

VEGANISMO ABOLICIONISTA E PRÁTICAS CULTURAIS

Abolitionist Veganism and Cultural Practices

Gustavo Leandro “Nassar” Gouvêa Lopes

Graduado em História pela UFOP. Mestrando pelo Programa Interdisciplinar em Humanidades, UFVJM, com orientação do Prof. Dr. Rogério Pereira Arruda. E-mail: gustafumacinha@hotmail.com.

Recebido em 27.10.2014 | Aprovado em 24.12.2014

RESUMO: O presente artigo versa sobre a compreensão do veganismo abolicionista contemporâneo enquanto prática cultural. Mais estritamente, interessa investigar como “veganismo” e “cultura” são equacionados em três artigos que buscam se opor aos pressupostos práticos desse veganismo – discursos estes, no mais, oriundos de locais a princípio distintos. O artigo busca esclarecer quais encontros e desencontros, denominadores comuns e distinções, subjazem à performance aparentemente contraditória desses discursos, que oras invocam o conceito “cultura” de forma negatizada, como forma de proscrever as teses práticas desse veganismo, e oras ensejam-no em forma positivada, tendo em vista prefigurar o mesmo resultado invalidador. Central para a decodificação da performance de tais discursos – e assim a depuração de formas pelas quais o abolicionismo vegano pode (ou não) ser entrevisto apropriadamente como prática cultural – é a avaliação crítica do significado de “multiculturalismo”, em especial a avaliação depreendida a partir de leituras de autores como Zygmunt Bauman e David Harvey – entre outros autores e autoras.

PALAVRAS-CHAVE: Veganismo abolicionista. Multiculturalismo. Cultura.

ABSTRACT: This article deals with the understanding of contemporary abolitionist veganism as cultural practice. Particularly, it is interesting to investigate how “veganism” and “culture” are set out in three arti-

cles that go against the practical presumptions of that veganism - and, for that matter, these articles come from different sources. Hereby, I will try to make it clear which are the common denominators and distinctions that underlie the apparently contradictory performance of these articles that, in one moment, put forward a negative concept of “culture” in order to proscribe the practical thesis of that veganism, then, in another moment, they give it a positive meaning, both attempting to invalidate veganism. The critical assessment of the concept of “multiculturalism” is essential to unveil such articles – in this way depurating the reasons why vegan abolitionism can (or cannot) be properly understood as cultural practice - specially, the evaluation based on the ideas of authors as Zygmunt Bauman and David Harvey – among others.

KEYWORDS: Abolitionist veganism. Multiculturalism. Culture.

SUMÁRIO: 1. Introdução. - 2. Conceito de cultura. - 3. O veganismo abolicionista como cultura. Cultura como religião. - 4. Paganização da sociedade. - 5. Moralização da sociedade. - 6. Desnaturação da sociedade. - 7. Conclusão. - 8. Notas de referência.

1. Introdução

A noção de que quaisquer noções primárias de direitos animais requereram como condição histórica, pelo menos no Ocidente, a mobilização prévia de um conjunto muito distinto de sensibilidades e percepções inéditas, próprias a uma nova forma de imaginar o lugar do animal humano no mundo em sua relação com animais não-humanos¹ – inclusive e especialmente no ramo do domínio simbólico – já foi bem abordada ao longo de diversos estudos históricos. Assim, Keith Thomas, em um estudo célebre sobre essa aporia das sensibilidades e imaginários que deslizam de um paradigma antropocêntrico para um biocêntrico, e que fica patente em especial a partir do XVII e XVIII, afirma:

Com efeito, uma vez aceito que os animais deveriam ser tratados com gentileza, era inevitável que aumentasse a repulsa a matá-los para comer. (...) Já na Inglaterra elisabetana havia pessoas “sensíveis” demais para poderem ver animais sendo abatidos. Por volta de 1714 Mande-

ville podia escrever sobre a crescente aversão à matança de animais, que “nesse comportamento, parece-me, há algo próximo a uma consciência culpada.”²

Amy Fitzgerald, nas sendas dessa perspectiva que prevê uma mudança no imaginário ocidental como fator que enseja a crescente rejeição à matança de não-humanos, arrola como tal sensibilidade incidiu sobre a organização social dos matadouros que, a partir do modelo generalizante do Matadouro Público Municipal do XIX, logrou-se ironicamente em esconder a matança das vistas do público³. Diz:

This shift in sensibilities regarding meat was coterminous with the movement of responsibility for animal slaughter from individuals in the household to specialists who would take care of meat production “behind the scenes” in slaughterhouses. Yet the creation of the slaughterhouse, where concentrated animal slaughtering discreetly takes place, has not been a panacea for the mounting cultural angst.⁴

Nessa perspectiva que vai sendo gestada pela emergência dessa nova forma de conceber os não-humanos que cercam o humano, Juliana Dias Vergueiro situa o que parece ser um desdobramento inevitável de tal processo. A respeito de mais um projeto de lei estadual paulista de início do XXI – que visava, entre outras coisas, estabelecer condições “dignas” para a vida bem como para a matança de não-humanos “de açougue” – podemos vislumbrar a irrupção do veganismo abolicionista, num parágrafo único de seu texto:

Enquanto alguns grupos apresentaram críticas ao Código, outros grupos de forte atuação em protestos e manifestações em defesa dos animais, como o Veddas – Vegetarianismo Ético, Defesa dos Direitos Animais e Sociedade – ou o Instituto Nina Rosa – que promove a defesa animal, o vegetarianismo e a educação humanitária –, não se interessaram em apresentar suas considerações sobre o Código. Tendo como postura política a abolição total do uso de animais pelo homem – o que inclui a alimentação, vestuário, entretenimento, experimentação científica, entre outros – tais grupos acreditam que lutar pela

regulamentação de leis que amenizem a exploração dos animais é, finalmente, ratificá-las.⁵

Embora as datações dessa mudança de paradigma ocidental – que altera a relação simbólica na qual as relações entre humano e não-humanos se veem investidas e ganham sentido (de maneira que os avatares dessa relação se veem aproximados entre si) – variem nesses estudos, eles reservam em comum o postulado de que essa nova grade de apreensão do real passa a fomentar novas atitudes para com os não-humanos, e até uma “angústia cultural”.

Mas qual seria esse conceito de cultura reativado por esses autores – cultura cujas transformações históricas conformam o surgimento de uma política de direitos que teria esses não-humanos como seu motivo?

2. Conceito de cultura

A nova conceituação de cultura que passa a fomentar uma nova gama de estudos históricos reunidos sob a alcunha de “Nova História Cultural” – cujos cânones informam os itinerários históricos arrolados acima – foram sacramentados em especial pela antropologia de Clifford Geertz. É dele a célebre e ilustrativa frase:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.⁶

Nessa vertente, a cultura não é entrevista como um produto reificado de relações sociais, das forças materiais, num *a posteriori*, sobre determinada por categorias concretas que a expliquem

e a determinem ser como são: ela está constituída num sistema de símbolos *a priori*, que antecede o própria acesso à materialidade do mundo, tornando factível a existência de um mundo reconhecível, compartilhado e comunicado/comunicável. Assim, o conceito de cultura que está mais ou menos implícito nos estudos sobre a relação entre humanos e não-humanos, que sucintamente abordei, advoga que *“as pessoas não apenas constroem um mundo simbólico, elas vivem nesse mundo”*⁷. Um mundo agora pautado pela *“angústia cultural”* de ter aproximado os avatares humanos e não-humanos, um deslizamento histórico frente a um sistema simbólico anterior, em que tais avatares estavam teologicamente postos numa distância irreconhecível.

É Sandra Jatahy Pesavento quem faz uma avaliação da emergência de uma nova percepção do sentido cultural, em especial a partir dos anos 70, no âmbito historiográfico:

Se a História Cultural é chamada de Nova História Cultural, como o faz Lynn Hunt, é porque está dando a ver uma nova forma de a História trabalhar a cultura. Não se trata de fazer uma História do Pensamento ou de uma História Intelectual, ou ainda mesmo de pensar numa História da Cultura nos velhos moldes, a estudar as grandes correntes de ideias e seus nomes mais expressivos. Trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo.⁸

Tal acepção de cultura, enfatizando a importância dos sistemas herméticos (mas deslizantes) de significação como condição para a própria enunciação de um mundo real – no qual os sentidos de seus símbolos são depurados mediante a relação reiteradamente produzida frente a outros símbolos coextensivos e/ou oponíveis – exige uma postura empática por parte de quem pesquisa, qual seja, um devir que permita a(o) pesquisador(a) situar-se nessas diferentes maneiras de compreender o mundo (a alteridade). Tal devir implícita a abdicação de um dever-avaliar tais sistemas de compreensão, frente à adequação destes com um mundo real ontológico, sob risco de incorrer em dois erros

capitais – o anacronismo (relativo à alteridade situadas diacronicamente) e o etnocentrismo (relativo a alteridades situadas sincronicamente).

De fato, a percepção de uma realidade ontológica pré-textual ou, no mínimo, que preceda explicando a lógica interna desse mundo simbólico tende a ser desfavorecida nesses cânones. A liberdade existencial desse tecer teias, a possibilidade de instituição de um domínio próprio da independência no devir humano, tendem a ser características inalienáveis dos sistemas simbólicos. Pois, certamente uma pretenciosa ontologia se expressa ela mesma valendo-se de sistemas simbólicos, sem os quais ela se torna impossível de ser enunciada: *“Bem no fundo da base fatorial, a rocha dura, se é que existe uma, de todo o empreendimento, nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações. Piscadelas de piscadelas de piscadelas...”*⁹.

Jatahy, encoraja-nos à plena abertura (em contraposição às pretensões mais simplificadoras de um fechamento do discurso nos cânones de uma verdade universal, dura e ontológica) frente à complexidade intrínseca a esses diferentes modos de tecer artesanatos de significados, em especial nas fronteiras situadas entre distintas cosmologias variáveis nos eixos espaço-tempo – eis um reconhecimento da complexidade indispensável no *ethos* de quem pesquisa mudanças culturais:

Não mais a posse de documentos ou a busca de verdades definitivas. [...] Uma era da dúvida, talvez, da suspeita, por certo, na qual tudo é posto em interrogação, pondo em causa a coerência do mundo. Tudo o que foi, um dia, contado de uma forma, pode vir a ser contado de outra. Tudo o que hoje acontece terá, no futuro, várias versões narrativas.¹⁰

O convite para a sensibilização e para a sutileza que reconheçam verdades deslizantes, permitindo alargar o espaço do conhecimento dos modos de ser humano – convite despossuído de algum mapa ontológico privilegiado frente ao qual as quali-

dades de cada um desses modos-de-ser possam ser mensuradas e avaliadas – é oferecido a quem pesquisa sistemas simbólicos. Diz Sahlins: *“Por caracterizar formas específicas de vida, o conceito de cultura é intrinsecamente plural, em contraste com a noção de um progresso universal da razão que culminaria na “civilização” europeia ocidental.”*¹¹.

A metanarrativa que preveja alguma exclusividade ontológica de algum modo-de-ser sobre outros, consiste em um problema com consequências negativas, injúria pertinente a um etnocentrismo (ou anacronismo) que não reconhece a liberdade e a independência de ser intrínseca ao animal super¹² cultural que é o humano.

Liberdade irreduzível. O “como” fazer próprio a cada ente, onde nenhum sistema de significação detém de um privilégio de acessibilidade a uma verdade mais real, implica o respeito e tolerância frente às maneiras de ser-compreender distintas no tempo e no espaço. Pois mesmo Manoela Carneiro da Cunha – que, diferentemente das concepções mais “culturalistas” que informaram o itinerário da Nova História Cultural, entrevê a mobilização de símbolos culturais como possibilidades pertinentes a uma estrutura socioeconômica que lhes escapa no plano imediato – afirma o caráter relativo dos arranjos culturais, que são escolhas permeadas por uma liberdade intrínseca, distinguindo-as de todas as outras escolhas, constituindo uma alteridade inatacável. Sobre um pretenso caráter ideológico relativo à etnicidade, a mesma afirma:

...tendo em vista quão pouco elucidativo é o recurso à noção de ideologia em suas várias acepções, é-se conduzido a admitir uma categoria irreduzível, que seria a cultura. Pois não há o que determine o como as coisas são ditas: nesse reduto há mistério. (...) Talvez [a cultura] até acabe sendo uma categoria residual. Mas as objeções que levantamos têm também outro alcance: o de lembrar o respeito que cada país deve à diversidade cultural dos povos e o compõem.¹³

Eis a postura esperada de quem estuda história (cultural): abster-se de expressar juízos de verdade relativos à variada gama de tonalidades culturais expressas no tempo – aconselhamento que, por sua vez, está ligado a uma postura no mínimo desconfiada a respeito de uma pretenciosa realidade extra cultural ou ontológica que possa ser explicativa, por fora (antes) das determinações simbólicas da cultura. E é mediante um deslocamento criativo de cosmologias – alheia a qualquer lei histórica que determine-as num sentido de sequência lógica e/ou de progresso – que, nos estudos que abordados em minha primeira parte, irrompe uma sensibilidade nova no Ocidente em direção a uma aproximação empática para com os não-humanos. Tais passam a ser vistos como dignos de consideração moral a partir de uma reconfiguração dos dispositivos simbólicos através dos quais se confere sentido ao mundo – mudança que, demarcada por um irreduzível transcender criativo, não pode ser explicada a partir de um ponto-de-vista privilegiado ordenador e explicativo, que lhes sejam externos. A liberdade do tecer teias não pode ser reduzida.

Mas serão essas as categorias de “cultura” que se valem os três artigos que – em pontos bastantes distintos entre si, mas todos equidistantes do poder de distanciamento acadêmico – polemizam contra os movimentos sociais que portam em si mesmos levar a ações éticas o que seriam as consequências políticas dessa nova sensibilidade?

Meu intuito agora é analisar esses três discursos, buscando depurar permanências e discontinuidades entre eles no que diz respeito a como se opera uma economia do conceito de “cultura” relacionado ao veganismo abolicionista. Também é meu intuito situar esses três artigos em relação a essa vertente da “Nova História Cultural” aqui versada, qual seja, os estudos acadêmicos que se debruçaram sobre a emergência de uma possibilidade histórica dos direitos animais – dos quais o estudo de Keith Thomas se revela referência paradigmática, dado seu

alcance extraordinário e incontornável a qualquer pessoa que queira pesquisar sobre o tema.

3. O veganismo abolicionista como cultura.

Cultura como religião.

Antes de mais nada, vale a pena salientar que nem todas as três polêmicas direcionam suas críticas estritamente ao veganismo abolicionista: apenas um dos artigos cita abertamente o termo “veganismo”. Tais críticas estão endereçadas a algo mais genérico tal como “defensores dos direitos animais”, “vegetarianos”, “animalistas” (talvez por que, distantes desse campo, tais textos desconheçam uma maior precisão implícita em tais nuances ou distinções) - mas seus conteúdos, e é isso o que me importa, incidem justamente contra as bases através das quais se edifica toda a práxis pela abolição da exploração reificadora dos tecidos corpóreos dos não-humanos, enquanto meros meios para finalidades humanas.

E um dado muito mais importante é comum a esses três textos: embora partam de três campos bem distintos, e até oponíveis, dos três textos depura-se o intuito de circunscrever o veganismo abolicionista como uma religião. Diz o texto extraído do jornal on-line do PCO (Partido da Causa Operária, partido político de esquerda, de vocação marxista-leninista):

A direita e a burguesia querem transformar o Brasil num Estado religioso, como os Mulçumanos, nos quais se proíbe, por exemplo, a comercialização e consumo da carne de porco, independente da vontade de cada um. São proibições por meros valores morais, e isso é exatamente o que caracteriza um Estado religioso. Se eu acho que o boi sofre no abate, então isso justifica a proibição de carnes e assim por diante. [...] O clima de histeria em relação a problemas como esse, histeria essa promovida pela própria imprensa burguesa, é um sinal da tendência a um Estado religioso, ou seja, baseado em leis morais.¹⁴

Um blog – chamado Ceticismo.net – que transita entre o ateísmo militante e a valorização do laicismo adverte:

Talvez, vocês tenham presenciado uma cena semelhante: você vem andando pela calçada e é abordado por uma moça. Ela pede um minuto de sua atenção e você, como todo bom idiota, para para (maldito acordo ortográfico!) dar atenção – e depois lamenta não ter continuado andando. Ela diz que quer falar com você e lhe entrega um panfleto. Ela, com seu sorrisinho, fala pra você mudar de postura, pois a mesma é errada, que você deveria ver o mundo com outros olhos, ser mais ético. Que, assim que mudar, sua vida melhorará e ajudará a fazer um mundo sem sofrimento. Você deve estar pensando em alguma Testemunha de Jeová, com sua revista Sentinela, mas não. Estou falando de uma das novas religiões que apareceram nos últimos tempos: o Veganismo.¹⁵

O informativo virtual do IPCO (Instituto Plínio Correia de Oliveira), que perfaz o discurso da direita católica brasileira nos informa:

Estes grupos animalistas, no fundo, são adeptos de religiões, geralmente orientais, que defendem a ideia de que todo ser vivo tem a mesma origem na natureza, evoluindo de uma espécie para outra: o homem seria o final dessa cadeia. Segundo essas religiões, a cada morte, ocorre uma transformação, em que a alma do morto volta para o corpo de outro ser. Assim, ao morrer o homem, sua alma voltará para a natureza, “encarnada” numa planta, num inseto ou numa vaca, por exemplo, iniciando uma nova cadeia de transformações. Negando a ação criadora de Deus, consideram as plantas, os animais e os homens portadores dos mesmos direitos.¹⁶

Antecipando um esboço de hipótese: a circunscrição de um movimento baseado em argumentos ético-políticos (de alcance universalizante) no campo da pura religião – e de uma religião necessariamente distante de quem discursa, reduzindo esse movimento no espaço-tempo – “tribaliza” suas práticas: produzindo um efeito que, graças à atribuição do contraste (entre quem discursa e o veganismo abolicionista que é discursado) à liberdade criativa das distintas crenças e imagens culturais mo-

bilizadas, termina por estabilizar as diferenças no patamar de uma possível tolerância religiosa (como pretende o ditado “cada macaco no seu galho”).

Antropologiza-se a diferença com o intuito de a despolitizar, enveredando-se um caminho na mesma direção, mas em sentido inverso a um movimento contemporâneo percebido por Frederik Barth – que anota um caráter peculiarmente politizado dos embates étnicos do nosso tempo

(A proliferação de grupos de pressão, partidos políticos e visões de independência estatal, tendo por base grupos de pressão etnicamente fundamentados, do mesmo modo que a grande variedade de associações de promoção situados num nível subpolítico, mostram a importância dessas novas formas).¹⁷

– e por Stuart Hall¹⁸ que, a propósito da diáspora contemporânea, versa o quanto as identidades étnicas e culturais construídas no estrangeiro viabilizam a formação de uma consciência política: politização das diferenças culturais catalisadas pela proximidade espacial dessas outridades entre si, num mesmo território nacional.

Nesses caminhos de sentido invertido que perfazem os três artigos em debate, nessa “tribalização” do embate ético-político aqui aferida, está criptografada uma causa-efeito das teses multiculturalistas – mais especificamente de um multiculturalismo conservador que, em nome da diversidade de cada pessoa ser e acreditar (no mais afiliada às teses liberais, numa escala macro-social), indis põe-se contra uma busca profunda em compreender os processos comuns e compartilhados que estruturam e dão sentido a tais diferenças, para aquém e além dos simples foco fetichizante nos ritos de significação.

Mas seria apropriado, antes dessa generalização hipotética, ver como funciona uma economia do conceito de “cultura” – atrelado ao de crenças religiosas ou não – em cada um desses textos, ressaltando suas inversões e seus distanciamentos, caso por caso. Pois - de início, sabendo-se que cada um empresta

uma valoração muito distinta ao termo “religião” – relativo aos nichos discursivos que cada artigo ocupa – é de se suspeitar que encontremos oposições que possam complexificar minha hipótese.

4. Paganização da sociedade

Se, por um lado, o discurso veiculado pela direita católica (fundando uma tese de “paganização da sociedade”, em que o veganismo abolicionista é “culturalizado” enquanto crença religiosa que ameaça contaminar o ocidente cristão) reativa o sentido relativizante de *kultur*, por outro lado, esse discurso vai passar a negar a cultura dessa *kultur*. Pois essa *kultur* “vegana oriental” é compreendida como a própria Natureza: bruta, bárbara e animalesca, ou seja, a própria anti-Cultura. Pois que ao longo do texto vai se desenvolvendo sub-repticiamente a ideia de uma única *civilization*¹⁹ possível (ocidental e cristã) – que é a única Cultura verdadeira – e que está em oposição à Natureza (o “oriente vegano”), em que não se distingue a humanidade do “homem” de toda animalidade, que nivela pecaminosa moralmente humanos a não humanos.

Uma distinção teológica entre humanos e não-humanos garante aos primeiros a posse de uma liberdade de ser e acreditar (livre-arbítrio), que o libera obrigando à posse dos bons valores cristãos que distinguem o humano da fera:

A alma do homem não é apenas mais complexa que a do animal, mas é de outra natureza: ela é espiritual, tendo a sua origem em Deus e sendo por Ele criada no momento da concepção de cada novo ser humano. Em razão dessa alma espiritual é que somos a imagem e a semelhança de Deus. A alma espiritual tem capacidades que suplantam as simples necessidades da matéria, permitindo ao homem o raciocínio abstrato, o entendimento do bom, do belo e do verdadeiro, a prática das virtudes, do amor e do livre arbítrio. Somos responsáveis, na justa na medida em que exercemos o nosso livre arbítrio: eu conheço as coisas e decido livremente escolhendo a que mais me interessa²⁰

Note-se que tal livre-arbítrio, pré-condição teológica para existência das práticas culturais (exclusivas do gênero humano, no texto), todavia, não pode abjurar contra ou em detrimento “d’Aquele” que concedeu a possibilidade de tal distinção, contra tal distinção: trata-se de uma liberdade delegada por “Deus”, cujo exercício só se torna legítimo se essa liberdade reconhecer esse caráter delegado: ou seja, uma ontologia cristã católica é paradoxalmente condição obrigatória para o exercício da liberdade humana em escolher. O reconhecimento compulsório de “Deus” está atrelado à liberdade. Negar o que distingue um boi de um humano vai contra “Deus”. O humano não deve trair sua diferença essencial em relação a outros animais, abdicando dessa distinção sagrada:

Não sendo originária da matéria, morto o homem, a sua alma volta ao seu Criador, para, julgada, receber o seu merecido destino. Devemos cuidar bem das coisas da natureza, pois todas elas nos revelam a ação e a presença de Deus, entretanto, tratá-las como se fossem da mesma natureza do homem, é pecado grave. Então Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre os pássaros da terra, sobre os animais domésticos sobre toda a terra...’²¹

Eis que, após um primeiro momento defensivo de estabilização e circunscrição das diferenças apelando-se à noção de culturas geograficamente distintas – em que se edifica um muro distintivo entre “aqui” (ocidente, cristão, carnista) e “lá” (oriental, pagão, vegano) – surge então um sentido universalista, no sentido de ataque e negação da outridade em que, arvorando-se no cânone da *civilization*, condena-se as teses orientais vegano-abolicionistas como bárbaras. Relativismo cultural inicial que é descartado mediante a recusa de que possa haver cultura fora da civilização cristã – descartado quando já tendo cumprido sua função de estabelecer as fronteiras com precisão: onde o humano é completamente humano (ocidente cristão carnista),²² e onde o humano se torna indistinto do não-humano – tal é esse oriente

pecaminoso, em que se faz uso do poder de cultura que “Deus” nos deu para abnegar toda magnificência divina, aproximando o humano da natureza animal desumana.

5. Moralização da sociedade

No artigo veiculado pelo PCO (Partido da Causa Operária), o entendimento do veganismo abolicionista como religião - pois seria fundado em primados morais, contra as constatações científicas - opera um sentido de cultura que é tornado intrinsecamente negativo, na medida em que culturas são entendidas como processos de crenças subjetivas e arbitrárias (*“É parte de um determinado sentimento comum nas pessoas não sair por aí maltratando os animais”*²³), próximo a ideologias sem base factual e alienantes (*“São ideologias de setores minoritários, mas que a burguesia está explorando contra os direitos da população.”*²⁴). A essa moralização alienante da sociedade se opõe a compreensão objetiva e científica da realidade, por via da teoria crítica do “socialismo científico”, o qual o PCO se compreende como seu porta-voz.

Portanto, em contraste com a polarização vigente no artigo católico – entre “Cultura” (cristã) x “falsa cultura” (pois Natureza) – o artigo do partido de esquerda (também valendo-se da mesma distinção entre Cultura x Natureza, mas fazendo aqui uma valoração com sinais invertidos) censura os direitos animais justamente por representar a porção “Cultura” da dualidade (crenças vazias, questões morais) em oposição à Natureza - aqui valorizada como positiva tão somente no mesmo gesto em que se concede a esse partido a qualidade de intérprete privilegiado das leis da Natureza (social).

É Bruno Latour que (embora ele mesmo tenha se recusado a considerar a dimensão ético-política própria ao vegetarianismo, e acabe subscrevendo o veganismo abolicionista num sentido meramente estético, como uma questão de “gosto” pessoal²⁵)

nos fala sobre essa polícia epistemológica que, em nome da ciência objetiva e exata, desqualifica *a priori* tudo o que está relacionado ao torvelinho dos debates ético-políticos que permeia o mundo social, como se essa ciência fosse ela mesma neutra. Latour, fazendo uso do mito platônico do sábio privilegiado que vai conhecer o mundo fora da caverna obscura, que é o mundo permeado pelos valores morais e éticos, já antevia a postura do PCO:

Ainda que o mundo da verdade difira absolutamente, e não relativamente, do mundo social, o sábio pode, apesar de tudo, ir e voltar de um ao outro mundo: a passagem, fechada para todos os outros, está aberta somente a ele. Nele e por ele a tirania do mundo social se interrompe milagrosamente: no ir, para lhe permitir contemplar, enfim, o mundo objetivo; no voltar, para lhe permitir substituir, qual um novo Moisés, a indiscutível legislação de leis científicas pela tirania da ignorância.²⁶

Há, portanto, pela oportunidade oferecida a um estatuto científico privilegiado do socialismo marxista (contra todas outras concepções socialistas tidas como “utópicas”, já que baseadas em preceitos morais) um encobrimento das questões morais ou éticas que são o combustível da crítica teórica marxista, qual seja, a de que é moralmente injustificável a espoliação das pessoas humanas pelo capitalismo.

E assim, de maneira análoga ao ocorrido no texto da direita católica: após um primeiro momento defensivo de “tribalização” em que, pelos termos diplomáticos da tolerância multicultural, condena-se o ato de uma ilha cultural (muçulmana-vegana) invadir com seus costumes morais sobre a ilha científica (laica-marxista) – desrespeitando “*a vontade de cada um*”²⁷ – sucede-se um segundo momento no qual a Cultura (religião vegana) é expulsa da ilha na qual fora de início confinada. Friso aqui que, distinguindo-se todavia da tese anterior, essa expulsão não se dá mais porque o veganismo abolicionista se aproxima peca-

minosamente da Natureza, mas porque (pelo contrário) ele se afasta dessa Natureza (social), evadindo-se da lógica científica que dá conta dela²⁸.

6. Desnaturação da sociedade

Num último artigo, muito mais extenso que os outros dois, vinculado por um blog de ateísmo militante (Ceticismo.net), o itinerário se repete: se, num início, há uma “tribalização” do veganismo por via do encerramento da posição (“*seita religiosa*”)²⁹ no campo de uma alteridade religiosa remota, ensejando a oportunidade de a questão ser tratada nos rumos de uma diplomacia (natimorta) do relativismo cultural – num segundo momento o veganismo abolicionista precisa ser deslocado dessa ilha cultural ao qual no início foi confinado.

As sendas de um multiculturalismo estabilizador e simplificador das distinções de um embate ético-político ficam estabelecidas no seguinte trecho, em uma saliente analogia com o discurso das elites da “*modernidade sem modernismo*”³⁰. O veganismo, qual uma religião, deve manter-se nas ilhas para a qual suas crenças não ultrapassem quem não as partilha:

A pessoa não gosta de comer carne e prefere alimentar-se apenas de vegetais. Simples assim. Há alguns que se alimentam de ovos, leite e derivados (seja de vaca, cabra ou outro animal qualquer), ovas (de peixe, claro) etc. Não é muito diferente se eu não quiser comer ovos mexidos, por exemplo (detesto ovos mexidos), ou quiabo (odeio quiabo!). A pessoa come o que quiser e pronto! Fim da história.³¹

A mudança do tom defensivo multicultural se desfaz logo no parágrafo seguinte. E assume-se a necessidade de se buscar, em vista da unidade da Natureza do mundo, motivos práticos que possibilitem condenar como irracional-cultural qualquer desconhecimento das leis dessa Natureza comum. A guinada se dá nesse trecho: “*Sinceramente, não acho nada de errado defender os animais. Mas há algo sinistro que governa os destinos dos seres vivos.*”

Há algo malévol, p rfido, indiferente a qualquer coisa que nasce, vive e morre. Essa coisa, como já falei várias vezes,   a Sele o Natural.”³²

Assim – num roteiro similar ao artigo do PCO – ao acesso exclusivo   verdade objetiva da ciência (não mais o socialismo científico, mas agora as ciências biológicas)   produzido um efeito de cancelamento do outro-Cultura em vista da incompatibilidade desse frente   Natureza (onívora) da espécie humana, que a biologia – e só ela: pois ciência dessa Natureza – pode decifrar. E assim exporta-se de cima para baixo, para a sociedade, qual   a conduta correta para a espécie humana. Eis a velha oposi o Natureza x Cultura operando como um sistema bicameral, no qual uma está posta em guerra civil epistemológica contra a outra. A Cultura (como no texto do PCO) demarcando o polo negativo da dualidade; Cultura que   religião-aliena o; Cultura que, sendo aliena o do real,   também chamada nesses textos como ideologia. Natureza que constitui o polo positivo dessa equa o: mas somente na medida em que quem a enuncia det m o conhecimento científico privilegiado de suas leis, seus mecanismos, constituindo um saber-poder³³.

Assim, o texto – socializando-se a partir do ideário de uma competitividade natural próprias ao darwinismo – diz:

Apesar de sermos ridiculamente insignificantes, a Sele o Natural demonstrou que somos vencedores, dados os milhares de anos que o *Homo sapiens* anda por aí. Todos os demais indivíduos do g nero *Homo* não sobreviveram para contar a história, pois foram extintos. Se algo contribuiu para isso foi a nossa dieta onívora.³⁴

Afirma-se que há uma guerra de todos contra todos no mundo natural. E essa lógica, que deve ser exportada para regular por sobre os embates socioculturais (exporta o esta que, diga-se de passagem, pode abrir precedentes eugenistas de exclusão das pessoas humanas com deficiência física e mental do campo de considera o moral), está presente “até” no reino vegetal: “*vegetais também se defendem*”³⁵. Assim, não haveria nada de condenável – pois Natural – na instrumentaliza o e reifica o

dos tecidos corpóreos e corpos de outros seres sencientes – e na subsequente produção sistematizada de sofrimento:

Antes de terminar esta parte do artigo, deixem-me dizer-lhes uma coisa, a fim de acabar com um mito: vegetais também se defendem. Analisem. A Seleção Natural favorece quem estiver mais apto a gerar descendentes. Uma espécie não duraria muito tempo se não puder se reproduzir suficientemente para garantir a sobrevivência. Logo, se muitos herbívoros comessem vegetais direto, sem que esses pudessem ter tempo para se reproduzirem, não haveria vegetais, não haveria herbívoros e não haveria carnívoros. Os vegetais, contudo, desenvolveram táticas de defesa, muitas vezes mais cruéis que muitos animais. Alguns são extremamente venenosos, outros trapaceiam, mimetizando pequenos insetos para que os maiores possam ser atraídos. Outros exalam cheiro de carne podre, para que moscas pousem neles ávidas por um lanchinho, acabem se sujando com o pólen e indo para outra flor semelhante, perfazendo a polinização. Mas que é sacanagem, é. A Natureza não se importa em manipular os seres.³⁶

Nas sendas de uma biologia que estabeleça unilateralmente os mandamentos que devem regular o que é justo ou o que não é justo nas sociedades humanas, um discurso nutricional dá a última prova de que nossa Natureza objetiva é necessariamente onívora. Logo que qualquer tentativa de aplicação de uma ética alimentar em relação a não-humanos desnatura violentando a espécie humana – desnaturação tipicamente promovida pelas religiões. Entre muitas afirmações feitas – bem controversas a partir mesmo do âmbito da própria ciência nutricional³⁷ – o fato seria que a vitamina B12, indelevelmente não-encontrável em alimentos de origem vegetal, estabeleceria o caráter antinatural e, automaticamente, socialmente ilegítimo da práxis vegano-abolicionista.

Assim, após um primeiro momento em que o multiculturalismo relativizante é transcrito - por analogia ao discurso neoliberal, muito utilizado para estabilizar a exploração entre classes sociais (*"A pessoa come o que quiser e pronto!"*)³⁸ – sucede-se um momento de apagamento da cultura que, compreendida na textura da crença religiosa, é descartada frente à unilateralidade

da objetividade científica (“[os seres humanos] *não podem deixar de ingerir carnes*”³⁹... a não ser que a Cultura trapaceie as leis da Natureza, ou seja, que o devir humano desrespeite as leis providencialmente inscritas na tábula da ontologia da Natureza, e passe a ingerir “suplementos”⁴⁰ de vitamina B12)⁴¹...

Em suma, após uma utilização defensiva do conceito de *kultur* alemão, vemos assim reabilitada a *civilization* francesa, cultura uma e indivisível, baseada na Ciência que, objetiva, deve se lançar à conquista do barbarismo (crendices culturais: crendices religiosas) que reina fora de suas fronteiras.

7. Conclusão

A respeito da colagem como diretriz arquitetônica de estruturação das cidades na contemporaneidade, David Harvey nos fala sobre uma condição vigente que emula todo o campo das artes – mas também o âmbito da forma de se conceber as próprias contradições estruturais e as diferenças sociopolíticas correlatas:

Hoje em dia, é norma procurar estratégias “pluralistas” e orgânicas para a abordagem do desenvolvimento urbano como uma “colagem” de espaços e misturas altamente diferenciados, em vez de perseguir planos grandiosos baseados no zoneamento funcional de atividades diferentes. A “cidade-colagem” é agora o tema...⁴²

A colagem separa categorias distintas num desejo de colecionar as diferenças – essencializando-as e (valendo-se de pressupostos ultrapassados de uma antropologia reificadora) tribalizando-as – de maneira a tornar opaca a razão dialógica mais profunda que conforma e pode explicar a existência dessas mesmas diferenças. Contra o império modernista de uma metanarrativa que procura reduzir a diversidade a uma única cartada autoexplicativa, enseja-se o fetiche pelos costumes localizados – tão passíveis de serem mapeados no mundo social

quanto encontrar um determinado refrigerante numa gôndola de supermercado.

Começo com o que parece ser o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade. Mas o pós-modernismo responde de uma maneira bem particular; ele não tenta transcendê-lo, opor-se a ele e sequer definir os elementos “eternos e imutáveis” que poderiam estar contidos nele. O pós-modernismo nada, e até se espoja, nas fragmentárias e caóticas correntes de mudança, como se isso fosse tudo que existisse.⁴³

Ao rejeitar-se as tentativas de entender qual processo profundo pode unificar e dar sentido à existência de certas distinções – rejeição em prol da aceitação de um mosaico de diferenças simétricos aparentemente equivalentes entre si (“cada um faz o que acha certo para si”) – caímos num viés relativista que parece estar implícito nas tentativas de “tribalização” do veganismo abolicionista. “Tribalização” empreendida por via da estereotipação daquilo que o senso comum tem como o sinal diacrítico por excelência das diferenças culturais: a religião.

E algo parece dar razão à exortação de David Harvey para que procuremos desvendar qual o processo une e conforma essas diferenças, atravessando a superfície dos significantes, fiando-nos de que exista algum significado profundo: pois como se fizesse parte de um processo oculto – algum tipo de contradição de classes – as diferenças “tribalizadas” nos três artigos não puderam permanecer intocadas, como gostaria aquele velho ditado “cada macaco no seu galho”.

E é Bauman quem percebe bem o quanto as teses relativistas do multiculturalismo podem funcionar como um estabilizador de oposições que são criadas justamente a partir de um processo sociotransversal de espoliação e exploração, exercido por um grupo de indivíduos contra outro grupo de indivíduos sofrentes (no caso: os não humanos, representados pelo abolicionismo vegano) – teses relativistas que colecionam diferenças na exata me-

didada em que omitem e estabilizam tal processo de exploração. Pois por trás das justíssimas exortações pela tolerância às irreduzíveis diferenças do “como” crer, ser e fazer; pois em prol da necessária compreensão de que todos os movimentos políticos se constituem em uma cultura política e simbólica contingentes, nesse *algo para aquém e para além da mera necessidade material*, que pode ser entrevisto, inclusive, em suas dimensões estéticas - pode haver sim a concorrência de um esforço para a manutenção de privilégios de um grupo em detrimento de outro. Faz-se, então, passar como opção àquilo que é uma rotina sem saída:

A interpretação cultural, tal como sua predecessora, suporta em silêncio o fato de que a desigualdade social é um fenômeno amplamente autoinduzido; e a representação das múltiplas divisões sociais nascidas da desigualdade como produto inevitável do livre-arbítrio, e não como uma incômoda barreira, é um dos principais fatores de sua consolidação.⁴⁴

Prenunciando uma vocação guerreira intrínseca à enunciação de certas “diferenças culturais” dispostas num cenário de tribos – vocação que ficara evidente no decorrido ao longo dos três artigos de orientação carnista que analisei – Bauman nos diz: *“Em suas consequências práticas, a filosofia do “multiculturalismo”, tão em voga entre os “modernistas sem modernismo”, refuta seu próprio valor teoricamente promulgado de coexistência harmoniosa de culturas.”*⁴⁵

Eis que, no fim das contas – em vista de discursos que inscrevem o embate ético-político (entre um conservantismo que defende a apropriação humana sistematizada dos corpos de outros seres sencientes X o abolicionismo animal) na consagrada oposição bicameral Natureza versus Cultura (câmaras epistemologicamente criadas para anularem uma à outra) – vislumbra-se uma pista para que percebamos que se está diante de uma luta de implicações éticas com potencial universalizante, que precisa ser discutida enquanto tal, e não “tribalizada”.

Pois mesmo os estudos acadêmicos que introduziram um estudo sobre as dimensões simbólicas que permitiram historicamente o surgimento da ideia de direitos animais – e eu aqui me refiro em especial ao estudo consagrado de Keith Thomas e ao artigo de Amy Flitzgerald – tenderam eles mesmos a tornarem simétricas (dessa feita na dimensão diacrônica, e não na sincrônica, como fizeram de início os três artigos) as duas diferentes posturas ocidentais encontrada do humano em relação aos não-humanos.

Historiadores culturais que são – focando suas atenções nos deslocamentos e descontinuidades das teias de significado que o humano (tão deliberadamente assim em relação à presença ontológica do seu referente da representação?) próprio construiu – tenderam a negligenciar o cotejamento entre duas camadas temporais, tão preciosa a David Harvey: a *média duração*, das percepções e sensibilidades humanas cambiantes, com a *longuíssima duração*, pertinente à constituição biológica desses corpos não-humanos. Pois não há qualquer razão para que imaginemos que um boi ou mesmo uma determinada espécie de peixe tenha biologicamente acompanhado o mesmo ritmo da alteração de sensibilidades humanas: esses não-humanos, seres sencientes, não tendo alterado no mesmo ritmo sua constituição orgânica, sofriam e sentiam seus pavores tanto lá no passado pré-moderno como aqui no presente globalizado; tanto na Polinésia quanto no Rio de Janeiro. Houve e há, portanto, um ponto de referência estável ancorado na longuíssima duração da evolução biológica das espécies (o qual, diga-se de passagem, é pertinente também ao próprio gênero humano) que deveria necessariamente acompanhar os estudos sobre relações culturais humano-animais – e não mais numa relação de mútua exclusão (como faz quem se vale da oposição Natureza x Cultura), mas de mútuos permeamento e reciprocidade.

E por mais que recentes estudos da etologia tenham demonstrado uma menor rigidez e maior abertura no comportamento desses não-humanos – o que tem culminado nas afirmações

da neurociência de que não-humanos mais desenvolvidos detêm consciência⁴⁶, capacidade de escolha e que inclusive atuam como elementos estruturantes em arranjos sociais⁴⁷ - certamente tais características culturais adquiridas no devir das relações de trocas interespecíficas não dissuadem nem evadem a dureza da dimensão biológica desses não-humanos. Dimensão que nos atenta para a existência do sofrimento, de sentimentos e de anseios pela liberdade dessas espécies animais para bem além do humano. (...) Só que certamente se a biologia for também “tribalizada” como conjunto significativo em si mesmo, como um artesanato de pronunciadas propriedades estéticas, como nada mais que um rito de algum povo efêmero tentando em vão estabelecer direções de sentido no caos cósmico, bem na linha do “*ou a biologia está na mente ou não é nada*”⁴⁸ realmente haverá poucos avanços na área e muito sofrimento humano-animal em ebulição. Mantem-se aí a infernal divisão bicameral intocada ...

Aliás, é David Harvey quem já nos alertava sobre a aporia da história na pós-modernidade, que pode muito bem acompanhar esses desenvolvimentos eufóricos da Nova História Cultural a que estou me referindo, em sua ânsia de desarticular as flutuações simbólicas em instâncias extra-textuais mais duras e estáveis:

Dada a evaporação de todo sentido de continuidade e memória histórica, e a rejeição de metanarrativas, o único papel que resta ao historiador, por exemplo, é tornar-se, como insistia Foucault, um arqueólogo do passado, escavando seus vestígios como Borges o faz em sua ficção e, colocando-os, lado a lado, no museu do conhecimento moderno. [...] Há, no pós modernismo, pouco esforço aberto para sustentar a continuidade de valores, de crenças ou mesmo descrenças.⁴⁹

O preço de focalizar como objeto de estudo as mudanças no óculos-de-quem-vê pode ser (mas não necessariamente) o descuido afetado com a paisagem-que-é-vista – fato que, no limite, tende a nos encurralar na afirmação de que a paisagem nada mais são que mudanças em tatuagens opacas desenhadas nessas

lentes. E esse parece o risco que o “culturalismo” pode incorrer, e incorreu no caso aqui em debate.

Não que Keith Thomas, tomando-se novamente seu exemplo canônico, abnegue uma dimensão material que subjaz e informa a mudança de atitudes humanas para com não-humanos. Ele o faz enquanto historiador. Ele situa que a ecologia e o paradigma biocêntrico subjacente só surgem a partir de quando o humano se vê ilhado em cidades, cercado por muros e fumaça por todos os lados. Uma distinção importante em relação ao “culturalismo” puro e simples.

Porém aborda o contexto material da mudança de atitude em relação aos (animais) não-humanos inserindo-a no paradigma da grande ecologia. Não há aí a individualização da questão animal – que acompanharia correlatamente a percepção de que, seres sencientes (e às vezes dotados de uma consciência-de-si), constituem cada membro animal uma individualidade, com interesses autóctones. Assim quando fala sobre o maior apreço das pessoas humanas em relação aos animais não-humanos, faz passar árvores por porcos e galinhas por rios. A dimensão biológica que distingue os animais não-humanos dos vegetais e de montanhas – que qualquer criança humana sabe intuir – foi justamente ela negligenciada enquanto possível contraponto explicativo para as mudanças de atitude de humanos em relação a outros animais. E se ele não faz essa articulação, não é estritamente como historiador – mas sim, em sentido lato, enquanto provável cliente de churrascaria.

Antevejo aqui, portanto, uma lógica dentro da ilógica da negligência metodológica. Há uma lógica de presença na negligência, a ser auscultada com mais cuidado e rigor, numa outra ocasião. Há que se comparar, para encerrar meu artigo e sugerir caminhos, o porque – como ondas térmicas do saber-poder foucaultiano – o frio de um “nihilismo culturalista pós-moderno” (que emula significantes sem significado, óculos por si mesmos, formas pelas formas) se manifesta em algumas áreas, enquanto

outras áreas ensejam um calor realista que podem invejar positivistas do século XIX.

Sobre uma objetividade realista atribuída aos relatos de quem (injustamente) sofreu os horrores (injustificáveis) dos campos-de-concentração – cheque em branco (compreensível) concedido em vistas de reparar e compensar as injustiças ali sofridas; realismo atribuído que implica em evidenciar como incontestável a objetividade do que foi relatado, evitando-se a problematização da subjetividade e dos significantes mobilizados no relato, suspendendo-se aí quaisquer possibilidades de que esses relatos possam ser objetos de ceticismo ou que possam ser tomados como produções simbólicas, na sua dimensão de artesanato de significados – é Sarlo que nos deixa a par. E Sarlo nos deixa a par porque já está até incomodada com a obstrução moral ao exercício do senso crítico historiográfico sobre a qualidade e os pressupostos simbólicos desses relatos concentracionários. E esse tipo de neopositivismo quente por ela denunciado, vigente em plena pós-modernidade – partindo do pressuposto de nunca duvidar do realismo daqueles relatos de sofrimentos indizíveis – parece pertencer, todavia, a muitos outros locais discursivos que não somente os relatos das vítimas dos campos-de-concentração:

É preciso problematizar a extensão dessa hegemonia moral, sustentada por um dever de ressarcimento, feito sobretudo de memória: A luta legítima para não esquecer o genocídio dos judeus erigiu um santuário da memória e fundou uma nova religião cívica, segundo a expressão de Georges Bensoussan. Estendido pelo uso a outros objetos históricos, o dever de memória induz uma relação afetiva, moral, com o passado, pouco compatível com o distanciamento e a busca de inteligibilidade que são o ofício do historiador. Essa atitude de deferência, de respeito congelado diante de alguns episódios dolorosos do passado, pode tornar menos compreensível, na esfera pública, a pesquisa que se alimenta de novas perguntas e hipóteses.⁵⁰

Sarlo, em seguida, continua a nos advertir para que rompamos com esse realismo objetivista modelo concentracionário, que toma acriticamente o relato sensível do real pela própria

realidade relatada, obliterando a crítica dos pressupostos (simbólicos) implícito em tais discursos de verdade:

Não se deve basear na memória uma epistemologia ingênua cujas pretensões seriam rejeitadas em qualquer outro caso. Não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança; tampouco o dever de memória obriga a aceitar essa equivalência⁵¹.

Pois que a questão que interessa ao tema do meu artigo seria compreender os contrastes térmicos de como circula o poder-verdade numa pós-modernidade, tida às vezes como o modelo da própria esquizofrenia: onde circula o calor que alimenta a prerrogativa realista e translúcida do discurso em relação a uma referência extratextual e onde reina o regime de um ceticismo, manifestado num mapeamento exaustivo que se detém nos significantes e na disposição quase estética dos signos de referência, tornando opaco o referente.

E eis que nesse lugar quentíssimo em prerrogativas de objetividade, o ramo das memórias concentracionárias, o gélido niilismo tipo pós-moderno – esse hábito de se deter parando (a) criticamente nos significantes, na qualidade do discurso enunciado, em detrimento dos referentes objetivos - quem o protagoniza são negacionistas...

8. Notas de referência

- 1 Daqui em diante serão postos em elipse os denominadores comuns da equação “animais humanos” e “animais não-humanos”, sendo tais termos reduzidos respectivamente para “humanos” e “não-humanos”. Importa salientar que, sem exceção, todas as vezes que se mencionar o termo “não-humanos” estar-se-á necessariamente se referindo a animais não-humanos – pontuando-se que outras formas não-humanas possíveis (bactérias, pedras, cidades, vegetais etc) serão designadas por seus nomes específicos respectivos.

- ² THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2001. p. 340, 355.
- ³ “Public authorities in other Western European countries tried to concentrate the slaughter of animals outside town walls (Thomas 1983, 294) in larger, public slaughterhouses, although it was not a uniform process (Young Lee 2008a). One common theme that linked these developments was an interest in making animal slaughter less visible. Ironically, the new slaughterhouses, which were labeled as “public”, increasingly removed animal slaughter from the view of the general public.”. FITZGERALD, Amy J. A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications. In: *Human Ecology Review*, vol. 17, 2010.
- ⁴ FITZGERALD, Amy J. A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications. In: *Human Ecology Review*, vol. 17, 2010. P. 59.
- ⁵ DIAS, Juliana Vergueiro. *O rigor da morte: a construção simbólica do animal de açougue na produção industrial brasileira*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia, IFCH/Unicamp, Campinas. P. 77
- ⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. P. 4.
- ⁷ Idem, P. 38.
- ⁸ PESAVENTO, Sandra. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. P. 15.
- ⁹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. P. 6.
- ¹⁰ PESAVENTO, Sandra. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. P. 15-16
- ¹¹ SAHLINS, Marshall. *O pessimismo sentimental e a experiência contemporânea: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I)*, Mana, vol 3, n.1. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>. Acesso em: 17/07/2014.
- ¹² LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. São Paulo: Editora Piaget, 2002.

- ¹³ CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Cultura com aspás e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. P. 244.
- ¹⁴ “Direitos dos animais ou repressão à população?” in Causa operária, jornal on-line <<http://www.pco.org.br/editorial/direitos-dos-animais-ou-repressao-a-populacao/azap,b.html>>. Acessado em 17/07/2014.
- ¹⁵ “Veganismo desmascarado” in Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- ¹⁶ “Animalismo” In Instituto Plínio Correia de Oliveira <ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo>. Acessado em 17/07/2014.
- ¹⁷ BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” in POUTGNAT, Poutignat & STREIF-FFENART Jocelyne. *Teorias de etnicidade*. São Paulo: unesp, 1998. P. 222.
- ¹⁸ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- ¹⁹ A respeito da distinção entre *kultur* e *civilization* : ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- ²⁰ “Animalismo” In Instituto Plínio Correia de Oliveira <ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo>. Acessado em 17/07/2014.
- ²¹ “Animalismo” In Instituto Plínio Correia de Oliveira <ipco.org.br/ipco/noticias/animalismo>. Acessado em 17/07/2014.
- ²² JOY, Melanie. *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas – uma introdução ao carnismo*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- ²³ “Direitos dos animais ou repressão à população?” In Causa operária, jornal on-line <<http://www.pco.org.br/editorial/direitos-dos-animais-ou-repressao-a-populacao/azap,b.html>>. Acessado em 17/07/2014.
- ²⁴ Idem
- ²⁵ LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*. Bauru: Edusc, 2004. P. 195.
- ²⁶ idem. P. 28.
- ²⁷ “Direitos dos animais ou repressão à população?” In Causa operária, jornal on-line <<http://www.pco.org.br/editorial/direitos-dos-animais-ou-repressao-a-populacao/azap,b.html>>. Acessado em 17/07/2014.

- ²⁸ Importa salientar que o *samsara* escravizante e epistemologicamente injustificável da divisão bicameral Natureza x Cultura infelizmente está encampado por teses *herbivoristas*, que alguns grupos vegetarianos ainda defendem. Segundo essa tese essencialista, nossa Natureza seria incontestavelmente herbívora.
- ²⁹ “Veganismo desmascarado” In Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- ³⁰ BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- ³¹ “Veganismo desmascarado” In Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- ³² Idem
- ³³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ³⁴ “Veganismo desmascarado” In Ceticismo.net <<http://ceticismo.net/ceticismo/veganismo-desmascarado/>>. Acessado em 17/07/2014.
- ³⁵ Idem.
- ³⁶ Idem.
- ³⁷ “Position of the American Dietetic Association” In Vegetarian Diets <http://www.vrg.org/nutrition/2009_ADA_position_paper.pdf>
- ³⁸ Idem.
- ³⁹ Idem.
- ⁴⁰ Uso o termo “suplementação” entre aspas propositadamente, para atentar quem lê meu texto para o vício epistemológico bicameral (Natureza x Cultura) implícito no termo usado correntemente pelo senso comum. O termo “suplementação” sem aspas pressupõe implicitamente que haja uma alimentação natural pré-estabelecida, a qual a “suplementação” artificialmente se impõe como um acréscimo que “deturparia nossa dieta natural”: por falta de natureza, contra a Natureza.
- ⁴¹ “B-12, o Calcanhar de Aquiles do Veganismo?” in Opinião Vegana. <<http://opiniaovegana.blog.br/2011/03/12/b-12-calcanhar-de-aquiles-veganismo/>>. Acessado em 17/07/2014.

- ⁴² HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. Edições Loyola, 2013. P. 46.
- ⁴³ Idem p. 49.
- ⁴⁴ BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. P. 48.
- ⁴⁵ Idem p. 45.
- ⁴⁶ "The Cambridge Declaration on Consciousness". <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acessado em 17/07/2014.
- ⁴⁷ LESTEL, Dominique. "A animalidade, o humano e as comunidades híbridas" in MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- ⁴⁸ KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002. P. 38.
- ⁴⁹ HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. Edições Loyola, 2013. P. 58.
- ⁵⁰ SARLO, Beatriz. *Tempo Passado, Cultura da Memória e Guinada Subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005. P. 43.
- ⁵¹ Idem. P. 44.