránea de las pulsiones es el núcleo de la dialéctica de la no identidad entre sujeto y naturaleza. "No-identidad" aquí no significa sólo "diferencia" o "irreductibilidad recíproca", sino una *dialéctica de continuidad y discontinuidad* entre sujeto, naturaleza y sociedad. El sujeto permanece dentro de la naturaleza, al tiempo que se separa de ella. La racionalidad subjetiva emerge no sólo del trabajo social o de las estructuras intersubjetivas. Es también una modificación de los impulsos somáticos. La dinámica afectiva de las pulsiones se reconfigura en condiciones históricamente cambiantes. Esta modificación crea un sujeto humano que se *distancia del resto de la naturaleza, sin dejar de ser parte de ella*.

La dialéctica de la inherencia y el distanciamiento entre el sujeto y la naturaleza es un tema freudiano de primer orden en la *Dialéctica de la Ilustración*. El diálogo con Freud es sin duda un elemento constante en la biografía intelectual de Adorno.

Adorno retoma el tema freudiano del conflicto entre la libido y las pulsiones del yo, y lo reformula en términos de una teoría del sujeto racional como constituido sobre la base de la renuncia a la gratificación corporal. *Dialéctica de la Ilustración* es también una protohistoria de la constitución del animal humano como sujeto racional. El proceso de ilustración, como proceso de racionalización, exagera la identidad, la conciencia unificada del yo, que impone su continuidad a la diversidad de los sentimientos y la experiencia. Este proceso permite la constitución del "hombre" como un *Selbst* permanente, "autoidéntico", que porta el "carácter idéntico, orientado a fines, viril" (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 50) de los seres humanos. La renuncia al placer corporal es una condición necesaria para la constitución de ese sujeto.

La compleja no identidad entre sujeto y naturaleza, la relación de inmanencia y distancia que el sujeto mantiene con la naturaleza, no es un hecho dado. Es un *resultado*, mediado por una historia de renuncia a la gratificación inmediata. Sin embargo, *la naturaleza domina de cabo a rabo esta historia de distanciamiento y renuncia*. Adorno y Horkheimer también toman de Freud la idea de que el yo es un agente de la pulsión de *autoconservación*. El yo, agente de la autoconservación, se revela como parte de la naturaleza *en el mismo movimiento por el que objetiva la naturaleza y se separa de ella*. El proceso de

distanciamiento de la naturaleza, que permite la constitución del sujeto, tiene lugar *dentro de la naturaleza*, en la medida en que es un proceso afectivo y encarnado. La sumisión a los objetivos de autoconservación sanciona así la dependencia del yo respecto a la naturaleza, que subyace a la no identidad entre ambos. La teoría materialista del sujeto como forma de reflexión (reflexión del sujeto en la objetividad) se realiza así no sólo en términos históricos, sino también naturales. Toda la historia de la "civilización occidental" parece responder a la máxima *conatus sese conservandi primum et unicum est fundamentum* de Spinoza (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 45). La autoconservación como *meta natural* es el conato que rige y moviliza la civilización como tal.

El materialismo filosófico investiga al sujeto como *resultado* histórico-natural. La formación del sujeto incluye la *modificación de los impulsos corporales* en el proceso de formación del sujeto y la razón. Este proceso separa el yo consciente del entorno. El yo sólo es verdaderamente autónomo cuando es capaz de captar el mundo circundante en su complejidad y diferenciación. "La riqueza del mundo exterior de la percepción es la profundidad interior del sujeto. Cuando el enredo [*Verschränkung*] se interrumpe, el yo se osifica [*erstarrt*]" (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 229).

En resumen, Adorno toma de Freud la idea de que el yo racional, sujeto al principio de realidad, capaz de posponer la gratificación inmediata y de relacionarse con el mundo exterior de forma distanciada, está vinculado a la autoconservación. Es la pulsión que exige la autoconservación y empuja a la constitución del yo. El sujeto es el resultado de procesos objetivos anclados en la naturaleza. La razón reposa sobre un *momento somático ligado a la modificación social de los impulsos*. El sujeto racional, al desentrañar el vínculo entre razón y autoconservación, puede comprender su propia génesis dentro de la naturaleza, reflexionando sobre las condiciones objetivas de su constitución como tal.

4. Debate: Hacia un naturalismo crítico

Adorno, y quizás las tradiciones más amplias en que se inscribe, la teoría crítica y el marxismo occidental, parecen al principio extraños compañeros para el naturalismo filosófico, en particular para un naturalismo de orientación biológica. Como afirma Catherine Malabou, la filosofía continental del siglo XX parece formar un verdadero *testudo*, una formación de defensa, contra el estudio biológico de los seres humanos (2019, p. 39). Según los promotores de la *testudo* filosófica, *biologizar es dominar y vigilar*. Las ciencias naturales tenderían a someter y controlar los poderes transformadores y agenciales de la vida. Resistir al naturalismo científico aparece, bajo esta imagen heredada, como una condición para asegurar un sentido de agencia, libertad y capacidad de transformación que está implícito en cualquier proyecto de teoría crítica. Si las

teorías humanistas, más ampliamente, han de dar sentido a la agencia subjetiva, parece que están obligadas a resistirse a los enfoques científicos naturales, en particular biológicos, de los esfuerzos humanos.

Dialéctica de la Ilustración parece ser, al menos a primera vista, una pieza paradigmática del *testudo filosófico*. Aunque la obra demanda una reconciliación con la naturaleza enajenada, parece referirse fundamentalmente a la naturaleza *interna* de las pulsiones e impulsos subjetivos, dejando de lado los daños biosféricos y otras preocupaciones medioambientales (Vetlesen, 2021, p. 22). Del mismo modo, el ecomarxista John Bellamy Foster cuestiona a todo el marxismo occidental por crear "una fisura entre naturaleza y sociedad" (2000, p. 244) y descuidar los trastornos ecológicos provocados por la sociedad capitalista. Por otro lado, Steven Vogel (1996) afirma que la teoría crítica no desarrolló un concepto adecuado y coherente de naturaleza, y que estas incoherencias podrían resolverse impulsando un constructivismo social más profundo. Creo que estas lecturas apuntan a ciertas dificultades tanto en el marxismo occidental como en la tradición de la teoría crítica, que parecen inclinarse o bien hacia el dualismo (separar la naturaleza interior, afectiva y *subjetiva del entorno y la vida orgánica*, en este caso), o bien hacia el constructivismo radical (reduciendo la naturaleza, tal y como la estudian las ciencias naturales, a un mero correlato de la razón instrumental, el capitalismo u otra categoría social). Sin embargo, también creo que estas dificultades pueden abordarse con los recursos intelectuales del pensamiento de Adorno.

El materialismo somático puede, bajo una lectura reconstructiva y revisionista, dar cuenta tanto de la continuidad como de la discontinuidad entre los humanos y el resto de la naturaleza, evitando las trampas gemelas del dualismo acérrimo y del constructivismo social. Como Adorno señala agudamente, la naturaleza es irreductible a las relaciones sociales. La vida social siempre implica un elemento pasivo y externo, no producido por la actividad humana. Al mismo tiempo, el sujeto es continuo con la naturaleza, ya que no hay ruptura radical entre el cuerpo afectivo de las pulsiones y la razón. Adorno, por tanto, evita el idealismo implícito en el constructivismo social fuerte, propugnado por Vogel. Del mismo modo, no cae en el dualismo antinaturalista que Foster atribuye al marxismo occidental y a la teoría crítica en general. Su materialismo, como he intentado reconstruir más arriba, es tanto una teoría *social* como una teoría *encarnada* de la razón y del sujeto cognoscente.

La *testudo* filosófica es objeto de fuertes críticas en las humanidades contemporáneas. La creciente preocupación medioambiental, relativamente reciente en la teoría crítica, desafía tanto las interpretaciones dualistas como constructivistas de la tradición (Gunderson, 2021; Cassegard, 2022). En la era

del desastre ecológico, equiparar las ciencias naturales con el control y la dominación policiales es sencillamente inviable desde el punto de vista político y teórico. Como insiste Andreas Malm, cualquier respuesta racional a la crisis actual debería partir de una posición realista respecto a la ciencia del clima (2018, p. 91). Insistir con la *testudo*, separando la sociedad o el sujeto de la naturaleza biológica y biosférica, simplemente ya no es factible en términos *críticos* en un momento en el que algunas de nuestras preocupaciones más acuciantes se fundamentan en nuestra condición de *seres físicos vivientes*.

Carl Cassegard, en un trabajo adorniano sobre la teoría crítica de la naturaleza, distingue tres materialismos en el pensamiento heredero de Marx: el práctico, el crítico y el causal. El materialismo *causal*, desarrollado por Engels, Althusser, Timpanaro y Bujarin, hace hincapié en los "factores o condiciones naturales de los que depende la sociedad humana" (Cassegard, 2022, p. 46). El materialismo *práctico*, representado por Lukács o Sartre, hace hincapié en la acción humana como constitutiva de lo social. El materialismo *crítico*, presente en Adorno, Moishe Postone o la *Neue-Marx Lektüre*, no busca fundamentación en una ontología general o un concepto universal de la historia, sino que procede de manera inmanente, desde dentro del contexto histórico, constituido por las relaciones sociales fetichistas de la sociedad capitalista.

En lugar de presentar su propio relato positivo de la historia, se centra en las relaciones constitutivas dentro del sistema del capitalismo, criticando este último de forma inmanente al confrontarlo con su dependencia de la naturaleza y la explotación del trabajo. La crítica de los sistemas dominantes tiene prioridad sobre la construcción de sistemas conceptuales propios (Cassegard, 2022, p. 12).

Siguiendo a Adorno, Cassegard afirma que el materialismo crítico debe tener prioridad a la hora de investigar las relaciones sociales capitalistas con la naturaleza. *Los tres materialismos son necesarios* y deben articularse simultáneamente. Pero la versión crítica tiene relativa prioridad para el análisis del capital. En el contexto del materialismo crítico, es posible incluir fragmentos, datos "positivos", del conocimiento científico natural, sin rechazarlo por completo en términos del *testudo*. "Aunque Adorno rara vez se refiere a la ciencia natural, su idea de las constelaciones indica una forma fructífera de que la teoría crítica se relacione con dicha ciencia. Nada impide que trozos y trozos de conocimiento científico se incluyan en una constelación" (Cassegard, 2022, p. 128) En lo que sigue voy a tratar de continuar esta sugerencia y releer a Adorno en términos de un *naturalismo crítico*. Prestaré más atención al materialismo *causal*, reconstruyendo el momento animal y somático de Adorno en conversación revisionista con las ciencias naturales. Intentaré mostrar cómo este momento naturalista puede dar cabida tanto a los aspectos

prácticos como a los críticos del materialismo. Como afirman Gregoratto *et al* (2022):

Las determinaciones (inter)subjetivas naturales -impulsos, pulsiones, afectos- pueden operar como fuerzas críticas de liberación. Aunque siempre socializadas, no son infinitamente maleables y pueden actuar contra las normas y estructuras sociales enquistadas. El naturalismo crítico se preocupa tanto de nuestras determinaciones naturales como de nuestras disposiciones para reconducirlas (p. 109).

El naturalismo crítico aparece como una amplia plataforma conceptual para abordar las cuestiones, normativamente cargados, de la teoría crítica, asumiendo al mismo tiempo que los seres humanos y las sociedades forman parte fundamentalmente de la naturaleza tal y como la estudian las ciencias naturales. El filósofo Adrian Johnston ha reclamado recientemente un enfoque similar, abogando por unificar el materialismo trascendental y el naturalismo dialéctico-crítico. "El materialismo trascendental implica integralmente un naturalismo dialéctico, a saber, una Naturphilosophie de una naturaleza autodenaturalizadora como condición necesaria en sí misma para la antropogénesis (2019, p. xix). Propone un materialismo filosófico emergentista y antirreduccionista, que piensa la subjetividad humana como inherente a una naturaleza "autonegativa", dinámica e histórica. Los sujetos humanos son una parte de la naturaleza, pero el propio ser natural es "no-uno", desgarrado, complejo, contradictorio e internamente múltiple. Para Johnston, el materialismo trascendental debe incluir no sólo las condiciones sociales e históricas, sino también las biológicas, en la teoría del sujeto encarnado y situado. El materialismo trascendental se complementa con un naturalismo crítico dialéctico: crítico, porque incluye una operación reflexiva del sujeto trascendental, y dialéctico, porque la naturaleza se considera como histórica, autonegadora e internamente escindida.

A lo largo de las secciones anteriores he intentado reconstruir algunos rasgos clave del materialismo de Adorno. Afirmé que Adorno es un materialista crítico o trascendental. Procede desde dentro de la autorreflexión subjetiva idealista. El materialismo aparece aquí como una teoría de la *constitución del sujeto dentro de dominios objetuales*. También intenté mostrar que Adorno no es un materialista trascendental sólo social, ya que no se preocupa sólo por la constitución social-histórica del sujeto. Por el contrario, subraya que el sujeto conocedor es encarnado, afectivo y sensible. Adorno considera que la razón es el resultado tanto de la historia social como de la natural, basada en los impulsos corporales de autoconservación y en las pulsiones yoicas. Al reconstruir algunas influencias freudianas en la Dialéctica de la Ilustración, es

posible entender el materialismo de Adorno como *corporal y afectivo*, superando tanto el dualismo sociedad-naturaleza como el constructivismo social reduccionista que a veces se atribuye a la teoría crítica.

Freud proporcionó a Adorno algunos conceptos clave para integrar el cuerpo y el afecto en la teoría del sujeto socializado. El materialismo somático es, para Adorno, fundamentalmente psicoanalítico. Aborda el cuerpo afectivo del animal humano, atravesado tanto por las normas y representaciones sociales como por las pulsiones. En lo que sigue exploraré un enfoque diferente, dejando el ajuste de cuentas con el psicoanálisis para investigaciones posteriores. Intentaré reformular algunos conceptos pertinentes al materialismo somático a través de una conversación con las ciencias de la vida y de la mente. El movimiento hacia el naturalismo crítico parece exigir un encuentro productivo, no sólo defensivo, con las ciencias de la vida y su relato de la subjetividad encarnada. El materialismo trascendental, como movimiento filosófico por el que la reflexión subjetiva se critica y supera a sí misma, requiere, por su propio desarrollo interno, un momento biológico. La transición al materialismo somático *exige una transición a la biología*. Las ciencias de la vida, por su parte, están desarrollando reconstrucciones no eliminativas de la actividad, la subjetividad y la autonomía del ser vivo. Equiparar la biología con el control policial o la razón instrumental podría ser políticamente erróneo ante una catástrofe planetaria que sólo puede diagnosticarse con las herramientas intelectuales de las ciencias naturales. *Aquí me gustaría sugerir que también podría implicar una lectura equivocada de la biología*. La teoría crítica, desde sus inicios, está comprometida con la idea de que es posible llevar a cabo ciencias sociales críticas y emancipadoras. Las ciencias biológicas, en un contexto diferente y en términos propios, no tienen por qué ser instancias contundentes de instrumentalización, vigilancia y control. Pueden explicar e iluminar, sin negar, la agencia de los seres vivos, incluidos los humanos. Muestran, con cierta sustancia empírica, que gran parte de nuestra condición de sujetos capaces de acción, razón y autonomía está relacionada con nuestra constitución corporal biológica.

5. Vida y Agencia

En esta sección volveré a la cuestión de la agencia subjetiva desde una perspectiva biológicamente informada. ¿En qué condiciones son los seres vivos (y los seres humanos en particular) agentes prácticos? Para Adorno y Horkheimer, el proceso de ilustración implica una escisión entre la naturaleza y el sujeto. La constitución de la racionalidad instrumental separa sujeto y objeto. El sujeto de la ilustración trata la naturaleza como materia pasiva, como algo disponible para el control y la manipulación. Al reducir la naturaleza a materia

desechable, el sujeto también se aleja de su propia naturaleza corporal. La dicotomía sujeto-naturaleza conduce a un corte, a una disociación insuperable, dentro del propio sujeto. Se encuentra así dividida entre el *cuerpo de la experiencia vivida* y el *organismo concebido en términos reduccionistas o mecanicistas*.

El cuerpo [*Körper*] no puede volver a transformarse en cuerpo vivo [*Leib*]. Permanece como cadáver, por mucho que se lo mejore. La transformación en algo muerto, que se indica en su nombre, formaba parte del proceso perenne que convertía la naturaleza en sustancia [*Stoff*] y materia. Los logros de la civilización son producto de la sublimación, de esa relación adquirida de amor-odio con el cuerpo y la tierra de la que la dominación arrancó a todos los seres humanos (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 291).

El sujeto vivo ya no puede reconocerse en su corporalidad orgánica, que permanece ajena y cosa, un trozo de materia muerta. En el artículo "Life after Kant", Francisco Varela y Andreas Weber formulan un problema similar, pero desde una perspectiva biológica. Basándose en el concepto de autopoiesis, desarrollado por Humberto Maturana y el propio Varela, afirman que el concepto de agencia es fundamental para reconocer la organización dinámica de los seres vivos. Varela y Weber se remontan a la tercera crítica de Kant, donde encuentran un intento "inestable" de tender un puente entre la autonomía del sujeto moral y el determinismo causal de la razón teórica. Respaldan en parte el concepto de Kant del organismo vivo como fin natural [*Naturzweck*]. Sin embargo, tratan de *ontologizar* lo que Kant parece considerar como una asunción meramente perspectival del sujeto trascendental. Al oponerse a los enfoques más reduccionistas de la biología, intentan naturalizar la agencia, proporcionando una explicación empíricamente fundamentada de lo que significa que un sistema físico muestre autonomía y actividad orientada a sí mismo. "*Los organismos son sujetos que tienen propósitos de acuerdo con los valores encontrados en la realización de sus vidas*" (Varela y Weber, 2002, p. 102, cursiva en el original). Defienden que los seres vivos son intrínsecamente teleológicos. Los organismos son entidades autoproductoras que mantienen su existencia y su forma a través de su propia actividad, autodirigida y autolimitada. Esta "circularidad autoorganizativa", por la que incluso una sola célula intenta mantener su propia existencia y estructura, implica que, en los seres vivos, "todas las relaciones de causa y efecto son también relaciones de medios y propósito" (Varela y Weber, 2002, p. 106).

La agencia, según esta perspectiva autopoietica "postkantiana", es un rasgo constitutivo de la vida orgánica. Todos los procesos vivos son intrínsecamente teleológicos (orientados hacia fines), ya que su existencia depende de la continuidad de su propia actividad autodirigida. "La clave aquí es darse cuenta de que, porque hay una individualidad que se encuentra

producida por sí misma es *ipso facto* un locus de sensación y agencia" (Varela y Weber, 2002, p. 117). La vida es un fenómeno teleológico e incluso protonormativo, que requiere que el organismo *dé sentido* a su entorno interpretándolo en relación con las demandas y restricciones dinámicas de la autoorganización autopoietica.

Gambarotto y Nahas, entre un grupo más amplio de seguidores críticos e innovadores del legado de Varela, consideran el naturalismo postkantiano como un proyecto para reunir la materia física y la agencia mental, subjetiva y orientada a metas, mediante la elaboración del concepto de vida. Defienden una *dialéctica de continuidad y discontinuidad de la vida y la mente*, donde la experiencia subjetiva se basa en la organización biológica, pero conserva su novedad y especificidad ontológicas. "Elaboramos planes para mostrar cómo los componentes complejos de la mente son la realización última de los procesos autoorganizativos que tienen lugar en la naturaleza, y los organismos desempeñan un papel mediador particular entre la heteronomía de los fenómenos mecánicos y la autonomía de la mente" (Gambarotto y Nahas, 2023, p. 4). Este proyecto pretende enraizar la agencia en la naturaleza, evitando tanto la metáfora del "mecanismo muerto" de la *Körper* como el *Leib* puramente fenomenológico (Gambarotto y Nahas, 2022, p. 6). Los autores defienden una noción de agencia organísmica como fundamental para las características autónomas, precarias y generadoras de sentido de los seres vivos. Este proyecto intenta proporcionar un amplio marco naturalista para articular la agencia y la causalidad³. Las perspectivas autopoietica, agencial y autónoma sobre la vida y la mente están siendo ampliamente desarrolladas en la actualidad en el contexto de la biología teórica e incluso de la erudición idealista alemana. Estos amplios desarrollos, a pesar de su complejidad y heterogeneidad internas, pueden ponerse en conversación con el materialismo somático adorniano. En la conclusión haré algunos comentarios adicionales al respecto.

6. De la vida a la mente

En la *Dialéctica negativa*, Adorno afirma que los sistemas filosóficos del idealismo son elaboraciones de las pulsiones de autoconservación. El sistema

³ En esta sección, como en las siguientes, presentaré un *hilo* teórico amplio en torno a las nociones de agencia organísmica y continuidad vida-mente. Es suelto porque hay diferencias y debates abiertos entre los autores a los que me referiré. Por ejemplo, Gambarotto y Nahas (2023: 8) cuestionan el énfasis en los principios organizativos *cerrados* en el modelo autopoietico original desarrollado por Maturana y Varela. Siguiendo a Moreno y Mossio (2015) y otros colaboradores, enfatizan la apertura termodinámica de los seres vivos. También afirman que la vida y la mente son *continuas pero no idénticas* (2023: 11), en contra de una tesis de continuidad (identidad) más fuerte.

del idealismo afirma el movimiento autoorientado de la razón, que subsume el objeto bajo conceptos y violenta la no-identidad. El impulso de autoafirmación racional frente a un mundo heterogéneo de objetos marca el "Idealismo como furia". El sistema filosófico es "el vientre hecho espíritu [*der Geist gewordene Bauch*]" (Adorno, 1966, p. 31). La razón es en sí misma un producto filogenético sublimado y elaborado de impulsos somáticos. No puede ser completamente autónoma de la naturaleza, ya que el dominio del espíritu es en sí mismo un producto de la "protohistoria en lo preespiritual [*Urgeschichte im Vorgeistigen*], en la vida animal del género" (Adorno, 1966, p. 31). Para Adorno, las formas específicas de la cognición humana, la razón e incluso el dominio del espíritu, son elaboraciones históricamente mediadas de impulsos corporales. Lo que es falso en el sistema del idealismo es el intento de dominar la realidad a partir de principios racionales autofundamentados que necesariamente violentan la naturaleza interior y exterior, siguiendo ciegamente los impulsos naturales. Para conquistar la autonomía racional, el sujeto debe abandonar su furioso intento de subordinar el mundo circundante, y reconocer su propia génesis natural como un momento autodenaturalizador y oposicional dentro de la naturaleza.

Ahora incorporaré algunas ideas de la neurociencia afectiva, añadiendo más elaboración al hilo suelto del materialismo somático naturalizado. Me centraré en algunas ideas de Antonio Damasio y Mark Solms. Para Damasio, la mente consciente y la identidad personal de los seres humanos están fundamentalmente relacionadas con el fenómeno de la vida. No existe una discontinuidad fuerte, ni una ruptura radical, entre los estratos "superiores" que caracterizan al yo consciente humano, mediados por el discurso y capaces de reflexión autobiográfica, y los procesos más fundamentales, compartidos con otros seres vivos, que sostienen el automantenimiento del organismo.

Los organismos vivos se caracterizan, desde su origen, por formas inteligentes y sensibles de comportamiento (Damasio, 2021, p. 15). Estas formas básicas de respuesta inteligente se basan en competencias no explícitas, en la miríada de habilidades que mantienen al organismo como tal, y que son el resultado de la selección natural. Para Damasio, la vida biológica implica siempre estructuras funcionales y pulsiones conativas. Los seres vivos son sistemas físicos que, en virtud de su estructura interna y su organización dinámica, intentan mantener su propia estructura. "La vida es inseparable de un objetivo aparente: su propio mantenimiento" (2021, p. 16).

En la historia evolutiva de la vida, la aparición de los sistemas nerviosos añadió competencias explícitas, mediadas por imágenes mentales, a las antiguas competencias implícitas propias de todo organismo. La regulación del

comportamiento mediante imágenes mentales se desarrolló sobre la base de procesos anteriores de regulación inteligente, pero no explícita, del comportamiento. La mente no se relaciona sólo con el sistema nervioso o el cerebro. Está vinculada a todo el cuerpo, su entorno y sus necesidades vitales. Es un fenómeno encarnado y activo, vinculado en primer lugar a las exigencias de la existencia orgánica. Las propiedades fenomenológicas de la mente, las imágenes que produce continuamente, están relacionadas con las necesidades del organismo y su actividad en un entorno relevante. Esto significa, también, que es necesario estudiar la mente desde el punto de vista de la unidad orgánica y vital entre el sistema nervioso, el resto del cuerpo y el entorno en el que existe.

Cualquier teoría que pase por alto el sistema nervioso para explicar la existencia de las mentes y la conciencia está destinada al fracaso. El sistema nervioso contribuye decisivamente a la existencia de la mente, la conciencia y el razonamiento creativo que permiten. Pero cualquier teoría que se base exclusivamente en el sistema nervioso para explicar las mentes y la conciencia también está destinada al fracaso.

(...)

Lo que el cuerpo aporta al matrimonio con un sistema nervioso es su inteligencia biológica fundacional, la competencia no explícita que gobierna la vida a medida que satisface las demandas homeostáticas y que finalmente se expresa en forma de sentimiento. El hecho de que, en buena medida, el sentimiento sólo se realice plenamente gracias a los sistemas nerviosos no cambia esta realidad fundamental (Damasio, 2021, p. 20).

La mente es una propiedad de todo el organismo en su compromiso activo con un entorno relevante. El "sujeto" de la mente es, desde el origen, la vida y su mantenimiento, la tarea fundamental impuesta por la estructura de autoconservación del organismo. "El cuerpo es el fundamento de la mente consciente" (Damasio, 2010, p. 26). El cerebro cartografía continuamente los aspectos más estables de la función corporal, produciendo imágenes mentales del propio estado y del mundo circundante.

Mark Solms⁴, otro neurocientífico afectivo, en algunos aspectos cercano a Damasio, afirma que la teoría freudiana de la pulsión puede fundamentarse en

⁴ Como aclaré más arriba, sigo un hilo suelto relativo a la continuidad de la vida y la mente y la perspectiva de naturalizar algunos conceptos en la teoría crítica. Solms desarrolla su enfoque neuropsicoanalítico sobre la base del principio de energía libre desarrollado por Karl Friston (Friston 2010; Solms y Friston 2018). Sin embargo, ni Damasio ni otros seguidores del enfoque

las exigencias de la homeostasis y la supervivencia biológica. La pulsión, con Freud, es una medida "de la demanda de trabajo que se hace a la mente como consecuencia de su conexión con el cuerpo" (Freud citado por Solms, 2021, p. 44). La pulsión es la *tendencia homeostática del organismo experimentada en primera persona*, vivida "desde dentro" como demanda psíquica de trabajo. En general, la noción de que el organismo es agencial e inherentemente propositivo parece proporcionar las bases para un enfoque del yo centrado en el afecto y encarnado, contrario al sujeto desapegado e inconscientemente agresivo del idealismo. La conciencia y el yo se constituyen dentro del *dominio objetual* de la actividad encarnada, la regulación homeostática y la acción orientada al entorno. Los intentos de separar radicalmente la actividad autónoma y racional de la corporeidad afectiva y orgánica (como en el sistema del idealismo tal y como lo construye Adorno), no pueden explicar adecuadamente la relación entre el yo, el desarrollo de la razón discursiva y las pulsiones corporales. Una teoría más integrada explicaría la continuidad y discontinuidad dialécticas de la razón y las pulsiones, dando cuenta de la jerarquía anidada de dependencias que conecta el cuerpo, el yo y la razón en una unidad diferenciada y no idéntica.

7. Proyecciones perceptivas y alucinaciones controladas

Antes de pasar a la conclusión, señalaré un tercer punto de contacto entre el materialismo somático y las neurociencias. Adorno y Horkheimer consideran que toda percepción es proyectiva, relacionada con las expectativas del cuerpo infundidas socialmente e impulsadas por los afectos. La percepción está mediada por procesos fisiológicos relacionados con la autoorganización del ser vivo. "La doctrina fisiológica de la percepción, que los filósofos desde el kantianismo han despreciado como ingenuamente realista y como razonamiento circular, explica el mundo de la percepción como el reflejo impulsado por el intelecto de los datos que el cerebro recibe de los objetos reales" (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 228). Desarrollan la teoría de la percepción como falsa proyección para dar cuenta de la subjetividad violenta y atemorizadora de la propaganda antisemita. El carácter autoritario incluye no sólo una serie de disposiciones psíquicas, sino también una forma de percepción, que denominan "proyección pática" (1989, p. 233), caracterizada por una postura paranoico-agresiva ante el objeto. Los movimientos fascistas implican una forma de proyección particularmente patológica e inherentemente violenta, que considera todos los objetos tanto amenazas potenciales como objetivos de violencia. Sin embargo, toda percepción, incluso en circunstancias

enactivo de Varela se adhieren al principio de energía libre (ver Di Paolo et. al. 2022 para discusión).

psíquicamente más sanas y cognitivamente más favorables, es proyectiva, basada en el afecto y relacionada tanto con el proceso social como con el cuerpo.

En la sociedad humana, sin embargo, donde la vida afectiva e intelectual se diferencian con el desarrollo del individuo, éste necesita un control cada vez mayor de la proyección; debe aprender a refinarla e inhibirla al mismo tiempo. Al aprender a distinguir entre pensamientos y sentimientos propios y ajenos bajo la coacción económica, surge la diferencia entre exterior e interior, la posibilidad de distanciamiento e identificación, la autoconciencia y la conciencia.

Para comprender la proyección controlada y su degeneración en falsa, que forma parte de la esencia del antisemitismo, se requiere una consideración más precisa (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 228).

Los órganos corporales de la percepción están formados en parte por las relaciones sociales. Los desarrollos cognitivos, como la capacidad de reflexionar sobre los planes e intenciones de los demás en relación con los nuestros, se basan en procesos afectivo-corporales impulsados por la socialización. La autoconciencia, como desarrollo intersubjetivo, depende tanto de los afectos corporales como del proceso de socialización. A su vez, toda percepción es proyectiva en la medida en que está relacionada con expectativas y preocupaciones corporales y socialmente constituidas, que permiten al sujeto distinguir rasgos *sobresalientes y relevantes* del entorno. Esta estructura de rasgos sobresalientes está cargada afectivamente y expresa disposiciones corporales, en parte modificadas por las circunstancias sociales. La "proyección patológica" es una percepción errónea, constituida por una relación paranoica y agresiva entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, las formas más sanas de percepción y relación con el entorno también son proyectivas. Las proyecciones pueden permanecer razonablemente controladas si el sujeto ejerce una forma diferente, más mimética, inmersiva y no sólo defensiva-agresiva, de compromiso con su entorno social y natural.

La teoría de la percepción como proyección podría reconstruirse fructíferamente en relación con hipótesis neurocientíficas en el marco del principio de la energía libre y el procesamiento predictivo (estas ideas también subyacen al enfoque neuropsicoanalítico de Solm, mencionado anteriormente). Anil Seth, una figura destacada en este campo, afirma que la percepción es una *alucinación controlada*. Para Seth, los contenidos de la conciencia son productos de operaciones neuronales predictivas llevadas a cabo por el cerebro en relación con las expectativas corporales. Las predicciones del cerebro se basan en modelos generativos internos del mundo externo. En términos de la fenomenología del cuerpo vivo y su entorno, percibimos un mundo de objetos que están relacionados con nuestras preocupaciones, expectativas y

experiencias previas. La experiencia se basa en procesos neuronales predictivos. La percepción es el resultado de una inferencia activa realizada por el cerebro, relativa a las causas probables de las señales sensoriales. Los objetos que percibimos fenomenológicamente se generan mediante una serie de inferencias sobre cuáles son las mejores conjeturas de las causas de los datos sensoriales que recibe el sistema nervioso. Este proceso inferencial es en parte inconsciente, ejecutado directamente por el cerebro. La experiencia fenomenológica de los objetos es sólo el resultado de este proceso conjetural. Los objetos de nuestra experiencia son las conjeturas del organismo sobre las causas probables, según modelos predictivos internos, de las señales que llegan de los órganos de los sentidos.

En primer lugar, el cerebro está constantemente formulando predicciones sobre las causas de sus señales sensoriales, predicciones que van en cascada en dirección descendente a través de las jerarquías perceptivas del cerebro (...). Si resulta que estás mirando una taza de café, tu córtex visual estará formulando predicciones sobre las causas de las señales sensoriales que se originan en esta taza de café.

En segundo lugar, las señales sensoriales -que llegan al cerebro desde abajo hacia arriba, o desde fuera hacia dentro- mantienen estas predicciones perceptivas vinculadas de forma útil a sus causas: en este caso, una taza de café. Estas señales sirven como errores de predicción que registran la diferencia entre lo que el cerebro espera y lo que obtiene en cada nivel de procesamiento (Seth, 2021, p. 85).

La percepción de objetos se compone de alucinaciones controladas "que surgen con, a través y a causa de nuestros cuerpos vivos" (Seth 2021, 18). Esto explica, por último, que los objetos que percibimos estén relacionados con nuestros cuerpos, nuestra herencia filogenética y nuestra cultura, lenguaje y educación particulares. No es que nuestra vida simbólica o espiritual cree mundos perceptivos de la nada. Como animales sociales y muy plásticos, los humanos percibimos los objetos basándonos en hábitos de percepción cambiantes. Nuestro cerebro es, como reconstruye ampliamente Catherine Malabou (2008), plástico, moldeado por la experiencia y el contexto. Así, nuestra percepción se ve modificada en cierta medida por las expectativas culturales, los hábitos lingüísticos y otros patrones vitales adquiridos.

No hay contradicción entre la afirmación de que la percepción es un fenómeno biológico de base neuronal y la afirmación de que está mediada socialmente. Si el cerebro es una "máquina" de predicción, sus expectativas, en parte constituidas por el medio social, están moldeadas contextualmente por el cambio histórico. Así pues, la tesis de Adorno y Horkheimer de que los órganos de percepción están socialmente mediados puede redimirse hoy a la luz de los

avances de la neurociencia computacional. Parece que la relación entre Körper y Leib, los fundamentos somático-afectivos de la racionalidad y el carácter proyectivo-contextual de la percepción pueden abordarse desde un punto de vista científico-naturalista que incluya los procesos y factores sociales en una unidad compleja y dinámica.

8. Conclusiones: zonas de conflicto

A lo largo de este ensayo intenté mostrar que el aspecto somático es central en el materialismo de Adorno. Para el autor, el materialismo es una teoría del sujeto y de su constitución óptica u objetual. El sujeto racional se estructura bajo una mediación objetiva, que no puede deducirse de principios puramente racionales. La mediación objetiva se refiere evidentemente a las *relaciones sociales*. Para Adorno, como para la mayoría de los teóricos críticos de la Escuela de Fráncfort, la razón es una facultad social. Las relaciones sociales no se limitan a contextualizar e influir en las facultades racionales del sujeto. Son constitutivas de la razón. Sin embargo, el materialismo de Adorno no se refiere únicamente a una teoría social del sujeto de la razón. Implica un momento somático y animal. El sujeto pensante es encarnado, afectivo y pertenece tanto a la naturaleza como a la sociedad. Intenté mostrar que Adorno, lector atento de Freud, considera la razón como un vástago de las pulsiones yoicas y del impulso de autoconservación, que elabora y mediatiza nuestra condición animal. Las pulsiones del yo se modulan históricamente, reflejando las condiciones cambiantes en las que se socializa el sujeto. Pero permanecen conectadas al cuerpo y las pulsiones, por lo que no existe una discontinuidad radical entre la constitución social y corpórea del sujeto.

En las secciones finales sugerí releer a Adorno más allá de Freud, en una aproximación revisionista de orientación biológica. En términos de *contenidos sustantivos*, este enfoque es crítico-reconstrutivo: trae elementos positivos nuevos, tomados de las ciencias naturales de las últimas décadas, y por lo tanto ajenos al contexto de entes determinados de la constelación adorniana original. Desde un punto de vista metodológico, la reconstrucción prosigue el enfoque de Adorno, aunque incorpore elementos sustantivos nuevos. Operé, en todos los casos, siguiendo la consigna de la primacía del objeto. Sostuve, pues, que la transición al materialismo, para ser filosóficamente más completa, demanda una *transición a la biología*. Reseñé tres zonas de compromiso y conflicto posibles entre el materialismo somático y los esfuerzos contemporáneos en las ciencias de la vida y de la mente. Propuse una lectura naturalizada de la constitución somática del sujeto. Este sujeto socializado-corporal, sugerí, puede estudiarse como un sistema biológico, gobernado por la lógica de la autopoiesis. Todos los seres vivos muestran una forma de organización autodirigida, autónoma y

agencial. Existen en la medida en que logran mantener su forma mediante el intercambio activo con su entorno. Por lo tanto, la vida es intrínsecamente teleológica y proto-normativa. También intenté introducir la neurociencia afectiva en el panorama, afirmando que el afecto y las pulsiones son constitutivos de la actividad racional autoorientada del sujeto humano. Por último, intenté demostrar que la teoría de la percepción como proyección corporal mediada socialmente, defendida por Adorno y Horkheimer, podría reconstruirse en términos de procesamiento predictivo.

La lectura reconstructiva que propongo nos orienta a releer a Adorno en términos de un *materialismo trascendental* y un *naturalismo crítico* (Johnston 2019; Gregoratto et. al. 2023). La primacía del objeto significa que el intento filosófico de autorreflexión racional debe realizarse bajo dominios de objetos (materialismo trascendental). El materialismo trascendental puede radicalizarse hacia un marco naturalista que no asume un realismo ingenuo, sino que procede inmanentemente desde las condiciones de la reflexión subjetiva (naturalismo crítico). De este modo, la teoría crítica puede pasar de una teoría primordialmente social del sujeto, hacia un enfoque integrador que incluya y entrelace los momentos sociales y los biológicos.

La transición al materialismo requiere, para concluir, una *transición a la biología*. Este movimiento teórico deja, por supuesto, muchas cuestiones abiertas. Señalaré ahora dos de ellas. En primer lugar, hay debates abiertos en las explicaciones empíricas detalladas de la vida, la mente y los sistemas nerviosos. Sólo presenté algunas sugerencias generales y un hilo amplio respecto a la reconstrucción biológica del materialismo somático. En particular, soy consciente de que existe un debate en curso entre las perspectivas más computacionales relacionadas con el principio de energía libre y el procesamiento predictivo, por un lado, y las tesis enactivas y autopoieticas no computacionales de la ciencia cognitiva y la teoría biológica (véase Kirchoff 2018 para una introducción; Di Paolo et al., 2022 defienden la incompatibilidad entre ambos enfoques; mientras que Clark, 2016 argumenta a favor de su compatibilidad). Las dos orientaciones generales intentan dar cuenta de la agencia del organismo, pero no son necesariamente continuas en todos los aspectos, en particular en lo que respecta al énfasis mecanicista e informacional que ponen los defensores del principio de energía libre. Desde el punto de vista de la presente reconstrucción, basta señalar que tanto la corriente que parte del principio de energía libre como el enfoque enactivo parecen reconocer que la actividad autodirigida del organismo vivo es un aspecto central de la subjetividad encarnada y su experiencia. Habrá que seguir investigando para profundizar en los debates en curso en las ciencias de la vida y de la mente.

El segundo problema abierto que quisiera mencionar es el del estatuto del conocimiento científico natural y el proceso de ilustración. Para Adorno y Horkheimer, la ilustración, como movimiento hacia el desencantamiento de la naturaleza y el despliegue de la razón instrumental, desencadena una dialéctica regresiva que acaba anulando la autonomía y la libertad del subjetivas. Esto conduce, en última instancia, a la catástrofe autoritaria del mundo administrado. Las ciencias naturales, para los autores, participan de este proceso de objetivación de la naturaleza, que al fin cosifica al sujeto, su cuerpo y sus pulsiones. El naturalismo de la ilustración conduciría a un materialismo científico reductivo:

Esta contradicción sólo puede explicarse en términos de la tensión a la que hemos vuelto repetidamente entre la vertiente ilustrada del pensamiento de Kant que desea expandir las fronteras de la naturaleza tanto como sea posible, y su deseo de reinstaurar un estado de cosas anterior, de poner fin a la Ilustración en la que no quedaría nada más que la naturaleza ciega y la dominación ciega de la naturaleza (Adorno, 2000, p. 72-73).

En este artículo sugerí que se podría salir de esta visión objetivadora *con los propios recursos intelectuales de un materialismo ilustrado reformulado*. Las ciencias naturales no tienen por qué ser enemigas acérrimas de la agencia y la autonomía. Señalé una serie de conexiones sueltas entre el materialismo somático y la teoría biológica, la neurociencia afectiva e incluso los relatos computacionales de la percepción. Analicé una amplia corriente que intenta revisar el concepto científico-naturalista de la vida para hacer lugar a imágenes menos reductivas y eliminativas de la agencia subjetiva (Gambarotto y Mossio, 2022, p. 13). Al afirmar que los organismos llevan vidas intrínsecamente orientadas por el sentido y el significado, esta amplia corriente intenta resistirse al desencantamiento absoluto de la naturaleza, que desencadenaría la dialéctica regresiva de la ilustración en primer lugar. Esto sugiere la posibilidad de un encuentro más matizado y estratégico entre la teoría crítica y el materialismo ilustrado, lejos de la visión unilateralmente negativa de las ciencias naturales que suele atribuirse (con mayor o menor base textual) a Adorno. Al tratar de abordar las dificultades provocadas por el proceso ilustrado con los recursos del naturalismo científico, científicos de la vida y la mente de nuestros días parecen buscar hacia otro concepto y proyecto de la ilustración, que pueda redimir en términos naturalistas el compromiso con la autonomía subjetiva.

La aporía a la que nos enfrentamos en nuestro trabajo resultó ser así el primer objeto que debíamos investigar: la autodestrucción de la Ilustración. No nos cabe duda -y ahí radica nuestra *petitio principii*- de que la libertad en sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Sin embargo, creemos haber reconocido

con la misma claridad que el concepto mismo de este pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, las instituciones de la sociedad en las que se entretiene, contienen ya las semillas de la regresión que hoy está en todas partes (Adorno y Horkheimer, 1989, p. 9-10).

Tal vez, resistir el peligro de la regresión histórica y abrir las perspectivas del progreso social y racional signifique trabajar con las capacidades normativas de la ilustración, a fin de superar sus bloqueos y dificultades inmanentes. He intentado mostrar que un materialismo somático biológicamente informado puede aportar algunas ideas para llevar adelante esta tarea en el contexto actual.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1951). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlín y Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1970). *Gesammelte Schriften Vol. 5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. (1966). *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T. W.; Horkheimer, M. (1989 [1944]). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt: Fischer.
- Adorno, T. W. (2000). *Problemas de filosofía moral*, Stanford: Stanford University Press.
- Cassegard, C. (2021). *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology and Dialectics*. Londres y Nueva York: Bloomsbury.
- Clark, A. (2016). *Surfing Uncertainty: Prediction, Action and the Embodied Mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- Claussen, D. (2008). *Adorno. One Last Genius*, Nueva York: Harvard University Press.
- Damasio, A. (2010). *Self comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. Nueva York: Pantheon.
- Damasio, A. (2021). *Feeling and Knowing. Making Minds Conscious*. Nueva York: Pantheon.
- Deacon, T. (1997). *The Symbolic Species*. Nueva York: W.W. Norton & Co.
- Deacon, T. (2011). *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Di Paolo, E.; Thompson, E.; Beer, R. (2022). "Laying down a forking path: Tensions between enaction and the free energy principle", *Philosophy and the Mind Sciences*, 3. 1-39 <https://doi.org/10.33735/phimisci.2022.9187>

- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Friston, K. (2010). "The free-energy principle: a unified brain theory?", *Nat Rev Neurosci*, 11, 127-138. <https://doi.org/10.1038/nrn2787>
- Gambarotto, A.; Mossio, M. (2022). "Enactivism and the Hegelian Stance on Intrinsic Purposiveness", *Phenom Cogn Sci.*, <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09823-9>
- Gambarotto, A.; Nahas, A. (2023). "Nature and Agency: Towards a Post-Kantian Naturalism", *Topoi* 42 (3):767-780.
- Gerhardt, C. (2011). "Thinking with Animals in Schopenhauer, Horkheimer and Adorno". En: Sanbonmatsu, J. (ed.) *Critical Theory and Animal Liberation*. Nueva York: Rowan and Littlefield.
- Gregoratto, F.; Ikäheimo, H.; Renault, E.; Särkela, A.; Testo, I. (2023). *Critical Naturalism. A Manifesto*. Recuperado de: <https://criticalnaturalism.com/>.
- Gunderson, R. (2020). *Hothouse Utopia. Dialectics Facing Unsavable Futures*. Londres y Nueva York: Zero Books.
- Johnston, A. (2013). *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Johnston, A. (2014). *Adventures in Transcendental Materialism*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Johnston, A. (2019). *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kirchhoff, M. (2018). "Predictive Brains and Embodied, Enactive Cognition". *Synthese* 195, 2355-2366. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1534-5>
- Malabou, C. (2008). *What should We Do with Our Brain*. Nueva York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2019). *Morphing Intelligence. From IQ Measurement to Artificial Brains*. Nueva York: Columbia University Press.
- Malm, A. (2018). *The Progress of this Storm. Nature and Society in a Warming World*. Londres y Nueva York: Verso.
- Mau, S. (2022). *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. Londres y Nueva York: Verso.
- Maurizi, M. (2021). *Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*. Londres: Brill.

- Mendieta, E. (2011). "Animal is to Kantianism as a Jew is to Fascism. Adorno's Bestiary". En: Sanbonmatsu, J. (ed.) *Critical Theory and Animal Liberation*. Nueva York: Rowan and Littlefeld.
- Moreno, A.; Mossio, M. (2015). *Biological Autonomy. A Philosophical and Theoretical Enquiry*. Londres: Springer.
- Müller-Doohm, S. (2005). *Adorno: A Biography*. Londres: Polity.
- Seth, A. (2021). *Being You. A New Neuroscience of Consciousness*. Londres: Dutton.
- Sanbonmatsu, J. (2011). "Introduction". En: *Critical Theory and Animal Liberation*. Nueva York: Rowan y Littlefeld.
- Solms, M. y Friston, K. (2018). "How and Why Consciousness Arises". *Journal of Consciousness Studies*, 25 (5-6), 202-238.
- Solms, M. (2021). *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*. Londres, W. W. Norton & Company.
- Varela, F.; Weber, F. J. (2002). "Life after Kant. Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality". *Fenomenología y ciencias cognitivas* 1, 97-12.
- Vetlesen, A. J. (2021). "Comprehending society's 'Other'. Nature in Critical Theory". En: Rosa, H.; Henning, C.; Bueno, A. *Critical Theory and New Materialisms*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Vogel, S. (1996). *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*. Nueva York: State University of New York Press.
- Weisberg, Z. (2011). "Animal Repression. Speciesism as Pathology". En: Sanbonmatsu, J. (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*. Nueva York: Rowan y Littlefeld.
- Žižek, S. (2019). "Varieties of the Transcendental in Western Marxism", *Problemi International*, vol. 3, no. 3, 6-25.

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigador de carrera del CONICET y docente universitario. Sus trabajos actuales se relacionan con la posibilidad de un giro materialista en las teorías críticas. Estudia la relación entre el cambio tecnológico, la crisis ambiental, las formas de la subjetividad y la dinámica del capital. Publicó los libros *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad* (El Colectivo, 2014), *Pesimismo emancipatorio. Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de Th. W. Adorno* (Marat, 2019) e *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica* (Ediciones IPS, 2023).

LOS ANIMALES COMO MERCANCÍA VIVA

OS ANIMAIS COMO MERCADORIA VIVA

ANIMALS AS LIVING COMMODITY

Enviado: 07.09.2024

Aceptado: 18.11.2024

Nicole Mikly Bernal

Maestría en Política Pública. División Ciencias Sociales y Humanas Universidad Autónoma Metropolitana (México). Servicio Geológico Colombiano.

Email: nicolemik23@gmail.com

Santiago Mora Posada

Maestría en Estudios Políticos Latinoamericanos. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional de Colombia (Colombia).

Email: sanmorpos93@gmail.com

Los animales como mercancía viva

Nicole Mikly Bernal y Santiago Mora Posada

En este siglo, la globalización y el capitalismo han entrado en un ciclo de expansión. Sin embargo, esta expansión no solo se refleja en la relación capital-trabajo, sino también en la subordinación de la naturaleza. Bajo esta dinámica, los ecosistemas, considerados recursos ilimitados, son explotados sin considerar su agotamiento ni los costos ambientales. La economía, centrada en el valor monetario, subestima los límites naturales y los costos de la degradación ambiental. En este contexto, los animales se convierten en mercancías vivas, explotadas sin consideración por su bienestar ni por el equilibrio ecológico. Aunque la teoría económica tradicional no aborda adecuadamente estos problemas, la crisis ambiental plantea límites claros al crecimiento capitalista, que podría conducir a un conflicto entre las fuerzas sociales y la naturaleza.

Palabras clave: capital, naturaleza, mercancía viva, crisis.

Neste século, a globalização e o capitalismo entraram em um ciclo de expansão. Entretanto, essa expansão se reflete não apenas na relação capital-trabalho, mas também na subordinação da natureza. Sob essa dinâmica, os ecossistemas, considerados recursos ilimitados, são explorados sem considerar seu esgotamento ou custos ambientais. A economia, focada no valor monetário, subestima os limites naturais e os custos da degradação ambiental. Nesse contexto, os animais se tornam mercadorias vivas, exploradas sem levar em conta seu bem-estar ou equilíbrio ecológico. Embora a teoria econômica tradicional não aborde adequadamente esses problemas, a crise ambiental impõe limites claros ao crescimento capitalista, o que poderia levar a um conflito entre as forças sociais e a natureza.

Palavras-chave: capital, natureza, mercadoria viva, crise.

In this century, globalization and capitalism have entered a cycle of expansion. However, this expansion is reflected not only in the capital-labor relationship, but also in the subordination of nature. Under this dynamic, ecosystems, considered unlimited resources, are exploited without considering their depletion or environmental costs. The economy, centered on monetary value, underestimates natural limits and the costs of environmental degradation. In this context, animals become living commodities, exploited without regard for their welfare or ecological balance. Although traditional economic theory does not adequately address these problems, the environmental crisis poses clear limits to capitalist growth, which could lead to a conflict between social forces and nature.

Keywords: capital, nature, living commodity, crisis.

1. Introducción

En este siglo de globalización acelerada y expansión del capitalismo, vemos que el capital atraviesa uno de sus grandes ciclos bajo la forma de una reconfiguración de las relaciones entre clases, entre naciones, entre capitales y entre naturaleza y humanos (Gilly y Roux, 2008). El nuevo despliegue tecnológico impulsado por el avance científico que es subsumido al proceso del capital ofrece posibilidades sobre los fenómenos de la materia y la energía antes no pensadas.

La subsunción real de la vida humana al capital está transitando hoy, sin embargo, no solo por formas más sofisticadas de apropiación de trabajo excedente y de difusión de la socialidad abstracta mercantil-capitalista, sino también por la subordinación de la naturaleza y de procesos biológicos que son constitutivos de la reproducción natural de la vida. Una nueva relación de la sociedad del capital con procesos biológico-naturales propios de las especies vivientes (animales, vegetales y humanos) está operando ante nuestros ojos. (Gilly y Roux, 2008)

Pero el proceso destructivo del capital sobre los ecosistemas se acelera vertiginosamente en los países periféricos. Esto responde a que, desde el enfoque neoclásico, los ecosistemas, incluidos los animales que lo habitan, son concebidos como un recurso ilimitado que se encuentra a la disposición humana. Sin embargo, han surgido a lo largo de la historia externalidades negativas a causa de la explotación desmedida de los recursos naturales, como la contaminación o la extinción de especies animales. Frente a esto, se han propuesto ciertas soluciones, no muy eficientes, como medir el impacto ambiental monetariamente.

2. ¿Naturaleza o Recursos Naturales?

Bajo el sistema económico actual, lo más importante son los incentivos económicos para que los productores de externalidades reduzcan su producción y realicen una compensación social por esta. Es más, las externalidades referentes al medio ambiente son consideradas como tal, debido a que afectan a un ser humano, más no representan un problema en sí mismo que contempla que los ecosistemas y su biodiversidad están en peligro. Desde esta perspectiva antropocéntrica se ha llegado a afirmar que:

A veces se dice que jamás debe permitirse a una empresa contaminar el aire y el agua. Según la mayoría de los economistas, esas posturas absolutistas no tienen sentido. La contaminación tiene, de hecho, un coste social, pero este no es infinito, sino finito. La gente estaría dispuesta a aceptar como compensación una cierta cantidad de dinero por tener que vivir en una comunidad en la que el aire y el agua estuvieran más sucios. [...] El problema del mercado no es que genere

contaminación; existe, de hecho, un nivel de contaminación socialmente eficiente. El problema es, por el contrario, que las empresas no tienen en cuenta los costes sociales de las externalidades que imponen, por lo que es probable que haya un nivel excesivamente alto de contaminación. (Stiglitz, 2000, p. 257)

El capital puede explotar cada vez más bienes naturales y generar nuevas externalidades, pues no se paga por los desechos que produce debido a que no afecta inmediatamente, ni imposibilita la producción. Además, “el medio ambiente puede absorber múltiples outputs negativos que resultan de la producción y el consumo sin que necesariamente importe costos adicionales al capital” (Saito, 2018). Desde la base analítica, se supone que todo se puede medir en precios y que todos los individuos tienen esta forma de pensar, al orientar sus decisiones de intercambio por medio de los precios de equilibrio. Nos encontramos ante una “inconmensurabilidad monetaria como lenguaje prioritario en la valoración de la naturaleza” (Barkin, 2012, p.4). Todo se puede valorar en términos monetarios, porque a todo se le asigna una utilidad. “Tal como señala Marx, brota una tendencia del capital por construir “un sistema basado en la explotación generalizada de las cualidades humanas y naturales” – un verdadero “sistema de la utilidad general”” (Saito, 2018). Esto responde a la transformación en la función de los factores de producción, anteriormente esta se encontraba denotada por la siguiente fórmula $Q_0 = f(K, L, T)$, donde (K) es capital, (L) trabajo y (T) tierra, hoy en día todo factor productivo se considera como capital $Q_0 = f(K)$. Es decir que se redujo a un único factor productivo y la naturaleza, la tierra y el trabajo se consideran como capital, bien sea natural o humano. “La naturaleza, para decirlo de algún modo, es libre, y el capital busca hacerse de sus fuerzas cuanto más sea posible” (Saito, 2018).

De esta forma, se asignan precios a los recursos naturales que a su vez son utilizados como herramientas de toma de decisiones en los análisis de costo-beneficio. En estos análisis se evalúan y calculan los beneficios y costos de un proyecto, así como de las externalidades, con el fin de encontrar el mayor beneficio neto social.

Esta racionalidad impacta tanto sobre el saber científico técnico, como sobre los saberes tradicionales. Ninguno de los dos es inmune a ese tipo de perspectiva, y desde allí está calando hondo en las formas en cómo se concibe el desarrollo, la calidad de vida y a la Naturaleza. (Gudynas, 2003, p. 150)

De esta forma, se ha generalizado la idea de que los éxitos económicos son determinantes para el medio ambiente, sin embargo, estos no aseguran los éxitos ecológicos.

Uno de los elementos discutibles aquí, es el “valor” que supone la tierra. Sin duda esta cuestión no puede responderse sólo desde la perspectiva del valor de cambio, sino que necesita incluir la perspectiva del valor de uso. Subvaloración puede entonces significar dos cosas. Desde el punto de vista del mundo concreto

cuantitativo (valor de uso), la biosfera constituye no sólo las condiciones de posibilidad de toda vida, sino que además es ella misma ese mundo concreto. Su subvaloración con respecto a su uso significaría entonces la destrucción de ese mundo concreto para obtener un beneficio económico. Privilegiando así no el uso de la tierra, sino su valor de cambio. Aquí opera la forma básica de valoración del capital, donde el valor de uso pasa solo a ser la “excusa” del valor de cambio, en el plano de la biosfera esto es nocivo, debido a que no se trata de un valor de uso cualquiera, sino de las condiciones de posibilidad de la creación de todos los valores de uso.

Desde la perspectiva del valor de cambio, el “cálculo económico” ocurre considerando solo el precio, y la ganancia que puede derivarse de la superexplotación, pero no los costos que supone la destrucción. Desde la perspectiva del valor de cambio, su subvaloración se refiere a los sobrecostos que implica para el proceso económico la destrucción de los ecosistemas y la biosfera. Esto último tiene relación directa con el imperialismo¹ y el colonialismo ambiental², así como con la problemática nacional-estatal. La racionalidad económica que no tiene dentro de su “contabilidad” los costos ambientales, sociales y económicos, asume que estos costos son o bien responsabilidad del Estado, o bien inexistentes. Bajo esta lógica la devastación socio ambiental es vista

¹Según Harvey, el imperialismo es “la «lógica territorial del poder», que es la lógica de los Estados, «entidades longevas», que por regla general están «confinadas dentro de fronteras territoriales fijas». Es la que persiguen los actores estatales, estadistas y políticos, «cuyo poder se basa en el dominio de un territorio y en la capacidad de movilizar sus recursos humanos y naturales»” (Brenner, 2006, p. 80).

Dos Santos, añade que el imperialismo es una etapa del desarrollo capitalista en la cual los países industrializados y más desarrollados ejercen control y dominación sobre las economías de los países subdesarrollados, consolidando una dependencia económica y estructural. Esta dependencia perpetúa el subdesarrollo de las naciones dominadas, asegurando el flujo continuo de recursos y riqueza hacia las naciones imperialistas (Dos Santos, 2011).

²Se puede entender como el proceso por el cual los países desarrollados o las corporaciones transnacionales explotan los recursos naturales y el medio ambiente en general de los países menos desarrollados, perpetuando una relación desigual de poder y acumulación de riqueza, similar a las dinámicas del colonialismo tradicional. Este concepto se relaciona con la idea de que la destrucción ambiental y la extracción de recursos en los países del Sur Global benefician principalmente a los países del Norte Global, manteniendo una dinámica de dependencia y explotación. Citando a Marx, los autores Foster, Clark y York argumentan que el capitalismo crea una fractura metabólica entre los seres humanos y la naturaleza porque interrumpe los ciclos naturales de intercambio y renovación de recursos. Bajo el capitalismo, la producción se orienta hacia la maximización del beneficio y la acumulación de capital, lo cual frecuentemente implica la explotación intensiva y desmedida de los recursos naturales sin considerar los límites ecológicos. Esto lleva a una separación fundamental entre las necesidades ecológicas de los ecosistemas naturales y la lógica económica del capital, que busca la expansión infinita (Foster, Clark y York, 2010).

como ganancia o beneficio y solo bajo la óptica local-nacional es vista como costo o subvaloración.

Existe la disponibilidad a pagar por la apropiación y explotación del medio ambiente. Dicha explotación, puede ser en extensión, como en intensidad “por un mayor esfuerzo de la misma cantidad de fuerza de trabajo, sin que esto implique un incremento del capital dinerario avanzando” (Saito, 2018). Es decir que, gracias al avance científico y tecnológico, el capital se ha apropiado de nuevos bienes naturales y energías, de tal forma que ha perpetuado su necesidad de incrementar la productividad, sin que esto suponga un aumento de costos.

Incluso, los criterios de identificación de prioridades e instrumentos como “capacidad productiva” o “eficiencia”, riñen con la conservación que sugiere una reforma a los procesos productivos. Teniendo en cuenta que la dinámica debería ser al revés, primero se debería tener en cuenta la capacidad de carga y amortiguación de los ecosistemas para así desarrollar los procesos productivos. “Se piensa que la vida sobre la tierra, y la misma vida humana, cuenta con recursos (esencialmente materia y energía) que se consideraron como infinitos o sin límites” (Dussel, 2013, p.23). Hay que tener en cuenta los límites espaciales y temporales de la naturaleza, que son aquellos que le impiden continuar su proceso civilizatorio. De ahí que una crisis en la fertilidad de los suelos se convierta en un límite temporal natural (ciclo de los nutrientes). Una vez que los límites temporales y espaciales naturales aquejan a una sociedad, se prepara el terreno para una crisis social y política.

Estos límites pueden ser cuestionados desde la termodinámica, que, a diferencia de este modelo económico, plantea un modelo abierto con un punto entrópico. Es decir que cuando un cuerpo caliente comunica al medio físico este calor, se va enfriando hasta alcanzar una temperatura media, pero dicho calor no puede regresar al cuerpo caliente originario (Dussel, 2013).

La materia y la energía del universo, y de la Tierra en particular, puede considerarse en el tiempo cuantitativamente como permanente (no habría cambio), sin embargo, [...]hay una transformación cualitativa, que de materia y energía disponible o con valor de uso, [...] pasa a ser materia y energía no disponible, dispersa, inútil. (Dussel, 2013, p.23)

La economía no contempla estos supuestos epistemológicos, pues desde Newton, se cree que las leyes permitían analizar los movimientos en el tiempo del universo, hacia el futuro y pasado de forma reversible. “La Naturaleza nos presenta a la vez procesos irreversibles y procesos reversibles, pero los primeros son la regla y los segundos la excepción” (Prigogine, 1997, p.11). Una vez consumidos los recursos, dañado el hábitat de las especies y destruido los ecosistemas, estos no pueden recuperar la propiedad anterior de disponibles

para la vida, ahora son dispersos, disipados e inutilizables. De hecho, "la Naturaleza realiza sus estructuras más delicadas y complejas gracias a los procesos irreversibles asociados a la flecha del tiempo. La vida sólo es posible en un Universo alejado del equilibrio" (Prigogine, 1997, p.14).

Apoyando este argumento, Nicholas Georgescu-Roegen menciona que la segunda ley de la termodinámica sostiene que, en cualquier proceso natural, la entropía del sistema tiende a aumentar, lo que significa que la energía disponible para realizar trabajo útil se disipa progresivamente en formas menos organizadas e inservibles. El autor utilizó este principio para destacar que los recursos naturales, al ser explotados, se degradan irreversiblemente, es decir, se transforman en formas de energía y materia menos útiles y menos concentradas. Por tanto, el proceso económico no puede considerarse un sistema cerrado, como se postula en los modelos económicos neoclásicos que funcionan bajo la premisa de que los recursos son infinitos y pueden ser sustituidos indefinidamente. En cambio, él propone que la economía debe entenderse como un sistema abierto que intercambia materia y energía con su entorno, lo cual implica una inevitable degradación de los recursos naturales, reflejando un proceso entrópico irreversible (Georgescu-Roegen, 1971).

Ahora bien, la naturaleza proporciona más productos, sin requerir un incremento proporcional de capital, al mismo tiempo, la cantidad de trabajo invertido adopta la forma de una anticipación. Como menciona Saito, citando a Marx:

La anticipación del futuro ocurre en la producción de riqueza sólo en relación al trabajador y a la tierra. De hecho, el futuro puede ser anticipado y arruinado en ambos casos mediante el agotamiento y el sobre-esfuerzo prematuro, y por las distorsiones de los equilibrios entre gasto e ingreso. En la producción capitalista esto le ocurre tanto al trabajador como a la tierra. (Saito, 2018)

En este contexto, la capacidad de las fuerzas naturales para satisfacer una creciente demanda durante un tiempo limitado puede terminar provocando un severo agotamiento y deterioro de las condiciones naturales necesarias para la producción a largo plazo. Este fenómeno ilustra lo que Karl Marx denominó la "ruptura del metabolismo social" en el capitalismo, un concepto ampliado por autores contemporáneos como Kohei Saito y John Bellamy Foster. La idea de "interacción metabólica" hace referencia a la conexión continua y dependiente entre las sociedades humanas y los procesos naturales. Sin embargo, bajo la lógica capitalista, esta interacción pierde su equilibrio, intensificando tanto la explotación de la tierra como de los trabajadores.

La idea de "interacción metabólica" entre los seres humanos y la naturaleza surge de la crítica de Marx al capitalismo, que interrumpe este metabolismo social. Este concepto, enriquecido por pensadores como Saito y Foster, describe

cómo el trabajo humano transforma la naturaleza para satisfacer necesidades humanas, pero, idealmente, debería preservar el equilibrio con los ciclos ecológicos. No obstante, el sistema capitalista erosiona esta armonía, impulsando una degradación que afecta tanto a los ecosistemas como a las personas.

Marx argumentó que el capitalismo crea una "ruptura metabólica" o "descomposición metabólica" (Metabolic Rift) al separar a los productores directos (trabajadores) de los medios de producción (tierra), lo que provoca una degradación ecológica. Esta ruptura se manifiesta en la extracción intensiva de recursos naturales y la acumulación de residuos, sin un retorno adecuado de nutrientes y energía a los ecosistemas, lo que lleva al agotamiento de los suelos y la desestabilización de los ciclos ecológicos. Kohei Saito, en su análisis de Marx y la ecología, subraya cómo la acumulación capitalista depende de la explotación insostenible de la naturaleza, lo que inevitablemente lleva a crisis ecológicas debido a la incapacidad del capital para mantener un metabolismo equilibrado con el entorno natural (Saito, 2017).

John Bellamy Foster, otro influyente teórico en este campo, amplía esta crítica al señalar que el capitalismo, al perseguir la expansión y la acumulación sin límites, genera una ruptura en el "metabolismo" que conecta a las sociedades humanas con la naturaleza. Foster argumenta que esta descomposición metabólica es central para entender la crisis ecológica global, ya que el capital trata a la naturaleza como un recurso inagotable, externalizando los costos ambientales y desestabilizando los sistemas ecológicos planetarios (Foster, 2000). Según Foster, la solución a esta crisis radica en reconfigurar la interacción entre los humanos y la naturaleza en términos de sostenibilidad ecológica, donde la producción y el consumo sean guiados por la necesidad de restaurar y mantener un metabolismo ecológico saludable, en lugar de simplemente maximizar el valor de cambio (Foster, 2009).

La "interacción metabólica consciente y racional" que se requiere, como mencionas en los comentarios finales, implica un reconocimiento y una integración de los límites ecológicos en la planificación económica y social. Esto significa valorar la biosfera no solo como un conjunto de recursos para la explotación, sino como un sistema complejo con "valor intrínseco" cuya función no es servir a la lógica de la acumulación capitalista, sino mantener la vida en la Tierra. La idea de Saito y Foster de una "interacción metabólica" reformulada sugiere la necesidad de un cambio radical en la forma en que las sociedades humanas se relacionan con la naturaleza, promoviendo una economía que respete y preserve los ciclos ecológicos en lugar de degradarlos en busca de ganancias a corto plazo.

3. Mercancía viva

Bajo este contexto, la situación de los animales es alarmante, pues se ha llevado la naturaleza y su explotación hasta un límite tal de destrucción tanto de los ecosistemas, como de los animales que los habitan. Según la Lista Roja de Especies Amenazadas de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), son 100.000 especies amenazadas, de las cuales más de un cuarto están en peligro de extinción. Encabezando esta lista se encuentran los anfibios y reptiles, seguidos por los tiburones y rayas, crustáceos, mamíferos y aves. El Informe Planeta Vivo, añade la evaluación de las principales causas de la pérdida de las especies. Para los anfibios y reptiles, aves y mamíferos, la principal causa es la degradación del hábitat, seguido de explotación, especies invasoras y enfermedades, contaminación y cambio climático, mientras que, para peces, la principal causa es la explotación. Según el IPBES estas son las especies en peligro de extinción.

Los animales ingresan al sistema de propiedad de dos formas: sacados de la naturaleza por los humanos que los capturan, o naciendo de madres que ya están dentro del sistema de propiedad.

Según la regla tradicional del derecho consuetudinario, la propiedad de un animal salvaje se garantiza obteniendo la posesión del animal. La otra regla tradicional para los animales es que la propiedad de un recién nacido seguirá a la propiedad de la madre. (Favre, 2017, p. 1053)

Las formas de poseer el animal pueden ser por transferencia voluntaria del título de propiedad personal por la venta, donación o herencia, otra posibilidad ocurre cuando los animales tienen un precio alto en dólares: “un caballo de carreras o un perro de exhibición se vende por una cantidad de cinco cifras, el animal debería obtener algo de crédito por su propio valor de mercado alto” (Favre, 2017, p. 1055). Si el animal vale más de 10,000 dólares, se debería destinar el 10% al bienestar del animal.

Una característica de la propiedad viva es que:

puede haber un deber legal hacia la propiedad viva que los tribunales harán cumplir. [...] el deber del propietario hacia el animal es tanto de naturaleza positiva como negativa. Como ya lo sugirieron algunas de las leyes estatales integrales contra la crueldad, es tanto un deber de no imponer daño como un deber de brindar atención. (Favre, 2017, p. 1058)

Sin embargo, estas obligaciones no están pensadas para especies de animales exóticos e ilegales, e incluso si existieran esto no aseguraría el bienestar del animal.

Retomando el tema de la captura, que es realizada por personas locales como indígenas, campesinos y afrodescendientes, suele estar profundamente arraigadas en las tradiciones y prácticas de subsistencia de estas comunidades. Históricamente, estas poblaciones han interactuado con su entorno natural de manera sostenible, utilizando técnicas de caza, pesca y recolección que respetan los ciclos naturales y aseguran la continuidad de los recursos. Sin embargo, bajo la presión de la expansión capitalista y la demanda global de especies exóticas, estas prácticas han sido cooptadas y transformadas en actividades económicas que alimentan el mercado de mercancías vivas.

En muchos casos, la captura de animales por parte de estas comunidades se convierte en una de las pocas opciones viables para generar ingresos en regiones donde las oportunidades económicas son limitadas. Los capturadores locales, que a menudo son indígenas, campesinos o afrodescendientes, atrapan animales para venderlos a intermediarios que los comercializan en mercados nacionales e internacionales. Este proceso implica una integración forzada de estas comunidades en la estructura económica capitalista, donde se ven obligadas a participar en actividades que, si bien les proporcionan ingresos a corto plazo, contribuyen a la explotación de los ecosistemas y al despojo de sus propias tierras. Así, estas actividades encajan en la economía capitalista como un eslabón más de una cadena que perpetúa la desigualdad y la explotación, tanto de los recursos naturales como de las comunidades que dependen de ellos.

Los animales se consideran como un objeto, una mercancía que es útil en la medida en que proporciona beneficio para los animales humanos. Esta reducción del animal no humano como cosa, hace que se anule la diferencia y los dos términos entren en una relación de vaciamiento recíproco, donde:

el animal no es animal es cosa, los seres humanos son considerados como animales, por tanto, son mercancía. Esté vacío de sentido configura un espacio opaco, invisible, donde el horror se manifiesta: el reino perfecto de la mercancía donde todo es muerte y todo sirve a la muerte: a la nada, a ese vacío de vida que allí se hace espacio. (Crespo, 2013, p. 88)

El tráfico de animales, al igual que otros procesos de explotación capitalista, se nos presenta como materia oscura, con la invisible densidad del agujero negro. Por esto, es indispensable desenmascarar estas formas de invisibilidad, donde “los “sin papeles” desaparecen tras los muros que definitivamente los convierten en inexistentes” (Crespo, 2013, p. 84). Categoría en la cual se encuentra el tráfico y comercio ilícito de los animales.

Ahora, detengámonos un poco sobre la idea de la mercancía y de los animales concebidos como una. La mercancía es “un objeto exterior, una cosa que

merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran” (Marx, 2008, p.43). La mercancía es una encarnación material del valor de uso, del valor de cambio y del valor (Harvey, 1990, p.13). “Las mercancías vienen al mundo revistiendo la forma de valores de uso o cuerpo de mercancías. [...] Sin embargo, sólo son mercancías debido a su dualidad, a que son objetos de uso y, simultáneamente, portadoras de valor” (Marx, 2008, p.58).

La utilidad del objeto condicionada por las cualidades materiales es lo que se convierte en el valor de uso de la mercancía (Marx, 2008, p.44). Entonces la materialidad de la mercancía misma es lo que constituye este valor de uso, que, además, sólo adquiere valor porque en él se encuentra objetivado trabajo abstractamente humano: “los valores de uso son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo” (Marx, 2008, p.53). Mientras que, el valor de cambio es la relación cuantitativa, sobre la cual se intercambian valores de uso de diversa índole. Esta relación no es rígida, se modifica constantemente dependiendo del tiempo y del lugar. “El valor de cambio, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía” (Marx, 2008, p.45). El valor de cambio es un modo de expresión del valor, y el valor es “ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías” (Marx, 2008, p.47). Lo que pone de relieve el carácter de valor es la relación propia con la mercancía. La mercancía entonces se presenta como una dualidad: como objeto para el uso y como ‘valor’, cuando este valor posee una forma de manifestación propia distinta de su forma natural -valor de cambio- que es posible intercambiar por una segunda mercancía, es cuando se denota este carácter dual (Marx, 2008, p.74).

Marx argumenta que la mercancía es una unidad dual de valor de uso y valor de cambio, donde el valor de uso es la utilidad concreta del objeto, y el valor de cambio, su capacidad de ser intercambiado por otras mercancías en el mercado. Cuando aplicamos esta teoría a los bienes vivos, es evidente que estos no solo encarnan trabajo humano, sino que también poseen cualidades intrínsecas que los hacen únicos en comparación con otras mercancías.

En particular, los animales, al ser considerados como bienes vivos, adquieren una dualidad compleja. Por un lado, se les otorga un valor de uso que deriva de sus características biológicas, como la producción de leche, carne, o el servicio que pueden proporcionar (por ejemplo, un caballo de trabajo). Por otro lado, el valor de cambio de estos seres vivos no solo se basa en el trabajo requerido para su captura o crianza, sino también en aspectos como su rareza, belleza o incluso en su potencial reproductivo. Esta especificidad resalta una contradicción inherente en el sistema capitalista: mientras que las mercancías tradicionales son valoradas por el trabajo humano objetivado en ellas, las

mercancías vivas, en muchos casos, alcanzan un valor que va más allá de la mera suma de trabajo invertido.

Además, los animales como mercancías vivas se sitúan en una posición ambigua dentro de la lógica del capital, ya que, como seres vivos, requieren cuidados, lo que impone obligaciones al propietario que van más allá de las expectativas tradicionales del mercado. Sin embargo, estas obligaciones no aseguran su bienestar ni la conservación de su especie, sino que son frecuentemente ignoradas en pos de maximizar la rentabilidad. La reducción de animales a simples objetos comerciales que deben generar ganancias ignora su capacidad de sentir y su rol esencial en los ecosistemas, reflejando una tendencia en el capitalismo a subvalorar y explotar los recursos naturales sin considerar los costos ecológicos a largo plazo.

Este enfoque capitalista sobre los bienes vivos también se conecta con las teorías de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, donde la relación social que media entre los productores se transforma en una relación entre objetos. En el caso de los animales, este fetichismo se agrava, ya que no solo se ignoran las condiciones de trabajo, sino también la vida misma del ser que es objeto de intercambio. El resultado es una invisibilización del sufrimiento animal y de los impactos ambientales que acarrea su mercantilización, aspectos que son cruciales para comprender las limitaciones inherentes del sistema capitalista en su relación con la naturaleza.

Por lo tanto, al aplicar la teoría del valor de Marx a los bienes vivos, se revela una crítica contundente al modo en que el capitalismo despoja a los animales de su dignidad intrínseca y los reduce a meras fuentes de valor de cambio, ignorando su papel fundamental en la sostenibilidad del planeta. Este análisis no solo destaca las contradicciones internas del sistema capitalista, sino que también subraya la necesidad urgente de repensar nuestra relación con la naturaleza y los seres vivos en un mundo cada vez más amenazado por la crisis ecológica.

Karl Marx menciona que “si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo” (Marx, 2008, p.46). Pero para lo que llamaremos las *mercancías vivas*, hay cierta salvedad. Las mercancías vivas (Mv), tienen como particularidades que: (1) se refiere a algo que está o estuvo vivo; y seguido de lo anterior, (2) es una mercancía única; (3) adquiere valor por cualidades estéticas; (4) es una mercancía que produce más mercancía. La Mv en un primer momento, (5) no requiere de trabajo social. Aunque capturar el animal requiere de trabajo, no es posible calcular el tiempo social que este trabajo toma; (6) rompe las premisas básicas de la venta en el libre mercado, puesto que presupone una acción ilegal.

En la **Figura 1**, vemos el esquema de reproducción de la Mv, partimos del dinero como presupuesto base. Por un lado, tenemos el esquema directo de la

Los animales como mercancía viva

Nicole Mikly Bernal y Santiago Mora Posada

Mv que refiere al proceso de domesticación de un animal silvestre. De esta cadena, se borra la mercancía (M) y la producción (P), debido a que la Mv no implica una subsunción formal del capital. Es decir que la Mv no es producto del trabajo y el capital no controla su proceso de producción. Cuando los captosres de los animales los atrapan, se encuentran con una mercancía (el animal) que ya está producida y no están vendiendo su fuerza de trabajo. Los captosres pasan a ser los primeros propietarios de esta Mv. Posteriormente, el animal es vendido a intermediarios (vendedores, transportistas y criadores) organizados en uniones y comercializado, para finalmente generar el dinero excedente, ganancia que obtienen los vendedores finales que suelen ser tiendas de venta de mascotas o vendedores particulares en los grandes centros de acopio. De este dinero excedente es de donde surge el fondo de consumo, es decir el plusvalor y el fondo de acumulación, en otras palabras, la inversión que retorna a ser el dinero con el que inicia la circulación de la Mv. Este ciclo de reproducción de la Mv, supone que en la venta final del animal se incluya el Costo de Producción Ampliada, es decir, el transporte (que puede tomar más tiempo y costos por los tramos paralelos que se deben tomar para evitar los retenes), las redes de personas que se arriesgan en el negocio, los sobornos a las autoridades ambientales, la falsificación de permisos, e incluso las drogas y sedantes que se le suministran a los animales durante los trayectos.

Por otro lado, nos encontramos con el esquema de reproducción tradicional del capital, donde la mercancía (M) está compuesta por los medios de producción (Mp) extraídos del animal en forma de plumas, pieles, grasa, hueso, etc. -capital fijo-, y la Fuerza de Trabajo (FT) -capital variable-. Esta mercancía pasa a ser producida y genera una mercancía final ya trabajada. En este punto, si existe una subsunción formal del capital. El proceso de intercambio de la mercancía se lleva a cabo por medio de dos metamorfosis que son contrapuestas, y al mismo tiempo, complementarias: la “transformación de la mercancía en dinero y su reconversión de dinero en mercancía” (Marx, 2008, p. 128). En ambos casos vemos que el esquema cierra con esta forma: dinero-mercancía-dinero (D-M-D), esto es que partiendo de una inversión inicial (dinero), se compra una mercancía y se vende obteniendo más dinero.

Mientras que, la Mv cuenta con un proceso de intercambio que se lleva a cabo así: mercancía-dinero-mercancía (M-D-M), donde “el mismo poseedor de mercancías se enfrenta como vendedor a otro comprador y como comprador a otro vendedor” (Marx, 2008, p. 135). Este es el caso de los captosres de los animales, que usualmente son personas locales de la región donde se extrae el animal capturan el animal (mercancía), lo venden y con el dinero que obtienen compran otras mercancías. La diferencia con la forma D-M-D, es que aquí el

Los animales como mercancía viva

Nicole Mikly Bernal y Santiago Mora Posada

resultado es el alejamiento del dinero con respecto a su punto de partida, no hay retorno (Marx, 2008, p. 139).

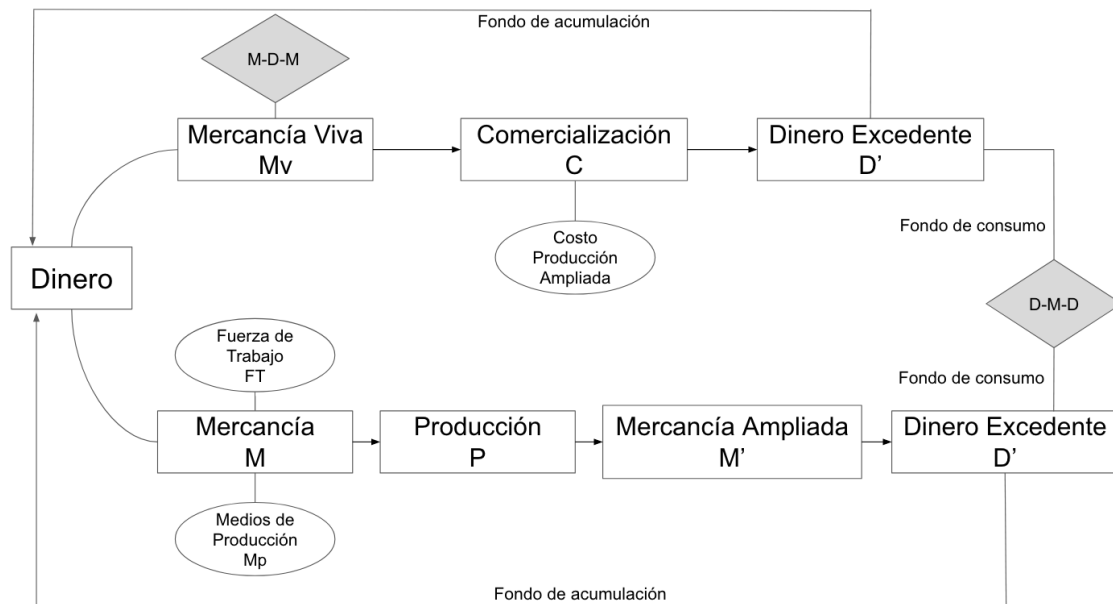


Figura 1. Esquema de reproducción de la Mercancía Viva (Mv). Elaboración propia.

Ahora bien, el precio como “denominación dineraria del trabajo objetivado en la mercancía” (Marx, 2008, p. 124), es exponente de la magnitud de valor de la mercancía y de la relación de intercambio que media entre esta y el dinero. Pero, de esto no se desprende necesariamente que el exponente de la relación de intercambio con el dinero sea el exponente de su magnitud de valor (Marx, 2008, p. 124). En otras palabras, en la forma del precio se encuentra implícita la posibilidad de una incongruencia cuantitativa entre el precio y la magnitud del valor. La mercancía Trabajo, por ejemplo, tiene una relación de intercambio con el dinero que no le es equivalente, esta se tasa por fuera de su valor. Al igual que sucede con las mercancías vivas:

la forma imaginaria del precio -como por ejemplo el precio de la tierra no cultivada, que no tiene valor alguno porque en ella no se ha objetivado ningún trabajo humano- puede contener una efectiva relación de valor o una relación derivada de ésta. (Marx, 2008, p. 125)

Estas son cosas que no son en sí y para sí mercancías, pero pueden ser puestas en venta por sus propietarios, adoptando a su precio la forma mercantil.

Otra característica de las Mv es que son mercancías ficticias, al igual que el trabajo, la tierra y el dinero, ninguno de estos “han sido producidos para la venta, por lo que es totalmente ficticio describirlos como mercancías” (Polanyi, 2007,

p.130). Estos son comprados y vendidos en el mercado, con una magnitud real tan amplia tanto en la oferta, como en la demanda, que cualquier medida que impidiese la formación de estos mercados, podría afectar la autorregulación del sistema. La mercancía ficticia brinda un principio de organización que permea casi todas las instituciones, y obliga a prohibir cualquier comportamiento que pueda obstaculizar el funcionamiento del mercado (Polanyi, 2007, p.130).

En el caso de las "mercancías vivas", como los animales, esta ficción se vuelve aún más evidente. Los animales no nacen con el propósito de ser comercializados; sin embargo, bajo la lógica capitalista, se les incorpora al mercado como si fueran simples productos manufacturados. Esta clasificación como mercancías ficticias revela la contradicción inherente en el tratamiento de seres vivos dentro de un sistema que busca maximizar el valor de cambio. Los animales, al ser seres con vida, necesidades biológicas y capacidad de sentir, no encajan fácilmente en las categorías tradicionales de mercancía. Sin embargo, el mercado los absorbe, imponiendo una forma de valoración que ignora su naturaleza intrínseca y su papel en los ecosistemas, reduciéndolos a simples objetos de intercambio.

Este tratamiento de los animales como mercancías ficticias tiene profundas implicaciones tanto éticas como ecológicas. En primer lugar, se deshumaniza a los seres vivos al tratarlos como objetos inertes, lo que facilita su explotación sin consideración por su bienestar. En segundo lugar, esta mercantilización contribuye a la degradación ambiental, ya que incentiva la extracción y comercialización de especies sin tener en cuenta los límites ecológicos. La ficticia de estas mercancías también se manifiesta en la economía misma, donde la supuesta racionalidad del mercado falla en reconocer los costos sociales y ecológicos de la explotación de seres vivos, generando una falsa noción de sostenibilidad y perpetuando la crisis ambiental global.

El carácter artificial de la economía de mercado reside en el hecho de que el proceso de producción mismo está organizado bajo la forma de compra y venta -donde ningún otro modo de organizar la producción para el mercado es posible-. De esta forma, se organizó como parte del proceso de compra y venta al trabajo, la tierra y el dinero, con el fin de asegurar la producción (Polanyi, 2007, p.131, 134). "La ficción en virtud de la cual esto tenía que ser así se convirtió, sin embargo, en el principio organizador de la sociedad" (Polanyi, 2007, p.131, 134). El mercado, para estas mercancías ficticias, quedaba regulado por los salarios, rentas y oligopolios.

La forma mercantil tiene un carácter misterioso, que consiste en que "la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas" (Marx, 2008, p.88). Al reflejar la relación social

que media entre los productores y el trabajo, como una relación entre objetos que existe al margen de los productores, los productos aparecen como entes independientes del ámbito social y llegan al mercado como cosas. A esto se refiere el 'primer' fetichismo de la mercancía descrito por Marx:

tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter del valor de las cosas. (Marx, 2008, p. 89)

El precio es entonces, una relación entre cosas, donde el ámbito social es borrado. En la *mercancía viva* tenemos que, se borra el proceso de sufrimiento del animal y los costos ambientales que este comercio ilícito implica.

El proceso mediante el cual se borran los costos y el sufrimiento infligidos a los animales reducidos a "mercancías vivas" es un reflejo del fetichismo de la mercancía que Karl Marx describe en su análisis del capitalismo. Este fetichismo convierte los productos del trabajo en objetos con un valor que parece inherente, separado de las relaciones sociales y humanas que los producen. En el caso de las "mercancías vivas", esta separación se lleva a un extremo inquietante, ya que no solo se oculta el trabajo humano, sino también el sufrimiento y la vida misma del animal que es transformado en mercancía.

El sufrimiento de los animales y los costos ambientales asociados con su captura, transporte y venta son deliberadamente invisibilizados en el proceso de mercantilización. En lugar de reconocer a los animales como seres sensibles, se les reduce a meros objetos cuyo valor se mide exclusivamente en términos monetarios. Esta cosificación facilita su explotación sin la carga ética o ecológica que debería acompañar dicho proceso. Las atrocidades inherentes al comercio de animales —como las condiciones inhumanas de captura, el uso de sedantes y el confinamiento en espacios inadecuados— son ocultadas detrás del precio final que paga el consumidor, desconectando el producto (el animal) de su realidad biológica y sufrimiento. Además, los costos ambientales, como la degradación de hábitats y la pérdida de biodiversidad, quedan externalizados, lo que significa que no se reflejan en el precio de mercado, perpetuando la ilusión de que estos daños no tienen consecuencias económicas ni ecológicas.

4. Consideraciones finales

En lo que respecta al estado teórico del estudio de la contradicción capital-biosfera ha habido cierta tendencia a utilizar las leyes de la termodinámica y más específicamente la segunda ley, la ley de la entropía para dar un cuerpo robusto y aparentemente científico a la teoría de los límites naturales del capital. La

inclusión de la segunda ley de la termodinámica en la teoría económica desafía la noción de que el crecimiento económico puede ser indefinido, esto principalmente porque la naturaleza es considerada como una externalidad del sistema y más particularmente una externalidad infinita, ilimitada o indefinida. Además, nos ayuda comprender que la vida humana acelera el proceso entrópico del planeta tierra, debido al gasto de materia y energía desmedido con respecto a otras especies animales. Hoy cuando cada vez más, el fantasma de la guerra por recursos azota todos los lugares del planeta, el análisis clásico y neoclásico de la economía parece cada vez menos relevante para entender el mundo en el que vivimos. Sin embargo, si bien los límites naturales a la expansión del capital en la tierra existen teóricamente, es mucho más probable que sean los grupos sociales y no la fuerza de la naturaleza, la que transforme los procesos sociales y más específicamente el sistema mundo capitalista.

Mientras que el capital se niegue a tomar en cuenta la sustentabilidad de la producción, la depreciación de las condiciones naturales de producción terminará por incrementar inevitablemente los costos totales del capital en el largo plazo. Las fuerzas naturales decrecen sin poder mantenerse con el desarrollo de la productividad industrial, motivo por el cual la naturaleza no puede proveer la cantidad de materias primas que requiere la industria, lo que, a su vez, provoca un serio crecimiento de los costos asociados al funcionamiento de la producción.

Ya que no es del todo claro si el colapso de la Tierra anticipará al del capitalismo o viceversa, no hay motivos del todo convincentes para creer que la destrucción del capitalismo – en función de los aumentos en los costos de producción y la degradación de las condiciones naturales – ocurra antes que la totalidad del planeta se transforme un lugar inhabitable tanto para los humanos como para los animales. Sin embargo, todo parece apuntar a que esta última alternativa es la más probable por cuanto el capital incluso puede llegar a lucrar de la degradación natural, buscando en ésta nuevas oportunidades de negocio.

El problema fundamental es que el capital no puede superar sus propias barreras sin, al mismo tiempo, degradar el mundo material. A raíz de esta contradicción, la solución definitiva que se requiere consiste en establecer una interacción metabólica consciente y racional entre los seres humanos y la naturaleza. Así parte de la biosfera debe ser considerada como "valor intrínseco" cuya utilidad es precisamente que no puede ser usada por nadie. Otra parte debe ser considerada valor de uso, cuya importancia radica en los servicios ecosistémicos, no en la lógica de la acumulación. Y para no caer en idealización otra parte debe ser considerada sujeto de valor de cambio.

Ahora bien, estos procesos del capital impactan de formas distintas a las regiones del mundo, y con esto la relación, explicación y necesidad de

transformar la relación sociedad-naturaleza. Es necesario entonces, un enfoque que reconozca la diversidad de posiciones sobre el medio ambiente y que se exija una política ambiental, como debate público y plural. Teniendo en cuenta que la lucha ecológica al denunciar la contradicción entre el proceso de acumulación y valorización capitalista y las condiciones naturales de la producción; y más específicamente la sobreexplotación de la naturaleza, puede repercutir en un espectro político más amplio que el que logra tener el movimiento obrero al denunciar la contradicción entre el capital y el trabajo. Además, esta lucha tiende y debe tender a convertirse en una "punta de lanza" del anticapitalismo en la región.

La sección de "Mercancía Viva" evidencia cómo el capitalismo convierte a los animales y otros elementos naturales en objetos de comercio, reduciendo su existencia a simples mercancías cuyo valor reside únicamente en su utilidad para el ser humano. Esta cosificación de la naturaleza, que incluye a los animales como productos del mercado, refleja un desprecio fundamental por el equilibrio ecológico y el bienestar de los seres vivos no humanos. Al tratar a los animales como "mercancías vivas", el sistema capitalista no solo explota sus cuerpos y su capacidad de reproducción, sino que también perpetúa una lógica de dominación y explotación que es central a la crisis ambiental global que enfrentamos hoy en día.

Esta lógica se conecta directamente con la discusión sobre los límites del crecimiento capitalista y la contradicción fundamental entre el capital y la biosfera. Al igual que la naturaleza se ve tratada como un recurso infinito e inagotable en los modelos económicos tradicionales, los animales son explotados sin consideración por su capacidad de regeneración o por las consecuencias ecológicas de su explotación. Esta visión antropocéntrica que ve a los animales y a la naturaleza como simples externalidades del sistema económico, se enfrenta a los límites físicos y termodinámicos del planeta. La segunda ley de la termodinámica, que establece el aumento inevitable de la entropía, contradice la idea de un crecimiento económico indefinido y sin límites.

Además, la transformación de los animales en mercancías vivas revela la incapacidad del capitalismo para respetar y mantener la biodiversidad. La pérdida acelerada de especies, impulsada en gran parte por la degradación del hábitat y la explotación desmedida, es un claro indicador de que la lógica de maximización de beneficios del capital no puede sostenerse sin causar un daño irreparable al medio ambiente. Así, la sección de "Mercancía Viva" ilustra cómo el modelo económico actual no solo amenaza la viabilidad de los ecosistemas, sino también nuestra capacidad para mantener una relación sustentable con el planeta.

Finalmente, es fundamental reconocer que la explotación de los animales como mercancías vivas es solo una manifestación más de la contradicción entre la acumulación de capital y la preservación de la naturaleza. Esta contradicción debe ser abordada desde una perspectiva ecológica y social que trascienda la lógica del capital y promueva una interacción más justa y equilibrada entre los seres humanos y su entorno. La lucha ecológica, al denunciar esta explotación y abogar por una visión que reconozca la naturaleza como un patrimonio común, tiene el potencial de ser una herramienta poderosa en la transformación del sistema mundo capitalista hacia un modelo más sostenible y equitativo.

Bibliografía

- Barkin, D. (2012). "La significación de una Economía Ecológica radical". *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 19, 1-14.
- Brenner, R. (2006). *What is, and what is not, imperialism? Historical Materialism*, 14(4), 79–105. Koninklijke Brill NV. <https://www.brill.nl>
- Crespo, A. (2013). "La mirada del otro: lo que nos dicen los animales". En *Los otros animales: vida o mercancía*. Viento Sur, 126, 81-90.
- Dos Santos, T. (2011). *Imperialismo y dependencia*. Fundación Biblioteca Ayacucho. ISBN 978-980-276-490-7.
- Dussel, E. (2013). 16 tesis de Economía Política. Buenos Aires: Docencia.
- Favre, D. (2017). "Animals as Living Property". En *The Oxford Handbook of animal studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.
- Foster, J. B. (2009). *The Ecological Revolution: Making Peace with the Planet*. New York: Monthly Review Press.
- Foster, J. B., Clark, B., & York, R. (2010). *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press.
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *The entropy law and the economic process*. Harvard University Press.
- Gilly, A. Roux, R. (2008). "El despojo de los cuatro elementos". Rebelio. Recuperado de <https://rebellion.org/el-despojo-de-los-cuatro-elementos/>
- Gudynas, E. (2003). "El impacto de la mercantilización de la naturaleza en la investigación y la sustentabilidad". Simposio Internacional "Prioridades de Investigación Científica sobre Recursos Naturales Renovables para el Desarrollo Sostenible", Carmen Miranda Larrea (editora). Ministerio Desarrollo Sostenible (Bolivia) e Instituto Conservación Biodiversidad, Academia de Ciencias de Bolivia, La Paz, pp. 147-155.

Los animales como mercancía viva

Nicole Mikly Bernal y Santiago Mora Posada

Harvey, D. (1990). *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*. México: Fondo de cultura Económica.

International Union for Conservation of Nature (IUCN). (2023). *The IUCN Red List of Threatened Species*. Version 2023-1. Available at: <https://www.iucnredlist.org>

Marx, K. (1844). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de <https://www.biblioteca.org.ar/libros/157836.pdf>

Marx, K. (2008). *El Capital*. México: Siglo veintiuno editores.

Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*. Madrid: Quipu editorial.

Prigogine, I. (1997). "El fin de las certidumbres". Santiago: Editorial Andrés Bello.

Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.

Saito, K. (2018). "Ganancia, Elasticidad y Naturaleza". *Marxismocritico*. Recuperado de <https://marxismocritico.com/2018/11/26/ganancia-elasticidad-y-naturaleza/>

Stiglitz, J. (2000). *La economía del sector público*. Barcelona: Antoni Bosch editor.

World Wildlife Fund (WWF). (2022). *Living Planet Report 2022: Building a nature-positive society*. Gland, Switzerland: WWF. Available at: <https://livingplanet.panda.org/>

NICOLE MIKLY BERNAL

Es investigadora y analista con formación interdisciplinaria en políticas públicas, sostenibilidad socioambiental y análisis de datos. Cuenta con un MBA en Business Analytics y un Máster en Políticas Públicas, lo que le ha permitido combinar enfoques estratégicos con herramientas de investigación cualitativa y cuantitativa. Ha trabajado con entidades gubernamentales, ONG y el sector privado, liderando proyectos centrados en el análisis cultural y socioeconómico, la transición energética y la equidad de género. Apasionada por los enfoques críticos y multidimensionales, Nicole se interesa en explorar las intersecciones entre economía, medio ambiente y sociedad, como lo refleja en su análisis sobre los animales exóticos como mercancía.

SANTIAGO MORA POSADA

Es investigador con formación interdisciplinaria en filosofía, econometría y estudios políticos latinoamericanos. Ha trabajado con entidades gubernamentales, universidades y el sector privado en proyectos relacionados con sostenibilidad socioambiental y transición energética. Su campo de interés es la aplicación de enfoques novedosos a la investigación en ciencias sociales en relación con problemáticas ecológicas.

**APONTAMENTOS SOBRE A EXTINÇÃO DOS
JUMENTOS**

NOTAS SOBRE LA EXTINCIÓN DE LOS BURROS

**NOTES ON THE EXTINCTION OF
DONKEYS**

Enviado: 15.11.2024

Aceptado: 24.11.2024

Victor Alexandre Garcia

Doutor em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil).

Email: victorgarciapsi@gmail.com

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

A leitura de reportagens a respeito da ameaça de extinção que paira sobre os jumentos no Brasil e no mundo deu ensejo a um retorno aos textos do Conde de Buffon sobre os animais domésticos e, mais especificamente, ao seu verbete sobre os asnos. Buffon contrasta a imensa utilidade dos asnos para os homens, sua bondade inata, com os maus-tratos frequentes que os acompanham pela vida. Abordamos também o filósofo Jean-Jacques Rousseau, que aproveitou a leitura de Buffon para meditar sobre o tema da exploração pelo trabalho e da desigualdade entre os homens. Comentamos ainda o filme *Au Hasard Balthazar*, de Robert Bresson, onde encontramos trabalhado de forma artística o tema do maus-tratos aos jumentos e a associação rousseauniana entre exploração animal e exploração do homem pelo homem. Por fim, percorremos as matérias que tratam da extinção dos jumentos no Brasil e que nos dão um bom panorama da gravidade dessa triste situação.

Palavras-chave: asnos, Buffon, Rousseau, Bresson.

La lectura de informes sobre la amenaza de extinción que se cierne sobre los burros en Brasil y en todo el mundo dio lugar a un retorno a los textos del conde de Buffon sobre los animales domésticos y, más concretamente, a su entrada sobre los burros. Buffon contrasta la inmensa utilidad de los asnos para los hombres, su bondad innata, con los frecuentes malos tratos que los acompañan a lo largo de la vida. También nos acercamos al filósofo Jean-Jacques Rousseau, quien aprovechó la lectura de Buffon para meditar sobre el tema de la explotación a través del trabajo y la desigualdad entre los hombres. También comentamos la película *Au Hasard Balthazar*, de Robert Bresson, donde encontramos trabajado de forma artística el tema del maltrato a los burros y la asociación rousseauniana entre explotación animal y explotación del hombre por el hombre. Finalmente, nos fijamos en los artículos que tratan sobre la extinción de los burros en Brasil y que nos dan una buena visión de la gravedad de esta triste situación.

Palabras clave: asnos, Buffon, Rousseau, Bresson.

Reading reports about the threat of extinction that looms over donkeys in Brazil and around the world led us to return to the writings of Count Buffon on domestic animals and, more specifically, to his entry on donkeys. Buffon contrasts the immense usefulness of donkeys to humans, their innate goodness, with the frequent mistreatment that accompanies them throughout their lives. We also discussed the philosopher Jean-Jacques Rousseau, who took advantage of Buffon's reading to reflect on the theme of exploitation through labor and inequality among men. We also commented on the film *Au Hasard Balthazar*, by Robert Bresson, where we find an artistic approach to the theme of mistreatment

of donkeys and Rousseau's association between animal exploitation and exploitation of man by man. Finally, we looked at the articles that deal with the extinction of donkeys in Brazil and that give us a good overview of the gravity of this sad situation.

Keywords: donkeys, Buffon, Rousseau, Bresson.

I.

Georges-Louis Leclerc, o conde de Buffon, foi um importante naturalista do século XVIII, referência incontornável em seu tempo pelos vários volumes de sua *História Natural*. Cem anos antes de Darwin, esse autor já compreendia a natureza como um processo conflituoso, uma verdadeira guerra entre os animais no interior da qual o ser humano teria saído temporariamente vencedor. Sua *História natural dos quadrúpedes* divide esses animais em domésticos, selvagens e predadores. Isso porque, ao deixar para trás o "estado de natureza", o homem teria estabelecido uma hierarquia, dividindo as espécies entre aquelas que se moldaram ao seu domínio (os animais domésticos) e aquelas que dele conseguiram resistir ou escapar (os animais selvagens)¹.

Em Buffon, o homem é por excelência um animal da técnica. O texto *Das épocas da Natureza*, que classifica seu próprio tempo como a sétima e última das épocas, não esconde que o naturalista vê no aparecimento do homem um fato decisivo. Já em seu título, lemos: "Sétima época: quando a potência do homem vem acrescentar-se à da Natureza" (Buffon, 2020b, p. 122). Ao percorrermos essa história conjectural, aprendemos que desde os primeiros momentos de seu surgimento o homem produz ferramentas que transformam a face da terra a seu favor, e que, passado algum tempo, ele se tornará uma verdadeira potência, capaz de somar-se à potência da própria natureza. Deste modo, não encontramos na obra de Buffon a famigerada divisão entre natureza e cultura, tida como marca distintiva da filosofia moderna. Para esse naturalista, a natureza foi desde o início transformada pela atividade espontânea, não-refletida, do homem. A dominação dos animais não tem fim. Ela é constantemente renovada pela civilização, seja pelo extermínio de espécies, seja por meio de práticas como a caça e a alimentação, seja pelo uso de animais para o trabalho, para o divertimento ou para o luxo.

¹ Sigo aqui o esforço de síntese contido na *Apresentação* da tradução brasileira da *História Natural* de Buffon, redigido por Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta e Ana Carolina Soliva (2020).

A questão, para Buffon, é que nada garante que a desnaturação técnica da natureza, possibilitada pelo entendimento², não produza deformações. A natureza buffoniana (neste caso, contrariamente a Darwin) é fixa, havendo apenas a possibilidade dos seres degenerarem pela diferença entre os climas, e, sobretudo, por consequência da arte humana. Assim, Buffon compreendia a domesticação dos animais como equivalente a um processo político de escravização: “um animal doméstico é um escravo, com o qual o homem se diverte, do qual ele usa e abusa, que ele adultera, expatria e desnatura” (Buffon, 2020a, p. 515). Ao serem domesticados, os animais perderiam suas características mais nobres e mais distintas, e até mesmo o amor pela liberdade. O que antes era um ser ativo e livre dá lugar a um ser dócil e servil, capaz de trabalhar mesmo constantemente humilhado e maltratado.

A situação dos animais que escapam da escravidão (isto é, dos animais selvagens), no entanto, não é muito melhor. Eles foram eliminados da face terrestre ou reduzidos a pequenas populações. Como escreve Buffon, o homem “fez recuar pouco a pouco os animais ferozes, purgou a Terra desses animais gigantescos, dos quais ainda encontramos as enormes ossadas; destruiu ou reduziu as espécies vorazes e nocivas a um pequeno número de indivíduos” (Buffon, 2020a, p. 518). Ainda segundo o autor:

Nos países em que os homens se disseminaram, o terror parece viver com eles, a sociedade entre eles desaparece, a indústria cessa, a arte é sufocada. Não pensam em construir, negligenciam toda comodidade e, pressionados pelo temor e pela necessidade, tentam apenas sobreviver, fugir e se esconder. Se, como parece ser o caso, a espécie humana continuar, na sucessão do tempo, a ocupar por igual a superfície da Terra, em poucos anos a história de nossos castores será considerada uma fábula. Portanto, pode-se afirmar que os animais, longe de expandir, contraem, ao contrário, suas faculdades e talentos. O tempo trabalha contra eles: quanto mais a espécie humana se multiplica, mais eles sentem o peso de um império terrível e absoluto, que mal lhes permite uma existência individual, privados de todos os meios para ser livres e de toda ideia de sociedade, e destrói, na raiz, sua inteligência. O que eles se tornaram e irão se tornar não indica o que um dia foram nem o que poderiam ser. Quem sabe, se um dia a espécie humana fosse extinta, qual deles empunharia o cetro da Terra? (Buffon, 2020a, p. 649)

² “Deus, única fonte de toda luz e inteligência, rege o Universo e as espécies inteiras com uma potência infinita. O homem, que não tem mais do que um raio dessa inteligência, tem apenas uma potência limitada a pequenas porções da matéria, e não é mestre senão dos indivíduos. Portanto, é pelos talentos do espírito, e não pela força e por outras qualidades da matéria, que o homem soube subjugar os animais” (Buffon, 2020a, p. 517).

Para os leitores do século XXI, Buffon é um autor especialmente inquietante, pois parece antecipar o advento de um domínio desenfreado e suas consequências para os animais. Hoje sabemos que os homens de fato vêm trabalhando há milhares de anos no sentido de domesticar os animais e reduzir os perigos da natureza selvagem e indomada da Terra. Nossa espécie desbravou florestas primitivas, criou cultivos, exterminou os animais gigantes da megafauna³ e reduziu drasticamente diversas populações que nos eram hostis. A natureza, que hoje muitos acham bela, foi aos poucos domesticada e pacificada pelo homem. As feras foram relegadas ao jardim zoológico e não existem mais grandes populações de mamíferos no mundo — com exceção daquelas que nos servem de alimento. A humanidade continua, como outrora, a reiterar seu domínio sobre o mundo natural, mas, agora, devido ao avanço técnico-industrial, as consequências são bem mais graves: sua profusão e seu domínio somados converteram-se na destruição acelerada de ecossistemas inteiros.

II.

Buffon dedicou um belo verbete aos asnos em sua *História natural dos quadrúpedes*. Após descrever suas características físicas e comportamentais, em conformidade com os padrões científicos da época, Buffon meditou sobre o papel que este animal desempenha na sociedade humana. Para o naturalista, o asno figura como um dos animais mais úteis ao homem: o leite é remédio para alguns males; a pele é empregada para a confecção de crivos, tambores, sapatos e cadernos; os ossos podem ser usados na confecção de flautas; é possível montá-lo e seu andamento é sempre suave; além disso, o asno é o animal que consegue carregar o maior peso relativamente ao seu volume. E tudo isso sem requerer muita alimentação.⁴

Apesar de sua utilidade, Buffon enfatiza que o asno é frequentemente maltratado, subestimado e usado até a exaustão por donos que não dispensam a eles grandes cuidados. Buffon observou que a grande sina do asno deriva de sua semelhança com o cavalo. A comparação faz com que se considere o asno uma versão degenerada e inferior do cavalo, posto que desprovido da elegância, do tamanho e da nobreza deste último:

Por que, pois, tanto desprezo por esse animal tão bom, tão paciente, tão sóbrio, tão útil? Por que os homens menosprezariam nos animais até esses que lhes servem muito bem e são tão pouco dispendiosos? Ao cavalo é dada educação, é tratado, instruído, exercitado, ao passo que o asno, abandonado à rusticidade do último dos criados, ou à malícia das crianças, bem longe de melhorar, não pode

³ Cf. Edmeades, 2021; Kolbert, 2015.

⁴ Cf. Buffon, 2020a, p. 588-589.

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

senão piorar por sua educação. E se não tivesse grandes fundos de boa qualidade, de fato o perderia pela maneira com que é tratado: é brinquedo, objeto de troca, mula de carga dos rústicos que o conduzem com a vara na mão, golpeando-o, sobrecarregando-o, sem cuidado, sem consideração. Não se presta atenção para o fato de que o asno seria, por si só e para nós, o primeiro, o mais belo, o mais bem-feito, o mais distinto dos animais, se no mundo não houvesse o cavalo. É o segundo, em vez de ser o primeiro, e só por isso nos parece não ser mais nada. A comparação é o que o degrada: é visto, julgado, não por ele mesmo, mas relativamente ao cavalo (Buffon, 2020a, p. 581-582)

O cavalo é *grande*; o asno é *pequeno*; o cavalo é *belo*; o asno é *feio*; o cavalo é *nobre*, o asno é *humilde*; o cavalo representa a *independência* e a *liberdade*, o asno representa a *servidão* e o *trabalho*; montar num cavalo é sinal de *autoridade*, ao passo que montar em um jumento rebaixa o *status* do cavaleiro, sendo considerado *humilhante*. Trata-se de um imaginário que perdura desde a Antiguidade greco-romana⁵; e a consequência, para o asno, dessa perpétua comparação é ter de sofrer com uma crueldade redobrada.

Buffon considerava essas comparações injustas e desprovidas de sentido, já que o asno não seria um cavalo degenerado, mas sim um animal pertencente a uma outra espécie⁶. Ele reconheceu no asno sua capacidade de suportar corajosamente grandes fardos; destacou a humildade, a gentileza, a paciência e a resiliência como sendo as qualidades inatas do asno⁷. Mas um segundo elemento se insinua no texto de Buffon, nos levando a refletir. Tudo se passa como se fosse justamente *por causa* da humildade e da paciência dos asnos que os homens os

⁵ Segundo Bough (2011), o animal chegou a ser adorado no Egito Antigo, mas esse status elevado não sobreviveu à Grécia e Roma Antigas.

⁶ Eis o raciocínio de Buffon para sustentar seu argumento: “Pois se alguma espécie fosse produzida pela degeneração de outra, se a espécie do asno viesse da espécie do cavalo, isso não poderia ser feito senão sucessivamente e por nuances. Teria havido entre o cavalo e o asno grande número de animais intermediários, cujos primeiros seriam pouco a pouco distanciados da natureza do cavalo, e os últimos seriam pouco a pouco aproximados à do asno. E por que não veremos hoje os representantes, os descendentes dessas espécies intermediárias? Por que permaneceram apenas os dos dois extremos? O asno é, assim, um asno, e não um cavalo degenerado” (Buffon, 2020a, p. 581).

⁷ “Por sua natureza, é humilde, paciente, tranquilo quanto o cavalo é altivo, vivo, impetuoso. Sofre constantemente e, talvez, com coragem, os castigos e golpes; é sóbrio quanto à quantidade e a qualidade de sua alimentação: contenta-se com as ervas mais duras, mais desagradáveis, que seriam deixadas e desdenhadas pelo cavalo e outros animais; é muito delicado quanto à água (...). Na primeira juventude, o asno é alegre, bem como muito bonito; é ligeiro e gentil, mas logo perde essas qualidades, seja pela idade, seja pelos maus-tratos, e torna-se lento, indócil e teimoso” (Buffon, 2020a, p. 582).

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

maltratam. A pura passividade parece capaz de provocar uma reação desproporcional e dar lugar a uma espécie de maldade suplementar, como se houvesse um chamado à crueldade e à impiedade sem freios onde não há barreiras e nem resistências.

Um dos mais importantes leitores do naturalista foi o filósofo e escritor Jean-Jacques Rousseau, seu contemporâneo. No interior do pensamento rousseauiano, comparar é a qualidade distintiva do julgamento. Isso faz com que todo julgamento seja uma forma de decompor a realidade, estabelecendo um sistema binário de oposições:

Essa adequação reiterada de organismos estranhos a si mesmo, e de uns aos outros, teve naturalmente de engendrar no espírito do homem as percepções de certas relações. As relações que exprimimos pelas palavras *grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, medroso, ousado*, e outras ideias semelhantes, comparações surgidas da necessidade, e que produziram quase espontaneamente no homem alguma reflexão (Rousseau, 2020, p. 208)

Ninguém percebeu melhor do que Lévi-Strauss o modo como Rousseau estabeleceu o processo distinção dos seres naturais como “suporte conceitual da diferenciação social”⁸. A consequência deste processo está descrita na famosa cena dos selvagens reunidos em volta da fogueira, dançando e cantando, presente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nesta reconstrução histórica hipotética e ficcional, lemos que em dado momento os homens começaram a se olhar e a se comparar. Comparando-se, perceberam que uns eram mais belos, outros mais rápidos, outros mais fortes, outros mais ágeis etc. Brotou então o desejo de distinção social⁹, e, dele, a inveja, a rivalidade, a agressividade, a vontade de dominar.

Poderíamos concluir de tudo isso que o cavalo, então, gozaria de boa situação entre os homens. No entanto, no verbete dedicado ao cavalo, descobrimos que a condição deles é também bastante cruel e precária:

⁸ Lévi-Strauss, 1975, p. 105. Um pouco antes, lemos: “Rousseau vê na apreensão que o homem tem da estrutura “específica” do mundo animal e vegetal a fonte das primeiras operações lógicas, e, subsequentemente, a de uma diferenciação social que só pode ser vivida por ter sido concebida” (p. 103).

⁹ Em Rousseau, o gozo da distinção tem sempre o mesmo sentido, estabelecido desde o segundo Discurso: “se encontramos uns poucos poderosos e ricos no auge da grandeza e da fortuna, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só valorizam as coisas de que desfrutam na medida em que os demais delas são privados e, sem mudar de condição, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável” (Rousseau, 2020, p. 239).

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

A escravidão ou domesticidade desses animais é também tão universal e tão antiga que não os vemos senão raramente em seu estado natural. Em seus trabalhos estão sempre cobertos de arreios; jamais estão soltos de suas ataduras, mesmo nos momentos de repouso, e se alguma vez são deixados a errar nos pastos em liberdade, carregam sempre os sinais da servidão e, muitas vezes, as marcas cruéis do trabalho e da dor. A boca está deformada pelos vincos produzidos pelos freios, os flancos estão enfraquecidos pelas feridas ou sulcados com cicatrizes feitas pela espora; o casco é atravessado por cravos, a postura do corpo é ainda estorvada pela impressão subsistente das travas habituais, das quais seriam soltos em vão, pois dela não estariam mais livres. Mesmo esses cuja escravidão é a mais suave, que são alimentados e mantidos apenas para o luxo e a pompa, e cujas correntes douradas servem menos para seu adorno do que para a vaidade de seu mestre, são ainda mais aviltados pela elegância de seu topete, pelas tranças de suas crinas, pelo ouro e pela seda com que são cobertos, do que pelos ferros que estão em suas patas (Buffon, 2020a, p. 519)

Como vemos, Buffon destaca as marcas de uma servidão que incidem diretamente no corpo do animal – nos instrumentos que os prendem, nos vincos, nas cicatrizes e nas deformações que carregam. Há também a dominação simbólica, pois o cavalo não é apenas subjugado para trabalhar; ele é igualmente destinado a uma “escravidão suave” no interior da qual é adorado por sua aparência. Os adornos, as tranças na crina, que à primeira vista poderiam ser compreendidos como expressão de cuidado e apreço, tornam-se, sob o escrutínio de Buffon, símbolos de uma dominação que se dá pela humilhação e pela subordinação do animal à vaidade humana.

Segundo Starobinski (2011), Rousseau coloca em um mesmo plano a domesticação do homem pelo homem e a transformação a que o homem submete plantas e animais. De fato, no segundo *Discurso* o filósofo não hesita em comparar a situação do cavalo doméstico com a situação histórica do homem: ambos se acostumaram com seus grilhões e com as esporas de seus senhores e já não conseguem mais reencontrar o gosto pela liberdade¹⁰. Tal como no cavalo

¹⁰ “O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, em sua maioria, uma estatura maior, uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem nas florestas do que em nossas casas. Perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos, e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados em tratar bem e alimentar esses animais resultam na degeneração deles. O mesmo vale para o próprio homem: fazendo-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso, servil, e seu modo de vida, frouxo e efeminado, termina por minar a um só tempo sua força e sua coragem” (Rousseau, 2020, p. 179). Ou ainda: “Como um corcel indômito que eriça a crina, escarva o chão e se debate impetuosamente à simples aproximação do freio, enquanto um cavalo domado suporta pacientemente o chicote e a espora, o homem bárbaro não abaixa a cabeça ao

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

doméstico de Buffon, tratar-se-ia também para o homem de um caminho sem volta¹¹. Vale lembrar, o *Emílio* inicia-se com a famosa passagem acerca da capacidade humana de desnaturação e a possibilidade sempre presente de sua arte produzir monstruosidades:

Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos dos homens. Ele força uma terra a sustentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Bagunça tudo, desfigura tudo, ama a deformidade, os monstros (Rousseau, 2022, p. 7).

A grande diferença entre Buffon e Rousseau é que não encontramos no primeiro o pessimismo histórico do segundo¹². Para Rousseau, “a reflexão é um poder ambíguo que aperfeiçoa o homem alienando-o” (Starobinski, 2011, p. 446), ao passo que, para Buffon, “o conhecimento racional, as técnicas que dele decorrem, educam e corrigem a natureza para o bem da humanidade, permitindo assim ao homem aperfeiçoar-se” (Starobinski, 2011, p. 441). No fim, o naturalista, mesmo acreditando na importância de tratarmos bem nossos escravos, não pode senão conceber a domesticação das espécies como sendo um processo legítimo, sinal da inteligência divina em nós e consequência natural da superioridade do espírito sobre a matéria. Em Rousseau, a concepção de uma arte que produz monstruosidades vem alinhar-se perfeitamente bem com a visão de que o homem “escraviza tanto os homens quanto a natureza por motivos de ganância e vaidade” (Cook, 2002, p. 182).

III.

Au hasard Balthazar (1966), dirigido por Robert Bresson, é considerado uma das obras-primas do cinema mundial. O filme desenrola-se na zona rural francesa, onde três crianças adotam um burro recém-nascido e batizam-no de Balthazar. Uma das crianças é Marie (Anne Wiazemsky), vizinha de Jacques (Walter Green), seu namorado de infância. Assim que os jovens terminam um beijo de despedida, o filme corta para uma cena em que Balthazar é chicoteado por lavradores que já

jugo que o homem civilizado carrega sem se lamentar, e à sujeição tranquila prefere a mais tempestuosa liberdade” (Rousseau, 2020, p. 228).

¹¹ “Uma vez acostumados a ter senhores, os povos não conseguem mais viver sem eles” (Rousseau, 2020, p. 150).

¹² “O quadro da infelicidade do homem civilizado que encontramos no *Discurso sobre a natureza dos animais* está pouco de acordo com a alegre satisfação que Buffon, no resto de sua obra, manifesta todas as vezes em que evoca a dominação do homem sobre a natureza; esse atestado de nossas misérias ilustra melhor o pessimismo histórico de Rousseau que o otimismo racionalista de Buffon” (Starobinski, 2011, p. 446).

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

não o tratam com a mesma ternura das crianças. Essa violência representa o fim dos anos dourados da infância e o começo das penúrias da vida adulta, marcada pela exploração de sua força de trabalho como animal de carga e de transporte, pelas chicotadas frequentes, pela humilhação circense e pela crueldade gratuita de que será vítima.

Ao longo do filme, Marie também se verá alvo da crueldade e da indiferença. Ela será perseguida por Gérard (François Lafarge) e terminará num relacionamento abusivo com o rapaz. Posteriormente, Gérard e sua gangue abusarão dela. Gérard será também um dos donos do jumento; ele o utilizará como animal de carga e abusará dele para fazê-lo mover-se. Em dado momento, o jovem amarra um jornal na cauda de Balthazar e toca fogo no papel, fazendo-o correr pela estrada. A analogia entre a situação de Marie e Balthazar é evidente, culminando em torno daquilo que Marie exprime ao final do filme a sua antiga paixão de infância, Jacques, em uma de suas réplicas mais cruas e desesperançosas:

Oh, Jacques, como sonhei com você, com um garoto como você (...). Você vê a alameda, o banco, nossos nomes talhados no banco, nossas brincadeiras com Balthazar. Mas eu, Jacques, não vejo nada. Não tenho mais ternura, nem coração. Sou insensível. O que você me diz são apenas palavras. Elas não me afetam mais. Nossos votos de amor, as promessas de infância que fizemos, estavam em um mundo imaginário, não na realidade. A realidade é outra coisa”¹³.

Balthazar morre ao acaso e em completa solidão, após ser roubado e depois acidentalmente atingido por um tiro que não lhe era destinado. Liberta-se, assim, da absurda sociedade dos homens. Apenas Marie demonstrava compaixão por Balthazar, mas suas carícias eram pouco no grande esquema das coisas. Ao longo do filme, o jumento testemunha a brutalidade e a indiferença humanas, sofre abusos e maus-tratos sem jamais perder sua dignidade. Seu olhar traz sempre o mesmo misto de compaixão, incompreensão e resignação. É digno de nota que em nenhum momento Bresson antropomorfiza Balthazar, de modo que a crueldade humana contrasta o tempo inteiro com a nobreza silenciosa do burro. Trata-se, sem dúvida, da realização, por Bresson, de seu grande ideal expressivo:

¹³ Tradução livre do trecho que começa por volta do minuto 78: « Ô Jacques, combien de fois j' ai rêvé de toi, d' un garçon comme toi (...). Toi tu vois l'allée, le banc, nos deux noms sur ce banc, nos jeux avec Balthazar. Mais moi Jacques, je ne vois rien. Je n'ai plus de tendresse, plus de cœur. Je suis insensible. Ce que tu me dis, ce sont des mots. Ils ne me touchent plus. Nos serments d'amour, les promesses enfantines que nous nous étions faites, c' est dans un monde imaginaire. Pas dans la réalité. La réalité c'est autre chose ». (Bresson, 1966).

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

o da economia dos meios como modo de obter o máximo da expressividade e da emoção. Em suas palavras: "tenha certeza de ter esgotado tudo que se comunica pela imobilidade e pelo silêncio" (Bresson, 2005, p. 29).

A exposição do mal e do sofrimento torna-se suportável para nós por conta do minimalismo bressoniano. Ao evitar deliberadamente a teatralidade e os artifícios, ao aderir à materialidade do mundo real, aos detalhes e aos pequenos gestos, o filme opta pela concretude. Esta, porém, não elimina o aspecto espiritual: as grandes questões da experiência humana emergem da simplicidade das imagens, de seu caráter banal e cotidiano. É justamente pelo concreto que essas grandes questões tornam-se para nós mais palpáveis e mais acessíveis. Mais incômodas, também, pois o que a concretude nos revela é sobretudo o caráter não-abstrato do mal.

O filme apresenta poucos diálogos, atuações não profissionais e um discreto trabalho de câmera que tornam seu enredo secundário e mesmo de difícil compreensão. É que o cinema bressoniano desconfia da análise psicológica. Segundo Sontag (1966), o diretor "não pretende que seus personagens sejam implausíveis; o que pretende, de fato, é que sejam opacos" (p. 188). Isso porque a psicologia é incapaz de explicar a contento "por que as pessoas se comportam como se comportam" (p. 188). O resultado é que o espectador chega ao final da película entendendo tão pouco as motivações e os acontecimentos quanto o jumento protagonista. Ambos se encontram num mundo desprovido de lógica, unicamente entregue ao sabor das paixões humanas.

Trechos de uma única música percorrem o filme por inteiro: o segundo movimento da Sonata para Piano em Lá Maior (D. 959) de Franz Schubert. Certamente não é coincidência que na vida deste compositor encontremos o mesmo contraste entre o aconchego da infância e os sofrimentos da vida adulta. Apesar do talento, Schubert viveu sua curtíssima vida em relativa obscuridade, sem dinheiro, sem saúde, sem conseguir casar-se, e sem casa própria onde morar. Em carta ao amigo Leopold Kupelwieser, de 31/03/1824, escreveu:

Certamente aquele tempo abençoado, quando tudo aparecia para nós numa auréola de glória juvenil, está acabado, e temos de enfrentar em vez disso os fatos amargos da existência, que eu tento embelezar, entretanto, o quanto possível, com minha própria imaginação (Schubert, 2024, p. 33).

Compreender essa peça de Schubert é equivalente a compreender o filme, já que som e imagem traduzem-se um no outro. O *Andantino* foi composto em Fá Sustenido Menor, na forma ABA. A *seção A* traz uma melodia calma e triste,

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

construída sobre um motivo descendente, que nos evoca uma marcha melancólica. Trechos dessa seção aparecem especialmente nos momentos em que Balthazar caminha, carregando o peso dos humanos ou de suas tralhas. A *seção B*, por sua vez, muda drasticamente o clima sonoro. A marcha melancólica dá lugar a uma seção violenta, com forte uso da dissonância e do cromatismo, marcada por tercinas, acordes e escalas que sobem e descem de forma frenética por quase toda a extensão do piano. A progressão desta seção nos conduz de uma leve sensação de inquietude com o desconhecido ao puro e simples caos, culminando em acordes *fortísimos* na tonalidade de Dó Sustenido Menor. O começo dela é apresentado logo na abertura do filme, misturada aos zurros de Balthazar. Ela retornará sempre que o jumento se vir diante do absurdo de sua experiência no mundo. Finalmente, após a desordem tumultuosa da seção central, uma transição resignada nos conduz novamente ao tema inicial, mas com ligeiras variações, como se ele tivesse sido transformado pela turbulência anterior. A melancolia é ainda mais acentuada, e a música desvanece de maneira suave e reflexiva.

Em sua crueza desconcertante, Bresson de fato nos apresenta, como disse Jean-Luc Godard, a história do mundo em uma hora e meia. Vista através do olhar de um jumento, essa história evoca a “vergonha de ser homem” de que nos fala Primo Levi, retomado por Deleuze (2004). Primo Levi sentiu vergonha não apenas pela barbárie que presenciou, mas por pertencer à mesma espécie que foi capaz de produzi-la. Não há como escapar dessa vergonha, sinal de solidariedade com um estado de coisas, e que aumenta a cada dia sem que possamos remediá-la e sem que vejamos solução.

Podemos, ao menos, ensaiar uma *história natural da vergonha de ser homem*, isto é, descrever da forma mais completa possível tudo que a compõe: vergonha por nossa capacidade ilimitada de causar desastres e sofrimentos, vergonha por termos exterminado tantas e tantas espécies; vergonha por continuarmos exterminando tantas e tantas espécies; vergonha pelo tamanho de nosso lixo, que agora já atingiu até mesmo a órbita do planeta; vergonha por termos degradado este mundo; etc. etc.

IV.

Uma matéria do G1, de 26/08/2023, nos informa sobre a queda acentuada da população de jumentos no Brasil. Entre 2017 e 2022, a quantidade de asininos (jumentos, jegues, burros e asnos) no país diminuiu 62%, conforme dados do IBGE e do Ministério da Agricultura. Em 1960, havia cerca de 1,2 milhão de asininos em nosso país, número que caiu para 376 mil, em 2017, e continua a

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

diminuir. Especialistas ouvidos pelo G1 alertavam para o risco de extinção caso o ritmo de abate persistisse, e ativistas denunciavam irregularidades no transporte e tratamento desses animais. Ao nos fiarmos nas palavras do veterinário entrevistado pelo G1, percebemos que a comparação com o cavalo persiste:

“Muitas vezes o próprio nordestino, as próprias pessoas têm preconceito com o jumento nordestino por conta da aparência. Porque não foi um animal moldado para ser exibido, para ser mostrado ao público como sinônimo de poder, de riqueza, como os cavalos foram”, avalia o veterinário¹⁴.

Como a maior parte dos abates é feito de maneira ilegal, os dados não são muito precisos. É o que nos explicam os especialistas da Faculdade de Medicina Veterinária e Zootecnia (FMVZ) da USP¹⁵, que afirmam que o abate dos jumentos aumentou mais de 8.000% entre 2015 e 2019. Uma matéria mais recente, do jornal Carta Capital, datada 02/05/2024, traz números ainda mais alarmantes: segundo dados do IBGE e da Coordenação de Boas Práticas Agropecuárias da Secretaria de Defesa e Inspeção Agropecuária do Ministério da Agricultura, o Brasil já abateu 85% da sua população de jumentos, chegando a apenas 145 mil indivíduos na época da reportagem¹⁶. Mas esse número pode ser ainda menor.

Uma matéria mais antiga, também do jornal Carta Capital, de 04/04/2012, já abordava a “questão asinina” no nordeste brasileiro¹⁷. O jumento, companheiro resiliente do nordestino, suportava as condições áridas da região e por várias décadas foi o principal meio de transporte de cargas e de pessoas. No entanto, com o avanço das motocicletas, financiadas em suaves prestações e mais adequadas às demandas modernas, perdeu sua função econômica e seu espaço social. A reportagem explica que esses animais são agora vendidos em feiras a preços irrisórios para serem sacrificados, ou são simplesmente abandonados em terras que já não os valorizam. Em suma, o jumento tornou-se obsoleto.

Largados à própria sorte pelas estradas nordestinas, esses animais são alvos fáceis de apreensão para abate. Em uma reportagem do SBT News, de 22/08/2024, descobrimos que eles são frequentemente capturados nas estradas por caminhões que percorrem as vias com esse objetivo. Como não existem criadouros

¹⁴<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2023/08/26/brasil-abate-mais-de-60percent-da-populacao-de-jumentos-em-6-anos-para-exportar-pele-para-china.ghtml>

¹⁵<https://jornal.usp.br/ciencias/abate-de-jumentos-para-exportacao-cresce-8-000-e-ameaca-a-especie-no-brasil/>

¹⁶ <https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/de-quem-e-esse-jegue/>

¹⁷ <https://www.cartacapital.com.br/cultura/questoes-asininas/>

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

específicos e o interesse é apenas pela pele dos animais, os captadores desconsideram o estado e a saúde dos jumentos. Eles são misturados e transportados em condições inadequadas, independentemente de estarem doentes ou saudáveis, o que ainda traz o risco de propagação de doenças. A reportagem revela ainda que a Bahia é o estado com o maior número de abates¹⁸.

Segundo as várias reportagens sobre o tema, a principal causa do declínio dos jumentos é a exportação de peles destinadas à produção de ejiao, produto típico da medicina tradicional chinesa. A reportagem do SBT News supracitada afirma que o ano de 2016 foi um verdadeiro marco na vida dos jumentos “quando, principalmente a China, seguida por Hong Kong e o Vietnã expandiram a demanda de produtos antes acessíveis somente à elite”¹⁹. O comércio de ejiao movimentou um mercado bilionário e, com o aumento da demanda, a China vem buscando peles em diversos países, colocando em risco espécies de asininos globalmente.

A BBC News Brasil nos explica muito sobre o ejiao²⁰. Seu processo de produção envolve ferver a pele do animal para a extração de uma gelatina, que é então transformada em pó, pílulas ou líquido. Para a medicina chinesa, o ejiao fortalece o sistema imunológico, melhora a circulação sanguínea e trata condições de deficiência de sangue, como a anemia. Também é utilizado para regular a menstruação e tratar problemas relacionados ao ciclo menstrual, além de ser recomendado para pessoas que sofrem de fraqueza, fadiga e sangramentos excessivos. Acredita-se ainda que o ejiao ajuda a aumentar a vitalidade, a longevidade e até mesmo o desempenho sexual. Embora o produto seja amplamente utilizado na China por suas propriedades terapêuticas, as reportagens enfatizam que não há comprovação científica na medicina moderna sobre a eficácia em tratar qualquer uma dessas condições²¹.

Uma reportagem do Globo, de 25/07/2024, conta a história de Márcia Freitas, fundadora do abrigo Menino Vaqueiro, nos arredores de Fortaleza, onde cuida de 68 jumentos resgatados de abandono e maus-tratos. O abrigo de Márcia, fundado há 14 anos, sobrevive apenas de doações e sofre com dificuldades

¹⁸ <https://sbtnews.sbt.com.br/noticia/brasil/jumentos-em-risco-de-extincao-abates-crescem-mais-de-35-vezes-em-7-anos-saiba-o-porque>

¹⁹ <https://sbtnews.sbt.com.br/noticia/brasil/jumentos-em-risco-de-extincao-abates-crescem-mais-de-35-vezes-em-7-anos-saiba-o-porque>

²⁰ <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cy6ew9x14ego>

²¹ <https://sbtnews.sbt.com.br/noticia/brasil/jumentos-em-risco-de-extincao-abates-crescem-mais-de-35-vezes-em-7-anos-saiba-o-porque>

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

financeiras, além das tentativas de roubo dos animais. Mesmo diante desses desafios, ela se dedica exclusivamente aos jumentos e lamenta a crueldade do abate. Márcia considera os jumentos os mais doces e os mais carinhos dos animais: “se eu pudesse, teria aqui uns 300 a 400 jumentos. É uma das maiores tristezas saber que eles estão sendo abatidos. Tudo o que faço é com muito amor. Os animais mais doces e carinhosos que você pode imaginar são os jumentos”²². Ela é conhecida na região como “a louca dos jumentos”.

V.

“Jumento”, “burro”, “asno” são termos usados em várias línguas para qualificar a estupidez, a incompetência e a obstinação no erro. O dicionário *Michaelis* de língua portuguesa, logo em sua primeira entrada, define o adjetivo “burro” como “indivíduo intelectualmente limitado; besta, estúpido”²³. O *Merriam-Webster dictionary* define “donkey”, em sua segunda entrada, como “pessoa estúpida ou obstinada”²⁴. O *Larousse* define “âne” como “pessoa ignorante, de mente estreita; ignaro, imbecil, burro”²⁵. O mesmo sentido pejorativo encontramos no espanhol (*burro/burra*), no árabe (*himar*) e no alemão (*esel*) etc. No entanto, sabe-se hoje que os asnos possuem boa memória e boa capacidade de resolver problemas, e que parecem inclusive superar os cavalos em inteligência²⁶.

É tarefa temerária definir a estupidez — algo dela já aparece no próprio esforço de definição. Mas uma boa pista nos foi dada, novamente, por Jean-Jacques Rousseau. No já citado segundo *Discurso*, o autor propõe que a atividade reflexiva faz do homem o animal depravado por excelência: o homem tende a pensar mais do que é necessário, sendo o único animal “sujeito a tornar-se imbecil” (Rousseau, 2020, p. 183). Robert Musil, em ensaio genial sobre o tema, além de desvincular a estupidez da inteligência, ainda mostra sua íntima relação

²²<https://oglobo.globo.com/brasil/epoca/noticia/2024/07/25/mulher-adota-68-jumentos-no-nordeste-e-salva-animais-que-enfrentam-ameaca-de-extincao-por-alta-demanda-da-china.ghtml><https://oglobo.globo.com/brasil/epoca/noticia/2024/07/25/mulher-adota-68-jumentos-no-nordeste-e-salva-animais-que-enfrentam-ameaca-de-extincao-por-alta-demanda-da-china.ghtml>

²³ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/burro/>

²⁴ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/donkey>

²⁵ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/%C3%A2ne/3392>

²⁶ https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/21/internacional/1574333617_961582.html

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

com a rudeza²⁷ e com a vaidade²⁸. Até aqui, temos apenas elementos ausentes nos asininos. Tudo nos leva a crer que o homem, ao projetar no jumento traços de sua própria natureza, terminou por apagar a natureza própria ao jumento.

Bibliografia

- Bough, J. (2011) *Donkey*. Londres: Reaktion Books.
- Bresson, R. (1966) *Au Hasard Balthazar*. Filme. Paris: Argos Films.
- _____. (2005) *Notas sobre o cinematógrafo*. Tradução de Evaldo Mocarzel. São Paulo: Iluminuras.
- Buffon. (2020a) *História Natural*. Tradução de Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta e Ana Carolina Soliva Soria. São Paulo: Unesp.
- _____. (2020b) Das épocas da natureza. In: _____. *História Natural*. Tradução de Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta e Ana Carolina Soliva Soria. São Paulo: Unesp.
- Cook, A. (2002) Jean-Jacques Rousseau and Exotic Botany. In: (Org.) MACCUBBIN, R.; KNELLWOLF, C. *Exoticism and the culture of exploration*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, G. (2004) *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. DVD. Direção de Pierre-André Boutang. Paris: Montparnasse.
- Edmeades, B. (2021) *Megafauna: first victims of the human-caused extinction*. Fayetteville: Houndstooth Press.
- Fragelli, I.; Pimenta, P.; Soliva, A. (2020) Apresentação. In: *História Natural*. Tradução de Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta e Ana Carolina Soliva Soria. São Paulo: Unesp.

²⁷ "(...) J. E. Erdmann, em um trecho importante de sua palestra citada acima, expressou com as seguintes palavras que a rudeza é a 'prática da estupidez'. Segundo ele, 'palavras (...) não são o único fenômeno de um estado de espírito. O mesmo se manifesta em atos, a estupidez também. Não só ser estúpido, mas agir estupidamente, cometer estupidezes'" (Musil, 2016, p. 34)

²⁸ "entre a estupidez e a vaidade sempre existiu uma relação íntima, o que talvez nos dê uma pista. Por isso, uma pessoa estúpida parece normalmente vaidosa, porque lhe falta a inteligência para escondê-la; mas na verdade não seria preciso, pois o parentesco entre estupidez e vaidade é imediato: uma pessoa vaidosa causa a impressão de desempenhar menos do que poderia; ela se assemelha a uma máquina que deixa escapar vapor por uma parte mal vedada" (Musil, 2016, p. 27).

Apontamentos sobre a extinção dos jumentos

Victor Alexandre Garcia

Kolbert, E. (2015) *A sexta extinção: uma história não natural*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca.

Larousse (2024) *Dicionário Larousse*. Recuperado de: <https://www.larousse.fr/>

Lévi-Strauss, C. (1975) *Totemismo hoje*. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes.

Merriam-Webster. (2024) *Dicionário Merriam-Webster*. Recuperado de: <https://www.merriam-webster.com/>

Michaelis. (2024) *Dicionário Michaelis*. Recuperado de: <https://michaelis.uol.com.br/>

Musil, R. (2016) *Sobre a estupidez*. Tradução de Simone Pereira Gonçalves. Belo Horizonte: Editora Âyiné.[]

Rousseau, J.-J. (2020) Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: _____. *Rousseau — Escritos sobre a política e as artes*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Nagle. São Paulo: Ubu Editora.

_____. (2022) *Emílio ou Da educação*. Tradução de Thomaz Kawauche. São Paulo: Unesp.

Schubert, F. (2024) *Franz, sublime Schubert*. Organização, tradução e introdução por Mário Alves Coutinho. São Paulo: Tipografia Musical.

Sontag, S. (1966) *Spiritual style in the films of Robert Bresson*. In: *Against interpretation*. Nova York: The Noonday Press.

Starobinski, J. (2011) *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.

VICTOR ALEXANDRE GARCIA

Bacharel em Psicologia pela UERJ. Mestre em Psicanálise e Saúde Mental pela UERJ. Mestre em Filosofia pela PUC-RJ. Doutor em Filosofia pela PUC-RJ. Ultimamente vem pesquisando sobre o tema dos animais e das plantas no século das Luzes. Realizou a primeira tradução brasileira dos textos de botânica de Jean-Jacques Rousseau.

TRADUCCIONES

**CONTRIBUCIONES PARA LA DEFENSA DE UN
LENGUAJE ANTIESPECISTA:
EL CASO DEL TÉRMINO *GADO* EN LA POLÍTICA
BRASILEÑA¹**

**CONTRIBUTIONS TO THE DEFENSE OF AN
ANTI-SPECIESIST LANGUAGE:
THE CASE OF THE TERM *GADO* IN BRAZILIAN
POLITICS²**

**CONTRIBUIÇÕES PARA A DEFESA DE UMA LINGUAGEM
ANTIESPECISTA:
O CASO DO TERMO “GADO” NA POLÍTICA BRASILEIRA³**

Enviado: 08.06.2024

Aceptado: 06.12.2024

Daniela Rosendo

Doctora y Magíster en Filosofía (UFSC) y graduada en Derecho (Univille), Brasil.
Email: daniela.rosendo84@gmail.com

Denis Duarte

Magíster en Ciencia de Datos por la University College Dublin (UCD), Irlanda, y graduado en Ciencia de la Computación por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil.
Email: den.duarte@gmail.com

Fabio A. G. Oliveira

Profesor de Filosofía de la Educación por la Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.
Email: fagoliveira@id.uff.br

Karynn Capilé

Doctora en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva (PPGBIOS/UFF), Brasil.
Email: karynn.capile@gmail.com

Maria Alice da Silva

Doctora y Magíster en Ética y Filosofía Política por la PPGFIL-UFSC y graduada en Filosofía por la UFSC, Brasil.
Email: mariaalicesilv@gmail.com

Tânia A. Kuhnen

Profesora de Filosofía de la Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), Brasil.
Email: kuhnenta@gmail.com

¹ Edición bilingüe: traducción al español de Julieta Campos seguida de la versión en inglés proporcionada por los autores. Email: julieta.camed@gmail.com

² Bilingual edition: Spanish translation of Julieta Campos followed by the English version by the authors. Email: julieta.camed@gmail.com

³ A versão em português do artigo está disponível em:
<https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/422/342>

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

Este artículo tiene como objetivo analizar el caso del uso del término *gado* [ganado] en la política brasileña en una red social, para contribuir a la discusión sobre cómo el lenguaje especista reafirma la dominación y subordinación animal desde una perspectiva ético-política. El texto se estructura en cuatro apartados: a) un relevamiento de datos cuantitativos sobre el uso del término *gado* en Twitter entre enero de 2016 y agosto de 2021; b) un análisis, a partir del paradigma ecofeminista animalista, de los significados del término y datos sobre su creciente uso en el contexto político brasileño; c) la (in)visibilidad de sujetos no humanos como individuos a través del lenguaje, en particular, bueyes o vacas, mediante el uso de la palabra *gado*; d) reflexiones sobre un lenguaje antiopresivo, que exige entendernos a nosotros mismos a partir de un continuum de relaciones e interdependencias, además de no utilizar la palabra *gado* cuando nos referimos a personas consideradas acríticas.

Palabras clave: ganado, ecofeminismo, lenguaje humano, opresión.

This article aims to analyse the case of the use of the term *gado* [cattle] in Brazilian politics on a social network, to contribute to the discussion about how speciesist language restates animal domination and subordination from an ethical-political perspective. This paper is structured in four sections: a) a survey of quantitative data on the use of the term *gado* on Twitter between January 2016 and August 2021; b) an analysis, from the animalist ecofeminist paradigm, of the meanings of the term and data regarding its increasing use in the Brazilian political context; c) the (in)visibilization of non-human subjects as individuals through language, specially, oxen or cows, by using the word *gado*; d) reflexions on an anti-oppressive language, which demands understanding ourselves from a continuum of interdependent relationships, besides not using the word *gado* when referring to people considered uncritical.

Keywords: cattle, ecofeminism, human language, oppression.

Este artigo tem como objetivo analisar o caso do uso do termo “gado” na política brasileira em uma rede social, para contribuir com a discussão sobre como a linguagem especista reafirma a dominação e subordinação animal a partir de uma perspectiva ético-política. O texto está estruturado em quatro seções: a) um levantamento de dados quantitativos sobre o uso do termo “gado” no Twitter entre janeiro de 2016 e agosto de 2021; b) uma análise, a partir do paradigma ecofeminista animalista, dos significados do termo e dados sobre seu crescente uso no contexto político brasileiro; c) a (in)visibilização de sujeitos não-humanos como indivíduos através da linguagem, em especial, bois ou vacas, pelo uso da palavra “gado”; d) reflexões sobre uma linguagem anti-opressiva, que exige

compreendermo-nos a partir de um continuum de relações e interdependências, além de não utilizarmos a palavra “gado” ao nos referirmos a pessoas consideradas acríicas.

Palavras-chave: gado, ecofeminismo, linguagem humana, opressão.

Speciesism can't survive without lies. (...) Linguistically the lies make many forms, from euphemism to false definition. We lie with our word choices. We lie with our syntax. We even lie with our punctuation.

Joan Dunayer, *Animal Equality: Language and Liberation*⁴

1. Introducción

El lenguaje que utilizamos para dar sentido a los contextos sociales puede variar de acuerdo con el tiempo y el espacio. Su uso casi siempre se convierte en un modo de expresar el inventario de determinados instantes y contextos históricos y sociales. A partir de esta observación, podemos comprender los matices del modo en que se construyen los vínculos, así como los valores y las prácticas que penetran a individuos y grupos en un tiempo específico. Como resultado, con el paso del tiempo y de los cambios por los que pasan estos vínculos, podemos advertir que el lenguaje que se utiliza en un determinado periodo histórico puede “desactualizarse” en otra época.

Lo que es más problemático es que los términos y las palabras de una lengua pueden transmitir ideas y trasladar significados que se vuelven cuestionables como resultado de la crítica, que se construye con la propia ayuda de la lengua. Uno comienza a percatarse de que las expresiones, los dichos populares y otros recursos del repertorio oral y escrito resultan prejuiciosos. De manera reciente, los estudios críticos de la raza y de la discapacidad vienen mostrando que las expresiones que, de manera inadvertida, utiliza una parte importante de la población en verdad trasladan un conjunto de prejuicios históricos contra personas negras y/o con discapacidad, entre otros grupos perseguidos y oprimidos.⁵

⁴ “El especismo no puede sobrevivir sin mentiras. (...) Lingüísticamente hablando, las mentiras adoptan diversas formas, del eufemismo a la falsa definición. Nos mentimos en la elección de las palabras. Mentimos con la sintaxis. Nos mentimos incluso con la puntuación.” (Dunayer, 2001, p. 1, traducción propia).

⁵ Para una discusión crítica sobre el uso del lenguaje en el caso de los estudios sobre discapacidad, ver Taylor, S. (2021). *Crip: Liberación animal y liberación disca*. Ochodocuatro ediciones.

De manera similar, en la literatura animalista, en ocasiones existe un interés por mostrar de qué modo el especismo también está presente por medio del lenguaje y cómo –habitualmente– las personas que utilizan una lengua en particular comparten referencias peyorativas contra aquellos a quienes se compara con otros animales. La opresión contra los animales, entendido como un grupo oprimido, penetra en diversas instituciones sociales y políticas, incluido el lenguaje humano. Por consiguiente, comprendemos que los animales también representan una minoría política,⁶ entendiendo que “las minorías emergen como consecuencia de que algunas cualidades inherentes de un grupo minoritario se perciben como la razón y la racionalización de un trato desigual” (Rosendo, 2019, p. 86). De este modo, podemos percibir diferentes formas de violencia producidas por el uso del lenguaje: hacia quienes se dirige el insulto directamente como, en simultáneo, hacia aquellas referencias (especies animales no humanas) a partir de las cuales se configura el insulto.

Así como la opresión contra las mujeres y las personas racializadas está arraigada en estructuras sociales, lo mismo sucede con la opresión contra los animales no humanos. Por esta razón, el reflejo lingüístico nos señala un comportamiento profundo y sistemático en nuestro modo de vida. De este modo, resulta imposible tratar el término “especismo” como simple prejuicio.⁷ Por el contrario, debemos plantear el antiespecismo como una lucha tan necesaria y legítima como otras luchas por la justicia social. No se trata de comparar la violencia que sufren diferentes grupos oprimidos, sino de conectar la complejidad de todas las estructuras sociales y relaciones de poder reconociendo que cada realidad y lucha tiene sus propias particularidades.

⁶ En el desarrollo de un proyecto ético-político ecofeminista animalista, Daniela Rosendo (2019) defiende que la categoría de minoría política debe expandirse más allá de los humanos. Por fuera de las minorías culturales, étnicas y sociales que la literatura política filosófica ya abarca, la autora extiende su comprensión con el objetivo de reconocer también las minorías ambientales: “La metodología *queer* permite comprender que algunos individuos (capaces de formar grupos) son excluidos en la medida en que no se los considera sujetos, sino objetos. Quien no se encuentre del lado de los dualismos de valor opuestos y jerarquizados –hombre, blanco, cisgénero– va a ser marginalizado y excluido por la lógica de dominación. A partir de lo *queer*, lo que nos permite ampliar la discusión más allá de los individuos humanos es comprender que precisamente son cuerpos que llevan las marcas del poder. A partir de la materialidad del cuerpo –del género y su identidad, de la raza, de la etnia y de la especie– surge justamente el sujeto o el objeto según la lógica de dominación” (p. 78).

⁷ Para más información sobre el tema, ver Oliveira, F. A. G. (2021): Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido. En Parente, A. et al: *Animalidades: Fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, pp. 7-48.

En los últimos seis años, hemos observado en Brasil que la palabra *gado* (“ganado”) ha obtenido diferentes significados durante los eventos políticos. Inicialmente, parece que la referencia ha ocupado un espacio importante en el lenguaje de las personas, en particular, en redes sociales, para designar a aquellos individuos que supuestamente actúan sin reflexión ni responsabilidad. Al simplemente seguir a otros, no están pensando de manera crítica previamente a expresar su propia opinión y adoptan un comportamiento inconsciente de lo que se comprende como “manada”, en el cual se eliminan la individualidad y las particularidades de los sujetos involucrados.

El proceso metafórico de asociar a los humanos características que de manera habitual se atribuyen a determinados animales no humanos no se limita simplemente a decirle a alguien que es un “animal” ya que, como sostiene Waśniewska (2018), en este proceso está involucrada una diversidad de factores culturales y éticos. Por consiguiente, nuestro primer propósito en este artículo es estudiar el uso de *gado* en los últimos años en Twitter,⁸ para luego identificar conexiones entre los patrones hallados y el significado sociopolítico que se atribuye al término. Nuestra selección se hizo sobre la circulación y popularización del término *gado* en esta red social entre 2016 y 2021, con el objetivo de explorar la correspondencia entre su utilización y los eventos políticos durante este periodo, el cual nos ofrece una muestra del vínculo profundo entre el uso político de *gado* y su popularización en Twitter.

En segundo lugar, buscamos discutir las repercusiones sociales del modo en que el término ha sido utilizado para luego proponer una resignificación justa que no incurra en ninguna clase de prejuicio u opresión, ya sea contra humanos o más que humanos. Con este propósito, recurriremos a la literatura ecofeminista animalista, en diálogo con otros autores, para hallar fuentes metodológicas y críticas que nos permitan comprender el lugar del lenguaje en la reproducción de los “ismos” de dominación.

⁸ Twitter es una red social que se basa en el envío de mensajes breves (hasta 280 caracteres) que, en los últimos años, se está volviendo uno de los principales medios digitales de transmisión de manifestaciones políticas y opiniones diversas. Por otra parte, la gran cantidad de mensajes publicados a diario y la facilidad de extracción de dichos datos permitieron que Twitter sea la principal plataforma de datos para análisis académicos sobre el comportamiento en redes sociales. Asimismo, también es importante que quienes manifiestan sus opiniones políticas por medio de esta red social también son personas públicas con papeles sociales relevantes, lo que fomenta una intensa interacción entre las personas que usan esta herramienta.

Este artículo se estructura en tres secciones: a) una revisión de datos cuantitativos sobre el uso del término *gado* en Twitter entre enero de 2016 y agosto de 2021;⁹ b) un análisis, a partir del paradigma ecofeminista animalista, de los significados del término y de los datos respecto de su creciente utilización en el actual contexto político brasileño; y c) una propuesta para la construcción de un lenguaje emancipatorio y antiespecista, que requiere abandonar el uso de la palabra *gado* cuando se habla de personas faltas de sentido crítico y de responsabilidad política.

2. Recopilación de datos: metodología y resultados preliminares sobre el uso de la palabra *gado* en Twitter

Los datos que presentamos en esta sección fueron extraídos de la red social Twitter mediante una aplicación desarrollada en Python y para la cual se utilizó un acceso para investigaciones académicas a través del Portal de desarrollo de Twitter (Twitter Development Portal). La información se obtuvo entre el 29 de agosto y el 2 de septiembre de 2021 e, inicialmente, se la sometió a un análisis cuantitativo cuyo propósito fue destacar el crecimiento de la presencia de la palabra *gado* en los mensajes que se compartieron a través de Twitter.

En el análisis, se identificaron y utilizaron un total de 8 549 631 mensajes (*tweets*, tanto en lenguaje técnico como popular de Twitter), con la palabra *gado* incluida y publicados entre el 1^{er}o de enero de 2016 y el 31 de agosto de 2021, por parte de 1 778 562 personas distintas. Todos estos mensajes se publicaron en Twitter, en portugués, durante el periodo indicado previamente y disponibles para el momento de la extracción, es decir, ni sus autores ni el propio Twitter los habían eliminado.

Por último, el análisis no contempló los *retweets*, republicaciones o reposteos hechos por usuarios de un mensaje de otra persona sin contenido original. Esto

⁹ 2016 designa el golpe que destituyó de manera ilegítima, por medio de un proceso de *impeachment*, a la presidenta Dilma Rousseff. Michel Temer, al asumir el poder, puso en marcha un proyecto neoliberal agudo, con retrocesos para la materialización de derechos fundamentales y consecuentes perjuicios para la democracia. En enero de 2019 fue presidido por Jair Bolsonaro, quien profundizó aún más las desigualdades del país con su ideología de ultraderecha. Por consiguiente, en este contexto se reconstituyó la idea de un “enemigo” que debe ser combatido. De manera saudosista, esto reavivó el discurso de la “amenaza comunista” que se alegaba combatir con el golpe militar de 1964, a partir del cual se instauró un gobierno dictatorial que permaneció en el país durante 24 años. En la actualidad, aunque no podamos aproximarnos a la complejidad del escenario político contemporáneo y comprenderlo de manera más profunda, partimos de este diagnóstico de “polarización”, en el sentido de oposición entre “derecha” e “izquierda”.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

se hizo con el propósito de evitar que tweets populares, a menudo presentes en perfiles con muchos seguidores, perjudicaran el análisis textual. En otras palabras, la popularidad del autor o de la autora del tweet original podría conducir a un sesgo en el análisis. Los términos utilizados en dicho tweet podrían dar la impresión de que los usuarios de Twitter en general usan algunas palabras más que otras.

El Gráfico 1 muestra la cantidad de tweets publicados con el término *gado*, en portugués, en cada año contemplado en el análisis. El total fue de 118 001 en 2016; 93 078 en 2017; 269 242 en 2018; 1 532 142 en 2019; 3 656 389 en 2020; y 2 880 779 para finales de agosto de 2021, como se muestra en la Tabla 1.

Año	Cantidad
2016	118 001
2017	93 078
2018	269 242
2019	1 532 142
2020	3 656 389
2021	2 880 779

Cuadro 1 – Número de tweets publicados con el término *gado* entre 01/2016 y 08/2021.

Fuente: elaboración propia (2022)

Debido a que los datos se extrajeron antes de finales de 2021, se previó una cantidad total de tweets para este periodo anual, entendiendo que la cantidad sería continua a lo largo del año. Por consiguiente, se calcularon 1 446 317 tweets con el término *gado* entre septiembre y diciembre de 2021, con un total de 4 327 096 publicaciones ese año.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

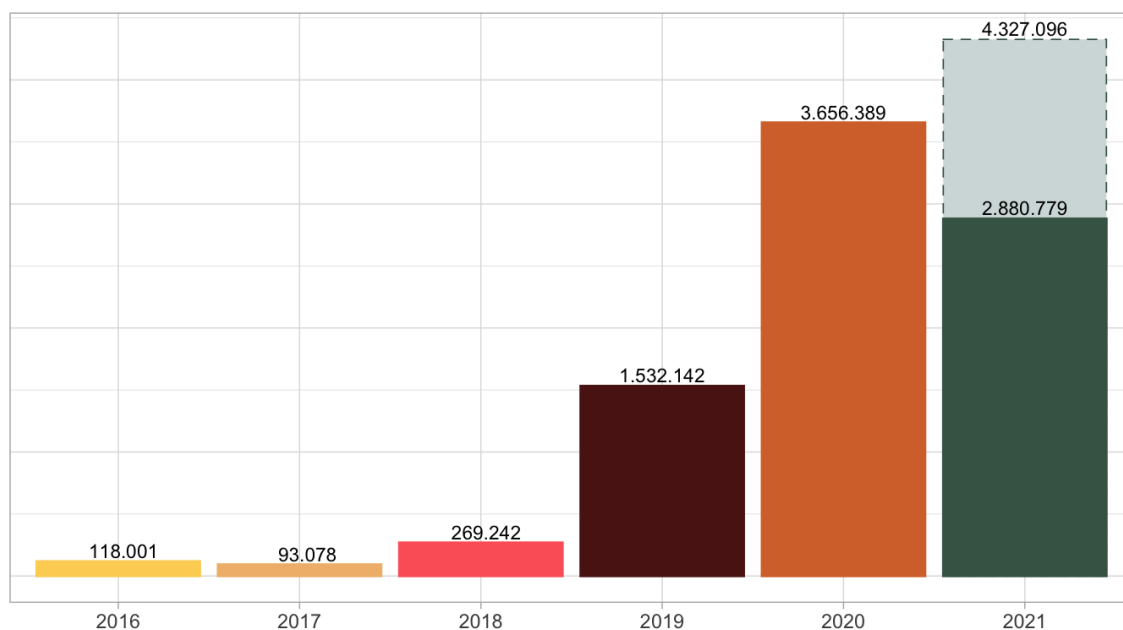


Gráfico 1 – Número anual de publicaciones en portugués con el término gado en Twitter (2016-2021).¹⁰

Fuente: elaboración propia (2021)

El Gráfico 2 muestra la evolución del número de tweets publicados diariamente durante el periodo contemplado. Las líneas verticales señalan algunas fechas importantes que permiten comprender los puntos de inflexión del gráfico: puntos donde el comportamiento de la línea cambia, así como el número promedio de tweets diarios y la desviación estándar aumenta considerablemente.

Las fechas destacadas son: i) el 16 de agosto de 2018, al comienzo de la campaña electoral, de acuerdo con el calendario del Tribunal Superior Electoral, ii) el 1^{ero} de enero de 2019, al comienzo del periodo presidencial de Jair Bolsonaro; y iii) el 17 de marzo de 2020, cuando se registró la primera muerte por Covid-19 en Brasil.

¹⁰ La parte punteada de la barra correspondiente al año 2021 representa una proyección del total de mensajes para este año, en caso de que la cantidad de mensajes fuese lineal a lo largo de todo el periodo. Esto significa que se proyectaron 1 446 317 publicaciones en portugués con el término gado entre septiembre y diciembre de 2021.

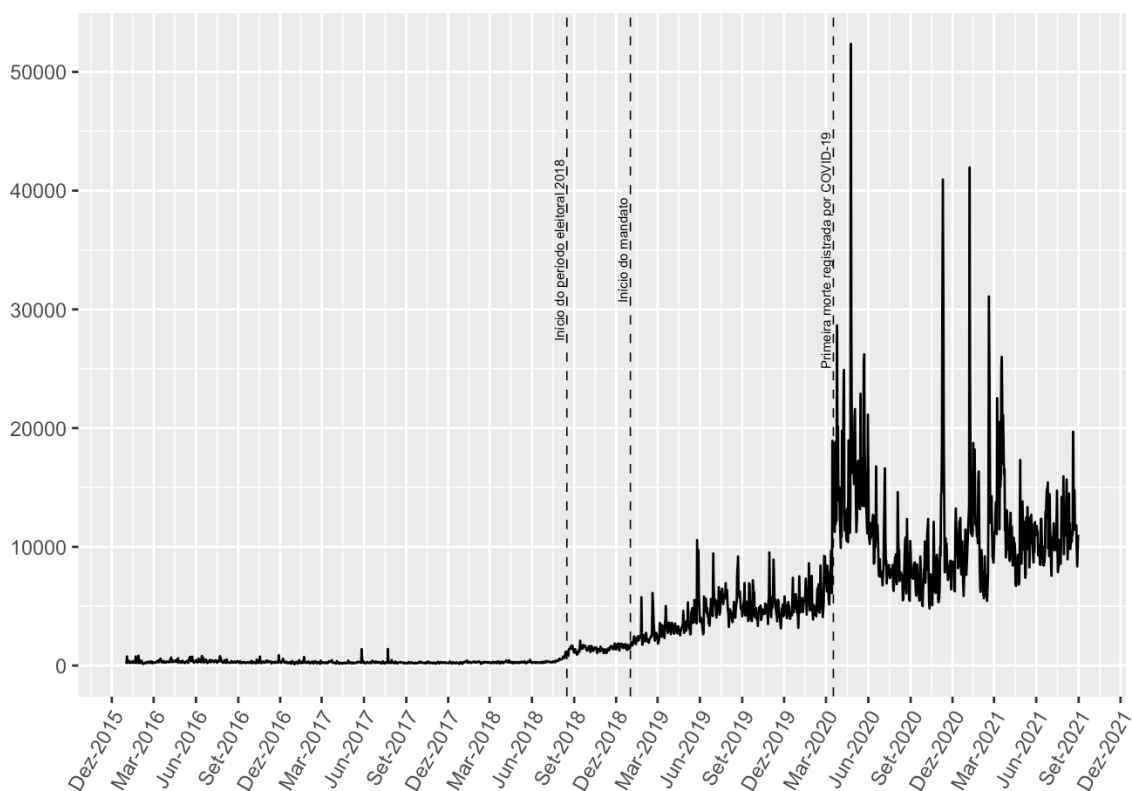


Gráfico 2 – Número diario de publicaciones en portugués con el término gado en Twitter (2016-2021). Fuente: elaboración propia (2021).

El gráfico anterior sugiere un vínculo inmediato entre el uso de la palabra *gado* y su popularización en el entorno de Twitter durante este periodo, en el cual se destacan al menos tres eventos políticos llamativos en el escenario brasileño que potenciaron su difusión. Esta correlación es destacable cuando se observan los tweets que se hicieron populares (con una fidelización [*engagement*] alta) en las tres fechas destacadas.

El Cuadro 2 pone de relieve los tweets publicados en las fechas marcadas como el punto de inflexión del Gráfico 2 que tuvo la mayor fidelización en Twitter (más retweeteados, más comentados, con un mayor número de “me gusta” y con más citaciones). En las tres fechas, los tweets más retweeteados fueron los mismos que recibieron más “me gusta”, lo cual muestra una fuerte correspondencia entre las dos métricas. Probablemente, esto se debe a que estas son dos funcionalidades en las que es posible interactuar simplemente al hacer clic en el botón sin necesidad de escribir un texto adicional. De manera análoga, se puede advertir una correlación entre las funciones de responder y compartir dado que, en dos de las tres fechas, los tweets más respondidos y citados son los

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karyynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

(registro de la primera muerte por COVID-19 en Brasil)	trabalhar” “com pouco dinheiro ajudou a vida de muitos brasileiros” “mereceu ganhar uma, duas eleições...” alô, gado! vamos todos fazer um #mugidaço nos postos Ipiranga ¹⁷	cara dele: “Você não é mais Presidente”. O gado reage 🐮 ¹⁸	trabalhar” “com pouco dinheiro ajudou a vida de muitos brasileiros” “mereceu ganhar uma, duas eleições...” alô, gado! vamos todos fazer um #mugidaço nos postos Ipiranga	
--------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

Cuadro 2 – Tweets que incluyen el término gado con la mayor cantidad de fidelización. Fuente: elaboración propia (2022).

El 16 de agosto de 2018, el tweet más retweeteado y con mayor cantidad de “me gusta” utiliza la expresión “gado d+”. Esta jerga se volvió popular en internet para designar a hombres que hacen ejercicio para desarrollar músculos con el único propósito de atraer mujeres.¹⁹ En esa fecha, el youtuber Monark, a quien habían llamado *gado* debido a una publicación previa en la cual defendía el pago de impuestos como garantía de infraestructura social,²⁰ publicó el tweet más compartido y citado. Ambos casos demuestran que, incluso en 2018, hubo al menos dos casos de uso frecuente de la palabra *gado* en Twitter para denominar dos cosas aparentemente distintas: por un lado, la virilidad y, por el otro, la estupidez.

El 1^{ero} de enero de 2019, todos los tweets que tuvieron la mayor fidelización en cualquiera de las cuatro métricas refieren a Jair Bolsonaro tomando el mando de la presidencia de la República brasileña. La publicación más retweeteada y con mayor cantidad de “me gusta” es una ilustración que muestra a una mujer engañando a su novio, que fue a Brasilia para la inauguración presidencial, con otro hombre. Tanto la publicación con más respuestas como una de las más citadas remiten a personas que se quedaron en zonas valladas durante la inauguración debido al esquema de seguridad del evento. Una publicación se cuestiona la motivación de los simpatizantes del presidente, mientras que la otra

¹⁷ <https://twitter.com/i/status/1239922730503491585>.

¹⁸ <https://twitter.com/PolitiQueijo/status/1239749289892548608>.

¹⁹ Véase *gado d+*: <https://www.dicionariopopular.com/girias-atuais-internet/>

²⁰ <https://x.com/monark/status/1030095989561061376>

critica el modo en que se trató a la prensa en ese momento.²¹ El otro mensaje más compartido en esa fecha muestra una foto de simpatizantes del presidente vestidos de verde y amarillo y con la bandera de Brasil mientras hacían lagartijas frente al Palacio Alvorada.

El 17 de marzo de 2020, la publicación más retweeteada y con mayor cantidad de “me gusta” es una incitación a que los partidarios del presidente Jair Bolsonaro critiquen al ministro de Economía Paulo Guedes debido a un discurso en el que se elogian las acciones del expresidente Luiz Inácio Lula da Silva y del concejal municipal de São Pablo, Eduardo Suplicy. La publicación más respondida y citada de ese día muestra un video en el que un residente haitiano en Brasil critica al presidente Bolsonaro por haber participado dos días antes en un evento en el cual los partidarios del gobierno solicitaron el cierre del Supremo Tribunal Federal y del Congreso Federal.²²

Al observar los datos recuperados y al analizar los picos diarios asociados con los eventos políticos destacados, advertimos que el uso del término *gado* es predictivo. En este sentido, es fundamental hacer énfasis en que, en el escenario político, la candidatura y elección de Bolsonaro para la presidencia de la República brasileña²³ son hitos para interpretar los datos cuantitativos recogidos a la luz del ecofeminismo animalista, como desarrollaremos a continuación.

3. Contribuciones del ecofeminismo animalista para definir y descifrar el lenguaje especista

²¹ Diversos profesionales y móviles de prensa relataron las restricciones y la falta de respeto durante la cobertura de la ceremonia. Sobre este tema, véase DW Brasil: La investidura presidencial estuvo marcada por restricciones al trabajo de la prensa: <https://www.dw.com/pt-br/posse-foi-marcada-por-restri%C3%A7%C3%B5es-ao-trabalho-da-imprensa/a-46921379>; y GZH: Las restricciones al trabajo de los periodistas durante la asunción de Bolsonaro motivan las críticas de los profesionales: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/01/restricao-a-trabalho-de-jornalistas-na-posse-de-bolsonaro-motiva-criticas-de-profissionais-cjqe82cbd0oro01pi0v0xd5pa.html>

²² Véase CNN Brasil: Noticias del 17 de marzo de 2020 transmitidas en el sitio de CNN: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/1-morte-por-coronavirus-no-brasil-e-mais-noticias-da-tarde-de-17-de-marco/>

²³ Además de Bolsonaro, entendemos que su elección y conducta política están marcadas por el bolsonarismo, fenómeno que trasciende su figura política y se extiende para constituir una ideología de ultraderecha. Un ejemplo de esto es el aumento elocuente de candidatos y candidatas para el PSI, partido del que Bolsonaro era afiliado al comienzo de su mandato. En Santa Catarina, la sigla partidaria fue responsable de elegir al entonces candidato a gobernador, Carlos Moisés, quien ni siquiera se encontraba entre los favoritos de las encuestas para gobernar el estado.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

Los ecofeminismos ofrecen varios instrumentos y claves teóricas para leer el mundo. Surgen de una conversación dialogal entre la teoría y la práctica, entre el mundo académico y los activismos feministas y ambientales. Junto con otras contribuciones de los ecofeminismos, encontramos la comprensión de los vínculos que se hace posible a partir del concepto de “dualismos”, señalado por autoras como Val Plumwood y Karen J. Warren.

En el cimiento de la cultura y de la política occidentales se encuentra una red de diferentes dualismos que permite comprender el modo en que las formas de opresión se interconectan. De acuerdo con Plumwood (1993), los dualismos delimitan la esfera devaluada del “otro” y rechazan formas de dependencia e interdependencia respecto del “otro” subordinado. Los dualismos son “una forma alienada de diferenciación, en la cual el poder interpreta y construye la diferencia en términos de una esfera inferior y extraña” (Plumwood, 1993, p.42). Debido a la institucionalización y naturalización del poder, estos dualismos se vuelven parte de las expresiones culturales, entre ellas, del sistema lingüístico humano.

Warren (2000) se refiere a los dualismos como parte de estructuras conceptuales opresivas por medio de las cuales se justifican y sostienen relaciones de dominación y subordinación. Esto requiere un pensamiento de valores jerárquico y dualismos de valores oposicionales; por ejemplo, primero, hay grupos que se dividen a nivel jerárquico en una escala superior e inferior, donde se asigna mayor valor a la primera escala; luego, se forman pares de grupos disyuntivos, que se vuelven excluyentes y opuestos. El lado que tiene más valor entre estos pares ejerce poder sobre el otro y asegura los privilegios para sí. La estabilidad de este sistema de dualismos necesita “una estructura lógica de argumentación que ‘justifique’ la dominación y la subordinación” (Warren, 2000, p.47). Es evidente que el lenguaje humano ha desempeñado un papel importante en el predominio y sostenimiento de la lógica de dominación.

Como destaca Warren (2000), resulta importante ubicar el lenguaje en los contextos en los que se utiliza. En este sentido, animalizar a las mujeres en una cultura patriarcal en la cual los animales se perciben inferiores a los humanos también degrada el estatuto de la mujer. La ubica en una relación de inferioridad con respecto al hombre. Lo opuesto también ocurre: feminizar a la naturaleza en una cultura patriarcal que subordina a las mujeres refuerza y autoriza la dominación de la naturaleza.

Al destacar la importancia de los dualismos jerárquicos como un elemento central de los sistemas de opresión en culturas occidentales, observamos que el

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

lenguaje se encuentra en el centro del sostenimiento de oposiciones excluyentes. Permite que la separación y la oposición entre quienes se encuentran por encima y por debajo continúen siendo mantenidas y reafirmadas. Dunayer agrega que “el uso convencional [del lenguaje] promueve una falsa dicotomía entre humanos y no humanos. Distintos diccionarios sugieren una oposición entre comportamientos y atributos” (2001, p. 2). Estos dualismos, en colaboración con el lenguaje, separan a los distintos sujetos, humanos y no humanos, en grupos empoderados y oprimidos, en donde quienes se encuentran en una escala superior comparten varias características de poder. De esta manera, el hombre blanco, la razón y la cultura, por ejemplo, están ubicados en la escala superior de los grupos con valor, mientras que las mujeres, las personas negras/racializadas, las emociones, la naturaleza y los animales están en la escala inferior y conforman grupos devaluados.

La individualidad y la subjetividad de los grupos oprimidos es rechazada, lo cual a menudo resulta en una disminución de las perspectivas de existencia, a pesar del intento de los grupos subalternizados por resistirlo. En el caso del ejemplo de análisis, la palabra *gado* refuerza la idea de un colectivo sin individualidad, ya sea en el caso del animal utilizado como insulto o del grupo humano insultado. No hay lugar para la diversidad ni para la individualidad en el colectivo. Por tanto, el acto de insultar a alguien con el nombre de un animal, a un miembro de un grupo que se sitúa por debajo en la escala de dualismos, muestra las asociaciones que construye la lógica de dominación mediante un lenguaje reduccionista en favor de mantener la dominación sobre aquellos que conforman diferentes grupos en la escala más baja del dualismo.

Los ecofeminismos proponen que las aproximaciones que se pueden realizar entre los grupos sujetos a los impactos negativos de la lógica de dominación pueden llevarnos a advertir que sus opresiones no pueden ser tratadas de forma separada. Es decir, significa que la lucha contra el lenguaje especista debe observar el funcionamiento de un lenguaje humano basado en dualismos y en la lógica de la dominación que subyace al lenguaje que expresa prejuicios contra diversos grupos que se sitúan en la escala más baja de los dualismos jerárquicos de valor.

Un lenguaje que se basa en dualismos es racista, capacitista, cisheterosexista, y especista. Por lo tanto, en la crítica del lenguaje se necesita un enfoque interseccional que haga frente a toda la base del sistema de dominación y explotación que se manifiesta en la construcción del discurso a través de este lenguaje. Precisamente cuando se aborda a los grupos de manera desvinculada, se corre el riesgo de criticar a un grupo que está en el poder y perpetuar la

injusticia y explotación hacia otros grupos humanos. Por el contrario, el grupo de animales no humanos, como es el caso del uso de la palabra *gado* en el contexto político brasileño, queda de manera incuestionada en el lugar inferior de los dualismos. Desde la perspectiva del ecofeminismo animalista, el lenguaje contra la opresión podría ser un camino fundamental para combatir todos los “ismos” de dominación.

Resulta importante destacar que analizamos el uso de la palabra *gado* en el contexto de la red social Twitter y sus repercusiones éticas con respecto a los animales no humanos a través de una perspectiva ecofeminista animalista, que busca la liberación animal en estrecha vinculación con la lucha contra todas las formas de opresión. Dado que estamos analizando la cuestión animal de manera inseparable de aspectos socioambientales, sociorraciales, de la gentrificación, y heteronormativos que incluyen numerosos elementos políticos, pretendemos contribuir a la construcción de un lenguaje contra la opresión. Esta es una parte de la praxis ecofeminista,²⁴ que no comete ni perpetúa forma alguna de opresión, incluida la opresión contra los animales no humanos sometidos por el especismo.

Con esto en consideración, estudiamos la existencia de algún tipo y/o grado de violencia implicada en el uso recurrente de la expresión *gado* en Brasil en años recientes. Dicha utilización, entre otras expresiones peyorativas que señalan a otros animales, impacta en nuestros vínculos interespecie. Además, en el caso en cuestión, buscamos identificar el límite que establece esta expresión ya que no busca obtener un sentido real de la vida de los bovinos. Se denomina “lenguaje especista” el uso y abuso de la representación de animales a través del lenguaje con intenciones descriptivas de un estado de inferiorización y sometimiento. Por tanto, comprendemos que el especismo sostiene y fomenta el uso de especies animales como adjetivos que buscan atribuir una “falta” cognitiva, incapacidad o disfunción.

Esta actitud ha sido parte del continuo ejercicio de “animalización” –en oposición dualista e inferior a la “humanización– de animales humanos y animales no humanos a través de la historia. En otras palabras, se trata de un intento permanente por reubicar, mediante el lenguaje, a los animales a la condición de animalidad como inferioridad y sometimiento del humano

²⁴ “La praxis, entendida como la relación dialéctica entre pensamiento y acción, es una característica fundamental de los ecofeminismos. La teoría y la práctica se vinculan mutuamente con el fin de comprender y sistematizar, por medio de herramientas conceptuales y metodológicas, tanto el vínculo entre las diferentes formas de opresión, como las experiencias de las mujeres que revelan modos no jerárquicos-dualistas y no explorados de establecer vínculos sociales, ambientales e interespecie” (Rosendo & Kuhnen, 2021, n.p.).

propietario del poder, dado el par antagónico humano/animal. En este caso, la humanidad sería una categoría colmada por quien no es un animal, es decir, por aquel que es capaz de rechazar y controlar su animalidad. La propia animalidad sería una condición de posibilidad para la definición de humanidad, y dependería de la animalidad para aparecer como superior a nivel jerárquico frente a quienes se perciben “menos humanos” o “animalizables”. En este contexto, los animales resultan no solo una descripción, sino un insulto, ya que el lenguaje humano ha degradado su estatus moral. A continuación, examinaremos los problemas que genera el uso de *gado* en este sentido.

4. La (in)visibilización de los sujetos no humanos a través del lenguaje

En una aproximación a la palabra ganado/*gado*, la mayoría de nosotros visualiza a un conjunto de animales, que a menudo se denominan bueyes o vacas. Nuestra recopilación de datos, así como nuestra muestra, confirma esta tendencia en contenidos explícitos e implícitos en mensajes, imágenes e indicios visuales que refieren a seres bovinos. Sin embargo, varios diccionarios y enciclopedias de portugués están de acuerdo en el hecho de definir *gado*, con mayor o menor detalle, como un grupo de animales (compuesto por distintas especies posibles) que se crían con fines ganaderos.²⁵ Por tanto, aunque el contenido semántico de la palabra pueda referir a muchos otros casos, se tiende a ver a los bovinos como los “representantes” de este tipo de explotación al que refiere el término *gado*.

En esta línea, el concepto del referente ausente, que propuso la filósofa Carol J. Adams (2010), señala la desconexión entre lo que ha sido transformado en un objeto de consumo (a menudo, mujeres, personas racializadas y animales no humanos) y el sujeto que lo precedió. Un ejemplo de esto es el modo en que la palabra “carne” oculta el hecho de estar nombrando fragmentos del cuerpo de alguien que se convirtió en objeto de consumo. De este modo, el sujeto cuyo cuerpo se ha convertido en carne, aunque sea el referente del signo en cuestión, termina ausente del significado que refiere la palabra. Resulta violento asignar etiquetas convenientes a prácticas controvertidas e inapropiadas (matar, explotar y consumir animales con capacidad de sufrir) e invisibilizar al verdadero sujeto referenciado. Aún más, el tratamiento del animal a través del lenguaje guarda un vínculo inseparable con otras áreas y modos de trato, lo cual es fundamental en los vínculos. Por esta razón, Adams afirma que “todo movimiento en contra de la violencia debe reconocer que no solo las mujeres deben dejar de ser tratadas

²⁵ Ver diccionarios y definiciones: <https://dicionario.priberam.org/gado>; <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/gado/>; <https://www.lexico.pt/gado/>; <https://pt.wikipedia.org/wiki/Gado>.

como carne, los animales también” (Adams, 2010, s.p.) ya que “tratar a alguien como carne” sería en sí mismo violento.

En una aproximación de esta reflexión con el caso analizado, comprendemos que la palabra *gado* cumple una función similar a la del signo “carne” como un instrumento que cosifica y desindividualiza y que es capaz de hacer que el referente se ausente. Por consiguiente, proponemos adaptar la afirmación de Adams para el caso de *gado*. Existen diversos actos implícitos incluso en las definiciones más concisas de *gado*: dominar, forzar, explotar, confinar, encerrar, instrumentalizar. Por su definición, resulta evidente que “ser tratado como ganado” es violento. Por tanto, si nos oponemos a la violencia injustificada, tiene sentido que los humanos no deberían ser tratados como ganado, del mismo modo que los animales tampoco deberían serlo.

Desde la perspectiva del referente ausente, parece una descalificación moral doble: a la persona a quien se dirige y a la propia especie bovina. Al igual que ocurre con las ofensas de género y raciales, existe una ofensa especista. En otras palabras, es un discurso ofensivo²⁶ más amplio que da cuenta de una injusticia arraigada estructuralmente. Los sujetos bovinos son el referente de la expresión *gado*; sin embargo, claramente están ausentes en su subjetividad cuando son cosificados, fragmentados y consumidos en los modos más diversos, o transformados en metáforas de la falta de inteligencia, sentido crítico o decisión consciente.

Los individuos bovinos son explotados y cosificados de distintas formas todos los días. Resulta evidente, para una mirada panorámica del vínculo entre humanos y bovinos a través de la historia, que ha existido una prevalencia de acciones de dominación, sometimiento e instrumentalización de los primeros hacia los segundos. El valor de la vida de los bovinos viene respaldado por el precio del arroba (litro de leche) y en el entretenimiento que se extrae de sus cuerpos en eventos como rodeos y otros similares.

Las representaciones y referencias lingüísticas de los bovinos son sintomáticas de este patrón de vínculo violento, donde uno de los actos emblemáticos de la violencia con la que se refiere a ellos (manada, vacada, ganado, entre otros) es la desindividualización. En la expresión ganado/*gado* no existe consideración a los intereses particulares de los miembros singulares de un

²⁶ Entendemos por discurso ofensivo, como lo establece Judith Butler (2021), un acto de habla que apunta a la descalificación doble tanto hacia a quien se le habla como a quien se refiere el término metafóricamente. De este modo, el discurso ofensivo también es un modo de sostener la jerarquía por medio del lenguaje.

determinado colectivo *gado*, que a menudo está compuesto por decenas de miles de individuos, lo que llega a sumas colosales para las cuales contamos con una limitada comprensión epistémica.

El concepto de desindividualización desempeña un papel importante en el argumento de la psicóloga social Melanie Joy (2010) de que existe una ideología invisible –el carnismo– que legitima la explotación animal. La autora señala tres distorsiones cognitivas que favorecen el sostenimiento de la ideología carnista: la cosificación, la desindividualización y la dicotomización. Estos mecanismos de defensa psicológicos consisten, respectivamente, en observar a los animales como objetos, en verlos de manera general como homogéneos y grupos abstractos (no como un conjunto de individuos únicos), y en considerar a los animales como parte de categorías dicotómicamente opuestas (Joy, 2010).

Volviendo a las consecuencias y significados que permean la palabra *gado*, el concepto de desindividualización, en particular, parece apropiado para describir una parte de la invisibilización bovina que se evidencia en el discurso cotidiano. Joy describe la desindividualización como el “proceso de ver a los individuos únicamente en términos de identidad de grupo, como si todos ellos compartieran exactamente las mismas características que cualquier otro en el grupo” unido a la “incapacidad de reconocer la individualidad de las partes que componen el todo” (2010, p. 118).

Los individuos bovinos comparten características en común que eventualmente se organizan en clasificaciones descriptivas para propósitos específicos, incluyendo la descripción de particularidades fisiológicas pertinentes para comprender las necesidades y los intereses fundamentales de cualquier miembro de la especie *Bos Taurus*. Lo mismo se aplica a otras clasificaciones taxonómicas y nomenclaturas similares. Para algunas situaciones, a determinadas personas les sirve considerar al individuo bovino como un rumiante herbívoro con cuatro estómagos y visión bilateral. Sin embargo, en tanto se trata de un ser único, subjetivo, y con necesidades particulares, resulta fundamental reconocer su individualidad para atender sus necesidades, del mismo modo que si se tratara de seres humanos u otros.²⁷

²⁷ Por una limitación de alcance, no entraremos aquí en el ámbito de la Filosofía de la Biología ni en toda la problemática que rodea a las distintas propuestas de clasificaciones y agrupamientos de seres biológicos, tampoco nos dedicaremos a los posibles paralelos de esto con el problema del esencialismo. Sin embargo, valga considerar que estos aspectos merecen una atención fundamental en condiciones más oportunas. Para más información, véase la entrada de Ereshefsky, M. (2022). *Species*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/species/>.

Los atributos particulares que los individuos comparten con otros de su misma especie son tan importantes como los atributos de un solo sujeto. En ese sentido, conocer, comprender y describir expresiones comportamentales comunes entre los bovinos podría no ser violento. Al margen de numerosas críticas que se le pueden aplicar, la etología,²⁸ por ejemplo, aunque puede ser violenta, también puede no serlo (Buchanan et al., 2010). Sin embargo, las menciones que se observaron sobre el modo en que las vacas y los bueyes –que teóricamente se encuentran contenidas en el colectivo “ganado”– se comportan, desean algo, así como lo que son o no capaces de hacer son injustas en múltiples sentidos. Tal vez lo más evidente es que, de hecho, nunca estamos hablando de las vacas y los bueyes en tanto sujetos.

Las vacas y los bueyes son gregarios, es decir, disfrutan y necesitan vivir en grupo. Suelen tener una organización social bien definida y sentir angustia ante la separación de su grupo. Crean intensos lazos de amistad entre ellos, son inteligentes, cuidadosos y les gusta interactuar jugando (Marino y Allen, 2017). El hecho de que su organización gregaria se haya convertido en un símbolo social peyorativo señala algo importante respecto del vínculo humano-bovino:²⁹ aún tenemos mucho que aprender acerca de ellos y de nosotros.

La práctica que las narrativas dominantes reproducen sistemáticamente de ausentar al referente, es decir, ignorarlo, invisibilizarlo y distorsionar las múltiples subjetividades por una conveniencia cultural o de mercado, resulta bastante evidente en el contexto de la publicidad de la leche y productos derivados donde las vacas reales, con sus preferencias y particularidades, están excluidas completamente de la escena de consumo (Capilé et al., 2021).

También es violento el hábito lingüístico de aludir a los bovinos para ridiculizar, menospreciar y humillar a alguien, como cuando a las mujeres se las llama “vacas” de manera peyorativa, o “ganado” a algunos grupos ideológicos para connotar características que socialmente se consideran despreciables, como

²⁸ Área que estudia el comportamiento, reconocida como ciencia en el ámbito internacional a mediados de la década de 1970, que de manera posterior ganó expresividad en Brasil. Para más información, véase Ades, C. (2010).

²⁹ Linné y Pedersen utilizaron (y probablemente inauguraron con ese sentido) el término original *human-bovine relations* en una antología de textos en la línea de los Estudios Críticos Animales sobre la cultura de la carne (*meat culture*, en el original). Adoptamos el término como una tentativa de escapar del grupo generalizador “animales”, buscando dirigir la atención a los individuos bovinos de los que estamos hablando. Para más información, véase Linné, T. & Pedersen, H. (2017).

la obediencia ciega,³⁰ la subordinación, la docilidad o la falta de resistencia. De manera recurrente, se ha investigado dentro de los Estudios Críticos Animales el atractivo que tienen las metáforas animales para simbolizar la inferioridad del “otro”, aunque la literatura ecofeminista ya lo había descrito y problematizado desde sus comienzos (Dunayer, 1995).

Incluso la referencia al lenguaje también aparece cuando Warren (2000) repasa la literatura ecofeminista e identifica interconexiones que hacen las autoras entre la opresión que sufren las mujeres y la naturaleza. Tratándose de interconexión lingüística, Warren señala que en la filosofía (como en Wittgenstein), ya se había argumentado que el lenguaje refleja el concepto de sí mismo y del mundo propio. Precisamente debido a esto, el lenguaje desempeña un papel fundamental en la formación conceptual. Por otro lado, las ecofeministas han sostenido que el lenguaje también juega un rol crucial en el sostenimiento del sexismo y la opresión racista, así como del naturismo [*naturism*].³¹

En un sentido convergente, la filósofa Elisa Aaltola (2010) explica la importancia de investigar y comprender la relevancia del contexto y del paradigma cultural respecto de los vínculos interespecie, así como de sus desarrollos éticos. La autora problematiza la tendencia, que se observa a lo largo de la historia de la ética animal, a centrarse en la razón y la teoría como modos exclusivos de aproximarse a la moralidad. Aaltola señala que un enfoque más adecuado y completo necesita considerar otras esferas significativas, tales como el papel que desempeñan el contexto y el paradigma cultural en el modo en que se construyen los vínculos. Con este propósito, enfoca su atención al ámbito del lenguaje y a las complejidades que conforman la construcción de los significados, que ella identifica como un enfoque wittgensteiniano. Aaltola (2010) aprovecha las contribuciones de Wittgenstein para pensar en la relación entre lenguaje y realidad, especialmente la idea de que el lenguaje (sus dinámicas, sus elementos, su modo de funcionamiento y sus juegos) tiene una participación fundamental en el modo en que comprendemos y experimentamos el mundo.

Las metáforas animales para referirse a características humanas se han utilizado históricamente para deshumanizar e inferiorizar a miembros de grupos ajenos. Al reflexionar en la metáfora “personas como ganado”, Waśniewska (2010, p. 10) sugiere que las connotaciones negativas provienen del estereotipo de que los animales son máquinas, a menudo evaluados según un desempeño

³⁰ Aquí, en la calificación del tipo de obediencia registramos que, además de especista, la expresión también es capacitista.

³¹ Término acuñado por Warren (2000) para designar la dominación injustificada de la naturaleza.

productivo. Actualmente en Brasil, el término *gado* describe a un grupo conformado por vacas y bueyes, pero también se utiliza como sinónimo de “aceptar sin quejarse”, “rendirse sin dar pelea” incluso cuando se está lastimado o mutilado, una situación corriente en la explotación animal cotidiana. Actuar como ganado/*gado*, en este sentido, expresa una obediencia sin cuestionamiento, una acción que se lleva a cabo de manera automática. El reflejo de lo anterior son concepciones binarias, dicotómicas y dualistas donde los humanos están de un lado, con el beneficio de la razón y del libre albedrío, y los no humanos se encuentran del otro, desprovistos de estos atributos.

Sin embargo, esta supuesta falta de resistencia, que a menudo se comprende como docilidad bovina ante el abuso humano, necesita contextualización: los sujetos bovinos con los que vivimos actualmente fueron domesticados con avaricia y se los insertó, subyugó y obligó a vivir en condiciones tales que nos les quedó opción o posibilidad de resistencia. Tal vez la no resistencia del *gado* diga mucho más de los mecanismos humanos de opresión que de una supuesta docilidad bovina.

5. Hacia un lenguaje contra la opresión

Para proponer un lenguaje contra la opresión, en particular, antiespecista, debemos entendernos a nosotros mismos desde un *continuum* de vínculos interdependientes marcados por la diversidad, en vez de por dualismos de oposición. La idea de un *continuum* debe mantenernos atentos a la individualidad de los sujetos. Como señala Plumwood (1993), hay un riesgo de simplemente eliminar distinciones junto con la deconstrucción de dualismos. En este sentido, el lenguaje necesita reconstruirse desde la continuidad y no desde la separación y supuestas oposiciones excluyentes.

Plumwood (1993) sugiere algunas vías para ayudar a dismantlar la mirada dualista-jerárquica que nos constituye. De acuerdo con ella, para escapar de los dualismos, se necesita recurrir a soluciones antidualistas y a concepciones no jerárquicas de las diferencias, que incluyen: 1) crear sistemas de pensamiento, enfoques y percepciones que reconozcan la dependencia como fundamentación; 2) afirmar la continuidad de los vínculos, prestando atención a las áreas que se superponen e integran, en lugar de mantener el foco en la separación; 3) revisar las identidades que se encuentran por encima y por debajo en la escala, considerando las prácticas de resistencia de estas últimas, así como los orígenes independientes y positivos de estas identidades; 4) reconocer la complejidad y la diversidad para reemplazar la homogeneización y la marginalización del otro excluido. Todos estos aspectos necesitan una atención permanente para crear un

lenguaje contra la opresión, siempre conscientes de que se trata de una nueva ruta donde surgirán nuevos senderos y nudos, y de que el camino precisará revisiones.

Por lo tanto, si queremos construir una comunidad de vida sobre la Tierra contra la opresión, reforzando nuestros vínculos de interdependencia con animales no humanos a través de encuentros y prácticas justas de coexistencia, no solo debemos hablar por los animales, sino hablar con ellos. El lenguaje humano, en su comprensión tradicional antropocéntrica, no es la única fuente de comunicación. Como señala Meijer (2019, p. 5): “El lenguaje es una herramienta útil para interactuar y construir mundos en común con otros”. Con este propósito, la autora enfatiza el hecho de que el sentido tradicional del lenguaje debe romperse para que no repitamos los tradicionales errores antropocentristas.

Al reconocer la posibilidad de desarrollar un lenguaje antiespecista, Meijer (2019) señala el hecho de que no existe algo como el “lenguaje animal”, sino más bien numerosas especies diferentes, comunidades y grupos de animales no humanos; individuos animales que se expresan a sí mismos en distintos modos en función de los vínculos que construyen con humanos, como también lo describe Vinciane Despret (2021). En este sentido, resulta fundamental comprender a los distintos animales como referentes presentes y reconocer sus cualidades entre uno y otro a la vez que se rechaza el dualismo entre humanos y animales, así como considerar su capacidad de agencia.

Desde la perspectiva de Meijer (2019), los animales tienen múltiples formas de expresión, de elaborar sentido, que subyace a sus propias perspectivas de la vida y a la comunicación con otros de su misma especie o interespecie. De este modo: “los humanos y otros animales pueden tener vínculos –y de hecho es así– en donde la especie no es el factor determinante para alcanzar la comprensión o intimidad, y en los que los humanos no buscan oprimir a otros animales con quienes comparten el hogar o la tierra” (Meijer, 2019, p. 8).

En un intento por modificar el lenguaje dualista, construido bajo la premisa de excluir a los demás animales de la esfera del lenguaje, podemos observar otras cosmologías que intentan reconocer el *continuum* entre las formas de vida. El pensador indígena Ailton Krenak (2019) presenta esta experiencia antidualista al posponer el fin del mundo mediante la afirmación de que “todo es naturaleza” y que, en determinadas culturas, es posible que los seres humanos hablen con piedras y montañas, quienes incluso podrían tener una personalidad que se manifieste en vínculos y conversaciones con seres humanos. En estas culturas,

podemos observar otras posibilidades del uso del lenguaje antidualista para fracturar el sistema opresivo occidental.

Los ecofeminismos que dialogan con la ética del cuidado también resultan fundamentales ya que proponen la necesidad de observar las particularidades de los contextos y centrarse en el otro desde el reconocimiento de la interdependencia. De acuerdo con Josephine Donovan (1996, p. 152), la atención amorosa permite “una construcción imaginativa y empática de la realidad del otro”, en vez de solo percibir al otro como un opuesto. Marti Kheel (2008) señala que el cuidado se vuelve una forma de vida o un modo de conciencia que nos invita a ser responsables, lo cual nos ayuda en la habilidad creativa de pensar en un lenguaje que incluya las realidades de humanos y no humanos.

Finalmente, este movimiento de construcción de un lenguaje contra la opresión también necesita considerar la metáfora de Warren (2000) de la teoría como un *quilt*³² [acolchado de retazos], que requiere una constante revisión de las palabras que utilizamos para describir las cosas y dar nuevos significados a lo que existe en el mundo. Consideramos que la teoría como *quilt* nos compromete de forma ética y política con otro mundo posible.

6. Conclusiones

Aunque los bovinos pueden ser inteligentes, afectuosos y sensibles, esto no es lo que la gente quiere decir cuando acusa a otros de ser ganado/*gado*. Por tanto, reducir el comportamiento de los bovinos a determinados aspectos negativos no solo es inapropiado sino, sobre todo, injusto y el resultado del especismo estructural que también se manifiesta a través del lenguaje. En otras palabras, se trata de un acto insultante que única y exclusivamente procura descalificar al otro desde una supuesta ausencia de las características positivas que tienen los bovinos.

El modo peyorativo en que esta expresión ha sido utilizada en el discurso público, especialmente en los últimos años –de acuerdo con una encuesta cuantitativa llevada a cabo en Twitter entre 2016 y 2021– refleja una especie de desprecio hacia los bovinos, convirtiéndolos en el símbolo de algunas características contempladas pobremente y que representan una difamación. Por consiguiente, los bovinos, incluidos en su aspecto lingüístico, se utilizan a través

³² “La filósofa Karen J. Warren utiliza la metáfora del *quilt*, un trabajo artesanal generalmente realizado por mujeres, para afirmar que las teorías son como *quilts* y las condiciones necesarias son como sus límites. En este sentido, un *quilt* ecofeminista filosófico es altamente contextual en la medida en que está formado por distintos retazos y por personas de distintos contextos, ya sea social, histórico o material” (Rosendo, 2019, p. 27).

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

de etiquetas que vuelven nula cualquier posibilidad de visibilizar la subjetividad bovina, con sus capacidades cognitivas sofisticadas, sus sensibilidades, preferencias, decisiones y deseos propios.

Además de contribuir a la ausencia del referente que permite la individualización de los bovinos, en este lenguaje especista también se encuentra implícito el sometimiento de los propios animales. Aparentemente, el lenguaje no tiene nada que ver con los animales en sí mismos, en tanto que el uso del término *gado* parece tener únicamente como objetivo el adjetivo peyorativo hacia los humanos. Después de todo, buscamos demostrar que el lenguaje precisamente es una de las formas a través de las cuales se sostienen y perpetúan las opresiones interconectadas, como lo delatan los dualismos de valor jerárquicos. Por tanto, este lenguaje peyorativo hacia los humanos refuerza y naturaliza simultáneamente, y de manera creciente, la opresión de los animales.

En el contexto brasileño, cuyo modelo de desarrollo se base en la tríada del agronegocio, la minería y las grandes empresas, el lenguaje especista también sirve para legitimar la explotación de animales y de la naturaleza, que se encuentran en el punto más bajo de los dualismos jerárquicos. Sumado a esto, la emisión de gases de efecto invernadero provenientes de la explotación de animales para alimento (por ejemplo, para la producción de carne y productos lácteos) es un factor fundamental que contribuye al calentamiento global y a la crisis climática en curso.

En términos más generales, llamar a alguien *gado* significa que esa persona “acepta sin resistencia” y que no utiliza su capacidad crítica al momento de tomar decisiones. Esta idea aparentemente presupone el argumento habitual de que el ganado acepta sin pensar, lo que a menudo se acompaña de prejuicios arbitrarios, como que el ganado actúa de este modo por incapacidad o estupidez. Este supuesto es milenario; las creencias y los valores dominantes del dualismo jerárquico lo han inculcado y respaldado históricamente, e influencia amplios sectores de la sociedad.

Sin embargo, como hemos visto a lo largo de este trabajo, el ganado no acepta (por decisión) que se lo explote. Es forzado violentamente a vivir en condiciones inaceptables a través de la agresión física y psicológica. Por consiguiente, la presunción de una supuesta “falta de habilidad para tomar decisiones” ni siquiera tendría sentido para construir un argumento inicial hacia la defensa de *gado* para los propósitos que encontramos en nuestra investigación en Twitter. De manera semejante, el siguiente argumento se puede rebatir

rápido, dado que cualquier sujeto al que se refieran como *gado* puede ser inteligente y sin dudas capaz de pensar de acuerdo con los desafíos de su modo de vida. De hecho, queda mucho por discutir a niveles ontológicos, éticos y políticos respecto de los problemas de insistir en la formulación y aplicación de conceptos de inteligencia o capacidad de pensar. No obstante, las dudas y problemas sobre estos conceptos competen tanto a humanos como a sujetos no humanos y, por lo tanto, ninguna excepcionalidad justifica utilizar a un grupo bovino para ridiculizar o menospreciar a un grupo humano.

A partir del estudio y de las reflexiones que presentamos en este artículo, esperamos haber contribuido a destacar aún más la violencia implícita en el uso cotidiano del lenguaje humano. Es importante hacer hincapié en el hecho de que no problematizamos la participación de las metáforas en la construcción de sentido ni ignoramos su valor de dar sentido a la realidad. Sin embargo, enfatizamos la necesidad de permanecer constantemente atentos y observar el lenguaje de manera crítica como instrumento de opresión, es decir, al servicio de la lógica de dominación.

Comprendemos que el lenguaje no crea ni modifica la realidad directamente. Aun así, puede ser un indicador de factores fundamentales sobre la realidad cuando se lo inserta en sistemas de opresión como el patriarcado y el capitalismo colonial. De manera semejante, para lograr resignificados y reconstrucciones al interior del lenguaje se necesita atención, cuidado e interés en modelos más justos de vinculación, comunicación, interacciones y representaciones. Además, aunque reconocemos la complejidad implicada en los posibles vínculos entre lenguaje y realidad, así como la profundidad que requiere este tema, intentamos contribuir a este debate desde una perspectiva ético-política. Sin embargo, existen otras dimensiones filosóficas críticas para comprender este vínculo, como la ontológica, que no llegaron a contemplarse en este trabajo.

Al recurrir al ejemplo del término *gado*, destacamos que la ausencia de un enfoque interseccional de los vínculos que producen subalternidad y explotación entre grupos nos lleva a perpetuar el uso del lenguaje al servicio de la lógica de dominación, que a su vez sostiene sistemas de opresión. Resulta importante dar nuevos significados a las experiencias negativas que surgen del uso del lenguaje en medio de vínculos de opresión entre diferentes grupos humanos, así como en el caso del sistema de dominación interespecie. Esto significa distanciarse de usos opresivos del lenguaje en distintos contextos y darle una nueva forma al lenguaje desde experiencias positivas de interacción. Con el fin de construir una crítica a

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

los presentes sistemas de dominación entre seres humanos, no es necesario explotar animales no humanos o incluso a otros grupos humanos minoritarios. Como parte de grupos en resistencia y comprometidos con la lucha progresista, que es inclusiva y está abierta a distintas minorías –incluyendo a los animales no humanos– no podemos estar atrapados y limitados en los viejos dualismos de valor jerárquicos ni en el pensamiento y la expresión productos de la lógica de dominación. Un lenguaje contra la opresión también necesita ser antiespecista, es decir, romper la frontera de la especie como límite para la inclusión de vidas merecedoras de protección y florecimiento.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

**CONTRIBUTIONS TO THE DEFENSE OF AN
ANTI-SPECIESIST LANGUAGE:**

**THE CASE OF THE TERM *GADO* IN BRAZILIAN
POLITICS**

**CONTRIBUCIONES PARA LA DEFENSA DE UN
LENGUAJE ANTIESPECISTA:**

**EL CASO DEL TÉRMINO *GADO* EN LA POLÍTICA
BRASILEÑA**

**CONTRIBUIÇÕES PARA A DEFESA DE UMA LINGUAGEM
ANTIESPECISTA:**

O CASO DO TERMO “*GADO*” NA POLÍTICA BRASILEIRA

Daniela Rosendo

Doctorate and master's degree in philosophy (UFSC), and graduated in Law (Univille), Brazil.

Email: daniela.rosendo84@gmail.com

Denis Duarte

Master in Data Science from University College Dublin (UCD) and graduated in Computer Science from the State University of Rio de Janeiro (UERJ), Brazil.

Email: den.duarte@gmail.com

Fabio A. G. Oliveira

Professor of Philosophy of Education at Fluminense Federal University (UFF), Brazil.

Email: fagoliveira@id.uff.br

Karynn Capilé

PhD in Bioethics, Applied Ethics, and Collective Health (PPGBIOS/UFF, Brazil).

Email: karynn.capile@gmail.com

Maria Alice da Silva

Doctorate and a master's degree in ethics and political philosophy from PPGFIL/UFSC, Brazil.

Email: mariaalicesilv@gmail.com

Tânia A. Kuhnen

Professor of Philosophy at the Federal University of Western Bahia (UFOB), Brazil.

Email: kuhnenta@gmail.com

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

This article aims to analyse the case of the use of the term *gado* [cattle] in Brazilian politics on a social network, to contribute to the discussion about how speciesist language restates animal domination and subordination from an ethical-political perspective. This paper is structured in four sections: a) a survey of quantitative data on the use of the term *gado* on Twitter between January 2016 and August 2021; b) an analysis, from the animalist ecofeminist paradigm, of the meanings of the term and data regarding its increasing use in the Brazilian political context; c) the (in)visibilization of non-human subjects as individuals through language, specially, oxen or cows, by using the word *gado*; d) reflexions on an anti-oppressive language, which demands understanding ourselves from a continuum of interdependent relationships, besides not using the word *gado* when referring to people considered uncritical.

Keywords: cattle, ecofeminism, human language, oppression.

Este artículo tiene como objetivo analizar el caso del uso del término *gado* [ganado] en la política brasileña en una red social, para contribuir a la discusión sobre cómo el lenguaje especista reafirma la dominación y subordinación animal desde una perspectiva ético-política. El texto se estructura en cuatro apartados: a) un relevamiento de datos cuantitativos sobre el uso del término *gado* en Twitter entre enero de 2016 y agosto de 2021; b) un análisis, a partir del paradigma ecofeminista animalista, de los significados del término y datos sobre su creciente uso en el contexto político brasileño; c) la (in)visibilidad de sujetos no humanos como individuos a través del lenguaje, en particular, bueyes o vacas, mediante el uso de la palabra *gado*; d) reflexiones sobre un lenguaje antiopresivo, que exige entendernos a nosotros mismos a partir de un continuum de relaciones e interdependencias, además de no utilizar la palabra *gado* cuando nos referimos a personas consideradas acríicas.

Palabras clave: ganado, ecofeminismo, lenguaje humano, opresión.

Este artigo tem como objetivo analisar o caso do uso do termo “gado” na política brasileira em uma rede social, para contribuir com a discussão sobre como a linguagem especista reafirma a dominação e subordinação animal a partir de uma perspectiva ético-política. O texto está estruturado em quatro seções: a) um levantamento de dados quantitativos sobre o uso do termo “gado” no Twitter entre janeiro de 2016 e agosto de 2021; b) uma análise, a partir do paradigma ecofeminista animalista, dos significados do termo e dados sobre seu crescente uso no contexto político brasileiro; c) a (in)visibilização de sujeitos não-humanos como indivíduos através da linguagem, em especial, bois ou vacas, pelo uso da palavra “gado”; d) reflexões sobre uma linguagem anti-opressiva, que exige

compreendermo-nos a partir de um continuum de relações e interdependências, além de não utilizarmos a palavra “gado” ao nos referirmos a pessoas consideradas acrílicas.

Palavras-chave: gado, ecofeminismo, linguagem humana, opressão.

1. Introduction

The language we use to give meaning to social contexts can vary according to time and space. Its use almost always becomes a way of expressing the repertoire of historical and social instants and contexts. From this observation, we can understand nuances of how relationships are built and the values and practices that permeate individuals and groups located at a specific time. As a result, with the passing of time and the changes that permeate these relationships, we can realize that the language used in a certain historical period can become ‘outdated’ at another time.

Words of a language can convey ideas and carry meanings that become questionable as a result of the criticism constructed with the aid of the language itself. One begins to realize that expressions, popular sayings, and other resources of the oral and written repertoire, are perceived as prejudiced. Recently, the fields of race and disability critical studies have increasingly been showing that expressions inadvertently used by a large part of the population actually carry a historical prejudice against black people and/or people with disabilities, among other oppressed groups³³.

Similarly, in animalist theory, there is sometimes a concern about showing how speciesism is also present through language and how - usually - the pejorative reference against those compared to other animals is shared by people who use a particular language. Oppression against animals, acknowledged as an oppressed group, permeates different social and political institutions, including human language. Thus, we understand that animals are also a political minority³⁴, considering that “minorities emerge, therefore when some inherent

³³ For a critical discussion on the use of language in the field of disability studies, see Taylor (2017).

³⁴ In the development of an animalist ecofeminist ethical-political project, Daniela Rosendo (2019) argues that the category of political minorities should be expanded beyond humans. In addition to the cultural, ethnic, and social minorities that the philosophical political literature already encompasses, the author broadens her understanding to also recognize environmental minorities. “Queer methodology allows us to understand that some individuals (who may form groups) are excluded insofar as they are not considered subjects, but abjects. Anyone who is not on the upper side of the opposing and hierarchical dualisms of value - man, white, cisgender - will be

qualities of the minority group are seen as the reason and rationalization of unequal treatment” (ROSENDO, 2019, p. 86). We can thereby perceive different forms of violence produced by the use of language: both against those at whom the insult is directed and, simultaneously, against the references (non-human animal species) from which this insult is composed.

Just as oppression against women and racialized people is rooted in social structures, so it is with oppression against non-human animals. That is why the linguistic mirror signals us to a deep and systematized behavior in our way of life. Therefore, treating the term ‘speciesism’ as a simple prejudice is impossible. Instead, we should frame anti-speciesism as a necessary and legitimate struggle besides others for social justice. It is not a question of comparing the violence suffered by different oppressed groups, but of understanding the complexity of all social structures and power relations conceding that each reality and struggle has its specificities.

In Brazil, from 2016 to 2021, we have observed that the word ‘gado’ (cattle³⁵) has gained different meanings amid political events. It seems initially that the reference has occupied an important space in people’s language, especially in social networks, to designate those individuals who supposedly act without reflection and responsibility. By just following others, they do not think critically before expressing their own opinion, and adopt an unconscious behavior of what is understood by ‘herd’, in which the individuality and particularities of the subjects involved are erased.

The metaphorical process of associating to humans characteristics conventionally attributed to certain non-human animals is not limited to simply calling someone an ‘animal’, because, as stated by Waśniewska (2018), a diversity of cultural and ethical factors are involved in this process. Thus, our aim in this chapter is to first investigate the use of the term ‘gado’ in recent years on Twitter³⁶, identifying connections between the patterns found and the social and

marginalized and excluded by the logic of domination. What allows us to broaden the discussion beyond human individuals, from the queer perspective, is to understand that it is precisely the bodies that bear the marks of power. It is from the materiality of the body - gender and its identity, race, ethnicity, species - that the subject or the object emerges from the logic of domination” (ROSENDO, 2019, p. 78).

³⁵ The word ‘gado’ in Portuguese, used in some contexts to refer to a person, or group of people, who is easily led, would better be translated as ‘cattle’. However, although in English the word is still speciesist, we opted to continue using ‘gado’ because of the Brazilian context.

³⁶ Twitter is a social network that allows people to send short messages (up to 280 characters) and has become, in recent years, one of the main digital media for the dissemination of political manifestations and diverse opinions. In addition, the large number of messages published daily

political meaning attributed to the term. We selected the circulation and popularization of the word 'gado' on this social network between 2016 and 2021, aiming to explore the correlation between its use and the political events of such a period. The period chosen give us a sample of the intimate relationship between the political use of the word 'gado' and its popularization on Twitter.

In the second moment, we discuss the social implications of how the term has been used to propose a fair re-signification, which does not incur any form of prejudice and oppression, whether against humans or other than humans. To this end, we will turn to animalist-ecofeminist literature in dialogue with other authors to find methodological and critical subsidies that enable us to understand the place of language in the reproduction of the 'isms' of domination.

This chapter is structured in three sections: a) a survey of quantitative data on the use of the term 'gado' on Twitter between January 2016 and August 2021³⁷; b) an analysis, from the animalist-ecofeminist paradigm, of the meanings of the term and data regarding its increasing use in the current Brazilian political context; and c) a proposal for the construction of an emancipatory and anti-speciesist language, which demands abandoning the use of the word 'gado' when referring to people considered uncritical and without political responsibility.

2. Data collection: methodology and preliminary results on the use of the word 'gado' on Twitter

The data presented in this section were extracted from the social network Twitter through an application developed in Python, by using academic research access through the Twitter Development Portal. This information was obtained between

and the ease of extracting this data have made Twitter the main data platform for academic research on social media behavior. It is also relevant that people with important social roles express their opinions through this social network, which fosters intense interaction between its users.

³⁷ The year 2016 is characterized by the coup that illegitimately ousted President Dilma Rousseff through the impeachment process. Upon taking office, Michel Temer set in motion an acute neoliberal project, with setbacks for the realization of fundamental rights and damage to democracy. In January 2019, he was succeeded by Jair Bolsonaro, who further deepened inequalities in the country with his ultra-rightist ideology. Consequently, in this context, the idea of an 'enemy' to be fought is reconstituted, reviving, in a nostalgic way, the discourse of the 'communist threat' that the 1964 military coup claimed to combat in Brazil, from which it established the dictatorial government that lasted for 24 years. Although we cannot bring the complexity of the last decade political scenario and understand it more deeply, we start from this diagnosis of 'polarization', in the sense of opposition between the 'right' and the 'left'.

August 29 and September 2, 2021, and initially submitted to a quantitative analysis, whose purpose is to highlight the growth of the presence of the word 'gado' in the messages shared on Twitter.

In the analyses, a total of 8,549,631 messages (tweets, in both technical and popular Twitter language) containing the word 'gado', published between January 1, 2016, and August 31, 2021, by 1,778,562 different people were identified and used. These are all messages published on Twitter, in Portuguese, during the period indicated above and were available at the time of extraction, i.e., had not been deleted by the authors or by Twitter itself.

Finally, the analysis did not consider retweets, reposts made by users of a message from another person, without original content. This was done to prevent popular tweets, often made on profiles followed by many people, from affecting the text analysis. In other words, the author's popularity of the original tweet could cause a bias in the analysis. The terms used in that tweet could cause the impression that some words are used more than others by Twitter users in general.

Chart 1 shows the number of tweets published with the term 'gado' in Portuguese in each year considered in the analysis. The totals were 118,001 in 2016, 93,078 in 2017, 269,242 in 2018, 1,532,142 in 2019, 3,656,389 in 2020, and 2,880,779 by the end of August 2021, as shown in Table 1.

Year	Quantity
2016	118,001
2017	93,078
2018	269,242
2019	1,532,142
2020	3,656,389
2021	2,880,779

Table 1 - Number of tweets published with the term 'gado' between 01/2016 and 08/2021

Source: Authors' elaboration (2022)

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

As the data were extracted before the end of 2021, a total number of tweets was projected for this annual period, considering that the amount would be linear throughout the year. Thus, 1,446,317 tweets with the term 'gado' were projected between September and December 2021, totaling 4,327,096 publications that year.

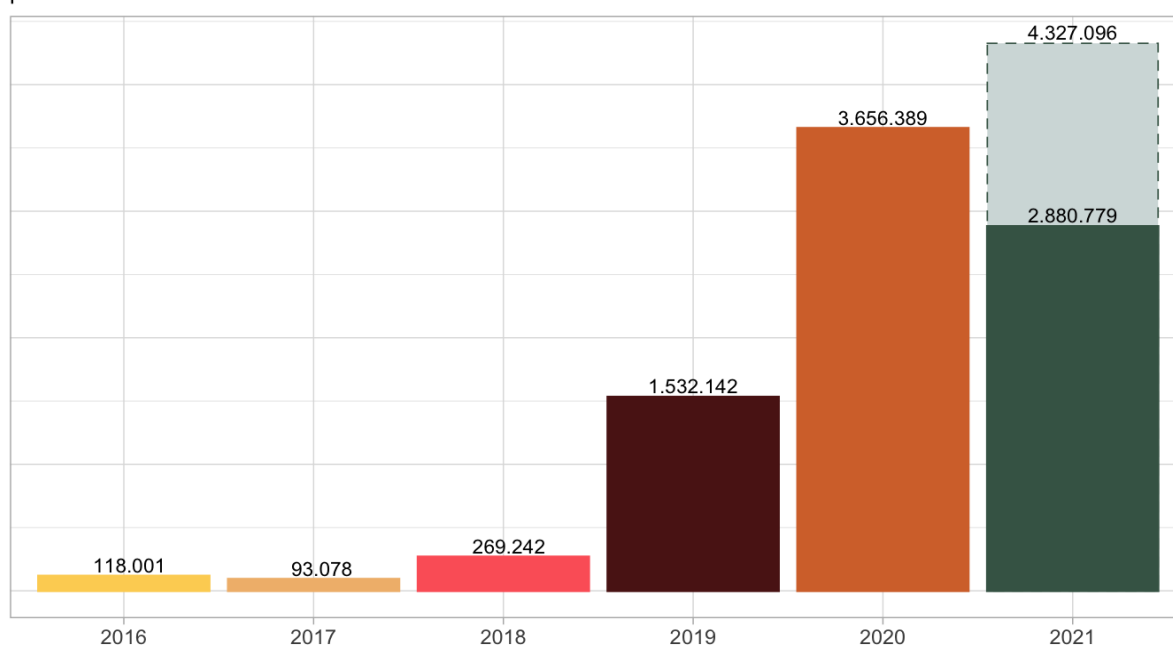


Chart 1 - Annual number of publications in Portuguese containing the term 'gado' on Twitter (2016 - 2021)

Source: Authors' elaboration (2022)

Chart 2 below shows the evolution of the number of tweets published daily during the period considered. The vertical lines mark some important dates that helps to understand the inflection points of the chart: where the behavior of the line changes and the average number of daily tweets and the standard deviation increase considerably. The dates highlighted are: i) August 16, 2018, at the beginning of the electoral campaign, according to the Superior Electoral Court calendar; ii) January 1, 2019, at the beginning of Jair Bolsonaro's presidential term; and iii) March 17, 2020, when the first death by COVID-19 was recorded in Brazil.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karyynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

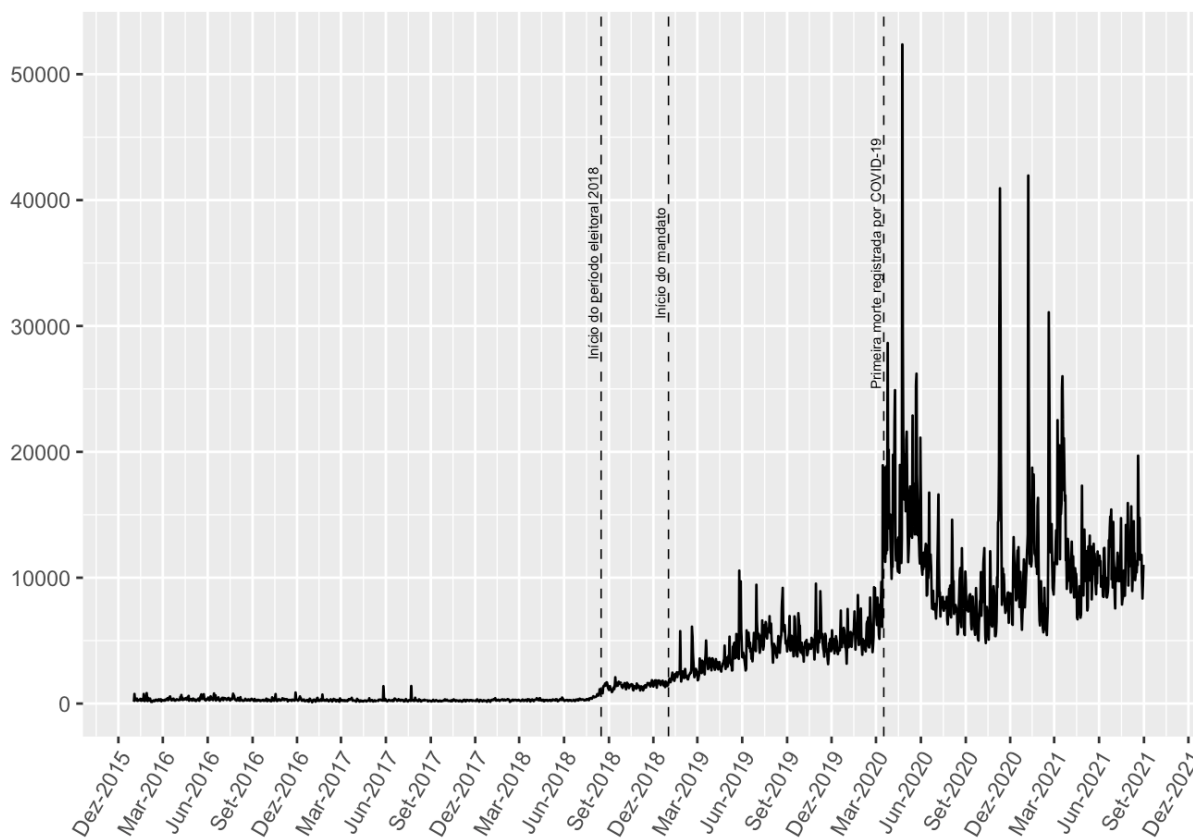


Chart 2 - Daily number of posts in Portuguese containing the term 'gado' on Twitter (2016 - 2021)




Source: Authors' elaboration (2022)

The previous chart suggests an immediate relationship between the use of the word 'gado' and its popularization in the Twitter environment in this period, where at least three striking political events in the Brazilian scenario that boosted its dissemination stand out. This correlation is highlighted when we observe the tweets that became popular (with high engagement) on the three dates highlighted.

Table 2 highlights the tweets published on the dates marked as the inflection point of Chart 2 that had the most engagement on Twitter (most retweeted, most replied, most liked, and most quoted publications). On all three dates, the most retweeted tweet was the same as the most liked, showing a strong correlation between the two metrics. This is probably because these are two functionalities in which it is possible to interact just by clicking a button without the need to write additional text. Similarly, it is possible to notice a correlation between the reply and quote features since the most replied and most quoted tweets were the same on two of the three dates. These features require the person interacting with the original post to write their own text.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista
Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

Date	Most retweeted	Most replied to	Most liked	Most quoted
<p>August 16, 2018.</p> <p>(start of the election campaign, according to the TSE calendar)</p>	<p>the guy says it's a joke to not let the women angry LMAO you're such a gado³⁸</p>	<p>"You're such a gado" Said the hairless teen on his chin as he suckles on mommy's teats.³⁹</p>	<p>the guy says it's a joke to not let the women angry LMAO you're such a gado</p>	<p>"You're such a gado" Said the hairless teen on his chin as he suckles on mommy's teats.</p>
<p>January 01, 2019.</p> <p>(beginning of Jair Bolsonaro's presidential term)</p>	<p>'Fucking gado#PatriotaPalooza</p> 	<p>'What makes a person dress up in yellow and green, travel a thousand kilometers and get rounded up like cattle just to wave goodbye to several hermetically sealed cars?'⁴¹</p>	<p>'Fucking gado#PatriotaPalooza</p> 	<p>Press confined "to a specific place, like cattle in a pen, unable to do their job." Mirian Leitão</p> <p>https://t.co/IdHyuFobbQ⁴²</p> <p>Holy moly. the electoral gado does not disappoint</p> 
<p>March 17, 2020.</p> <p>(record of the first death by COVID-19 in Brazil)</p>	<p>'Paulo Guedes on Lula: "he knew how to work" "with not much money he helped the lives of many Brazilians" "he deserved to win one, two elections..." hello, gado! let's all do a huge #moooooo at Ipiranga gas stations⁴⁴</p>	<p>'A Haitian, resident in Brazil, speaks to his face: "You are no longer President". The 'gado' reacts⁴⁵</p>	<p>'Paulo Guedes on Lula: "he knew how to work" "with not much money he helped the lives of many Brazilians" "he deserved to win one, two elections..." hello, gado! let's all do a huge #moooooo at Ipiranga gas</p>	<p>'A Haitian, resident in Brazil, speaks to his face: "You are no longer President". The 'gado' reacts</p>

³⁸ <https://twitter.com/yourboyez/status/1030111537896337410> Accessed 7 Apr., 2022.

³⁹ <https://twitter.com/monark/status/1030124509599330304> Accessed 7 Apr., 2022.

⁴⁰ <https://twitter.com/CorrupcaoMemes/status/1080144687586045953> Accessed 7 Apr., 2022.

⁴¹ <https://twitter.com/JRMalia/status/1080140820114796545> Accessed 7 Apr., 2022.

⁴² <https://twitter.com/RodP13/status/1080096776202473472> Accessed 7 Apr., 2022.

⁴³ https://twitter.com/Ahh_Juarez/status/1080240900192772096 Accessed 7 Apr., 2022.

⁴⁴ <https://twitter.com/i/status/1239922730503491585> Accessed 7 Apr., 2022.

⁴⁵ <https://twitter.com/PolitiQueijo/status/1239749289892548608> Accessed 7 Apr., 2022.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

			stations	
--	--	--	----------	--

Table 2 - Tweets containing the term 'gado' that had the most engagement

Source: Authors' elaboration (2022)

On August 16, 2018, the most retweeted and most liked tweet uses the expression 'gado d+'. This slang became popular on the internet to designate men who exercise to become muscular, solely intending to conquer women (Stein, 2022). The most replied and quoted tweet of that date was made by YouTuber Monark, who had been called 'gado' because of a previous publication in which he defended the payment of taxes as a guarantee of social infrastructure⁴⁶. Both cases demonstrate that, even in 2018, there were at least two frequent uses of the word 'gado' on Twitter to designate two apparently distinct things: on the one hand, virility and, on the other, stupidity.

On January 1, 2019, all the tweets that had the most engagement in any of the four metrics refer to Jair Bolsonaro taking office as president of the Republic. The most retweeted and most liked post is an illustration showing a woman cheating on her boyfriend, who went to Brasilia for the presidential inauguration, with another man. Both the most replied post and one of the most quoted refer to people who stayed in fenced areas during the inauguration due to the security scheme of the event. One questions the motivation of the president's supporters, while the other criticizes how the press was treated at the time⁴⁷. The other most quoted message on this date shows a photo of the president's supporters dressed in green and yellow and wearing the Brazilian flag while doing push-ups in front of the Alvorada Palace.

On March 17, 2020, the most retweeted and most liked publication was an incitement for supporters of President Jair Bolsonaro to criticize the Minister of Economy, Paulo Guedes, due to a speech in which actions of former President Luiz Inácio Lula da Silva and São Paulo City Councilor Eduardo Suplicy are praised. The most responded and quoted publication of that date shows a video

⁴⁶ <https://twitter.com/monark/status/1030095989561061376> Accessed 7 Apr., 2022.

⁴⁷ Several professionals and the press reported restrictions and disrespect when covering the ceremony. See, for example: *Deutsche Welle Brasil*, *Posse foi marcada por restrições ao trabalho da imprensa*. 01/01/2019. Retrieved from: <https://www.dw.com/pt-br/posse-foi-marcada-por-restri%C3%A7%C3%B5es-ao-trabalho-da-imprensa/a-46921379> Accessed 7 Apr., 2022.; GZH. *Restrição a trabalho de jornalistas na posse de Bolsonaro motiva críticas de profissionais*. Retrieved from: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/01/restricao-a-trabalho-de-jornalistas-na-posse-de-bolsonaro-motiva-criticas-de-profissionais-cjqe82cbd0oro01pi0v0xd5pa.html> Accessed 7 Apr., 2022.

in which a Haitian resident in Brazil criticizes President Jair Bolsonaro for having participated two days earlier in an event in which government supporters called for the closure of the Brazilian Supreme Court and the Federal Congress⁴⁸.

By observing the data collected and analyzing the peaks of daily use associated with politically relevant events, we realize that the use of the terminology 'gado' is predictable. In this sense, it is essential to emphasize that, in the political scenario, Bolsonaro's candidacy and election to the presidency of the Republic⁴⁹ are milestones for interpreting the quantitative data collected in the light of animalist ecofeminism, as develop below.

3. Contributions of Animalist-Ecofeminism to unveil the speciesist language

Ecofeminisms provide several instruments and theoretical keys for reading the world. They emerge from a dialogical conversation between theory and practice, between the academic world and feminist and environmental activisms. Among ecofeminisms contributions is the understanding of relationships, which becomes possible from the concept of 'dualisms' highlighted by authors such as Val Plumwood and Karen J. Warren.

A network of different dualisms is at the basis of Western culture and politics and allows the acknowledgment of how oppression forms are connected to each other. According to Plumwood (1993), dualisms demarcate the devalued sphere of the 'other', and deny forms of dependence and interdependence concerning the subordinated 'other'. Dualisms are 'an alienated form of differentiation, in which power construes and constructs difference in terms of an inferior and alien realm.' (PLUMWOOD, 1993, p. 42). By virtue of the institutionalization and naturalization of power, these dualisms become part of cultural expressions, among them, the human language system.

Warren (2000) refers to dualisms as part of oppressive conceptual structures, through which, relations of domination and subordination are justified and maintained. This requires hierarchical value thinking and

⁴⁸ CNN Brasil. Notícias do dia 17 de março de 2020 divulgadas no site da CNN: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/1-morte-por-coronavirus-no-brasil-e-mais-noticias-da-tarde-de-17-de-marco/> Accessed 11 Apr., 2022.

⁴⁹ Beyond Bolsonaro, we understand that his election and political performance are marked by Bolsonarism, a phenomenon that transcends his political figure and extends to the constitution of an ultra-right ideology. An example of this was the significant increase in candidates from the Social Liberal Party, to which Bolsonaro was affiliated at the beginning of his mandate. Despite the end of Bolsonaro's term, the ultra-right parties continue to elect many candidates in the most different spheres of government.

oppositional value dualisms, i.e., first, groups are divided hierarchically into higher and lower, assigning more value to the former; second, disjunctive pairs of groups are formed, becoming exclusionary and oppositional. The side that possesses more value in these pairs comes to exercise power over the other and secure for itself privileges. The stability of this system of dualisms requires a “logical structure of argumentation that ‘justifies’ domination and subordination” (WARREN, 2000, p. 47). It is evident that human language has an important role in the prevalence and maintenance of the logic of domination.

As Warren (2000) points out, it is important to situate language in the contexts in which it is used. In this sense, animalizing women in a patriarchal culture in which animals are seen as inferior to humans also lowers the status of women. It places them in a relationship of inferiority to men. The reverse also occurs, reaffirming separation and opposition: feminizing nature in a patriarchal culture that subordinates women, reinforces and authorizes the domination of nature.

In highlighting the importance of hierarchical dualisms as a central element of oppression systems in Western cultures, we observe that language is at the heart of sustaining exclusionary oppositions. It enables the separation and opposition between those above and those below to be continually recorded and reaffirmed. Dunayer (2001, p. 2) adds that “the current use [of language] promotes a false dichotomy between humans and non-humans. Separate lexicons suggest opposing behaviors and attributes.” These dualisms, through the aid of language, separate the different subjects, human and non-human, into empowered and oppressed groups, showing how those on the top side share various characteristics of power. In this way, we have men, white, rational, and culture, for example, situated on the top side of the groups with value; while women, black/racialized people, emotions, nature, and animals are on the bottom side and belong to the devalued groups.

Individuality and subjectivity of oppressed groups are denied, resulting in often diminished existential prospects, despite subalternised groups attempt to resist. In the case of the example under analysis, the word ‘gado’ reinforces the idea of a collective without individuality, either in the case of the animal used to insult or the insulted human group. There is no room for diversity and individuality in the collective. Thus, the act of insulting someone with the name of an animal, a member of a group situated on the lower side of dualisms, shows the associations that the logic of domination builds, through reductionist language in favor of maintaining domination, among those belonging to the different groups on the lower side of dualism.

An animalist ecofeminist approach proposes that the approximations made between the groups subjected to the negative impacts of the logic of domination lead us to realize that the oppressions of these subjects cannot be treated inseparably. In other words, this means that fighting speciesist language requires looking at the functioning of a human language based on dualisms and at the logic of domination that underlies the language expressing prejudices against different groups situated on the lower side of hierarchical dualisms of value.

A language based on dualisms is racist, ableist, cisheterosexist, and speciesist. Therefore, in the critique of language, an intersectional approach that confronts the entire basis of the system of domination and exploitation manifested in the construction of discourse through this language is needed. When groups are treated in a dissociated way, there is precisely the risk of making a critique of a group that is in power, and perpetuating injustices and exploitation against other human groups. In contrast, the group of non-human animals, as in the case of using the word 'gado' in Brazilian political context, remains unquestionably on the underside of dualisms.

From the perspective of animalist-ecofeminism, anti-oppressive language could be a critical path to combat all 'isms' of domination. On this ground, by analyzing the use of the word 'gado' in the context of the social network Twitter and its ethical implications concerning non-human animals, we consider that animal liberation is closely connected to the fight against all forms of oppression. Because we analyze the animal issue inseparably from socio-environmental, socio-racial, gentrified, heteronormative aspects that involve numerous political elements, we set out to contribute with the construction of an anti-oppressive language. This is part of the ecofeminist praxis⁵⁰, that does not incur or perpetuate any forms of oppression, including oppression against non-human animals subjugated by speciesism.

With this in mind, we investigate the existence of some type and/or degree of violence implied in the recurrent use of the expression 'gado' in Brazil in recent years. Such use, among many pejorative expressions that designate other animals, impacts our interspecies relationship. Furthermore, in the case in question, we seek to identify the limit this expression establishes since it does not

⁵⁰ "Praxis, understood as the dialectical relationship between thought and action, is a fundamental characteristic of ecofeminisms. Theory and practice are mutually integrated in order to understand and systematize, using conceptual and methodological tools, both the relationship between different forms of oppression and the experiences of women that reveal non-hierarchical-dualistic and non-exploitative ways of establishing social, environmental, and interspecies relations." (Rosendo and Kuhnen, 2021, n.p.)

seek to obtain a real meaning about the life of bovine animals. This use and abuse of the representation of animals through language with descriptive intentions of a state of inferiorization and subjugation, we call 'speciesist language'. Thus, we understand that using animal species as adjectives that aim to attribute some cognitive 'lack', inability, or dysfunction is supported by and promotes speciesism.

This attitude has been part of the continuous exercise of 'animalization' - in dualistic and inferior opposition to 'humanization' - of human and non-human animals throughout history. In other words, it is a permanent attempt to relocate, through language, animals to the condition of animality as inferiority and subjugation to the human holder of power, given the exclusionary pair human/animal. In this case, humanity would be a category filled by the one who is not an animal, that is, by the one capable of denying or controlling his animality. Animality would itself be a condition of possibility for the definition of humanity, and the latter would be dependent on animality to appear as hierarchically superior to those who will be observed as 'less human' or 'animalizable'. In this context, animals become not only a description but an insult, as they have their moral status downgraded by human language. We will now examine the problems of using the word 'gado' in this regard.

4. The (in)visibilization of non-human subjects through language

When we come into contact with the word 'gado', most of us visualize a set of animals, commonly called oxen or cows. Our survey reaffirms this trend, as in our sample, the explicit and implicit content of messages, images, and visual clues alludes to bovine beings. However, several Portuguese language dictionaries and encyclopedias agree in defining 'gado,' in a more or less detailed way, as a set of animals (of several possible species) raised for agricultural purposes⁵¹. So, although the word's semantic content may concern many other cases, we tend to see bovines as 'the representatives' of this type of exploitation that the term 'gado' names.

Here, the concept of absent referent, proposed by philosopher Carol J. Adams (1990), signals the disconnection between what has been transformed into an object of consumption (often women, racialized people, and non-human animals) and the subject that precedes it. One example is how the word 'meat'

⁵¹ See, for instance: <https://dicionario.priberam.org/gado>
<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/gado/>
<https://www.lexico.pt/gado/>
<https://pt.wikipedia.org/wiki/Gado#>:

masks the fact that it names the fragments of someone's body that have been turned into a consumer object (ADAMS, 2010). In this way, the subject whose body has been transformed into meat, although the referent of the sign in question, ends up absent from the meaning that the word evokes. Assigning more convenient labels to inconvenient and controversial practices (killing, exploiting, and consuming beings that suffer) and invisibilizing the real referent subject is violent. Moreover, that treatment, via language, has an inseparable relationship with other areas and ways of treating, which is fundamental to relationships. For this reason, Adams states that "any movement against violence needs to recognize that not only women should not be treated as meat, animals should not either" (ADAMS, 2010, n.p.) because 'treating as meat' would already be a violence.

When approximating this reflection to the case under analysis, we understand that the word 'gado' performs a function similar to that of the sign meat as an objectifying, deindividualizing instrument capable of absenting the referent. Thus, we propose to adapt Adams' statement to the case of 'gado'. There are several implicit acts even in the most succinct definitions of the substantive 'gado': dominate, force, exploit, confine, imprison, instrumentalize. It seems clear that 'treating like cattle' is, by definition, violent. Therefore, if we oppose unjustified violence, it makes sense to say that humans should not be treated like cattle, and animals should not be treated like cattle either.

From the perspective of the absent referent, this seems a double moral disqualification: to the one addressed and to the bovine species itself. Like gender and racial insults, there is a speciesist insult. In other words, it is a broader insulting discourse⁵² that demonstrates a structurally entrenched injustice. Cattle individuals are the referents of the expression 'gado', however, they are clearly absent in their subjectivity when they are objectified, fragmented, and consumed in the most diverse ways or transformed into metaphors of the absence of intelligence, criticism, and conscious choice.

Cattle subjects are exploited and objectified in various ways on a daily basis. By tracing an overview of the relations between human beings and bovine beings throughout history, the prevalence of actions of domination, subjugation, and instrumentalization in the conduct of the former towards the latter is evident.

⁵² By insulting speech we mean, as Judith Butler (2021) establishes, a speech act that aims at the double disqualification of both the one who is called by it and the one who is metaphorically referenced. In this way, insulting speech is also a way of maintaining hierarchies through language.

The value of bovine lives is backed by the price of the arroba, the liter of milk, and how much entertainment can be extracted from their bodies in events such as rodeos and the like.

The representations and linguistic references to cattle are symptomatic of this violent relationship pattern, with de-individualization being one of the emblematic acts of violence of how they are referred to: herd, cattle, lot. By saying 'o gado', there is no consideration of the particular interests of singular members of a certain collective 'gado', often composed of tens of thousands of individuals, adding up to colossal values, which we have epistemic limitations to conceive.

The concept of de-individualization plays an important role in social psychologist Melanie Joy's (2010) argument that there is an invisible ideology - carnism - that legitimizes animal exploitation. The author points out a trio of cognitive distortions favorable to maintaining carnist ideology: objectification, de-individualization, and dichotomization. Such psychological defense mechanisms consist, respectively, of seeing animals as objects, seeing animals as a largely homogeneous and abstract group - not as several unique individuals - and seeing animals as belonging to dichotomously opposed categories (JOY, 2010).

Turning to the implications and meanings that permeate the word 'gado', the concept of de-individualization, in particular, seems appropriate to describe part of the bovine invisibilization that is evidenced through everyday discourse. Joy (2010, p. 118) describes de-individualization as "the process of seeing individuals only in terms of their group identity, as if they all had exactly the same characteristics as anyone else in the group" linked to the "failure to recognize the individuality of the parts that constitute the whole."

Bovine individuals share common characteristics that are eventually best organized into descriptive groupings for specific purposes, including detailing physiological particularities relevant to understanding the fundamental needs and interests of any member of the *Bos taurus* species. The same applies to any other taxonomic grouping and similar nomenclatures. A bovine individual may be best served in some need by considering that it is a ruminant herbivore with four stomachs and bilateral vision. However, as someone unique, subjective, and with particular demands, recognizing their individuality is also fundamental to meeting their needs, just like human individuals and any others.⁵³

⁵³ Due to a limitation of scope, we will not delve into the philosophy of biology and all the problems surrounding the different proposals for classifications and groupings of biological beings, nor will we dwell on the possible parallels of this with the problem of essentialism, but it

Just as the particular attributes of the subject are relevant, so are the ones shared with other individuals of the same species. In this sense, knowing, understanding, and describing common behavioral expressions among cattle might not be violence. Aside from many applicable criticisms, ethology⁵⁴, for example, although it can be violent, may also not be (Buchanan et al., 2010). However, the mentions that have been observed about how cows and oxen, theoretically contained in the collective 'gado', behave, what they want, and what they are or are not capable of are unfair in multiple senses. Perhaps most glaring is that we are never talking about the actual subjects of the cows and oxen.

Cows and oxen are gregarious, which means they enjoy and need to live in groups. They tend to have well-defined social organization and feel desperate when separated from their group. They create intense bonds of friendship among themselves, are intelligent, careful, and like to interact playfully (Marino and Allen, 2017). The fact that their gregarious organization has become a pejorative social symbol indicates something important about human-bovine relationships⁵⁵: we still have a lot to learn about them and us.

The practice systematically reproduced by dominant narratives of absenting the referent, that is, of ignoring, invisibilizing, and distorting multiple subjectivities for cultural or marketing convenience, is quite evident in the context of milk and dairy products advertising. It totally excludes real cows from the consumption scene, with their preferences and particularities (Capilé et al., 2021).

Also violent is the linguistic custom of alluding to bovines in order to ridicule, belittle and humiliate someone, as when women are pejoratively called 'cows' or certain ideological groups called 'gado' to connote characteristics considered socially despicable, such as blind obedience⁵⁶, subordination, docility and lack of resistance. The appeal to animal metaphors as symbols of inferiorization of the 'other' has been recently investigated in critical animal

is worth noting that we consider these aspects to be worthy of fundamental attention in appropriate conditions. For more information see Ereshefsky (2022).

⁵⁴ An area that studies behavior, internationally recognized as a science in the mid-1970s, later gaining expressiveness in Brazil. For more information see Ades (2010).

⁵⁵ The term 'human-bovine relations' was used (and probably inaugurated, in this sense) by Linné and Pedersen (2017) in a collection of texts from the line of critical animal studies about meat culture. We adopt the term as an attempt to escape the generalizing grouping 'animals', seeking to direct attention to the bovine individuals we are talking about. For more information see Linné and Pedersen (2017).

⁵⁶When qualifying the type of obedience, we note that in addition to speciesist, the expression is also ableist.

studies, but is described and problematized by ecofeminist literature since its beginnings (Dunayer, 1995).

Even when Warren (2000) reviews the ecofeminist literature and identifies the interconnections that the authors draw between the oppression suffered by women and nature, the reference to language also appears. In dealing with linguistic interconnection, Warren points out that, in philosophy (such as Wittgenstein), it was already argued that language reflects the concept of oneself and one's world. Precisely for this reason, language plays a fundamental role in conceptual formation. Ecofeminists, on the other hand, have argued that language consequently also plays a crucial role in maintaining and reinforcing sexist, racist oppression and naturism⁵⁷.

In a convergent sense, the philosopher Elisa Aaltola (2010) explains the importance of investigating and understanding the relevance of the context and the cultural paradigm on interspecies relations and their ethical developments. She problematizes the tendency, observed throughout the history of animal ethics to focus on reason and theory as the exclusive ways of approaching morality. The author then argues that a more adequate and complete approach needs to consider other relevant spheres, such as the role of context and the cultural paradigm on how relationships are built. To this end, she turns her attention to the realm of language and the complexities that make up the construction of meanings, which she identifies as a Wittgensteinian approach. Aaltola (2010) starts from Wittgenstein's contributions to think about the relationship between language and reality, especially the conception that language (its dynamics, its elements, its workings, and its games) has a fundamental participation in how we apprehend and experience the world.

Animal metaphors for human characterizations have historically been used to dehumanize and inferiorize out-group members. In reflecting on the metaphor 'people are cattle', Waśniewska (2010, p. 10) suggests that the negative connotations come from the stereotype of animals as machines, usually evaluated by productive performance. In Brazil, 'gado' currently describes a group formed by cows and oxen and is also synonymous with 'accepting without complaining', 'catching without fighting back' even when one is injured and mutilated, a commonplace situation in everyday animal exploitation. Acting like cattle/gado, in this sense, expresses obedience without question, an action performed automatically. This reflects binary, dichotomous, and dualistic conceptions that

⁵⁷ A term coined by Warren (2000) to designate the unjustified domination of nature.

humans are on one side, provided with reason and free will, and non-humans on the other, devoid of these attributes.

However, this supposed lack of resistance, often understood as bovine docility in the face of human abuse, needs to be contextualized: the bovine subjects we live with today were greedily domesticated, inserted, subjugated, and forced to live under certain conditions without option or possibility of resistance. Perhaps the non-resistance of the 'gado' says much more about the human mechanisms of oppression than a supposed bovine docility.

5. Towards an anti-oppressive language

To propose an anti-oppressive language, specifically an anti-speciesist one, we must understand ourselves from a continuum of interdependent relationships marked by diversity, instead of oppositional dualisms. The idea of a continuum must keep us concerned with the subjects' individuality. As Plumwood (1993) points out, it removes the risk of simply eliminating distinctions along with the deconstruction of dualisms. In this sense, language needs to be reconstructed from continuity and not from separation and supposedly excluding oppositions.

Plumwood (1993) makes some suggestions to help dismantle the dualistic-hierarchical view that constitutes us. To escape dualisms, according to her, it is necessary to resort to anti-dualistic remedies and non-hierarchical conceptions of differences, which involve: 1) building systems of thought and perceptions that acknowledge dependency, and what has been backgrounded and denied; 2) affirming continuity in relations, with attention to overlapping areas rather than maintaining a focus on separation; 3) reviewing identities situated above and below, considering the latter's practices of resistance and the independent and positive sources for these identities; 4) rejecting instrumentalism by recognizing every being as a center of needs and values to be respected; 5) recognizing complexity and diversity to replace homogenization and marginalization of the excluded 'other'. All these aspects need permanent attention to build an anti-oppressive language, directed to a new route where new trails and knots will emerge, and has to be reviewed.

If we want, therefore, to build an anti-oppressive community of life on Earth, strengthening our relationships of interdependence with non-human animals through encounters and practices of just coexistence, we need not only to speak for animals but to speak with them. Human language, in its traditional anthropocentric comprehension, is not the only source of communication. As Meijer (2019, p. 5) states, "[l]anguage is an important tool in interacting and building common worlds with others". To this end, the author emphasizes that

the traditional sense of language must be broken so we do not repeat traditional anthropocentric errors.

In recognizing the possibility of developing an interspecies language, Meijer (2019) points out to the fact that there is no such thing as “animal language”, but rather many different species, communities, and groups of non-human animals, or animal individuals who express themselves in different ways depending on the relationships built with humans, as also described by Vinciane Despret (2021). In this sense, keeping the different animals as present referents, recognizing their distinctions from each other but rejecting the dualism between humans and animals is fundamental, along with recognizing their capacity for agency.

In Meijer's (2019) understanding, animals have multiple forms of expression, of meaning-making that underlie their own perspectives on life and communication with others of the same species or interspecies. In this way, “[h]umans and other animals can, and already do, have relations in which species is not the determining factor in achieving understanding or intimacy, and in which humans aim not to oppress the other animals with whom they share households or land” (Meijer, 2019, p. 8).

In an attempt to modify the dualistic language, constructed under the assumption of excluding other animals from the sphere of language, we can look to other cosmologies, which recognize the continuum between life forms. The indigenous thinker Ailton Krenak (2019) presents his anti-dualist experience of postponing the end of the world by stating that “everything is nature”, and that in certain cultures, it is possible for human beings to talk to stones and mountains, which may even have a personality that manifests itself in relationships and conversations with human beings. In these cultures, we can observe other possibilities of anti-dualist language use that fracture the Western oppressive system.

Ecofeminisms that dialogue with the ethics of care are also important, as they propose to look at the particularities of contexts and turn attention to the other from recognizing interdependence. Attentive love, according to Josephine Donovan (1996, p. 152), requires “[...] a sympathetic imaginative construction of another’s reality”, rather than merely perceiving the other as an opposite. Marti Kheel (2008) points out that care becomes a way of life or a form of consciousness that invites us to be responsible, which assists us in the creative movement to think a language that includes the realities of humans and non-humans. This movement of building an anti-oppressive language also requires taking into

account Warren's (2000) metaphor of theory as a quilt⁵⁸, as we need to constantly rethink the words we use to describe things and give new meanings to what exists in the world. Theory as a quilt should then commit us ethically and politically to another possible world.

6. Conclusions

Although bovines can be intelligent, affectionate, and sensitive, this is not what is meant when people are accused of being like 'gado'. Reducing the behavior of bovines to certain negative aspects, therefore, is not only inappropriate but, above all, unfair and the result of structural speciesism that also manifests itself through language. In other words, it is an insulting act that aims solely and exclusively at disqualifying the other from a supposed absence of good characteristics of bovines.

The derogatory way in which the expression has been used in public discourse, especially in recent years - according to the quantitative survey carried out on Twitter between 2016 and 2021 - reflects a kind of contempt for bovines, which makes them a symbol of poorly regarded characteristics that represent defamation. Consequently, bovines, including linguistically, are used through labels that nullify any possibility of making bovine subjectivity visible, with their sophisticated cognitive capacities, sensitivities, preferences, decisions, and desires.

In addition to serving the absence of the referent that allows the individuation of bovines, in this speciesist language is also implicit the subjugation of the animals themselves. The language apparently has nothing to do with the animals themselves, insofar as the use of the term 'gado' seems to aim only at the pejorative adjective of humans. After all, we seek to demonstrate that language is precisely one of the ways through which interconnected oppressions are sustained and perpetuated, as denounced by hierarchical value dualisms. Thus, this pejorative language towards humans simultaneously reinforces and naturalizes, increasingly, the oppression of animals.

⁵⁸ "Philosopher Karen J. Warren uses the metaphor of the quilt, a craft usually done by women, to assert that theories are like quilts and necessary conditions are like their borders. In this sense, a philosophical ecofeminist quilt is highly contextual in that it is formed by different patches and by people from different contexts, whether social, historical or material." (ROSENDO, 2019, p. 27)

In the Brazilian context, whose development model is based on the tripod of agribusiness, mining, and large enterprises, speciesist language also serves to legitimize the exploitation of animals and nature, both of which are under the lower side of the hierarchical dualisms. In addition, the emission of greenhouse gases from exploiting animals for food (meat and dairy production, for example) is a central factor contributing to global warming and the ongoing climate crisis.

Broadly speaking, calling someone 'gado' means that the person 'accept without resisting' and do not use his critical capacity when making choices. This idea apparently assumes a common premise that cattle accept without thinking, often accompanied by arbitrary judgments, such as that cattle act this way out of stupidity or incapacity. This assumption is a millenary one, ingrained, historically underpinned by dominant dualistic-hierarchical beliefs and values, and influences multiple sectors of society.

As we have seen throughout the work, however, cattle do not accept (by choice) to be exploited. They are violently forced to live under unacceptable conditions through physical and psychological aggression. Therefore, the premise about their alleged 'lack of ability to make choices' would not even make sense to build any initial argument for the defense of the use of the word 'gado' to the meanings found through the research on Twitter. Similarly, the following assumption is quickly challenged, as any possible subjects who are collectively referred to as 'gado' may be intelligent and unequivocally capable of thinking according to the challenges of their way of life. There is, in fact, much to discuss, at the ontological, ethical, and political levels, about the problems of insisting on the formulation and application of concepts of intelligence or ability to think. Nevertheless, the doubts and problems concerning these concepts apply to both human and non-human subjects. Thus, no exceptionality justifies using a bovine group to ridicule or belittle a human group.

From the considerations and reflections presented in this chapter, we expect to have contributed to highlighting more of the violence implicit in the daily use of human language. It is important to emphasize that we do not problematize the participation of metaphors in constructing meanings or ignore their importance in giving meaning to reality. However, we emphasize the need to remain constantly attentive and critical regarding language as an instrument of oppression, that is, at the service of the logic of domination.

We understand that language does not create or alter reality directly. Still, it can be a signpost of fundamental factors about reality when inserted in oppression systems such as patriarchal and colonial capitalism. Similarly, to re-

signify and reconstruct within language indicates and demands attention, care, and interest in fairer models of relations, communications, interactions, and representations. Moreover, although we acknowledge the complexity involved in the possible relations between language and reality and the depth that this subject demands, we tried to contribute to this discussion from an ethical-political perspective. However, there are other critical philosophical dimensions to understanding this relationship, such as the ontological one, that were not considered in this research.

By using the example of the term 'gado', we emphasize that the absence of an intersectional approach to the relations that produce subalternity and exploitation between groups leads us to perpetuate the use of language in the service of the logic of domination, additionally supporting oppression systems. It is important to give new meanings to the negative experiences arising from the use of language amid relations of domination between different human groups, as well as in the case of the system of interspecies domination. This means breaking away from oppressive uses of language in different contexts, and reshaping language from the positive experiences of interaction.

In order to build critiques of existing systems of domination between human beings, it is not necessary to exploit non-human animals or even other minority human groups. As part of groups in resistance and compromised with progressive struggle, which is inclusive and open to different minorities - including non-human animals - we cannot be trapped and limited to the old hierarchical value dualisms, and to the thinking and expressing forms behind the logic of domination. An anti-oppressive language needs to be also anti-speciesist, that is, to break the boundary of the species as a limit for the inclusion of lives worthy of protection and flourishing.

Bibliografía | List of References

- Aalzola, E. (2010). "The anthropocentric paradigm and the possibility of animal ethics". *Ethics & the Environment*, 15(1), pp. 27-50.
- Adams, C. J. (2010). *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. Londres: Continuum.
- Ades, C. (2010). "Do bicho que vive de ar, em diante: uma pequena história da Etologia no Brasil". *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 78(1), pp. 90-104.
- Buchanan, B.; Bussolini, J.; Chrulew, M. (2014). "Introduction: philosophical ethology". *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 19(3), pp. 1-3.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

- Butler, J. (2021). *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Capilé, K. *et al.* (2021). "Exploring the Representation of Cows on Dairy Product Packaging in Brazil and the United Kingdom". *Sustainability*, 13(15), 8418.
- Despret, V. (2021). *O que diriam os animais?* São Paulo: Ubu.
- Donovan, J. (1996). "Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals". En: Donovan, J.; Adams, C. (eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. Nueva York: Continuum, pp. 147-169.
- Dunayer, J. (2001). *Animal Equality: language and liberation*. Maryland: Ryce Publishing.
- Dunayer, J. (1995). "Sexist Words, Speciesist Roots". En: Dunayer, J. *Animals and women*. Duke University Press, pp. 11-31.
- Ereshefsky, M. (2022). *Species*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/species/>. Último acceso el 13 abril de 2022.
- Joy, M. (2010). *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows: An introduction to carnism*. San Francisco: Conari Press.
- Khell, M. (2008). *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Linné, T.; Pedersen, H. (2017). "With care for cows and a love for milk: Affect and performance in dairy industry marketing strategies". En: Potts, A. (ed.). *Meat Culture*. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 109-128.
- Meijer, E. (2019). "Introduction". En: Meijer, E. *When Animals Speak: Toward an Inter-species Democracy*. Nueva York: New York University Press, pp. 1-12.
- Marino, L.; Allen, K. (2017). "The psychology of cows". *Animal Behavior and Cognition*, 4(4), pp. 474-498.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge: Londres.
- Oliveira, F. A. G. (2021). "Especismo Estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido". Em: Parente, Á.; Danner, F.; Silva, M. A. (org.). *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Puerto Alegre: Editora Fi, pp. 48-71.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

- Rosendo, D. (2019). *Quilt ecofeminista sensível ao cuidado: uma perspectiva de justiça social, ambiental e interespecies*. 237 f. [Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis].
- Rosendo, D.; Kuhnen, T. (2021). "Ecofeminismos". In *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, 7(2), pp. 6-40. Recuperado de: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ecofeminismos/>.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden: animal and disability liberation*. Nueva York: New Press.
- Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What it is and Why it Matters*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Waśniewska, M. et al. (2018). "A dog or a wolf: The role of connotations in animalistic metaphors and the process of dehumanization". *New Horizons in English Studies*, 3(1), pp. 3-17.

DANIELA ROSENDO

Doctora y Magíster en Filosofía (UFSC) y graduada en Derecho (Univille). Entre 2020 y 2021, realizó una pasantía posdoctoral en el Programa de Post-Graduación en Filosofía de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Es investigadora en Núcleo de Ética Prática (NuEP) de la UFSC, del Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) de la Universidad Federal Fluminense (UFF), donde co-coordina el proyecto *Making Connections y Marginais: Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre Minorias e Excluídos*, de la Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). Es miembro de la Red de Mujeres Filósofas de América Latina (UNESCO), de la Red Brasileña de Mujeres Filósofas y del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA).

She holds a doctoral and master's degree in Philosophy (UFSC), and graduated in Law (Univille). Between 2020 and 2021, she held a postdoctoral internship in the Postgraduate Program in Philosophy at the Federal University of Santa Catarina (UFSC). She is a researcher at the Center for Practical Ethics (NuEP) at UFSC, at the Laboratory of Environmental and Animal Ethics (LEA) at Fluminense Federal University (UFF), where she co-coordinates the *Making Connections project*, and at *Marginais: Interdisciplinary Research Group on Minorities and Exclusions*, at the Federal University of Western Bahia. Member of the Red de Mujeres Filósofas de América Latina (UNESCO), the Brazilian Network of Women

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

Philosophers and the Latin American Institute of Critical Animal Studies (ILECA).

DENIS DUARTE

Magíster en Ciencia de Datos por la University College Dublin (UCD) y graduado en Ciencia de la Computación por la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ). Miembro del Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA), de la Universidad Federal Fluminense (UFF).

Master in Data Science from University College Dublin (UCD) and graduated in Computer Science from the State University of Rio de Janeiro (UERJ). Member of the Laboratory of Environmental and Animal Ethics (LEA) of the Fluminense Federal University (UFF).

FABIO A. G. OLIVEIRA

Profesor de Filosofía de la Educación por la Universidad Federal Fluminense (UFF). Miembro permanente del Programa de Post-Graduación en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva (PPGBIOS/UFF). Coordinador del Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) y miembro del grupo de investigadores del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA).

Professor of Philosophy of Education at Fluminense Federal University (UFF). Permanent member of the Graduate Program in Bioethics, Applied Ethics, and Collective Health (PPGBIOS/UFF). Coordinator of the Laboratory of Environmental and Animal Ethics (LEA); member of the group of researchers of the Latin American Institute of Critical Animal Studies (ILECA).

KARYNN CAPILÉ

Doctora en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva (PPGBIOS/UFF). Magíster en Ciencias Veterinarias por la Universidad Federal do Paraná (UFPR). Médica veterinaria por la Universidad de Marília (UNIMAR). Graduada en filosofía por la Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

PhD in Bioethics, Applied Ethics, and Collective Health (PPGBIOS/UFF). Master in Veterinary Sciences from the Federal University of Paraná.

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhn

Graduated in Veterinary Medicine from the University of Marília-UNIMAR. Graduated in Philosophy from the State University of São Paulo Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

MARIA ALICE DA SILVA

Doctora y Magíster en Ética y Filosofía Política por la PPGFIL-UFSC y graduada en Filosofía por la UFSC. Es autora del libro *Direitos animais: fundamentos éticos, políticos e jurídicos*, que publicó la editorial Ape'ku en 2020 y compiladora de la obra *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, editada en 2021 por la editorial Fi. Es investigadora miembro de los grupos vinculados con el CNPQ: LEA- UFF e OJE-UFSC. También coordina los grupos de estudio "ecofeminismos" de la UFU y es profesora de la plataforma de enseñanza: aulasdamariaalice.com.br.

She holds a doctoral and a master's degree in ethics and political philosophy from PPGFIL/UFSC and a degree in philosophy - undergraduate degree from UFSC. She is the author of the book "Direitos animais: fundamentos éticos, políticos e jurídicos" (2020, Ape'ku) and organizer of the work "Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos" published in 2021 by the publisher Fi. She is a researcher member of the groups linked to CNPQ: LEA- UFF and OJE-UFSC, coordinator of the study group 'ecofeminisms' at UFU and teacher of the teaching platform aulasdamariaalice.com.br.

TÂNIA A. KUHNEN

Profesora de Filosofía por la Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), donde es docente permanente del Programa de Post-Graduación en Ciencias Humanas y Sociales (PPGCHS/UFOB). Coordinadora de Marginais: Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre Minorias e Exclusões. Miembro de la Red de Mujeres Filósofas de América Latina (UNESCO) y de la Red Brasileña de Mujeres Filósofas.

Professor of Philosophy at the Federal University of Western Bahia (UFOB). Permanent professor of the Graduate Program in Humanities and Social Sciences (PPGCHS/UFOB) and the Graduate Program in Philosophy (PPGFIL/UECE). Coordinator of 'Marginais': Interdisciplinary Research Group on Minorities and Exclusions. Member of the Red de Mujeres

Contribuciones para la defensa de un lenguaje antiespecista

Contributions to the defense of an anti-speciesist language

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia Kuhnen

Filósofas de América Latina (UNESCO) and the Brazilian Network of Women Philosophers.

REIVINDICAR O ECOFEMINISMO – PREFÁCIO, 2016

RECLAMAR EL ECOFEMINISMO – PREFACIO, 2016

RECLAIM ECOFEMINISM – PREFACE, 2016

Enviado: 15.09.2024 Aceptado: 19.11.2024

Emilie Hache

Filósofa ecofeminista, professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Paris Ovest Nanterre la Défense. Membro do laboratório Sophiapol (Laboratório de Filosofia e Sociologia Política) Université Paris Ovest Nanterre La Défense.

ilyaceci@gmail.com

Traduzido por:

Cecilia Cavaliere

Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio [bolsa CNPq] e doutora em Linguagens Visuais [PPGAV/UFRJ] com estágio doutoral no Laboratório de Sociologia e Filosofia Política da Université Paris-Nanterre [Sophiapol] via bolsa Capes/PDSE.

ceciliacavaliere@gmail.com

Revisado por:

Fernando Scheibe

Tradução das citações:

Bruna Beber

Nota técnica sobre mulherismo:

Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira

Esse texto da filósofa Emilie Hache, que prefacia a coletânea *Reclaim Ecofeminism* [ed. Cambourakis], lançada na França, em 2016, tem a tarefa de trazer sua perspectiva acadêmica dissidente – de uma academia muito masculina, muito branca, muito humanista, muito francesa. Hache fez a aguda tarefa de levar aos olhos dos intelectuais franceses um poderoso recorte do pensamento ecológico, feminista e mulherista dos anos 1970 e 1980 que havia sido deliberadamente obliterado por essa casta. Enquanto filósofa e acadêmica, traduzir e publicar textos ecofeministas, ainda que tardiamente, em um território que sempre foi hostil a eles, foi um marco na história intelectual da França, foi a demarcação de um lugar político reivindicado por mulheres radicalmente conscientes da exploração dos recursos da Terra pelo capitalismo patriarcal, assim como é o próprio ecofeminismo: é sobre política, mas não apenas. A luta ecofeminista/ecomulherista dos anos 70 é política, mas também espiritual. E é uma luta, sobretudo, do mais urgente agora.

Palavras-chave: ecofeminismo, mulherismo, feminismo, antropoceno.

Este texto de la filósofa Emilie Hache, que prologa la colección *Reclaim Ecofeminism* [ed. Cambourakis], lanzada en Francia en 2016, tiene la tarea de aportar su perspectiva académica disidente -desde una academia muy masculina, muy blanca, muy humanista, muy francesa. Hache tenía la aguda tarea de llamar la atención de los intelectuales franceses sobre una poderosa sección transversal del pensamiento ecologista, feminista y mujerista de los años setenta y ochenta que había sido deliberadamente borrada por esta casta. Como filósofa y académica, traducir y publicar textos ecofeministas, aunque tardíamente, en un territorio que siempre les ha sido hostil, fue un hito en la historia intelectual de Francia, fue la demarcación de un lugar político reivindicado por mujeres radicalmente conscientes de la explotación de los recursos de la Tierra por el capitalismo patriarcal, como lo es el propio ecofeminismo: se trata de política, pero no sólo. La lucha ecofeminista/ecomujerista de los años 70 es política, pero también espiritual. Y es una lucha, sobre todo, que es de lo más urgente ahora.

Palabras clave: ecofeminismo, mujerismo, feminismo, antropoceno.

This text by the philosopher Emilie Hache that prefaces the collection *Reclaim Ecofeminism* [ed. Cambourakis], launched in France in 2016, has the task of bringing her dissident academic perspective – from a very male, very white, very humanist, very French academy. Hache had the acute task of bringing to the attention of French intellectuals a powerful cross-section of ecological, feminist and womanist thought from the 1970s and 1980s that had been deliberately obliterated by this caste. As a philosopher and academic, translating and publishing ecofeminist texts, albeit belatedly, in a territory that has always been

hostile to them, was a milestone in the intellectual history of France, it was the demarcation of a political place claimed by women radically aware of the exploitation of the Earth's resources by patriarchal capitalism, just as ecofeminism itself is: it's about politics, but not only. The ecofeminist/ecowomanism struggle of the 1970s is political, but also spiritual. And it is a struggle, above all, that is of the most urgent now.

Keywords: ecofeminism, womanism, feminism, anthropocene.

0.

Se não posso dançar na revolução de vocês, não vou participar dela.
Emma Goldman/Ynestra King

Este é um livro de esperança, um livro sobre a cura de feridas e sobre a crença na tua própria força, a crença na coragem para fazer as coisas juntas, para mudar e transformar a política cotidiana de maneira não violenta. Este livro é sobre a sororidade global ecológica!
Petra Kelly

Em 17 de novembro de 1980, duas mil mulheres se dirigem ao Pentágono. Elas carregam quatro mascotes que parecem enormes bonecas de carnaval, e a maioria está fantasiada e maquiada. Seus trajes e adornos expressam raiva e tristeza, mas também alegria. Quando chegam, erguem lápides para todas aquelas que morreram por causa dessa máquina de guerra e de produtivismo. Os nomes de Anne Frank, Marilyn Monroe e de mulheres mortas no Vietnã podem ser lidos nelas. As bonecas marcam o ritmo do cortejo. Primeiro a procissão de luto, em branco, acompanhada de silêncio e lágrimas, depois uma procissão de raiva, vermelha, a que se juntam gritos, tambores e uma considerável algazarra. Em seguida vem a boneca dourada do empoderamento: as mulheres cercam o Pentágono. Algumas, munidas de uma vassoura, limpam as entradas e tecem enormes teias na frente de suas portas com fios de lã; outras amaldiçoam esse lugar de terror e morte e lançam um feitiço sobre ele. Finalmente, quando a boneca do desafio, vestida de preto, chega, as mulheres se reúnem para ler sua declaração de união escrita coletivamente antes da ação e que começa assim: “Estamos nos reunindo no Pentágono nesse dia 17 de novembro porque tememos por nossas vidas. Tememos pela vida deste planeta, nossa Terra, e pela vida de nossos filhos que são nosso porvir humano (...). Estamos nas mãos de homens

que o poder e a riqueza separaram não apenas da realidade da vida cotidiana como também da imaginação. Temos mesmo razão para ter medo.”¹

Conhecida como “Woman’s Pentagon Action”, esta foi uma das ações mais espetaculares dentre as mobilizações ecofeministas que ocorreram ao longo dos anos 1980². Durante mais de uma década, centenas, ou melhor, milhares de mulheres vindas do movimento pela paz, do movimento Wicca, do movimento ambiental, bem como do movimento de libertação das mulheres, vão se juntar e multiplicar as mobilizações antinucleares ao longo das quais gradualmente passarão a se autodesignar ecofeministas. Essas mobilizações não foram estruturadas ou organizadas de antemão por um partido ou por sindicatos, foram feitas por ativistas *ad hoc* reunidas em grupos de afinidade, compostos por conhecidas e amigas que se juntavam para trocar ideias e desejos políticos. Esse modo de organização explica, em parte, a extraordinária liberdade que elas demonstraram naqueles tempos particularmente sombrios.

Não entenderemos este movimento e corrente de ideias que é o ecofeminismo se não levarmos em consideração o contexto político dos anos 1980 do qual ele emerge: o da corrida armamentista nuclear ligada à Guerra Fria, à qual se acrescentou a publicação do relatório do Clube de Roma, o desmatamento maciço em vários continentes e ainda inúmeras epidemias de fome no continente africano, marcando o início de uma crise ecológica que nos obrigou a rever todo o nosso sistema de valores como sendo político. Diante da ameaça nuclear e do medo, quando não terror, de um futuro radioativo; diante da angústia de legar um mundo em ruínas, essas mulheres resistiram ao desespero através da alegria e da potência de agir que a ação política proporciona. Elas responderam a estes tempos apocalípticos inventando formas específicas de ações coletivas, feministas ou, melhor, ecofeministas. Durante algumas horas, vários dias ou mesmo anos, quase sempre sem a presença de homens, centenas de mulheres bloquearam usinas nucleares, centros militares de pesquisas nucleares, locais de testes nucleares, escalaram silos onde ogivas nucleares eram armazenadas, realizaram rituais, danças em espiral, tocaram tambores, cantaram, gritaram, se acorrentaram aos portões destas instituições, as decoraram, as trancaram com cadeados, as serraram, se deitaram diante delas para bloquear a passagem, acamparam ao lado delas durante semanas, meses ou mesmo anos, escreveram poemas, histórias destas ações, declarações de união, canções, organizaram

¹ Devo os detalhes destas informações ao trabalho de arquivo de Benedikte Zitouni que foi apresentado em uma mesa redonda no Beaubourg como parte da série de palestras “Habiter, rêver et lutter dans un monde en crise”, Centre Georges-Pompidou, 14 de maio de 2014; ver também o texto de Ynestra King (2016) neste volume sobre os detalhes dessa ação.

² Sobre a história dessas mobilizações, ver Barbara Epstein (1991), bem como minha cronologia proposta no apêndice da reedição de Starhawk (2015).

reuniões, construíram práticas feministas não-violentas, choraram, riram, se consolaram, se amaram e assim por diante (Starhawk, 2015; King, 2016).

Essas mobilizações foram acompanhadas de textos frequentemente escritos pelas mesmas mulheres que as iniciaram ou participaram delas. Nenhum desses textos oferece uma definição erudita e abstrata do ecofeminismo, alguns nem mesmo usam o termo, mas cada um à sua maneira tenta formular o que foi feito durante essas mobilizações, o que foi aprendido com elas, e procura tornar sensíveis as conexões que começaram a ser construídas coletivamente contra o distanciamento dos modos de pensar dominantes que estavam na origem dessa situação. É empiricamente – e não a priori – que as questões feministas e ecológicas estão ligadas nestes textos – através da redescoberta da história da destruição cruzada, no curso da modernidade, das mulheres e da natureza; por meio do reconhecimento de pontos de passagem entre seu medo da aniquilação pelo uso da energia nuclear e o medo diário das mulheres de serem insultadas, agredidas, estupradas; através também da consciência da importância de construir confiança e autoestima a fim de responder a esta situação de forma sensível.

Estes não são textos *sobre* ecofeminismo³, mas textos ecofeministas para os quais a escrita parece constituir um dos lugares de elaboração, não se contentando em afirmar de forma distante o que é ou mesmo o que deveria ser o ecofeminismo, mas ajudando a estabelecer esta tomada particular. O resultado são textos híbridos, de estilo e natureza variados, que atravessam várias disciplinas, misturando teoria, poesia, terapia, história, ficção, política, etc. Essa dimensão experimental e criativa do *corpus* ecofeminista, muitas vezes ignorada – porque estranha, não acadêmica – me parece ser, ao contrário, fundamental. Essas mesmas mulheres que inventaram novas formas políticas que dão espaço aos corpos, à imaginação, à estética, às emoções e ainda à magia, rompendo com os códigos tradicionais das manifestações, também prestaram especial atenção à forma dada a seus temas, a fim de expressá-los em termos diferentes daqueles favorecidos pela cultura da distância que elas criticam. Dito de outra forma, estes textos articulam dimensões que normalmente são distribuídas em diferentes disciplinas dentro da nossa *episteme* moderna – o espiritual com o espiritual; o político com o político; a ficção com a ficção; a ciência com a ciência – tendo como efeito diminuir seu poder de contestação e de transformação. Essa "poliarticulação", ao contrário, produz verdadeiros *ovnis* que compartilham a demanda por uma relação ativa com a verdade, que não se sentem obrigados a ser fiéis a uma realidade que destrói suas autoras, mas que, em vez disso, exigem sua mudança. São textos políticos em primeiro lugar nesse sentido, textos

³ Nota da tradutora (NdT): a autora se refere à coletânea de textos no interior do livro citado na nota acima, para o qual este prefácio foi escrito.

teóricos que buscam participar da transformação do mundo, muito longe dos objetivos acadêmicos.

Esta dimensão pragmática explica, a meu ver, a importância do lugar da narrativa nestes textos. Em primeiro lugar, a das mobilizações de que suas autoras participaram, constituindo assim seus próprios arquivos, que insistem, nestes tempos de mudanças climáticas em que se pode ser tentada a pensar que não há mais nenhuma saída desejável, naquilo que algumas de nós conseguiram criar numa época de ameaça nuclear.

Contar a história dessas mobilizações é antes de tudo ter o prazer de compartilhar a inventividade e ousadia que elas demonstraram juntas, assim como a alegria e a potência coletiva que isso produz. Mas é também uma escolha epistemológica que privilegia uma forma de pensamento e de saberes sensíveis, que não amputa as ideias de seu contexto nem despolitiza o ecofeminismo, mantendo-o ligado a essas lutas. Longe de se opor à teoria ou a um esforço de conceituação – mas também nos antípodas de uma teoria abstrata desligada da experiência – a forma da narrativa implica uma (outra) prática de pensamento que só se elabora em contato com ela.

Esse lugar da narrativa também é explicado pelo esforço comum destes textos para não se situarem no registro da crítica, mas fazê-la emergir a partir dos mundos distintos que eles constroem. *Woman and Nature* (Griffin, 1984), por exemplo, um poema em prosa de várias centenas de páginas, conta a naturalização conjunta do mundo não-humano e das mulheres feita pela cultura patriarcal mostrando o que realmente são os enunciados que as sustentam: não fatos científicos, verdades objetivas, mas decisões contingentes, julgamentos depreciativos e declarações de guerra. *When God was a Woman* (Stone, 1976) fabula um relato feminista das origens baseado no estudo dos vestígios arqueológicos e históricos na Europa pré-indoeuropeia, atestando a existência de uma cultura agrícola matrifocal organizada em torno do culto de uma deusa. O objetivo aqui é reafirmar esta esquecida e contestada pré-história e contribuir para o desenvolvimento de uma cultura não patriarcal hoje, mais uma vez indicando uma relação pragmática com a verdade. *Dreaming the Dark* [*Rêver l'obscur*] (Starhawk, 2015) articula narrativa(s) das mobilizações antinucleares e da erradicação das bruxas na época da emergência do capitalismo na Europa analisada pela primeira vez a partir da perspectiva das mulheres, e transforma o que havia se tornado um episódio folclórico e anedótico da história dominante em um mundo com seus ritos, cultura, economia, valores, etc., opondo-se àquele que o destruiu e cuja herança a autora reivindica com outras, chamando-se a si mesma de "bruxa"⁴.

⁴ As (eco)feministas foram as primeiras a se (re)interessar por esta história do ponto de vista das vítimas e não dos algozes. Além do belo capítulo que Starhawk (2015) dedicou a ela, podemos

As ecofeministas parecem ter sentido antes de todo mundo nossa necessidade vital de “ter novas imagens em mente, de nos aventurarmos em uma paisagem transformada, de contar novas histórias” (Starhawk, 1988, p.72)⁵ para nos proteger de narrativas catastróficas que levam à resignação e ao abandono de toda resistência nas situações de desespero. “A cultura – escreve Starhawk em *Dreaming the Dark* – é um conjunto de histórias que contamos a nós mesmas uma e outra vez” (Starhawk, 1988, p.72) e que combatemos fabricando histórias que são desconfortáveis e perturbadoras para o imaginário dominante. O simples fato de contar histórias, qualquer história, não garante uma potência crítica e transformadora, especialmente num regime de verdade que opõe a realidade e a ficção, a fim de melhor despolitizar o imaginário. A força dos textos ecofeministas está ligada aos tipos de narrativas que eles fabricam, que os levaram a ser atacados precisamente por terem tentado escapar de nossa cultura dominante – predatória, misógina, transcendental – e por terem sido bem-sucedidos em seu propósito.

1. Reivindicar a mulher e a natureza

Você diz que não há palavras para descrever essa época, diz que não existe. Mas lembre-se. Faça um esforço para se lembrar. Ou, caso não consiga, invente.

Monique Wittig (2019)

A articulação que as ecofeministas operam entre as mulheres e a natureza é elaborada durante estas mobilizações. Não se trata de uma articulação abstrata e acadêmica entre a opressão das mulheres e a destruição da natureza, mas da experiência coletiva de centenas, senão milhares, de mulheres diante da ameaça às suas vidas e às vidas de suas crias pela corrida armamentista nuclear da Guerra Fria, sua raiva diante deste controle de suas vidas e de seu futuro e sua vontade de fazer algo a respeito em vez de suportar este terror de forma isolada e passiva, de pensar juntas, de tentar responder às perguntas “como chegamos aqui?” e “o que podemos fazer e como?” (Wittig, 2019)

Militantes feministas que também estavam envolvidas no movimento antinuclear se reúnem então para discutir a corrida às armas nucleares entre os blocos oriental e ocidental, a ideologia tecnicista, militarista e virilista em ação nos discursos públicos, e começam a fazer a ligação entre seus respectivos engajamentos nesses dois movimentos. Nas palavras de uma delas, é a mesma

remeter ao panfleto feminista de Ehrenreich & English (2015); Daily (1978); Merchant (1990); e ainda ao livro de Federici (2017), que reivindica explicitamente estes textos.

⁵ É impressionante a ressonância com o renovado interesse de hoje por essa questão. Penso particularmente no recente trabalho de Haraway (2023).

sociedade que valoriza uma cultura de guerra na qual as mulheres podem ser estupradas, insultadas, agredidas, tanto em casa como na rua (King, 1983); é a mesma cultura que fomenta uma relação de destruição da natureza e de ódio contra as mulheres; é portanto esta cultura como um todo que precisa ser mudada.

Estas duas formas de opressão não são apenas contemporâneas, elas estão interrelacionadas, uma sustenta a outra e vice-versa, como uma fita de Moebius: as mulheres são inferiores (mas também irracionais, mais sensíveis, impuras, etc.) porque estão mais próximas da natureza, e a dessacralização – mas também a exploração – da natureza se baseia em sua feminização. Esta dupla desvalorização da mulher e da natureza ocorre dentro do dualismo natureza/cultura que caracteriza fundamentalmente nossa cultura e que as ecofeministas contribuíram muito para evidenciar: o mundo – ou melhor, nosso mundo – está ordenado em torno de duas dimensões que estão hierarquicamente ligadas uma à outra. Por um lado, a matéria, a corrupção, a impureza, o sensível, o irracional, a sexualidade, as mulheres, a natureza; por outro, a razão, a mente, a cultura, a pureza, a transcendência, o sagrado, os homens.

A resposta clássica a essa identificação histórica e socialmente construída das mulheres e da natureza tomou a forma de uma recusa crítica. As mulheres não são mais próximas da natureza ou mais naturais que os homens; por exemplo, as emoções que as ecofeministas desejam levar em consideração coletivamente na esfera política não são exatamente femininas, elas foram historicamente associadas à feminilidade e transmitidas como tal, mas na verdade dizem respeito a todas as pessoas. Esta é de fato a proposição que as ecofeministas vêm fazendo sobre esta questão: as emoções não são um domínio reservado às mulheres; ao contrário, é politicamente crucial aprender coletivamente a levá-las em consideração, homens e mulheres (Macy, 2016). O mesmo se aplica a esta outra dimensão da identificação das mulheres com a natureza, a das tarefas tradicionais de reprodução e de manutenção da vida humana e não-humana: historicamente atribuídas às mulheres, essas tarefas tampouco constituem um domínio feminino – não existe um gene ligado a engomar roupa assim como não existe um gene do cuidado ou do instinto materno.

A emancipação da mulher é concebida aqui na forma de um desenraizamento, através da rejeição de tudo o que nos prende ao nosso corpo, ao biológico, à natureza. E é provavelmente aí que reside o problema. Para as ecofeministas, esta versão de emancipação corre o risco de excluir todas aquelas que não rejeitam essa identificação – o corolário desta posição crítica sendo o de que as mulheres que defendem estas tarefas femininas ou feminizadas são geralmente condenadas como alienadas. Acontece que uma dimensão fundamental do movimento ecofeminista é seu compromisso com a construção

de um movimento de base, popular (*grassroots*), democrático no sentido de não-elitista, e uma posição que excluiria a maioria das mulheres seria completamente impensável. As ecofeministas procuraram explicitamente construir um movimento “político fiel às mulheres e ao feminismo” e que “conjugue as perspectivas de uma feminilidade tradicional e da militância feminista radical” (King, 2016). Isto as obrigou a inventar algo que não fosse uma rejeição pura e simples dessa identificação. Um segundo problema é que, ao rejeitar esta identificação das mulheres com a natureza, as mulheres são salvas, mas a natureza é sacrificada. Por que isso acontece? Porque, ao dizer que “as mulheres não são nada naturais ou mais naturais do que...” subentende-se uma versão negativa da natureza, uma versão naturalizada. Dito de outra forma: não estamos questionando o dualismo natureza/cultura que está na base dessa identificação das mulheres com a natureza, estamos simplesmente pulando de um lado deste dualismo – o da natureza, onde nos puseram – para o outro, o da cultura. E isto não convém às ecofeministas que, assim como não querem abandonar as mulheres, tampouco querem, por causa de sua sensibilização ecológica, abandonar a natureza.

Como poderia ser então uma articulação positiva entre as mulheres e a natureza, uma articulação ecomulherista/ecofeminista? Para tentar responder a essa pergunta, podemos partir do que é problemático na identificação das mulheres com a natureza: o que é problemático não é a natureza como tal, é a inferioridade atribuída a ela por causa do dualismo natureza/cultura. Mas e se sairmos deste dualismo? Simplificando, as ecofeministas saem da identificação das mulheres com a natureza no sentido patriarcal e “dualista” de que “as mulheres são inferiores porque estão do lado da natureza e a natureza é inferior porque se opõe à cultura (e é feminina)”. Elas saem daí reapropriando-se tanto da “natureza” quanto do que geralmente é atribuído às mulheres, aquilo que é distribuído do lado da feminilidade. As ecofeministas fazem o que poderíamos chamar de “inversão de estigma” neste sentido, exceto que se trata aqui de um duplo estigma tanto em relação às mulheres quanto em relação à natureza, fazendo com que a gente se embanane jogando aquelas contra esta, quando ao contrário o que está em jogo é manter ambas juntas, redescobrimo uma concepção da natureza não empobrecida, não naturalizada, uma versão ecológica da natureza, inteligente, sensível, para que possamos voltar ao vínculo mulher/natureza de outra maneira que não apenas o rejeitando.

Mas voltar como? Não se trata de retornar nem a uma natureza original nem a uma eterna feminilidade – nem de qualquer retorno a, sendo este movimento, por definição, impossível –, mas de nos reapropriarmos (*reclaim*) do conceito de natureza e de nossos vínculos com a realidade que ele designa. Se tivéssemos que escolher um gesto, uma palavra capaz de capturar e nomear o que as ecofeministas fazem, seria *reclaim*, um termo que as ecofeministas tomam

emprestado do vocabulário ecológico. Ele significa tanto se reapropriar de algo que foi destruído e desvalorizado, e modificá-lo, quanto se modificar por esta reapropriação. Aqui, novamente, não há ideia de voltar atrás, mas sim a de reparação, regeneração e invenção, aqui e agora⁶. *Reclaim* é uma daquelas palavras intraduzíveis, que não podem ser passadas para outra língua sem perder algo de sua riqueza e de sua potência, e por esta razão, depois de outros conceitos feministas como *empowerment* (empoderamento) ou *care* (cuidado), ela está agora se transformando em uma forma de uso comum no idioma francês. (Portanto, tomarei a liberdade de utilizá-la sem traduzi-la ou inseri-la entre parênteses para indicar sua presença).

Uma das principais dificuldades quando tentamos nos reapropriar (*reclaim*) de uma ligação acrítica com o conceito de natureza, bem como com o que normalmente é considerado feminino, é que essas “zonas devastadas de experiência” (Pignarre & Stengers, 2007) têm sido amplamente monopolizadas há décadas, se não séculos, por um pensamento de direita e simultaneamente abandonadas pela esquerda, que falhou em defendê-las sem dar a impressão de defender valores reacionários.⁷ As ecofeministas estadunidenses não têm o mesmo passado que nós, europeias e europeus, e isso pode explicar por que elas tiveram menos dificuldade em reivindicar (*reclaim*) a natureza – elas preferem dizer a terra – não apenas alguns espaços supostamente virgens e selvagens, mas toda a Terra, a terra destruída e poluída assim como a preservada, a terra que se cultiva assim como a terra que se habita.⁸ Em reivindicá-la como viva, como sagrada também, um sagrado que não se refere a uma relação contemplativa, mas que pode ser entendido como uma “categoria de conservação” (Mies & Shiva, 1993) implicando um uso não predatório, uma relação de cuidado e de cura, como a que encontramos na permacultura,⁹ prolongamento sob outra forma do ecofeminismo. Em reivindicá-la também como Mãe ou mesmo como amante

⁶ Sobre essa noção e sua introdução em língua francesa, ver Puig de la Bellacasa (2012), bem como Pignarre & Stengers (2007).

⁷ Esta é a tese de Polanyi em seu livro *A grande transformação* (2021): os mecanismos da Europa de proteção contra o capitalismo descarrilaram completamente e a levaram ao fascismo, e entre as coisas que descarrilaram está a monopolização da natureza pela aristocracia, que fez dela uma base identitária, ao invés do nascimento de um movimento de esquerda para defender a terra (defesa do povo comum, de uma economia de subsistência) quando da destruição/exploração da terra pela burguesia. Sobre essa questão, ver Charbonnier (2016).

⁸ A primeira coleção de textos ecofeministas foi publicada em 1983 sob o título de *Reclaim the Earth: Woman Speak Out for Life on Earth*.

⁹ O termo permacultura é uma contração de “agricultura permanente”. Refere-se a uma prática criada nos anos 1970 com o objetivo de inventar uma agricultura sustentável, que poupa energia e respeita os seres vivos, em oposição à agricultura intensiva que é dominante no mundo com sua procissão de pesticidas, terras destruídas e inférteis, de expropriação de pequenos agricultores e empobrecimento da maioria. Starhawk é hoje uma de suas principais figuras.

por outras, formas essas de recriar laços com o mundo vivo de que fazemos parte, fora da dicotomia envenenada natureza/cultura.

Este vínculo também envolve a reapropriação do que foi posto do lado da feminilidade, justamente o que levou as mulheres a serem identificadas com a natureza. A devastação desta zona de experiência, dessa “ecologia mental”, diria Guattari, é pelo menos tão importante quanto à da natureza, pois o capitalismo constitui uma derrota histórica para as mulheres, longe da imagem inalterável de sua emancipação que naturalmente acompanharia a ordem do progresso.¹⁰ Reapropriar-se do que é considerado do campo do feminino significa antes de tudo aprender a amar o próprio corpo contra o ódio da cultura patriarcal – aprender a não depreciar nossas menstruações, nosso poder de dar a vida, o início da menopausa; amar todos os corpos de mulheres, os cheios, os longos, os curtos, os velhos, os jovens, bem como nossos múltiplos desejos sexuais. Essa importância dada ao corpo, ao corpo feminino, é uma forma de nos reapropriarmos da parte biológica de nossa existência, mais uma vez para sair do dualismo natureza/cultura que nos obriga a escolher entre um corpo sem espírito e um espírito sem corpo. Nenhum determinismo aqui, nenhum essencialismo, nenhuma injunção a ter ou não ter filhos, nenhum destino biológico ou mesmo nenhuma identidade sexual ou de gênero prescrita, mas a reivindicação e a afirmação de uma potência sensível de agir e de pensar. Como se (re)conectar com o mundo, de forma responsável, se duvidamos de nossos próprios sentimentos, experiências e existência? A força do ecofeminismo é que ele conseguiu transformar essa associação negativa das mulheres com a natureza, específica de nossa cultura patriarcal, que nos separa de nós mesmas como da natureza/terra, em um objeto de reivindicação e de luta política que potencialmente diz respeito a todo mundo: sim, claro que as mulheres estão próximas da natureza, sim, claro que as mulheres fazem parte da natureza, e desejamos que você lembre que você também, e se os homens rejeitam isso é porque eles têm um problema!

O ecofeminismo transforma ainda uma outra dimensão igualmente importante dessa associação negativa das mulheres e da natureza concernente às tarefas diárias de subsistência e de manutenção da vida que são comumente reunidas sob o nome de reprodução, afirmando que essas são questões ecológicas, e até mesmo as questões ecológicas por excelência (Mies & Shiva, 2021; Di Chiro, 2024). Fazer da ecologia uma questão de reprodução no sentido mais amplo, de reprodução social, diz respeito a toda a gama de condições sociais, econômicas, biológicas, culturais, políticas e afetivas necessárias para a criação e manutenção das comunidades humanas e não-humanas. Aqui não se

¹⁰ Para uma história do capitalismo do ponto de vista das mulheres, Federici (2017).

trata de justificar o papel predominante das mulheres na realização destas tarefas domésticas, assim como não se trata de tentar lhes dar um lugar dentro da economia capitalista (que as invisibilizou totalmente, ao mesmo tempo que se apoiou em grande parte nelas para acumular riquezas), mas sim de desnaturalizar esse trabalho, de mudar de percepção, de cultura, em relação a todos esses gestos que literalmente sustentam o mundo, de ecologizá-los, politizá-los, mudar de paradigma.

2.

A academização dos estudos feministas não só trai o movimento feminista e seus objetivos, mas acabará por matar o espírito dos estudos feministas e transformar estes numa espécie de feminologia estéril e irrelevante, assim como a academização do marxismo levou à marxologia. Igual destino pode aguardar o ecofeminismo caso ele se reduza ao discurso acadêmico.

Maria Mies

A história destas mobilizações antinucleares, bem como a profusão de textos políticos, teóricos ou poéticos que delas resultaram e dos quais apresentamos uma visão geral neste volume, são pouco conhecidas ou mesmo desconhecidas na França. Como explicar isso quando se trata do maior movimento antinuclear que já houve nos Estados Unidos e uma vez que o ecofeminismo, por mais criticado que seja, é uma corrente de ideias conhecida na França? Para tanto, temos que pegar um desvio por outra história.

Na virada dos anos 90, quando a maioria das mobilizações antinucleares ecofeministas cessa com o final da Guerra Fria, o ecofeminismo se torna um objeto de estudo acadêmico. Esta institucionalização se faz principalmente pelo estabelecimento de uma linha divisória entre o bom e o mau ecofeminismo, linha diante da qual, a partir de então, cada pessoa é obrigada a se posicionar. O que era uma questão de sensibilizações distintas, ou mesmo “divergências solidárias” (Puig de la Bellacasa, 2003) dentro do movimento ecofeminista nos anos 1980 torna-se agora, no âmbito acadêmico, incompatível ou mesmo contraditório. Essas linhas divisórias são em parte conhecidas: elas dizem respeito ao suposto essencialismo do ecofeminismo; à suposta fragilidade teórica do corpus de textos contemporâneos às mobilizações ecofeministas; e finalmente, como veremos, à importância da dimensão espiritual do ecofeminismo. Julie Cook, num dos poucos textos críticos à institucionalização do ecofeminismo e a seus efeitos sobre ele, aponta muito bem o que está em jogo aqui, a saber, a reconfiguração do ecofeminismo para que ele se torne academicamente solúvel, com base em sua divisão em duas entidades distintas. E é daí que vem a ideia agora inabalável de que existem dois ecofeminismos – um academicamente compatível e outro,

infrequente (Cook, 2016; Mies & Shiva, 2021). Poucas correntes de pensamento têm sido tão violentamente criticadas quanto o ecofeminismo. Raramente a academia exigiu tamanhos atos de lealdade ao introduzir um objeto não acadêmico em seu meio, dando origem a textos tortuosos e torturados que começam com uma crítica frequentemente violenta ao ecofeminismo para depois voltar atrás dessas críticas e no fim das contas propor uma versão bastante próxima daquela que haviam rejeitado tão violentamente (Biehl, 1991; Seager, 1993; Cuomo, 1997).

Uma grande parte dos livros e artigos acadêmicos publicados durante esse período é dedicada a propor uma definição abstrata do ecofeminismo, sem qualquer ligação com sua própria história, sem qualquer referência a essas mobilizações antinucleares e à profusão de textos que as acompanharam. O ecofeminismo torna-se uma ideia que se refere apenas a si mesmo e à sua origem etimológica, quando não vem para designar o mau ecofeminismo, que aquelas que desejam se distanciar dele substituem por outras denominações – ambientalismo feminista; feminismo ecológico (Warren, 2009).¹¹ Na filosofia, a reflexão ecofeminista é reformulada no campo da ética ambiental. Trata-se então de elaborar uma ética ambiental feminista, especificando seus pontos de divergência com as éticas ambientais existentes. A dimensão política está ausente – ou se torna apenas simbólica – assim como as referências ao corpus de textos não acadêmicos.¹² Evidentemente existem exceções notáveis, como os livros de Noël Sturgeon e Mary Mellor, que propõem uma história e uma definição de ecofeminismo baseada no movimento antinuclear e nos textos da época. É preciso também mencionar o livro de Maria Mies e Vandana Shiva, que reafirma um ecofeminismo político e a unidade deste último, ou ainda o de Ariel Salleh, que é um dos que foram mais longe na problematização e nas questões da articulação ecofeminista entre a mulher e a natureza, mas que permanece em grande parte desconhecido na França porque não foi traduzido (Sturgeon, 1997; Mellor, 1997; Mies & Shiva, 2021; Salleh, 1997).

¹¹ Sobre Warren (2009), ver a próxima nota. O conceito de “ecofeminismo”, introduzido em um texto de 1974 intitulado *Le Féminisme ou la mort*, é geralmente considerado uma invenção da feminista francesa Françoise d'Eaubonne. Na verdade, parece que este termo foi inventado por várias pessoas ao mesmo tempo (comunicação pessoal de Ariel Salleh).

¹² Refiro-me aqui principalmente ao trabalho de Karen Warren como filósofa e editora e ao de Val Plumwood. A escolha de não ter traduzido textos destas duas autoras neste volume deve-se tanto ao fato de que elas são as únicas que já foram traduzidas, mas também à oportunidade que temos, com esta coletânea, de tornar acessíveis – e visíveis – outros textos além de seus próprios que, na França, são muitas vezes tomados por todo o ecofeminismo. Ambas não são responsáveis por essa situação, mas a ausência quase sistemática no trabalho delas de referências aos textos ecofeministas dos anos 1980 e às mobilizações que os acompanharam não ajuda a situá-las dentro do corpus mais amplo do ecofeminismo.

Gostaria de me deter nesta acusação de essencialismo feita contra o ecofeminismo, que bloqueia ainda hoje o acesso a ele para um grande número de pessoas. Se essa questão perpassa todo o pensamento feminista, ela parece ter assumido uma importância particular dentro do ecofeminismo, porque aqui é o ecofeminismo como tal que está em jogo: há uma suspeita a priori sobre a natureza da articulação entre as mulheres e a natureza em razão do medo de repetir o discurso patriarcal dominante, que se articula precisamente em torno da ideia de que as mulheres estão (mais) próximas da natureza. Por que falar disso agora e não quando estava explicando esta articulação dentro do ecofeminismo? Em primeiro lugar, porque esta acusação de essencialismo vem depois e, em segundo, porque pareceu importante mostrar que esta articulação pode ser feita fora de qualquer referência a esta concepção. Isto não quer dizer que as ecofeministas estivessem todas de acordo sobre as formas de conceber esta articulação, nem que não houve um debate dentro do ecofeminismo sobre essencialismo, mas precisamente estas foram as divergências dentro de um mesmo movimento, o que não as fez perder de vista a luta que as unia. Foi só após o ecofeminismo ter sido despolitizado e transformado em uma Ideia que essa questão pôde se tornar uma força divisória.

Por que essa obsessão anti-essencialista, essa caça às bruxas essencialistas? Não há um texto sobre ecofeminismo escrito nos anos 1990 que não tenha dedicado várias páginas ao tema. Qualquer coisa que se assemelhe a uma forma de naturalização é desqualificada. Sem qualquer análise ou contextualização, pela simples força da demonstração, os textos acadêmicos sobre ecofeminismo multiplicaram fragmentos de textos ditos essencialistas para indicar sua distância e formular por contraste um ecofeminismo purificado. Os textos citados são sempre os mesmos, incluindo aqueles já mencionados de Griffin (1982; 1984) e Starhawk (2015) mas também de Daly (1978), Radford Ruether (1995) ou Spretnak (1981). As citações escolhidas celebram o corpo das mulheres e o poder ligado a seus seios, seus úteros, afirmam um vínculo positivo entre a mulher e a natureza ou se referem à deusa. O que aconteceu para que qualquer referência ao corpo, ou seja, ao corpo feminino, tenha se tornado impossível? Por que não se pode mais dizer “eu tenho seios”, “eu tenho uma vagina”, sem que isso provoque imediatamente gritos escandalizados? Essa impossibilidade fala muito sobre a extrema violência dessa dupla naturalização, da natureza e das mulheres, que nos fez rejeitar tanto nosso corpo quanto o mundo vivo. É daí que eu venho: durante anos, a única maneira que encontrei para me livrar dessa armadilha, essa faca de dois gumes foi rejeitar tudo. Quando descobri Starhawk, há quase dez anos, fiquei física e politicamente transtornada pela inteligência sensível de seu pragmatismo político e feminista. Mas ainda havia esse vínculo que eu não entendia e preferia calar por ser incapaz de defendê-lo. Levei anos para entender o que as ecofeministas conseguiam fazer aqui; faltava-me para tanto a capacidade

de distinguir firmemente o conceito de natureza das operações de *naturalização* e de articular a identificação da mulher/natureza com o movimento de *reclaim*. Só então consegui entender como as ecofeministas podiam se reapropriar de (e não voltar a) essa identificação – elas não se identificavam com a mesma coisa. Além de nos livrar da ameaça aterrorizante de essencialismo, essa reapropriação nos liberta da injunção ao construtivismo que a acompanha e que sempre pode se voltar contra nós quando não estamos mais atentas aos seus efeitos e o utilizamos de maneira absoluta. Como observou uma feminista estadunidense sobre esse interminável debate acadêmico: “O anti-essencialismo pode muito bem ter se tornado o maior obstáculo a um trabalho político” (Russo *apud* Shor, 1995).¹³

Se os textos ecofeministas não são essencialistas, então o que eles *fazem*? Não há apenas um único modo de dar conta dessa questão; propus uma, acima, sem recorrer a essa noção, outras se referem a ela numa versão mais acadêmica, mas não despolitizada, na esteira de um essencialismo estratégico (Sturgeon, 1997).¹⁴ Em primeiro lugar, desse ponto de vista, o essencialismo pretensamente contido no discurso “naturalizante” das ecofeministas pode ser lido como um construtivismo (Carlassare, 2016). Esse “essencialismo construtivista” assume várias formas e tem vários usos, especialmente o de propor formas positivas de falar das mulheres, incluindo a revalorização do corpo feminino e a relação da mulher com a natureza. Ao invés de ver aí a afirmação de uma essência e a reiteração do discurso patriarcal, esses textos devem ser lidos como atos de cura e de empoderamento, como tentativas pragmáticas de reparação cultural diante de séculos de aviltamento da mulher e de reconexão com a terra/natureza. É o estilo dos textos ecofeministas que acaba sendo o problema, um estilo não argumentativo, não construtivista, levando Elizabeth Carlassare, uma das poucas pesquisadoras a ter criticado essa acusação de essencialismo, a dizer que esta serve para privilegiar certas práticas discursivas (acadêmicas), bem como certas formas (dominantes) de conhecimento em detrimento de outras. Não há dois ecofeminismos, um essencialista e outro não, mas apenas um, passando por epistemologias diferentes, construtivistas ou não, registros diferentes, argumentativos, poéticos, descritivos, etc., sendo importante mantê-lo unificado como sempre se apresentou, pois é assim que ele está vivo, poderoso, perturbador, político. Como escreveu Susan Griffin: “O essencialismo não é uma dimensão fundamental do ecofeminismo. Trata-se antes de uma espécie de monstro, uma criatura quimérica que contém todos os pensamentos e emoções aterrorizantes daqueles que fazem a acusação” (Griffin, 1997).

¹³ Haveria um trabalho comparativo a ser feito entre a “naturalistic turn” (virada naturalista) das novas materialistas e a posição ecofeminista sobre o antinaturalismo. Sobre o novo materialismo, ver por exemplo Iris van der Tuin (2011); Gunnarsson (2013).

¹⁴ Sobre essencialismo estratégico ver Diane Fuss (1989), Spivak (2009).

Pode-se formular o problema de outra forma: esse movimento parece ter surpreendido todas as pessoas pela forma como as mulheres que o compõem responderam à situação de emergência em que se encontravam, indo em busca de recursos onde não se esperava, no corpo, na articulação mulheres/natureza, na espiritualidade, sem pedir permissão a feministas, ecologistas ou à academia. A violência obstinada das críticas que ele sofreu e ainda sofre pode ser compreendida como uma das maneiras de fazê-lo pagar por esta audácia. A retomada parcial do ecofeminismo pela academia, separando-o dos problemas aos quais ele respondia e inventando outros que não são os seus, não só não nos permite entender como o que essas mulheres fizeram ali pôde ter uma real eficácia diante da situação de terror nuclear, como também passa ao largo dos desafios políticos do ecofeminismo. Como podemos herdar hoje esse movimento sem cortar mais uma vez uma parte dos fios que o tecem?¹⁵

Eu mesma pertença a esse mundo acadêmico e o projeto deste livro mexe muito comigo. Quis transmitir e tornar acessíveis alguns textos ecofeministas dos anos 1980 que se dirigem aos nossos corpos e almas. A escolha não foi simples, necessariamente parcial, tomei a decisão de tentar desenhar uma paisagem, de tornar sensível uma tonalidade de afetos, engajamentos e problemas. De construir, em outras palavras, uma objetividade situada. Este livro não é dirigido apenas a um público acadêmico, mas procura se reconectar com a força do ecofeminismo, com o que o tornou interessante e relevante para um público heterogêneo. As semelhanças entre a situação em que o ecofeminismo emergiu e a nossa hoje são impressionantes. Em primeiro lugar, existe a mesma ameaça sem precedentes de destruição da Terra, ou melhor, do regime de existência da Terra mais favorável para nós, num caso por uma guerra nuclear, no outro pela aceleração de uma mudança climática em curso e suas dramáticas consequências sociais – ameaça à qual se soma outra, muito real, de uma multiplicação dos acidentes nucleares. Entretanto, a semelhança entre estas duas situações também reside nos afetos que as acompanham, a saber, um sentimento de impotência misturado a um sentimento de medo ou de terror, ou ainda de tristeza e de raiva. Sentimento de impotência face à magnitude da ameaça; sentimento de medo diante do pior que está por vir; sentimento de tristeza também, imenso, diante da destruição deste mundo que nossas crianças jamais conhecerão; sentimento ainda de raiva face a esta devastação sem fim. Diante disso, não se trata de voltar ao ecofeminismo como se fosse a solução para os problemas de hoje, mas de nos lembrar da possibilidade de responder coletivamente a uma situação catastrófica e da potência de uma tal resposta; de nos fazer sentir a importância tão crucial quanto contra-intuitiva, nesta situação, de nos reconectarmos com nós mesmas e

¹⁵ Retomo esta imagem do fio condutor de Stengers prolongando Haraway “Jeux de ficelles avec Haraway”, colóquio *Staying with the trouble*, com Donna Haraway, Universidade de Liège, 26 de outubro de 2015.

de criarmos novas visões; de nos incitar, enfim, a nos perguntar sobre o que queremos, o que nos torna potentes, e a inventar as respostas.

3.

Na origem das religiões, Deus era mulher. Você se lembra disso?

Merlin Stone

Não acreditamos na deusa, estamos em conexão com ela.

Starhawk

Se não cortamos os fios que tramam o ecofeminismo, como fica a questão de sua dimensão espiritual? Esse é o outro grande ponto de incompreensão em relação ao movimento, que explica em parte a rejeição que o ecofeminismo experimentou na França e, de maneira mais geral, por parte de certa tradição anticlerical de esquerda.¹⁶ Em primeiro lugar, diante do postulado de uma incompatibilidade de princípio entre religião e emancipação, a dimensão espiritual do ecofeminismo só pode ser entendida como um retorno ao obscurantismo. Essa dimensão é, entretanto, constitutiva desse movimento/corrente de ideias. Todas as pessoas familiarizadas com este movimento, ou que participaram dele, concordam em sublinhar a importância da espiritualidade mulherista/feminista nestas mobilizações para além dos círculos de mulheres que se dizem neopagãs, e o mesmo pode ser dito da influência dos textos de neopagãs (eco)feministas como Daly, Stone, Ruether, Starhawk ou Spretnak e Christ.¹⁷ Aqui, novamente, querer opor um ecofeminismo neopagão¹⁸ a um ecofeminismo ateu não é pertinente, embora nem todas as ecofeministas sejam neopagãs: ignorar essa dimensão nos separaria de uma das maiores contribuições deste movimento e de uma de suas principais fontes.

Uma maneira de entrar em contato com essa dimensão do ecofeminismo poderia ser através de uma comparação: as ecofeministas fizeram com a religião o que as feministas fizeram ao mesmo tempo com a antropologia, a psicanálise e farão um pouco mais tarde com a ciência: propor uma crítica radical a ela enquanto se recusam a se separar de sua potência (Rubin, 1998; Reed, 1979; Harding, 1986; Haraway, 1988). Carol Adams e Carol Christ contam como, no início dos anos 1970, quando muitas delas queriam estudar a história das

¹⁶ É o caso de Janet Biehl, companheira de Bookchin e ela própria ecossocialista, cujo livro *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991) é o mais violento contra o ecofeminismo, especialmente no que diz respeito à sua dimensão espiritual.

¹⁷ Acerca desta questão ver Barbara Epstein (1991).

¹⁸ Chamado de “cultural” por aquelas que desejam se distinguir dele, mas não por aquelas que são assim designadas: ver Carlassare (2016), que chamou minha atenção para este ponto.

religiões e dos textos sagrados, confrontaram-se com o sexismo de seus professores e a misoginia dos textos que estudavam e decidiram formar pequenos grupos de trabalho possibilitando um espaço para estudar esses textos de uma forma diferente, antes de começar a dar cursos sobre mulheres e religião (ou melhor, religiões) e a escrever *teologia*. Ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, outras como Starhawk se interessaram pelo paganismo e sua reinvenção contemporânea no movimento Wicca, do qual propuseram uma versão feminista.¹⁹ Esse trabalho, que é crítico e construtivo em relação à grande base cultural de nossa sociedade, a religião judaico-cristã, vai ao encontro do movimento de contracultura estadunidense que surgiu no início dos anos 1960. Nem todas as ecofeministas compartilhavam a análise a favor de uma possível refundação das religiões patriarcais ou mesmo da invenção de uma nova tradição feminista espiritual e neopagã, mas todas elas compartilhavam sua abordagem fundamentalmente emancipatória. Mais uma vez, não entendemos, sem isso, o lugar da espiritualidade (feminista) neste movimento e o fato de que ela sempre foi defendida pelas ecofeministas ateias (King, 1990).²⁰

De que se trata? Através de ficções, de narrativas não ficcionais, de poemas ou ainda de *teologias*, essas mulheres reconstruirão, mil vezes e de mil maneiras, uma das histórias que está na base de nossa cultura, a que separa o sagrado do mundo, e a consequente emergência de um deus transcendente que está na origem da destruição conjunta da natureza e da mulher – a natureza tornando-se sua serva, e, simetricamente, as mulheres as servas do homem criado à imagem desse deus masculino. Elas a reconstituem a fim de se libertarem dela, dando nome às coisas – essa religião é patriarcal; seu deus é masculino; ela roubou o sagrado do mundo; ela odeia as mulheres; ela criou uma cultura do distanciamento. Foi no seio das religiões patriarcais que as mulheres, os corpos e a natureza foram relegados ao lado da matéria e começaram a ser desvalorizados juntos. Foi dentro das religiões patriarcais que “a carne, a natureza, a mulher e a sexualidade foram identificadas com o diabo e com as forças do inferno” (Starhawk, 2015, p.41). Em outras palavras, as ecofeministas encontram aqui a origem da articulação negativa entre as mulheres e a natureza. Nada de novo, podemos pensar apressadamente. Na verdade, sim, se não nos enganarmos sobre o que procuramos: nomear não é dizer a verdade, mas uma operação pragmática, um ato de magia como diria Starhawk. “Ao nomear estas histórias, podemos ver como elas nos constroem, e essa experiência é o primeiro passo para a mudança” (Starhawk, 2015, p.65). O que as ecofeministas estão procurando aqui

¹⁹ Sobre esta história coletiva ver, por exemplo, o prefácio de Carol Christ e Judith Plaskow (ed.), *Womanspirit Rising* (1979), HarperOne, 1992, bem como o de Carol Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum, 1993. Sobre a religião Wicca e o neopaganismo.

²⁰ Os livros já citados de Epstein (1991), de Mellor (1997) e de Sturgeon (1997) também levam essa prática muito a sério em suas consequências políticas e subjetivas.

é se reapropriar (*reclaim*) de sua/nossa histÉria.²¹ Trata-se menos de um conhecimento erudito e mais de estar plenamente consciente da violência e misoginia desta cultura, de ir contra sua subestimação diária (“é simbólico!”), para sair dela, ou seja, para curar e recuperar o poder de mudança (empoderamento).

Reconectar-nos com o que nos torna potentes passa por redescobrir o culto da Deusa pré-indoeuropeia, em parte destruído com o surgimento das grandes religiões monoteístas.²² Nem todas as ecofeministas se referem a esse culto, mas esse paradigma cultural está presente em todos os lugares e é conhecido por todas. De fato, compreende-se que a (re)descoberta de um passado não patriarcal foi – e ainda é – importante. O fato de nem todas as ecofeministas concordarem nesse sentido ou de sequer estarem interessadas nisso, não tira a força simbólica óbvia de uma crítica às religiões patriarcais e de sua cultura que não é apenas um princípio, mas que converge com uma história em que as mulheres viviam em pé de igualdade com os homens, participavam da adoração, e na qual eram atribuídos poderes espirituais à menstruação e à maternidade.²³ Não é preciso ser neopagã pra isso. E o fato de que não precisamos desse antecedente histórico para requalificar nossos corpos e espíritos ou, já chegaremos aí, para honrar a deusa hoje, não deve nos levar a subestimar sua importância. O fato de esse culto à deusa ter existido particularmente no berço cultural do capitalismo patriarcal é incrivelmente potente, como bem o demonstra a violência das críticas que sua redescoberta provocou. Essa hipótese arqueológica foi de fato sistematicamente atacada e desacreditada sem nunca ter encontrado seu lugar na academia, onde foi reduzida a um mito sem fundamento e onde as interpretações propostas foram sempre caricaturais, tornando quase impossível qualquer trabalho acadêmico sobre ela.²⁴

Embora exista uma multiplicidade de espiritualidades dentro do ecofeminismo (budista, protestante, judaica, etc.), a reinvenção da religião da deusa é a que exerceu maior influência sobre o movimento. Essa religião neopagã se quer herdeira da antiga adoração da deusa, mas na forma de uma verdadeira reapropriação (Starhawk fala de recriação), e não de uma fidelidade literal a uma tradição que, de qualquer forma, foi em grande parte destruída. Ela faz parte do

²¹ NdT: proposição da filósofa Juliana Fausto como tradução em português para “HERstory” (essa solução apareceu em conversa pessoal por whatsapp no ano de 2021).

²² Além do livro de Stone (1976) já citado, remeto ao trabalho das arqueólogas Margaret Murray (1957; 2007) e Marija Gimbutas (1991; 2002; 2005), mas também à profusão de artigos sobre esse assunto nas coletâneas ecofeministas estadunidenses. Embora as ecofeministas estejam principalmente interessadas na deusa europeia, essas coletâneas também incluem muitos artigos sobre tradições espirituais baseadas na terra, tais como o culto à deusa em outras partes do mundo – na Índia e em algumas culturas africanas e ameríndias em particular.

²³ Sobre a importância do símbolo da deusa para as mulheres, ver Carol P. Christ (2016).

²⁴ Para críticas a essas críticas, ver Charlene Spretnak (2011); Anne Larue (2014).

movimento Wicca, que surgiu na Inglaterra nos anos 60 e foi importado pelos Estados Unidos como parte do movimento contracultural New Age, constituindo seu lado feminista radical. Wicca apresenta-se como uma reinvenção contemporânea de rituais pagãos/bruxarias que existiram na Europa nos séculos passados, organizados em torno do culto da deusa²⁵. Como nos lembra Starhawk, *bruxas* e *bruxos* são palavras da antiga religião da deusa, referindo-se às pessoas que honravam a deusa antes de terem se tornado por quase três séculos o grande mote das acusações de satanismo (Starhawk, 2015).²⁶ Nesse sentido, para as ecofeministas neopagãs, chamar a si mesmas de “bruxas” é ao mesmo tempo *reclaim* (reivindicar e reinventar) essa antiga religião da deusa e se apresentar como herdeiras daquelas milhares de mulheres queimadas vivas por terem se recusado a se curvar diante da erradicação de seu mundo por aquele que estava nascendo com sua lógica de predação. Elas não precisavam usar essa palavra, que desperta mal-estar e zombaria, mas a escolha foi enfrentar por trás disso o que as ecofeministas chamam de cultura da distância, ou seja, nossa cultura, que só pode tolerar palavras abstratas, separadas de qualquer afeto, assim como de suas consequências. Chamar-se “bruxa” é, ao contrário, uma forma de se reconectar consigo mesma e com o mundo, reconectando-se com sua história, com o fracasso histórico das mulheres diante da guerra que o capitalismo lhes declarou, mas também com seus medos – medo de serem rejeitadas, medo de serem atacadas, medo de serem desprezadas, etc. – uma forma de se reconectar com suas emoções, seu próprio juízo, sua própria experiência e, finalmente, com seu próprio poder.

Essa questão do poder, não no sentido de “poder sobre”, de dominação, mas no sentido feminista de um “poder de poder” (Starhawk fala de um poder “de dentro”), está no coração da nova religião da deusa. Nada de liderança espiritual, nada de hierarquia, nada de textos sagrados, mas rituais, práticas espirituais horizontais, individuais e coletivas que denotam uma liberdade radical de interpretação e de prática como uma dimensão fundamentalmente pragmática, experimental e interessada em seus efeitos. Nas mobilizações contra o poder nuclear e militarista, as ecofeministas não procuram tomar o poder, mas se livrar do tipo de poder dos que estão no poder (Starhawk, 2015, p.352) e, para isso, a religião da deusa é um recurso precioso. Existe uma “conexão natural entre um movimento de emancipação das mulheres e uma tradição espiritual baseada na deusa” que restitui às mulheres o direito de serem fortes, poderosas e até perigosas. É dentro desses círculos – não hierárquicos, unindo pessoas e problemas, criando um espaço seguro e de cuidado (*safe*) – que elas formam ao

²⁵ A Wicca, inventada por Gerald Gardner e Doreen Valiente, é inspirada especialmente no trabalho de M. Murray sobre as práticas de bruxaria na Europa. Sobre a tradição Wicca, ver Anne-Marie Lassalette-Carassou (2009).

²⁶ O livro de Silvia Federici (2017) infelizmente ignora a dimensão espiritual da feitiçaria.

longo das mobilizações com todas aquelas que desejam fazê-lo, que as ecofeministas neopagãs “elevam o poder” que não pertence a ninguém, nomeando e transformando seus medos individuais em um problema comum, político; nomeando o que as torna potentes; cantando juntas em danças em espiral. É preciso nunca ter participado de uma ciranda, nem de uma dança espiral ou nunca ter sentido medo e frio na barriga em uma manifestação de protesto, numa ação de desobediência civil, para considerar essas mulheres com arrogância. Todas falam da força daquilo que é produzido aqui, ou seja, do fato de se tornar capaz (se *empoderar*) coletivamente daquilo que ninguém consegue fazer individualmente. Para as bruxas, a deusa está presente na raiva que elas sentem contra a construção de usinas nucleares e na sua decisão de fazer algo; ela está presente na transformação de seus medos em ações, na *dança em espiral* que volta a dar poder e alegria a todo mundo que tenta fazer algo. Se, para as outras ecofeministas, o que está acontecendo é de ordem exclusivamente política, todas elas convergem na mesma necessidade vital de lutar de um modo vivo, pulsional, inteligente e sensível, um modo não-dualista, que cura e que transforma.

Com o fim da Guerra Fria e das mobilizações antinucleares, as ecofeministas neopagãs continuaram a dançar, lutar e a honrar a deusa. Elas estavam em Seattle, Gênova, Quebec, no coração do movimento altermundialista, cujo grito, “Um outro mundo é possível!”, partindo ao meio a chapa de chumbo esmagadora do neoliberalismo triunfante, era alimentado pela capacidade coletiva das bruxas ecofeministas de resistir ao desespero e ao sentimento de impotência (Starhawk, 2016).²⁷ Elas também estiveram em Nova Orleans depois do Katrina, ao lado das populações abandonadas, prefigurando a nova face do capitalismo em tempos de mudanças climáticas; elas estão lá, novamente, no movimento de justiça climática que está nascendo hoje, aprendendo a viver num mundo em ruínas (Tsing, 2015), ou seja, tentando responder do seu jeito, trabalhando para repará-lo diante das catástrofes do passado.

4.

*Abraça nossas árvores
salva-as de serem derrubadas
a extensão de nossas colinas
salva-a de ser saqueada*
Raturi

²⁷ Sobre a ligação com as bruxas e o movimento altermundialista, ver posfácio de Isabelle Stengers “Un autre visage de l’Amérique?”, disponível em Starhawk, 2015.

Escolhi reunir textos referentes apenas ao movimento ecofeminista estadunidense devido a sua riqueza, uma vez que este único volume já me obriga a oferecer apenas um vislumbre de um corpus muito vasto, mas também seria necessário ir ver as outras grandes mobilizações ecofeministas daqueles anos, especialmente as inglesas, ou ainda as italianas e alemãs, e ler os textos que produziram, infelizmente de difícil acesso até hoje porque ainda não foram traduzidos²⁸. Então por que escolhi incluir um texto de Vandana Shiva sobre o movimento Chipko nesta coletânea? Eu fiz esta escolha porque a mobilização das mulheres indianas para salvar suas florestas da exploração industrial, que precedeu o movimento ecofeminista antinuclear americano em alguns anos, ficou conhecida pelas ecofeministas desde o início e tem uma relação especial com ele. Os valores e vínculos reivindicados pelas mulheres do movimento Chipko expressam uma cultura que não é oposta nem pensada como superior à natureza (considerada inferior), e dentro da qual a ligação entre a mulher e a natureza não é pensada de forma negativa. Além disso, o fato de esse movimento ser quase contemporâneo do movimento ecofeminista, e não situado num passado hipotético, ajuda a explicar por que ele se tornou um excelente exemplo para sustentar a possibilidade de uma cultura mulherista/feminista não dualista, mas também para responder às críticas que acusam essa linha de pensamento de ser apenas coisa das mulheres privilegiadas do Norte. É preciso entender a importância de descobrir mulheres defendendo articulações aparentemente muito próximas daquelas que as ecofeministas estão revisitando; a importância, numa cultura tão arruinada quanto a nossa em sua relação com a natureza, em que qualquer ligação entre a mulher e a natureza é impossível, justamente por sermos constantemente remetidas a ela, da dimensão reparadora das proposições positivas a respeito de ambas. Os limites dessa aproximação foram evidentemente sublinhados, seja no que tange à tradução do conceito de *prakriti* por natureza (as ecofeministas também não falam da natureza, mas da Terra) seja no que diz respeito ao risco de fazer das mulheres de Chipko representantes de todas as mulheres indianas ou mesmo das mulheres do Sul.²⁹ Mas seja por boas ou más razões, o movimento Chipko faz parte do imaginário ecofeminista, e este volume é uma oportunidade de retornar a esse movimento pouco conhecido na França e a suas ligações com o ecofeminismo.

O texto que escolhi é um trecho ou mais precisamente vários trechos do livro de Shiva (1988), *Staying Alive*, que está na origem da popularidade do

²⁸ Sobre as mobilizações ecofeministas inglesas, ver em particular a reimpressão de Alice Cook e Gwyn Kirk (2016) e a introdução de Benedikte Zitouni à obra. Para uma visão geral das mobilizações ecofeministas mundo afora (ou relacionadas), ver Ariel Salleh (1997).

²⁹ Críticas que não deixaram de fazer a si mesmas, ver Noël Sturgeon (1997), mais precisamente o capítulo “The nature of race”; para uma crítica mais geral da relação das feministas do Norte com as mulheres do Sul, ver Chandra T. Mohanty (2009).

movimento Chipko entre as ecofeministas e mais amplamente no mundo ocidental. Lê-lo junto com os textos ecofeministas estadunidenses nos dá uma chave de entrada para esse texto, que nunca foi traduzido, mas que carrega a má reputação de sua autora no campo acadêmico. Essa má reputação diz respeito a sua concepção da natureza como princípio feminino (*prakriti*), bem como a seu interesse pela articulação tradicional indiana mulher/natureza, suspeitas respectivamente de essencialismo e de inexatidão. Rer ler essas páginas em contato com textos ecofeministas nos tira de uma leitura crítica e talvez assimétrica de um enunciado que emana do Sul e nos abre para outros horizontes: é difícil não ver aqui o mesmo gesto de *reclaim* que o das ecofeministas californianas em relação à antiga religião da deusa e, mais amplamente, à articulação mulheres/natureza – e é de se imaginar que foi por terem lido Shiva assim que se interessaram tanto por ela.³⁰ Através da defesa da *prakriti*, assim como das relações íntimas e vivas entre as mulheres e a natureza, Shiva está menos idealizando a sociedade indiana pré-colonial (ou desejando um quimérico “retorno a”) do que reivindicando e reinventando [*reclaim*] outras formas de viver contra a devastação de seu mundo pelo capitalismo pós-colonial. Está procurando tornar sensível o significado de viver literalmente com a floresta, explicando a importância central da floresta – social, ecológica, moral, espiritual – na cultura indiana, a fim de tornar inteligível este movimento de desobediência civil e pacífica, no qual o próprio corpo está em perigo porque a própria vida está em jogo na destruição das florestas. Ou ainda buscando fazer justiça às dezenas de mulheres que estiveram na origem desse movimento, em particular dizendo o nome de cada uma delas, léguas distante de uma generalização a todas as mulheres do Sul.

O movimento Chipko é ecofeminista apenas em retrospectiva, pode-se dizer, já que as mulheres desse movimento não se chamam ecofeministas. É Shiva, ao se fazer herdeira dessas mulheres e de suas lutas, e ao se autonegar ecofeminista, que de alguma forma as coloca no mesmo barco. O movimento Chipko não é de fato o único movimento de mulheres que lida com questões ambientais mais ou menos contemporâneo do movimento ecofeminista estadunidense (ver abaixo), e sem necessariamente querer deixar a este o direito exclusivo de usar o nome, surge a questão da pertinência de querer classificá-los todos sob o conceito de ecofeminismo.³¹ Barbara Epstein fala de um “ativismo

³⁰ Ao contrário de outros. Os três textos críticos regularmente citados são Brinda Rao (1991); Bina Argawal (1992); Cecile Jackson (1993). Ver também o texto de J. Cook (2016), que retorna às críticas dirigidas a Shiva.

³¹ Essa é a posição defendida por Ariel Salleh (1997). Segundo ela, qualquer movimento de mulheres que trate de questões ambientais é ecofeminista, mesmo que elas não se autodesignem ecofeministas, ou seja, não se considerem nem feministas nem ecologistas. Desta forma, Salleh, que é uma marxista, deseja traçar as linhas de um movimento ecofeminista internacional. Sobre

ambiental de mulheres” (Epstein, 1993) para designar esses diferentes movimentos, e essa aceção mais ampla me parece também mais adequada para explicar o que os une sem subestimar as questões e os vínculos que os constituem, ou seja, também para não pressupor apressadamente possíveis alianças. Estas devem ser construídas, e só podem sê-lo com base naquilo a que se devem em cada caso. Este é o último fio que eu gostaria de puxar e estender aqui, a saber, o dessa pluralidade de movimentos ambientais feitos por mulheres durante o mesmo período e cuja proximidade é frequentemente mencionada, mas pouco questionada, a ponto de confundi-los uns com os outros, ao invés de procurar estabelecer seus interesses específicos para deles extrair novas problemáticas e também, porventura, pontos de contato para uma política de coalizão.

5.

Sim, somos históricas e quando se trata de vida ou morte, em particular a minha e a das minhas crianças, eu fico histérica, e se os homens não ficam é porque eles têm algum problema!

Cora Tucker

No mesmo momento em que ocorreram as mobilizações antinucleares ecofeministas, várias centenas, ou melhor, milhares de mulheres se mobilizaram em resposta aos escândalos ambientais sanitários que explodiram nos Estados Unidos (Nelson, 1990). Trata-se de outra forma de ativismo ambiental das mulheres, conhecida pelas ecofeministas que fazem referência a ela e a relacionam às suas próprias lutas.³² Essas mobilizações fazem parte do movimento de justiça ambiental que tem suas raízes em uma história diferente da do ecofeminismo, não de lutas feministas ou ambientais, mas de lutas pelos direitos civis das populações negras.³³ Os riscos ambientais, especialmente a poluição industrial, afetam principalmente as pessoas mais desfavorecidas e, entre elas, as populações racializadas. O êxito do movimento pela justiça ambiental foi, antes de tudo, tornar visível a injustiça social e racial de nossa relação com a natureza por meio das lutas contra os resíduos tóxicos. E se os porta-vozes oficiais e acadêmicos deste movimento são homens,³⁴ essas

este ponto, ver seu artigo na coletânea *Reclaim Écoféminisme* (2016). O tom deste texto, com sua sensibilidade marxista, assim como o ponto de vista internacionalista, difere bastante neste aspecto dos outros textos do volume, de sensibilidade mais pragmática.

³² Pensemos na lápide dedicada às vítimas de Love Canal na Women's Pentagon Action ou no poema de Rosalie Bertell (2016), “Une femme micronésienne”, publicado na primeira coletânea de textos ecofeministas estadunidenses sobre as consequências da radiação nuclear no corpo humano já presentes nas populações indígenas do Pacífico, onde os Estados Unidos realocaram seus testes nucleares nos anos 1950. Ver também Valerie Kuletz (2002).

³³ Para uma introdução em língua francesa, Govanna Di Chiro (2012); Razmig Keucheyan (2014).

³⁴ Como o Reverendo Benjamin Chavis ou Robert Bullard. Isto pode ser explicado pelo fato de que esse movimento é uma ramificação do movimento de direitos civis, e de que as igrejas

mobilizações são compostas em sua maior parte por mulheres da classe trabalhadora, migrantes, negras ou indígenas.

Assim são estas mulheres, na Carolina do Norte, nos subúrbios de Los Angeles, na Louisiana ou nos subúrbios de Niagara Falls, que descobrem esses escândalos sanitários e lutam contra as indústrias responsáveis e seus governos locais para interromper, em alguns casos, os projetos já em andamento e, em outros, para pôr um fim a estas situações e reparar o máximo possível os danos já causados a elas e a seus próximos. Como em todas as situações de degradação ambiental, são as mulheres que estão na linha de frente, não porque manteriam uma relação especial com a natureza, mas porque são as mais afetadas, como mulheres camponesas, como no movimento Chipko, ou, aqui, como mães, sendo as crianças e mulheres grávidas as mais vulneráveis à poluição industrial. Entretanto, elas transformaram esta posição de vulnerabilidade em um recurso; um recurso de informação e conhecimento, mas também um recurso de energia e confiança em sua própria experiência, para se mobilizarem e às suas vizinhanças, ainda que esta tenha sido a primeira mobilização política para a maioria delas (Krauss, 2016). É impossível não fazer nada quando você vê sua cria doente, aborta repetidamente ou toma conhecimento da construção de um depósito de lixo tóxico carcinógeno ao lado de sua casa. Elas tinham que lutar contra políticos que as ignoravam ou, quando eram muito insistentes, as chamavam de “mulherzinhas histéricas” e taxavam seus temores de irracionais. Essas mulheres de meios populares diversos, secretárias, donas de casa, trabalhadoras rurais imigrantes, etc., não possuíam os códigos da classe política dominante, mas também não se podia dizer que possuísem os códigos do feminismo dominante (*mainstream*), como o demonstra o fato de destacarem a importância decisiva de seu papel de mães nessas lutas. Por essa razão, foram frequentemente acusadas de serem reacionárias e tiveram suas lutas desqualificadas como “ambientalismo materno” (*motherhood environmentalism*). Pode-se dizer que essas mulheres tiveram “a força de não [se] submeter com dignidade”;³⁵ e graças a sua “histeria”, graças a sua “maternidade”, é que conseguiram questionar o que é ambiental e o que não é; o que é político e o que é privado; assim como o que é feminista e o que não é.

Para as mulheres racializadas desse movimento, a questão dos resíduos tóxicos e da distribuição desigual desses resíduos no território estadunidense é (antes de tudo) uma questão de racismo. Essas empresas poluidoras se instalam

protestantes negras tradicionais também tiveram um papel crucial nele, substituindo o Estado. Por exemplo, foi o estudo *United Church of Christ, Toxic Waste and Race in the United States*, em 1987, que primeiro evidenciou a existência do racismo ambiental.

³⁵ Como escrevem Vinciane Despret e Isabelle Stengers (2011) sobre as mulheres que se debatiam, berravam e choravam no caminho para o cadafalso, essas “vergonhas da profissão”, indignas da punição suprema, graças às quais as mulheres foram isentadas desta punição.

onde o valor dos imóveis e terrenos é mais baixo, ou seja, em suas vizinhanças, longe das populações brancas privilegiadas que dispõem de meios de pressão e dos recursos financeiros para evitá-las.³⁶ Essa é uma questão de racismo sistêmico, que não requer intenções racistas por parte dessas empresas, pois o racismo já está presente no próprio mercado imobiliário. Essa predominância do racismo na relação com a natureza de uma grande parte das mulheres do movimento pela justiça ambiental explica por que não parece pertinente classificar esse ativismo ambiental das mulheres como ecofeminismo, o que obnubilaria essa dimensão racial.³⁷ Essas mulheres não se declaram nem feministas nem ecologistas porque esses termos têm histórias que não são as delas. A história delas é a da imbricação da construção social da raça e da natureza na modernidade, particularmente nos Estados Unidos, imbricação que tem sido amplamente ignorada pela história ambiental dominante e pelos movimentos ambientais *mainstream* (Merchant, 2003). Essa longa história está enraizada na colonização das Américas e assume formas específicas dependendo das comunidades envolvidas – da escravidão às indústrias poluentes estabelecidas em antigas áreas de cultivo de populações negras; do confisco de suas terras até o estabelecimento de complexos militar-nucleares nas proximidades de espaços destinados às populações nativas americanas.³⁸ Ora, acontece que para todas essas mulheres, a colonização e seu corolário, o fato de elas serem racializadas, é a forma predominante de opressão, acima inclusive da opressão por serem mulheres, o que tem por efeito “informar” sua relação com a natureza de uma maneira específica.³⁹

A história da atribuição das populações americanas nativas ao lado da natureza está inteiramente ligada à história da colonização. Essas populações foram naturalizadas ao ponto de não serem sequer levadas em conta quando a América, uma terra supostamente virgem e selvagem, foi “descoberta”, embora esses povos fossem extremamente numerosos e tivessem modificado em grande

³⁶ Essas mulheres foram acusadas de serem egoístas e suas mobilizações taxadas de estarem no âmbito do fenômeno “Not in my BackYard” (NIMBY), ou seja, “não no meu quintal/jardim”. O movimento de justiça ambiental, de fato, se formou contra este fenômeno, que é peculiar às pessoas ricas que têm os meios financeiros e políticos para proteger os espaços em que vivem e, em vez disso, contribuiu para transformá-lo em uma questão de “No quintal de ninguém” (Not in Anyone's BackYard) (NIABY). Juan Martinez-Aliez (2007).

³⁷ A dimensão racial da história ambiental exigiria pelo menos um volume inteiro, pois essa questão ainda é em grande parte inexistente no pensamento francês, mas aqui estou apenas puxando o fio condutor do ativismo ambiental das mulheres.

³⁸ Pensemos, por exemplo, na região da Louisiana apelidada de corredor químico ou beco do câncer devido à maior porcentagem de cânceres do que a média nacional: ver Singer (2011). Sobre o “colonialismo nuclear”, ver Kuletz (1998).

³⁹ Sobre essa ideia de uma articulação específica e não aditiva das diferentes relações sociais de dominação, ver Kimberlé W. Crenshaw (2005).

parte seu ambiente, especialmente a composição das florestas (Denevan, 2012). Tanto que, durante o movimento de preservação das últimas áreas naturais remanescentes e de construção dos parques nativos no Estados Unidos, as populações nativas americanas sobreviventes foram expulsas, não fazendo parte do mito moderno da natureza selvagem (*wilderness*) que estava sendo escrito (Cronon, 2016). As mulheres indígenas americanas herdaram essa história, uma história que se inscreve numa lógica de sobrevivência de uma comunidade e de sua cultura, e é dentro dessa história que elas recuperaram (*reclaim*) sua própria relação com a natureza, sua própria natureza/cultura tendo resistido à colonização em grande parte graças às mulheres. Elas não se dizem ecofeministas porque já dispõem de sua própria articulação com uma natureza viva e sagrada, na qual as mulheres têm um lugar muito importante, muito mais importante do que na cultura patriarcal ocidental (Krauss, 2016).

Já a relação das mulheres afro-americanas com a natureza tem sua origem na colonização do continente africano e no tráfico negreiro, em conexão com a construção de uma natureza “negra”, selvagem e incivilizada.⁴⁰ As populações negras eram ao mesmo tempo naturalizadas (animalizadas, desumanizadas) e excluídas da natureza por serem impuras, conforme a ambivalência do conceito de natureza na modernidade. Assim como as mulheres negras “não são mulheres”, são más mães, boas apenas para cuidar dos filhos de outras pessoas, elas não fazem parte da natureza (*wilderness*) branca e pura – uma invenção dos colonos estadunidenses depois de terem destruído quase tudo⁴¹ – mas são relegadas ao lado da natureza suja, perigosa, feia e tóxica. Que natureza reivindicar (*reclaim*) aqui? Que feminilidade? Reivindicar fazer parte de uma natureza amável, viva, cultivada, concebida como “o lugar onde vivemos, trabalhamos, brincamos, aprendemos e rezamos” é apenas uma forma de reivindicar o fato de fazer parte da humanidade. De dizer que suas vidas são tão importantes quanto o meio ambiente a ser protegido. Giovanna Di Chiro insiste na importância conjunta, dentro do movimento de justiça ambiental, de reinventar a ideia de natureza, uma natureza não colonial, radicalmente oposta à da natureza selvagem (*wilderness*) e, mais geralmente, àquela implicada no dualismo natureza/cultura. A natureza aqui reivindicada é uma natureza entendida como uma comunidade, humana e não-humana, não excluindo ninguém acima dela nem reduzindo ninguém a uma versão naturalizada de si,

⁴⁰ Para dar apenas um exemplo, ver Conrad (2019).

⁴¹ Em paralelo com a invenção do conceito de “branquitude” (*blanchité, whiteness*), que unifica todos os migrantes europeus contra as populações colonizadas, ver Carl Antony (1995). Sobre a relação entre a idealização e a destruição da natureza, ver R. Guha et J. Martinez-Aliez (2012).

uma natureza de que devemos cuidar diariamente, pois é uma questão de vida ou morte para quem habita nesta comunidade (Di Chiro, 2012).⁴²

De fato, um dos fios condutores que emergem dos meandros dessas diferentes mobilizações ambientais de mulheres é esta questão do cuidado com a comunidade, o que fez as ecofeministas dizerem que a ecologia é uma questão de reprodução, entendida no sentido mais amplo do conjunto de condições sociais, biológicas e afetivas necessárias para cuidar (de), reparar/curar (*reclaim*) nossas comunidades e de nossos ambientes devastados. Todas, de uma forma específica, em parte relacionada com a forma de violência com que são confrontadas, ou seja, a forma de naturalização em que são capturadas, procuram responder coletivamente à seguinte pergunta: como (re)construir um vínculo com uma natureza de que fomos excluídas ou da qual nos excluímos a nós mesmas por termos sido identificadas à força e negativamente com ela?

6.

*Não foi tanto um retorno à terra, mas um retorno a nós mesmas
Uma experiência espiritual.
Foi para nos curarmos, para nos redescobrirmos e nos afirmarmos.*
Tee Corinne

*Essa terra separatista sobre a qual estamos é uma bênção
para todas as mulheres, separatistas ou não;
o separatismo é uma coisa boa para mim, me enriquece
espiritualmente, mentalmente, fisicamente; criei uma Terra (Land)
para as mulheres e fiz um presente para o universo.*
Madrone

Concluirei esta introdução apresentando ainda mais uma forma de ativismo ambiental de mulheres cuja proximidade com o ecofeminismo e com o movimento de justiça ambiental requer maior desenvolvimento. No final dos anos 1970, início dos anos 1980, no norte da Califórnia ecofeminista, em Oregon, centenas de mulheres recuperaram a natureza criando comunidades rurais de mulheres que duraram mais de trinta anos. Assim como o ecofeminismo como movimento político antinuclear foi totalmente esquecido, sobrevivendo apenas

⁴² Celene Krauss não aborda a questão da feminilidade negra em seu texto, mas ela está presente no artigo de Salleh (1997) neste volume. Salleh aproxima a reapropriação ecofeminista da articulação mulher/natureza àquela que as mulheres/feministas negras operavam ao mesmo tempo através do conceito de mulherismo (*womanism*) forjado pela escritora Alice Walker (1983). O mulherismo busca dar conta da experiência específica das mulheres negras. Percebe-se, na contração de *mulher* e *feminismo* a recusa de opor os dois termos – uma contração em que me inspirei ao falar aqui de (eco)mulherismo/feminismo ((éco)fémíni/sme): ver Salleh (1997, p. 345).

como um objeto acadêmico, nenhuma memória desta experiência coletiva foi transmitida. Não sei o que é mais incrível, que essas comunidades tenham realmente existido ou que nunca tenhamos ouvido falar delas (Sandilands, 2016).⁴³

Estas comunidades rurais de mulheres fazem parte do movimento de volta à terra (*back to the land*) dos anos 1970, do qual elas são a versão mulherista/feminista lésbica separatista. Talvez mais até do que o separatismo destas comunidades, o que surpreende nessa escolha hoje em dia seja a opção pelo ambiente rural, dada a imagem machista, homofóbica e reacionária que geralmente está associada a esses lugares, especialmente nos Estados Unidos.⁴⁴ Era de se esperar, aí também, que essa natureza, bem como os valores que ela transmite, fosse rejeitada, mas a coisa muda de figura se levamos em conta o tipo de (des)naturalização em as lésbicas são capturadas, as quais, assim como as mulheres racializadas, “não são mulheres” e foram excluídas da natureza muito mais do que identificadas com ela. Essas *woman lands*, aliás, responderam ao desejo de uma separação radical da cultura patriarcal e foram o resultado de experiências coletivas alternativas que mostraram seus limites na mudança das relações homem/mulher em um cenário classicamente misto. Nesse sentido, espaços virgens não de toda a vida nem de toda história, mas de homens, eram altamente desejáveis e prolongavam de maneira diferente os espaços de fala não-mistos inventados no movimento feminista daqueles anos, bem como nos campos de paz ecofeministas, que também foram em grande parte não-mistos.

As mulheres que criaram ou se juntaram a estas comunidades encontraram um espaço seguro para viver, trabalhar, criar, amar e desfrutar de um sentimento de segurança que nunca haviam experimentado antes, livres para andar nuas ou vestidas como desejassem, sem medo ou risco de serem atacadas, mas também livres para se expressar plenamente e aprender a fazer mil tarefas que nunca haviam sido destinadas a elas. Não se trata de ativismo político no sentido clássico de mobilização e de luta, mas da criação de novos espaços políticos onde experimentar outras relações sociais, outras formas de pensar e de sentir, ou outra relação com a natureza.⁴⁵

A vontade de mudar de cultura que está na origem dessas comunidades se manifesta em sua forma particular de habitar e coabitar (com) esses imensos espaços naturais, que se estendem por vários hectares, ou mesmo por várias dezenas de hectares. Seu desejo de cuidar desses espaços e de preservá-los da devastação do capitalismo, recusando qualquer forma de extrativismo,

⁴³ Ver também, em língua francesa Françoise Flamant (2016).

⁴⁴ Acerca da imagem da *wilderness*, Catriona Sandilands e Bruce Erickson (2010).

⁴⁵ Muito antes de o separatismo lésbico ser teorizado como uma hipótese política (Wittig, 2001), pode-se pensar nas histórias (eco)feministas separatistas de SF contemporâneas das *Women's Lands*: Russ, 1972; Tiptree, 1975; Gearhart, 1979; Sargent, 1986.

especialmente em suas terras, está enraizado numa reflexão cruzada sobre a violência contra as mulheres e contra a terra e, de modo mais geral, num questionamento sobre como poderia ser uma relação não patriarcal com a natureza, como poderia ser uma cultura rural feminina. A invenção dessa nova cultura tomou muitos caminhos, tanto esperados como inesperados, através de uma reflexão sobre a forma das construções – redondas, uterinas – das casas, das hortas; sobre o tipo de ligação que as conecta com esses territórios, ao mesmo tempo refúgios que protegem e oferecem espaço para curar e terras devastadas que exigem atenção específica. A natureza aqui não é apenas decorativa, muito menos um recurso a ser explorado, mas um mundo vivo com o qual coexistir, desenvolver uma espiritualidade mulherista/feminista⁴⁶ ou reinventar sua sexualidade, no sentido de que essas terras lésbicas oferecem um espaço público e privado seguro em contraste com o mundo patriarcal, mas também no sentido de que a fronteira entre gozo estético (da natureza) e gozo sexual, totalmente ancorada no dualismo natureza/cultura de nossa cultura patriarcal, é contestada.

Não é de surpreender que elas tenham sido criticadas – acusadas de essencialismo, de abandonar a luta política para se refugiar numa utopia sem amanhã, de idealizar a natureza, etc. Em vez de voltar a estas acusações, eu gostaria de terminar tentando explicar o problema que elas suscitam, retomando uma última vez e por outro viés, a questão que percorre esta introdução. Se reapropriar da natureza como? Ou seja, para reivindicar que natureza? Essas mulheres demonstram a importância de inventar uma relação sensível com a natureza para defendê-la e para nos defender, a importância de sair da epistemologia dominante de uma natureza objetiva, inerte e externa, não só teoricamente, mas também política, física e sensualmente. Nesse sentido, essa busca por uma relação mais mulherista/feminista com a natureza, que pode parecer anedótica à primeira vista – o que são estas hortas em forma de vulva ou a erotização da natureza diante da mudança climática? –, na verdade denota a crucial importância de inventar uma nova cultura da natureza. É isso que torna a descoberta dessas comunidades e dos detalhes de sua inventividade tão comovente e poderosa (*empowered*).⁴⁷ As ecofeministas californianas aprenderam e nos ensinaram a importância vital de uma política libidinal, e as mulheres das *women's lands* prolongam esse gesto reivindicando e inventando (*reclaim*) uma relação libidinal com a natureza.⁴⁸ Não estamos lutando pela natureza – branca,

⁴⁶ Carol Christ (2016) menciona a revista das lesbian lands, *WomanSpirit*, refletindo sobre o lugar extremamente importante de uma espiritualidade *Earth-based* nestas comunidades.

⁴⁷ Como disse uma delas: “a mera existência de nossa terra é crucial para as mulheres, é crucial para o planeta” (Flamant, 2016, p. 233).

⁴⁸ Longe de ser um simples capricho dos anos 1970. Sandilands (2016) está certa neste sentido ao inscrever as *Women's Lands* no horizonte de uma ecologia queer mais do que as opor. Sobre ecologias queer ver Greta Gaard (1997).

masculina, capitalista, heteronormativa, desengajada –, nós somos a natureza – mulherista/feminista, negra, sagrada, viva – que se defende.⁴⁹ Queremos vencer esta revolução. Não é certo, como escreve Starhawk, “que tenhamos os meios ecológicos e sociais para realizar uma outra se esta falhar”. Essas palavras ressoam com ainda mais força num momento em que parece ter se tornado mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. “E as chances de vencê-la são tão pequenas que não podemos nos dar ao luxo de não ser muito inteligentes, excelentes estrategistas e unidas” (Starhawk, 2016, p.190).

7. Nota técnica sobre o termo fémini/ste: uma perspectiva ladinoamefricana

por Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira

Linguagem é, sobretudo, mediação. Podemos dizer que temos um coração, mas a imensa maioria das pessoas nunca apalpou um coração humano nas mãos: a linguagem se encarrega deste tato, quase físico, que pulsa e se espalha pelos sentidos, e assim sabemos que temos um coração e podemos nos referir a ele. Para os povos originários e afro-diaspóricos que se fundamentam na tradição oral, a língua é viva, sagrada: quem não age e não pensa como diz não pode se considerar “gente”. As tradições que se baseiam nas histórias aprendidas boca-ouvido se constituem assim: ouvindo e falando, se construindo, se produzindo e se reproduzindo. O *parampará* é, como exemplo, uma expressão em sânscrito que denomina histórias que passam de mestre para discípulo ao longo das gerações, nos permitindo entender que tradições também são vivas, inventadas e criadas. Sua tradução literal é boca-ouvido. Também desde África temos a presença dos *griots*, os mestres das palavras, que são os responsáveis pela manutenção das tradições através da linguagem, assim como os pajés dos povos originários Pindorâmicos e de Abya Yala que curam com palavras e músicas mágicas, e explicam o mundo através de histórias que vão se transmitindo... boca-ouvido.

No campo que nos interessa, os termos feminista/feminino/mulherista estão atualmente em disputa. São termos que mexem profundamente com o imaginário recalcado ao longo de gerações, impresso em nossos registros psíquicos mais profundos, guardados em nossas células. Quem se interessa pelos termos em profundidade, entende que o assunto *gênero* permeia suas/nossas vidas como forma de sobreviver às opressões do patriarcado e como forma de ser e estar no mundo. As palavras atualmente têm mais peso,

⁴⁹ “Não lutamos pela natureza, nós somos a natureza que se defende” é o novo mote de ativistas da justiça climática, proposto pelo Laboratório da Imaginação Insurgente (*The Laboratory of Insurrectionary Imagination*): <https://labo.zone/index.php/who/?lang=en>.

proferidas em discussões nestes tempos em que as identidades estão sempre em xeque e expostas em redes sociais. Simbolicamente e sem entrar no campo semântico, produzem reações emocionais que atravessam as pautas, demonstrando que um dos maiores poderes da linguagem é nos localizar no mundo.

Estas emoções não são negativas para atingir o conhecimento desejável sobre os termos, pelo contrário: está mais do que na hora de se questionar a cisão eurocêntrica entre sujeito pesquisador e objeto de estudo. Patrícia Hill Collins (2019), quando nos ensina sobre a epistemologia do pensamento feminista negro, argumenta que durante toda a história do conhecimento sistematizado pelo ocidente é como se não pudéssemos ser testemunhas confiáveis de nossas próprias vidas, principalmente sendo mulheres não brancas e provenientes do Sul Global. Segundo a lógica da validação do conhecimento dominante este é sempre ratificado pelo próprio grupo dominante: homens europeus ou estadunidenses, brancos, masculinos, cis, ricos.

E é assim, à luz das vivências, que os termos são cunhados, criados, difundidos, aprimorados. No caso do mulherismo (womanism) e do feminismo, estes termos parecem em disputa para nós, brasileiras, principalmente porque nascem de uma ausência, uma lacuna. A palavra *feminista* é um pouco mais familiar, vinda de muitas lutas ao longo de gerações de mulheres, enquanto o termo *mulherista* não era comum no Brasil até cinco anos atrás. Já o termo *feminino* é tão universal e antigo quanto possível para designar sua diferença perante seu oposto, o masculino, e hoje passa a ser interrogado nas discussões que questionam atributos universais para mulheres que eram muito aceitos no senso comum, como a docilidade, a delicadeza, etc. De qualquer forma, os termos nascem de ações práticas que apoiam suas teorias.

O termo mulherismo surgiu nos anos 80, elaborado pela pensadora estadunidense Clenora Hudson-Weems, como uma forma de pensar a atuação de mulheres desde África, onde as mulheres em diferentes nações e pela diáspora podem gerir, gerar e administrar suas comunidades. Elas são o centro e a comunidade orbita ao seu redor, são como fontes de água. É o que Katiuscia Ribeiro vem trabalhando com o termo matripotência. As mulheristas colocam a proteção à raça como primeiro projeto a ser defendido, defendendo que esta trajetória matripotente é sempre ameaçada pelo projeto colonial e, portanto, não podem se identificar com o feminismo branco. o feminismo branco., cujo projeto é matar os homens pretos.

As mulheristas, assim, não podem se identificar com um projeto que mata seus companheiros, filhos, amigos, pais e avôs. Defendem que o patriarcado não vem de uma origem africana e não é um problema a ser resolvido pelo

povo negro, mas uma criação dos países do norte, onde o frio e a escassez lançam sobre as mulheres um olhar apequenador, como se elas fossem um fardo a ser carregado no frio, na fome e na guerra. A consequência da colonização para os países do Sul Global foi, portanto, a importação do modelo patriarcal, fazendo parte de uma matriz colonial de opressão.

O termo feminista vem da prática de se lutar contra este patriarcado e suas consequências, porém, justiça seja feita, as feministas sempre deveram muito às mulheres negras nas conquistas de seus direitos, como nos ensinam Angela Davis e Sueli Carneiro (2003). Angela Davis nos ensina isso contando a história do movimento sufragista feminino, onde as mulheres negras foram necessárias para a mobilização das conquistas, mas ao final foram traídas: a pauta do voto para homens negros (e mulheres negras) foi suprimida. Sueli Carneiro nos mostra que foram as mulheres negras as responsáveis pela vanguarda na militância pelos direitos das mulheres no Brasil participando de políticas públicas na área da saúde, das creches para mães trabalhadoras e tantas outras vitórias. Assim, a autoria de uma prática feminista sempre acompanhou a história da mobilização das mulheres negras, que se organizaram desde sempre como uma forma de sobrevivência frente às opressões. Entretanto, o racismo estrutural historicamente invisibiliza e afasta as mulheres negras em sua maioria do debate especializado, ao qual elas só conseguiram chegar na última década aqui no Brasil. Então, digamos que este debate é “novo”, embora ocorra nos EUA desde os anos setenta. A professora Ângela Figueiredo (URFB) aponta, em seu artigo *Somente um ponto de vista* (2017), as profundidades desta discussão. Ao comentar a tradução do artigo de Patricia Hill Collins “*What’s in a name*” (*O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso*) Figueiredo (2017) insiste no caráter da ausência, já que nossos estudos de gênero não incorporaram esta discussão sobre os termos muito em razão da falta de interesse editorial. Ela diz (p.2):

Como é sabido por todos, a escolha pelos títulos de livros e artigos a serem traduzidos reflete um conjunto de interesses, afinidades teóricas, hierarquias linguísticas, raciais e de gênero – são mais traduzidos os textos publicados em inglês do que em qualquer outra língua, são traduzidos mais textos de autores brancos e mais textos de homens do que mulheres. Enfim, a tradução reflete as estruturas hierárquicas existentes na colonialidade do poder, presentes na geopolítica do conhecimento dentro e fora do território nacional.

Dito isso, no artigo referido, Collins explica o mulherismo e seus contornos a partir do confronto com o feminismo, e em seguida, trata do feminismo negro. Uma forma de posicionar as mulheres negras em diferença de um feminismo branco: “Ao mesmo tempo, enquanto o feminismo negro está

ligado às lutas das mulheres, existentes tanto em nível nacional como global, promovendo uma agenda política clara em relação ao sexismo, sua filiação putativa com a brancura promove sua rejeição pela própria população que pretende servir”. Nenhum termo atualmente existente representa adequadamente a substância do que os diversos grupos de mulheres negras chamam de “mulherismo” ou de “feminismo negro”. Talvez seja o momento de ir além de nomenclaturas, aplicando as ideias principais advindas de mulheristas e feministas negras para a questão mais abrangente de analisar a centralidade de gênero na formação de uma gama de relações dentro das comunidades afro-americanas (...) Em primeiro lugar, é importante ter em mente que o debate mulherismo/feminismo negro ocorre principalmente entre as mulheres negras relativamente privilegiadas. Mulherismo e feminismo negro se beneficiariam por examinar o crescente descompasso entre o que as mulheres negras privilegiadas, especialmente aquelas na academia, identificam como temas importantes e o que o grande número de mulheres afroamericanas que estão fora do ensino superior considerariam digno de atenção. Embora essas mulheres afro-americanas se pareçam fisicamente umas com as outras e possam até ocupar o mesmo espaço, seus mundos permanecem decididamente diferentes. Podemos nos perguntar até que ponto o conteúdo temático de vozes emergentes de mulheres negras na academia fala para/com a massa de mulheres afro-americanas a quem a alfabetização ainda é negada. Acadêmicas negras exploram questões intrigantes de centros e margens e trabalham para desconstruir a identidade feminina negra; enquanto um grande número de mulheres negras permanece presa aos bairros organizados em torno de centros antigos do apartheid racial. A discussão de centros e margens, até mesmo o processo de vir a manifestar-se, que não aborda simultaneamente as questões de poder, deixa massas de mulheres negras fazendo a limpeza a seco, cozinhando o fast food, e espanando o computador da irmã que acaba de escrever o mais novo tratado teórico sobre as mulheres negras.

Nosso atual desafio, portanto, é, à luz destes termos, fazermos um debate importante sobre raça em uma realidade na qual o patriarcado provoca tantas mortes, danos, opressões e limitações à existência de mulheres. Mulheres pobres, pretas, negras, sudacas, que independente dos termos, da erudição, da linguagem e do posicionamento social, são a base da pirâmide social. Segundo Lelia Gonzalez, as mães de nossa cultura, as que nos ensinaram a falar pretuguês. Que usemos a língua para a necessária revolução.

Referências bibliográficas

- Adams, C. J. (Ed.). (1993). *Ecofeminism and the sacred*. London: Continuum.
- Antony, C. (1995). "Ecopsychology and the de construction of whiteness". En: Roszak, T.; Gomes, M.; Kanner, A. (ed.). *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*. California: Couterpoint.
- Argawal, B. (1992). "The gender and environment debate: lessons from India", *Feminist Studies*, 18(1).
- Bertell, R. (2016). "Une femme micronésienne". En: Hache, E. (dir). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Biehl, J. (1991). *Rethinking ecofeminist politics*. Boston: South End Press.
- Carlassare, E. (2016). « L'essentialisme dans le discours écoféministe ». En: *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Carneiro, S. (2003). "Mulheres em movimento", *Estudos Avançados*, 17(49).
- Caldecott. (1983). *Reclaim the Earth: Woman Speak Out for Life on Earth*. New York: Paperback.
- Charbonnier, P. (2016). "Le socialisme est-il une politique de la nature? Une lecture écologique de Karl Polyani", *Incidence II*.
- Christ, C.P. (2016). "Pourquoi les femmes ont besoin de la déesse". En: Hache, E. (dir). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Christ, C. P.; Plaskow, J. (Eds.). (1992). *Womanspirit rising: A feminist reader in religion*. San Francisco: HarperOne.
- Collins, P. H. (2017). O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso, *Cadernos Pagu*, 51, e175118. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510018>.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro*. Rio de Janeiro: Boitempo.
- Conrad, J. (2019). *Coração das Trevas*. Rio de Janeiro: Antofágica.
- Cook, A., & Kirk, G. (2016). *Des femmes contre des missiles: rêves*, *Greenham Common* (1983). Paris: Cambourakis.
- Cook, J. (2016). "La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie". En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Crenshaw, K.W. (2005). "Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur", *Les Cahiers du genre*, n° 39, *Féminisme(s) : Penser la pluralité*.
- Cronon, W. (2016). "Le problème de la wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature". En: *Nature et récits : essais d'histoire environnementale*. Arles : Dehors.
- Cuomo, C. J. (1997). *Feminism and ecological communities: An ethic of flourishing*. Oxfordshire: Routledge.
- D'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. Paris: Pierre Horay.
- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

- Despret, V. ; Stengers, I. (2011). *Les faiseuses d'histoire: Que font les femmes à la pensée?* Paris: La Découverte/Les Empêcheurs.
- Denevan, W. (2012). "Le Mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492". En: Hache, E. (dir.). *Écologie politique. Cosmos, communauté, milieux*. Amsterdam: Amsterdam.
- Diamond, I., & Orenstein, G. (1990). *Reweaving The World: The Emergence of Ecofeminism*. California: Sierra Club Books.
- Di Chiro, G. (2012). "La nature comme communauté". En : Hache, E. (dir.). *Écologie politique. Cosmos, communauté, milieux*. Amsterdam : Amsterdam.
- Di Chiro, G. (2024). "Ramener l'écologie à la Maison". En : E. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*. Arles: Dehors.
- Ehrenreich, B.; English, D. (2015). *Sorcières, sages-femmes et infirmières: Une histoire des femmes soignantes*. Paris: Cambourakis.
- Epstein, B. (1993). "Ecofeminism and grass-roots environmentalism in the United States". En: Richard Hofrichter (ed.), *Toxic Struggles*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Epstein, B. (1991). *Political protest & cultural revolution: Nonviolent direct action in the 1970s and 1980s*. California: University of California Press.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Coletivo Sycorax, Trad.). São Paulo: Elefante.
- Ferreira, L. (2018). Menos de 3% entre as docentes da pós-graduação, doutoras negras desafiam racismo na academia. *Gênero e Número*. Recuperado de: <http://www.generonumero.media/menos-de-3-entre-docentes-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia/>.
- Figueiredo, A. (2017). Somente um ponto de vista. *Cadernos Pagu*, 51, e175117. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510017>
- Flamant, F. (2016). *Women's lands: Construction d'une utopie, Oregon, USA, 1970-2010*. iXe.
- Fuss, D. (1989). *Essentially speaking: Feminism, nature & difference*. Oxfordshire: Routledge.
- Gaard, G. (1993). *Ecofeminism: Women, animals, nature*. Pennsylvania: Temple University Press.
- Gaard, G. (1997). "Toward a queer ecofeminism", *Hypathia*, vol 12 (1).
- Gearhart, S. M. (1979). *The Wanderground: Stories of the Hill women*. London: Persephone Press.
- Gimbutas, M. (1991). *The civilization of the goddess: The world of old Europe*. New York: HarperCollins.
- Gimbutas, M. (2002). *The goddesses and gods of old Europe: 6500-3500 B.C. Myths and cult images*. London: Thames and Hudson.
- Gimbutas, M. (2005). *Le langage de la déesse*. Paris: Éditions des femmes.

- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69–82.
- Gonzalez, L. (2018). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos de África.
- Griffin, S. (1997). “Ecofeminism and meaning”. En: Karen, W. (org.). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indiana: Indiana University Press.
- Griffin, S. (1982). *Made from this earth: Selections from her writing, 1967-1982*. The Minnesota: Women’s Press.
- Griffin, S. (1984). *Woman and nature: The roaring inside her*. Minnesota: The Women's Press.
- Guha, R.; Martinez-Aliez, J. (2012). “L'environnementalisme des riches”. En: Hache, E. (dir.). *Écologie politique. Cosmos, communauté, milieux*. Amsterdam: Amsterdam.
- Gunnarsson, L. (2013). “The naturalistic turn in feminist theory: a marxist-realist contribution”, *Feminist Theory*, vol 14.
- Hache, E. (2016). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis, 2016.
- Haraway, D. (2009). “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. En: T. Tadeu (org.). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Haraway, D. (2023). *Ficar com o problema: parentes no chthuloceno*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1.
- Haraway, D. (1988). “Savoirs situés”. En: *Manifeste cyborg et autres essais*. Exils.
- Harding, S. (1986). *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hofrichter, R. (1993). *Toxic struggles: Theory and environmental justice*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Jackson, C. (1993). “Women/nature or gender/history? A critique of ecofeminist development”, *Journal of Peasant Studies* 20 (3).
- King, Y. (1990). “Healing the wounds: feminism, ecology and the nature/culture dualism”. En: Diamond, I.; Orenstein, G. (ed.). *Reweaving the World*. California: Sierra Club Books.
- King, Y. (2016). « Si je ne peux pas danser... » En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis, 2016.
- King, Y. (1983) “Toward an ecological feminism and a feminist ecology”. En: J. Rothschild (dir.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*. Oxford: Pergamon Press.
- Keucheyan, R. (2014). *La nature est un champ de bataille: Essai d'écologie politique*. Paris: Zones.
- Krauss, C. (2016). “Des bonnes femmes hystériques : mobilisations environnementales populaires féminines”. En : *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.

- Kuletz, V. (2002). "The movement for environmental justice in the Pacific islands". En: Adamson, J.; Evans, M.M.; Stein, R. (org.). *The Environmental Justice Reader*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Kuletz, V. L. (1998). *The tainted desert: Environmental and social ruin in the American West*. Oxfordshire: Routledge.
- Larue, A. (2014). "Érudition et folklore : faut-il réhabiliter Margaret Murray ?". En: Cangemi, V. ; Corbellari, A.; Biihler, U. (dir.). *Le savant dans les lettres*. Paris: P.U.R.
- Lassalette-Carassou, A-M. (2009). *Sorciers, sorcières et néopaiens dans l'Amérique d'aujourd'hui*. Paris: P.U.B.
- Macy, J. (2016). "Agir avec le désespoir environnemental". En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Macy, J. (1983). *Despair and personal power in the nuclear age*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Macy, J.; Brown, M. Y. (2008). *Écopsychologie pratique et rituels pour la ferveur: Retrouver un lien vivant avec la nature*. Paris: Le Souffle d'Or.
- Martinez-Aliez, J. (2007). "Conflits de distribution écologique, identité et pouvoir". En : Zaccai, E.; Cornut, P.; Bauler, T. *Environnement et inégalités sociales*. Bruxelles: l'Université de Bruxelles.
- Madrone, H. (2000). *Weeding at dawn: A lesbian country life*. Alice Street Editions.
- Mellor, M. (1997). *Feminism and ecology*. Cambridge: Polity Press.
- Merchant, C. (1990). *The Death of Nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: HarperOne.
- Merchant, C. (1996). *Earthcare: Women and the environment*. Oxfordshire: Routledge.
- Merchant, C. (2003). "Shades of darkness: race and environmental history", *Environmental History*, vol 8, n° 3.
- Mies, M.; Shiva, V. (2021). *Ecofeminismo*. Trad. C. C. Coelho. Belo Horizonte. Luas.
- Mohanty, C.T. (2009). "Sous le regard de l'occident". En: Dorlin, E (org.), *Sexe, classe, race*, PUF Actuel Marx.
- Murray, M. (1957). *Le dieu des sorcières*. Denoël.
- Murray, M. A. (2007). *The witch-cult in western Europe: A study in anthropology*. Filiquarian Publishing.
- Nelson, L. (1990). "The place of women in polluted places". En: Diamond et G. Orenstein (ed.), *Reweaving the World: The emergence of ecofeminism*. California: Sierra Club Books.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Oxfordshire: Routledge.
- Pignarre, P. ; Stengers, I. (2007). *La Sorcellerie capitaliste*. Paris: La Découverte.
- Polyani, K. (2021). *A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.

- Puig de la Bellacasa. (2003). “Divergences solidaires. Autour des politiques féministes des savoirs situés”, *Multitudes*, n° 12.
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). *Politiques féministes et construction des savoirs: Penser nous devons!*. Paris: L'Harmattan.
- Rao, B. (1991). “Dominant constructions of women and nature in social science literature”. En: *Capitalism, Nature, Socialism, Pamphlet 2*. New York: Guilford Publications.
- Reed, E. (1979). *Féminisme et anthropologie*. Denoël/Gonthier.
- Roszak, T., Gomes, M. E., & Kanner, A. D. (Eds.). (1995). *Ecopsychology: Restoring the Earth, healing the mind*. California: Sierra Club Books.
- Rothschild, J. (Dir.). (1983). *Machina ex dea: Feminist perspectives on technology*. Oxford: Pergamon Press.
- Rubin, G. (1998). « L'économie politique du sexe », trad. N.-C. Mathieu, *Cahiers du Cedref*.
- Ruether, R. R. (1995). *New woman, new earth: Sexist ideologies & human liberation*. Boston: Beacon Press.
- Ruether, R. R. (Ed.). (1996). *Women healing earth: Third world women on ecology, feminism, and religion*. SCM Press.
- Russ, J. (1972). *When it changed*. In H. Ellison (Ed.), *Again, dangerous visions* (pp. 27-45). Doubleday.
- Salleh, A. (1997). *Ecofeminism as politics: Nature, Marx and the postmodern*. London: Zed Books.
- Salleh, A. (2016). “Pour un ecofeminisme international”. En : Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Sandilands, C. (2016). “Womyn's Lands : communautés séparatistes lesbiennes rurales en Oregon”. En: Hache, E. (dir.). *Reclaim Écoféminisme*. Paris: Cambourakis.
- Sandilands, C. (1999). *The good-natured feminist: Ecofeminism and the quest for democracy*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Sandilands, C., & Erickson, B. (Eds.). (2010). *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Indiana: Indiana University Press.
- Sargent, P. (2014). *The Shore of Women*. Open Road Media Sci-Fi & Fantasy.
- Seager, J. (1993). *Earth follies: Feminism, politics, and the environment*. Earthscan.
- Shiva, V. (1989). *Staying alive: Women, ecology and development*. London: Zed Books.
- Shiva, V. (1988). *Staying Alive*. London: Zed Books. Recuperado de: <http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/stayingalive.pdf>.
- Spivak, G. C. (2009). *En d'autres mondes: En d'autres mots. Essais de politique culturelle*. Payot.
- Shor, N. (1995). “This essentialism which is not one”. En: *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular*. Duke University Press.

- Singer, M. (2011). "Down cancer alley: the lived experience of health and environmental suffering in Louisiana's chemical corridor", *Medical Anthropology Quarterly*, vol 25, n° 2.
- Spretnak, C. (2011). "Anatomy of a Backlash: Concerning the Utopia of Marija Gimbutas", *The Journal of Archeomythology*, vol. 7.
- Spretnak, C. (1981). *The politics of women's spirituality: Essays by founding mothers of the movement*. Anchor/Doubleday.
- Starhawk. (1988). *Dreaming the dark: Magic, sex, and politics*. Boston: Beacon Press.
- Starhawk. (1991). *Truth or dare: Encounters with power, authority and mystery*. San Francisco: HarperOne.
- Starhawk. (1994). *The fifth sacred thing*. Bantam.
- Starhawk. (1999). *The spiral dance: A rebirth of the ancient religion of the goddess* (20th anniversary ed.). San Francisco: HarperOne.
- Starhawk. (2016). *Chroniques altermondialistes. Tisser la toile du soulèvement global*. Paris: Cambourakis.
- Starhawk. (2015). *Rêver l'obscur: Femmes, magie et politique*. Paris: Cambourakis.
- Stone, M. (1976). *When God was a woman*. New York: Dial Press.
- Sturgeon, N. (1997). *Ecofeminist Natures*. Oxfordshire: Routledge.
- Tiptree, J. (1975). "The Women Men Don't See", *The Magazine of Fantasy and Science Fiction*, vol. 45, n.6. Mercury Press.
- The Laboratory of Insurrectionary Imagination. Recuperado de: <https://labo.zone/index.php/who/?lang=en>.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- United Church of Christ Commission for Racial Justice. (1987). *Toxic wastes and race in the United States: A national report on the racial and socio-economic characteristics of communities with hazardous waste sites*. Recuperado de: <https://www.ucc.org/wp-content/uploads/2020/12/ToxicWastesRace.pdf>.
- Van der Tuin, I. (2011). "New feminist materialisms", *Women's Studies International Forum*, vol. 34, n° 4.
- Walker, A. (1983). *In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Harcourt.
- Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist philosophy: A Western perspective on what it is and why it matters*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Warren, K. J. (Ed.). (1994). *Ecological feminism*. Routledge.
- Warren, K. J. (Ed.). (1996). *Ecological feminism: Philosophies*. Indiana: Indiana University Press.
- Warren, K. J. (Ed.). (1997). *Ecofeminism: Women, culture, nature*. Indiana: Indiana University Press.
- Warren, K. J. (2009). "O poder e a promessa do ecofeminismo", *Multitudes*, 36.
- Wittig, M. (2019). *As guerrilheiras* (J. P. Dias & R. Camargo, Trads.). Antígona.
- Wittig, M. (2001). *La Pensée straight*. Paris: Balland.

Emilie Hache

É filósofa ecofeminista, ativista climática, professora de filosofia na Université Paris Nanterre e membra do Laboratório de Sociologia e Filosofia Política da mesma universidade. Ela também é pesquisadora associada do Groupe d'Études Constructiviste (GECe), Université Libre de Bruxelles, e participa do projeto de pesquisa Athena (Alliance Nationale des Sciences Humaines et Sociales) no grupo de trabalho Environment. Sua pesquisa se concentra em questões ecológicas e feministas. Ela é autora de *Ce quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique* (La Découverte, 2011), *Reclaim Ecofeminism* (Cambourakis, 2016), *De la génération* (La Découverte, 2024).

Cecilia Cavaliere

É artista-etc., escritora, pesquisadora, cosmotransfeminista e mãe suficientemente boa. Pós-doutoranda em Filosofia [PUC-Rio/CNPq]. É mestra em Artes Visuais [PPGArtes/UERJ/Capes] e doutora em Linguagens Visuais [PPGAV/UFRJ/Capes] com estágio doutoral no laboratório de Sociologia e Filosofia Política da Université Paris-Nanterre [Sophiapol/Capes PDSE]. É membra dos grupos de pesquisa SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa [UFPR/CNPq], Terranias - Núcleo Transdisciplinar de Pensamento Ecológico [PUC-Rio/CNPq] e do Proyecto Portunholas: Laboratorio de mujeres artistas en las fronteras de Sudamérica [Goethe Institut Bolivia] desde 2021. Foi professora Substituta [40h] no Depto de Artes e Estudos Culturais [UFF - Polo Rio das Ostras / RJ]. Coorganizou o Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia [2014].

Maria Fernanda Gonsalves de Oliveira

Advogada graduada em direito pela USP e em Ciências Sociais pela Centro Universitário Fundação Santo André, Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do ABC. Educadora e artista multidisciplinar, pesquisadora da matripotência amefricana e pindorâmica nos seus sentidos geográficos, epistemológicos, linguísticos e jurídicos. professoramariafernanda.aurora@gmail.com.