

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Psicologia
Curso de Psicologia

Leandro Marchini Peixoto

**Veganismo e produção de subjetividades:
entre as singularizações e a (re)captura**

Porto Alegre
2022

Leandro Marchini Peixoto

Veganismo e produção de subjetividades:
entre as singularizações e a (re)captura

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial à
obtenção do título de bacharel em Psicologia
do Instituto de Psicologia da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Amadeu de Oliveira Weinmann

Porto Alegre

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Peixoto, Leandro
Veganismo e produção de subjetividades: entre as
singularizações e a (re)captura / Leandro Peixoto. --
2022.
51 f.
Orientador: Amadeu Weinmann.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Psicologia, Bacharelado em Psicologia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. Veganismo. 2. Produção de subjetividades. 3.
Capitalismo. 4. Ecologia. I. Weinmann, Amadeu, orient.
II. Título.

Leandro Marchini Peixoto

Veganismo e produção de subjetividades:
entre as singularizações e a (re)captura

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial à
obtenção do título de bacharel em Psicologia
do Instituto de Psicologia da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador:

Aprovada em: Porto Alegre, 13 de abril de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann – Universidade Federal do Rio Grande do
Sul

Orientador

Prof. Dr. Luis Artur Costa – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Comentador

Dedico este trabalho a todos aqueles que tem a coragem de dizer não, de recusar, criticar e questionar, mas, em especial, a minha namorada Júlia Maia Bortoli, minha companheira de vida e de recusas

AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos de um trabalho de conclusão de curso não parece muito fácil. Corre-se o risco de não se prestigiar todas as pessoas que fizeram parte desse percurso, dando apoio, carinho, escuta, acolhimento, críticas, risadas e ensinamentos. No entanto, tenho a certeza de que muitos ficarão de fora desse registro, pedindo, assim, que se você, leitor, sentir que fez parte da minha graduação e merece estar recebendo esses agradecimentos, sinta-se contemplado por essas palavras.

Agradeço, primeiramente, a minha família que deu o suporte necessário para a construção da minha vida acadêmica: meus pais, meus avós, irmãos, padrasto e madrasta, tios e tias. Agradeço aos meus amigos e amigas que permitiram que essa experiência não fosse totalizada pela dureza acadêmica, mostrando que a vida universitária também está num abraço, num truco no diretório acadêmico, numa pelada malemolente e num copo de cerveja na cidade baixa. Agradeço, em especial, aos meus colegas e amigos William, Rafael, Miguel, Pedro, Ricardo, Lucas, Matheus, Danilo, John Lennon, Liana, Lorenzo, Jesse, Hélio, Renan e Heitor. Agradeço a minha segunda família, trazida pelo amor, em especial ao meu sogro, minha sogra e minha segunda avó. Agradeço aos professores, sobretudo àqueles que me orientaram para além dos caminhos acadêmicos, em especial ao Luis Artur Costa, que comentará esse trabalho e a minha atual orientadora de pesquisa, Jaqueline Tittoni. Por fim, agradeço ao meu orientador, Amadeu de Oliveira Weinmann, que esteve presente desde a minha matrícula do primeiro semestre até a conclusão do curso, tendo sido meu professor em diversas disciplinas, meu tutor no PET (Programa de Educação Tutorial), meu orientador de pesquisa e meu colega de futebol. Agradeço a todos vocês, do fundo do meu coração, por ter conseguido chegar até aqui. Vocês foram, e são, muito importantes para as construções e desconstruções da minha vida.

O apanhador de desperdícios

*Uso a palavra para compor meus silêncios.
Não gosto das palavras
fatigadas de informar.
Dou mais respeito
às que vivem de barriga no chão
tipo água pedra sapo.
Entendo bem o sotaque das águas
Dou respeito às coisas desimportantes
e aos seres desimportantes.
Prezo insetos mais que aviões.
Prezo a velocidade
das tartarugas mais que a dos mísseis.
Tenho em mim um atraso de nasença.
Eu fui aparelhado
para gostar de passarinhos.
Tenho abundância de ser feliz por isso.
Meu quintal é maior do que o mundo.
Sou um apanhador de desperdícios:
Amo os restos
como as boas moscas.
Queria que a minha voz tivesse um formato
de canto.
Porque eu não sou da informática:
eu sou da invencionática.
Só uso a palavra para compor meus silêncios.*

Manoel de Barros (2015, p. 149)

RESUMO

Este ensaio tem como objetivo realizar algumas breves reflexões sobre o veganismo, partindo, especialmente, do campo de problematização das produções de subjetividade no contexto do capitalismo. Dentro dessa perspectiva, propõe-se a relação entre o veganismo, pensado como movimento sociocultural e político, e os processos de singularização e (re)integração ou (re)captura, como pensados pelo filósofo francês Félix Guattari. Sendo um trabalho bastante autoral, talvez pretensiosamente autoral, não se pretende evitar as diversas passagens relacionadas aos afetos e experiências pessoais que se impõe ao autor no processo da escrita. Dessa forma, o trabalho também é uma forma de elaboração da angústia que acompanha a conclusão de um curso de graduação, sobretudo em contexto de pandemia. No capítulo 1, de Introdução, faz-se uma reflexão sobre os trajetos que o trabalho cursou antes de chegar à etapa de escrita. No capítulo 2, procurou-se realizar uma introdução e conceitualização do veganismo, abordando sua história, seus pressupostos filosóficos e outros marcos importantes do movimento. O capítulo 3, certamente o mais central desse trabalho, discorre sobre as relações do veganismo no campo de produção de subjetividades capitalísticas. No capítulo 4, discute-se a relação entre o consumo de carne e a expressão da masculinidade. No capítulo 5, realiza-se uma breve discussão sobre os limites e possibilidades do movimento ambientalista nos marcos do capitalismo. Por fim, no capítulo 6, realiza-se uma crítica ao movimento vegano, na tentativa de propor construções que o potencializem.

Palavras-chave: Veganismo. Singularidades. Subjetividades. Capitalismo. Ambientalismo.

RESUMEN

Este ensayo pretende hacer unas breves reflexiones sobre el veganismo, partiendo, especialmente, del campo de la problematización de las producciones de subjetividad en el contexto del capitalismo. En esta perspectiva, se propone la relación entre el veganismo, pensado como movimiento sociocultural y político, y los procesos de singularización y (re)integración o (re)captura, tal como los pensó el filósofo francés Félix Guattari. Siendo una obra muy autoral, quizás pretenciosamente autoral, no se pretende evitar los diversos pasajes relacionados con los afectos y vivencias personales que se le imponen al autor en el proceso de escritura. De esta manera, el trabajo también es una forma de elaborar la angustia que acompaña la finalización de un curso de graduación, especialmente en el contexto de una pandemia. En el Capítulo 1, Introducción, se reflexiona sobre los caminos que tomó la obra antes de llegar a la etapa de escritura. En el capítulo 2, se realiza una introducción y conceptualización del veganismo, abordando su historia, sus presupuestos filosóficos y otros hitos importantes del movimiento. El Capítulo 3, ciertamente el más central de este trabajo, discute las relaciones del veganismo en el campo de la producción de subjetividades capitalistas. En el capítulo 4, se discute la relación entre el consumo de carne y la expresión de la masculinidad. En el capítulo 5, se realiza una breve discusión sobre los límites y posibilidades del movimiento ecologista en el marco del capitalismo. Finalmente, en el capítulo 6, se realiza una crítica al movimiento vegano, en un intento de proponer construcciones que lo potencien.

Palabras-clave: Veganismo. Singularidades. Subjetividades. Capitalismo. Ecologismo.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	O QUE É VEGANISMO?	13
3	VEGANISMO E PRODUÇÃO DE SINGULARIDADES	21
4	CONSUMO DE CARNE E MASCULINIDADES	31
5	AMBIENTALISMO E ANTICAPITALISMO	35
6	POR UM VEGANISMO DECOLONIAL, ANTICAPITALISTA E PERIFÉRICO	41
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
	REFERÊNCIAS.....	46

1 INTRODUÇÃO

TCC. Trabalho de conclusão de curso. Devo admitir que é uma sensação muito estranha ver essa tela com uma página em branco, que agora é preenchida pouco a pouco, sob este título: “escrita TCC”. Estranho porque esse nome é coberto de significados que mobilizam muitos afetos, afetos dissonantes até. Escrevo depois de 7 anos de um curso de graduação em psicologia, imerso num esgotamento que se torna cada vez mais insuportável na medida em que o semestre avança, embora pareça se dissolver um pouco a partir desse exercício de colocar palavras num papel digital. Por isso, escolho começar a escrita por essa via, afastando-me das duras e frias linhas acadêmicas que meu corpo não aguenta mais; escrever, portanto, sobre a dificuldade de produzir academicamente. Sobre essa angústia de escrever um trabalho de conclusão de uma etapa tão importante na minha vida, como formação acadêmica, psíquica, pessoal, profissional... Tantos anos de formação dentro e fora das salas de aula. Por isso esse peso. Esse peso de preocupação que acompanhou toda a minha vida, sobretudo dentro da universidade, de não ser suficiente. De não suprir uma suposta demanda insaciável. E que agora retorna em sua forma mais pesada, até agora.

E esse trabalho é sobre isso. Quero dizer, não exatamente sobre isso. Mas adquire esse tom e esse ritmo, tendo a pretensão de, mais do que ser aprovado e bem avaliado, trazer um pouco mais de serenidade e prazer nesse fim de curso tão esgotante. É um trabalho sobre como lidar com as demandas socialmente e duramente impostas, o que fazer com elas, como resistir e reinventar. Como criar. Em síntese, sobre singularidade. Ou singularidades. É uma tentativa de que essa própria escrita produza singularidade acima de tudo.

Dito isso, e que já parece tirar um peso grande dos meus ombros, que mais livremente sustentam as mãos e os dedos que escrevem no teclado deste computador, posso contar um pouco sobre o processo que desencadeou, e vem desencadeando, esse trabalho. O ano era 2021 (ano passado, portanto) e eu terminava um estágio atravessado pela pandemia de covid-19 no GerAção POA, um serviço de oficinas de trabalho e geração de renda vinculado à rede de atenção psicossocial do município de Porto Alegre, provavelmente o estágio mais enriquecedor da minha graduação, ainda que feito quase que integralmente no modelo remoto. Fazíamos seminários teóricos dos mais variados, quinzenalmente, e

um deles que me marcou profundamente foi a respeito do livro “Como Adiar o Fim do Mundo”, de Ailton Krenak, o que nos levou a uma discussão sobre o movimento ambientalista, seus limites e potencialidades. Não demorou muito para que passássemos a discutir sobre veganismo e vegetarianismo e, por coincidência ou não, descobrimos que havia muitos veganos e vegetarianos na conversa, mais do que a maioria, algo bastante raro e que experienciei poucas vezes na minha vida. Surgiu, então, o desejo de fazer um próximo seminário sobre esse tema, no qual utilizamos como material o documentário “Vegano Periférico”, produzido pela Habitante Filmes e distribuído pelo Mídia Ninja. Neste segundo seminário, debatemos, portanto, sobre as diferentes vertentes do movimento vegano e sobre a necessidade e importância de um veganismo popular, periférico e anticapitalista.

Estes seminários me causaram não apenas empolgação e interesse, mas também uma espécie de estranhamento. Não havia discutido mais do que superficialmente o veganismo durante toda a minha experiência acadêmica, embora tenha conhecido muitos colegas veganos e vegetarianos no curso. Nunca havia sido tema de nada, apesar do meu desejo de falar sobre isso. Fiz, na verdade, o meu primeiro trabalho acadêmico, ainda com 17 anos, sobre veganismo na disciplina de “Psicopatologia e Cultura”, com o Prof. Amadeu Weinmann (hoje, meu orientador), o qual recebeu o título de “Vegetarianismo: mais que uma escolha ética”. No entanto, não passou de um trabalho final de uma disciplina do primeiro semestre que foi lido apenas por mim e pelo professor (e, no máximo, alguns amigos). Aos poucos, perdi a empolgação de falar sobre veganismo, supondo que não se tratava de uma discussão apropriada para um curso de psicologia. Mas ali estava eu, estagiário num serviço do sistema público de saúde, finalmente debatendo sobre o tema num espaço mais ou menos acadêmico. Por quê?

Penso que um tema que transversalizou todos os seminários no Gera girava em torno do que eu compreendo como singularidade. Um conceito que, na realidade, atravessou todos os meus anos acadêmicos, desde o primeiro até agora, e que diz respeito à criatividade e à normatividade, no sentido canguilhemiano de criar suas próprias normas (Canguilhem, 1978), para usar um texto que serviu de base para outro seminário discutido nesse estágio. Ou seja, me refiro aqui ao que mais me interessa na experiência humana, que é a possibilidade de recusar determinadas normas socioculturais, desde as mais elementares, e inventar algo genuinamente novo, o que, evidentemente, por ter esse caráter de novidade, desafia

o instituído. E o veganismo tem, para mim, esse significado. Por isso, talvez, a importância de falar sobre este tema no seminário. De repente, uma nova relação conceitual (entre veganismo e singularidade), ainda que hoje pareça óbvia para mim, se constituiu e dá corpo a esse trabalho.

Repito: escrever um TCC, em meio a um esgotamento acadêmico e pandêmico, é realmente muito difícil. No entanto, o que sustenta essa escrita, acima de tudo, é o desejo. Escrevo sobre algo que me constitui profundamente, que me conecta com meu eu-adolescente de 10 anos atrás, que tentava entender o mundo e propor algumas transformações. A primeira ideia, quero dizer, a primeira nomeação do tema desse trabalho foi, portanto: veganismo e produção de subjetividade. Veganismo pensado como movimento político-cultural, como afirmação de vida e de singularidade. Inicialmente, interessou-me investigar exatamente aquilo que sinto que ocorre no meu corpo, na minha constituição como sujeito, e a isso relacionei o conceito de “processo de singularização”, proposto por Félix Guattari, na medida em que aponta para um processo de recusa da submissão do desejo à máquina de produção de subjetividades (capitalísticas), abrindo novas possibilidades de ser e estar no mundo. Ou, nas palavras de Guattari & Rolnik (2013, p. 22):

Recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e telecomando, recusá-los para construir modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com o desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos.

É engraçado que, hoje, a relação entre esse conceito singular e o veganismo me parece óbvia. No entanto, foi necessário um processo de maturação do conceito e do próprio veganismo para compreender a dimensão dessa relação. Evidentemente, não proponho relacionar essas duas ideias de forma totalitária e absoluta. Não me parece que o veganismo seja, *a priori*, um processo de singularização, pois, afinal, ele tem de singularizar e, por essa premissa, seria impossível definir como verdadeiro para qualquer vegano. O que defendo é que o veganismo pode ser um desencadeador de tal processo, ou de microprocessos de singularização. Entendo que foi pra mim, e ainda é, cada vez se desdobrando mais, criando nuances diferentes, produzindo singularidades variadas. Não por coincidência esse meu percurso inicia na adolescência (período marcado pela

desobediência e pela afirmação do próprio desejo), como um processo que parte da recusa da ingestão de carnes aos 14 anos, em um movimento de afirmar o que pode ou não entrar no meu corpo, segundo o meu desejo, e não mais de uma demanda social imposta por todos os lados.

Essa foi a primeira ideia: investigar que processo é esse. Mas, tomado pela ideia de que o veganismo não necessariamente engendra singularizações, provoquei-me a pensar que outras relações existem entre o sujeito, a sociedade e o movimento vegano. Não posso desconsiderar que, se, por um lado, o veganismo pode agir como um contraponto à produção capitalista, por outro, pode também ser capturado por ele. Se existem processos capazes de frustrar a interiorização dos valores capitalistas, existe também mecanismos de defesa desse sistema altamente complexo e plástico, que age com o objetivo de recuperar e integrar os valores singulares, neutralizando sua capacidade criativa. E essa captura, na minha compreensão, acontece por meio do mercado e do consumo. A partir, sobretudo, da transformação do veganismo como um perfil de consumidor, individualizando-o e rejeitando a sua condição como movimento político e coletivo. Aliado à ideia de uma alimentação mais “saudável” e “ecológica”, surgem mais opções no mercado, principalmente de grandes empresas alimentícias multinacionais e redes de *fast food*. Dessa forma, tem início um processo de eliminação gradual da singularidade e da potencialidade de criação. Porque, nas palavras de Guattari e Rolnik (2003): “tudo que surpreende, ainda que levemente, deve ser classificável em alguma zona de enquadramento de referência.” (p. 52).

Esse foi o primeiro movimento desse trabalho, que desencadeou outros. Outras possibilidades de abordagem do veganismo, algumas aberturas para questões que o tangenciam, como a relação entre o consumo de carne e masculinidades (capítulo 4) e como o movimento ambientalista e sua relação com o capitalismo e o anticapitalismo (capítulo 5). Mas essa escrita, até aqui, talvez seja só uma espécie de prólogo que eu precisava escrever para conseguir, finalmente, escrever algo e superar o bloqueio criativo que me neutralizava até aqui. Mas não mais. Agora tenho como começar.

2 O QUE É VEGANISMO?

Talvez antes de abordar a história e as bases filosóficas do veganismo como movimento político-cultural seja interessante abordar como a minha história se enlaça ao veganismo. Eu tinha 14 anos, morava com a minha mãe e era um adolescente relativamente rebelde buscando motivos para se opor ao que estava instituído. Ao *status quo*, podemos dizer. A partir da música, em especial a partir da minha admiração pelos Beatles, conheci melhor o vegetarianismo como prática de não se alimentar de animais. Lembro que eu não era muito adepto da ideia na época, tinha um colega na escola que era vegetariano e achava sua opção muito estranha e sem sentido. No entanto, se John Lennon e Paul McCartney aderiram ao movimento vegetariano, senti-me na obrigação de ao menos pesquisar um pouco sobre suas motivações. Assim, assisti ao chocante documentário de 2012 “Glass Walls”, produzido pela ONG norte-americana PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) com participação do artista Paul McCartney.

Grande parte dos vegetarianos iniciam essa caminhada por meio de documentários. Evidentemente, a produção da carne e dos produtos derivados de animais se baseiam na morte e exploração desses seres e o consumidor não deseja pensar na crueldade que está por trás de seu bife embalado no isopor e plástico numa prateleira de supermercado. Sendo assim, o primeiro passo para uma pessoa se tornar vegetariana geralmente é se informar a respeito da produção desses alimentos a partir de documentários. E essa é, justamente, a premissa do documentário “Glass Walls”. Em determinado momento, Paul McCartney afirma: “se os abatedouros tivessem parede de vidro, todos seriam vegetarianos”. Isto é, se as pessoas soubessem o tanto de dor e sofrimento que são gerados para que elas possam comer o que comem, elas mudariam as suas dietas. Eu assisti ao documentário, há 10 anos, e nunca mais voltei a comer carne.

Esse foi o primeiro movimento do meu percurso dentro do vegetarianismo, aos 14 anos, no início da adolescência, esse momento de vida de importante constituição subjetiva. Um movimento, portanto, de compaixão para com os animais e marcado pela percepção de que a minha vida é tão importante para mim quanto a de um animal é para ele e, sobretudo, que existem outras possibilidades de viver e se alimentar, de forma prazerosa e menos violenta.

Alguns anos depois, no entanto, outra motivação surgiu, tão importante quanto a primeira, também a partir de um documentário, o filme “Cowspiracy: o segredo da sustentabilidade”, de 2014. Aos poucos, a base de sustentação da prática vegetariana na minha vida se deslocou um pouco do eixo de “compaixão aos animais” para uma “preocupação ambiental”. Este filme narra o processo de descoberta do diretor, Kip Andersen, do impacto ambiental da pecuária e da pesca e questiona o motivo de grandes organizações ambientalistas, como Green Peace, não focarem na agropecuária como uma de suas lutas a favor da preservação da natureza. Mesmo 7 anos depois de assistir a este documentário, uma cena, por ser tão paradigmática para mim, ainda continua muito presente. Ao tratar do consumo de água para a produção de bens e alimentos, o diretor narra, enquanto aparecem figuras de hambúrgueres e tonéis de água em um fundo amarelo-mostarda, em voz over:

Descobri que um hambúrguer de 114 gramas necessita de mais de 2500 litros de água para ser produzido. Eu tenho tomado banhos curtos para economizar água e descobro que comer apenas um hambúrguer é o equivalente a dois meses inteiros de banho. Muita atenção é dada à diminuição do consumo de água em casa, mas o uso doméstico de água é de apenas 5% do que é consumido nos EUA contra 55% da criação de animais. Isso porque é preciso mais de nove mil litros de água para produzir cerca de 500 gramas de carne (Andersen, 2014).

No meio dessa forte narração, a cena faz um corte abrupto para uma gravação no banheiro do diretor, de uma câmera posicionada atrás do chuveiro e acima da linha da cabeça do banhista, que toma um banho rápido, esfregando o rosto com pressa e desligando o chuveiro logo em seguida. A cena é bastante irônica e possui uma alta capacidade de gerar identificação do espectador. Tem também um tom cômico, ao retratar um homem tomando banho, uma atividade que geralmente é utilizada pelo cinema hollywoodiano como um momento longo e prazeroso, de forma rápida e desconfortável, baseado na necessidade de economizar água. A identificação acontece porque muitos de nós temos essa preocupação, evidentemente. A ideia de que os recursos naturais, dentre eles a água, estão se esgotando rapidamente e que precisamos mudar hábitos cotidianos para reverter esse problema cresce cada vez mais, na medida em que o discurso ambientalista toma força. No entanto, tomar banho mais rápido e desligar a torneira ao escovar os dentes e ao lavar a louça parecem cada vez ações mais ineficazes e

até pueris, enquanto se consome produtos oriundos de grandes indústrias poluentes como é o caso de produtos de origem animal.

E são essas algumas das reflexões que fizeram eu me tornar vegetariano. Primeiramente, por compaixão aos animais, vítimas desnecessárias de um sistema de produção que os trata meramente como objetos. Em um movimento posterior, e talvez um pouco mais elaborado, em razão da imensa degradação ambiental que a produção de carnes causa. Evidentemente, tenho consciência de que ainda sou, de certa forma, um cara que toma banhos rápidos no chuveiro como se pudesse salvar o mundo. Mas não me sinto assim. Sei que não vou salvar o mundo porque não como carne. Nenhuma ação individual conseguiria tal feito. A verdade é que talvez nem uma ação de grande escala possa salvar o planeta a esse ponto, considerando que o aquecimento global já pode ter chegado a um ponto irreversível. Mas, ainda assim, continuo a não comer animais, por alguma razão. Não apenas isso, meu vegetarianismo continua por se radicalizar cada vez mais. Tornei-me vegetariano aos 14 anos. Aos 18, quando deixei de morar com os meus pais e vim para a capital para cursar essa graduação que encerro em breve, tornei-me vegano. E me sinto cada vez melhor.

Esse trabalho busca compreender um pouco melhor esse processo, ou estes microprocessos, mas deixemos para abordar isso com mais profundidade em outros capítulos. Para esse primeiro, detenhamo-nos na investigação do que é o veganismo como movimento político. Isto é, quais são os seus fundamentos filosóficos, políticos e sociais, sua história, suas diferentes vertentes e categorias.

Por mais que a adoção de uma dieta vegetariana seja uma prática muito antiga e realizada por diversas motivações, desde a antiguidade clássica e idade média, o veganismo como movimento político organizado tem suas origens na Inglaterra do século XVIII. Mas foi apenas no século seguinte, no ano de 1824, que foi fundada a Sociedade pela Prevenção da Crueldade aos Animais, a primeira organização de luta coletiva pelos direitos dos animais (Trigueiro, 2013). Opondo-se à ideia cartesiana hegemônica que colocava os animais como seres autômatos sem alma, em uma posição basicamente de objetos que estão à disposição da vontade humana, a Sociedade, que posteriormente recebeu o título da rainha Vitória de “The Royal Society” (A Sociedade Real), defendia a inclusão dos animais não-humanos na comunidade moral. Ou seja, que esses animais deveriam ter, assim como os humanos, direitos básicos a serem preservados, como os direitos à vida, à não-

exploração e à liberdade. Com base nesse princípio, a organização logrou uma série de Atos do Parlamento Inglês contra a crueldade contra cães, cavalos, gado e galos.

Trigueiro (2013) ainda ressalta que a obra evolucionista do biólogo britânico Charles Darwin foi de extrema importância na construção de uma política de defesa dos animais, ao colocar os seres humanos em posição de igualdade aos outros animais perante o processo evolutivo, o que Freud (2010) definiu como uma das três feridas narcísicas da humanidade, juntamente com a afirmação de Nicolau Copérnico de que a terra girava em torno do sol (e não o contrário) e de sua própria descoberta do inconsciente e de que o ser humano não era soberano sobre seu próprio corpo:

Todos nós sabemos que há pouco mais de meio século as pesquisas de Charles Darwin, de seus colaboradores e precursores, puseram fim a essa presunção do ser humano. O homem não é algo diferente nem melhor que os animais; é ele próprio de origem animal, mais aparentado a algumas espécies, mais distante de outras (Freud, 2010, p. 184).

Já no século XX, 100 anos depois da criação da Royal Society, foi fundada pelo britânico Donald Watson, em 1944, a primeira entidade civil vegana intitulada The Vegan Society (A Sociedade Vegana). Sendo considerada por muitos autores como a fundadora do movimento vegano, esta sociedade foi quem cunhou o termo veganismo:

O veganismo é uma filosofia e um modo de vida que busca excluir - **na medida do possível e do praticável** - todas as formas de exploração e crueldade contra os animais para fins de alimentação, roupas ou qualquer outro propósito; e, por extensão, promove o desenvolvimento e o uso de alternativas sem animais para o benefício dos animais, humanos e do meio ambiente. Em termos dietéticos, denota a prática de dispensar todos os produtos derivados total ou parcialmente de animais [grifo meu]. Disponível em: <<https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>>.

Além da obra darwiniana, outra fundamentação filosófica importante para o movimento vegano é a discussão acerca do critério de “considerabilidade moral”. Isto é, a discussão de quais seres devem ser considerados como participantes da comunidade moral, tendo, portanto, uma série de direitos a serem preservados. Nessa discussão, dois paradigmas principais defendem o direito animal por vias opostas, sendo elas: o utilitarismo clássico inglês de Stuart Mill e Jeremy Bentham, nos séculos XVIII e XIX e o antiutilitarismo do filósofo norte-americano Tom Regan.

Em oposição à afirmação durkheimiana de que os animais não-humanos não possuem nenhuma dignidade moral (Durkheim, 2008), os autores utilitaristas

defendem seu pertencimento à comunidade moral com base no critério da sentiência. Isto é, a capacidade de um ser de sentir dor e prazer deve ser um parâmetro moralmente válido para defender os seus direitos. É com base nesse critério, portanto, que os utilitaristas ingleses do século XIX, especialmente Mill e Bentham, passam a defender os direitos dos animais, fundamentando a moralidade não com base no dever, como defende a filosofia kantiana, mas no princípio da utilidade e da maior felicidade. Assim, o princípio que deve aprovar ou reprovar qualquer ação é a de sua potencialidade de aumentar ou diminuir a felicidade dos seres em questão, incluindo aí os animais a partir do critério de que eles também sofrem, sentem prazer e felicidade (Trigueiro, 2013).

Já no século XX, influenciado pelos movimentos em prol dos direitos civis das décadas de 1960 e 1970, o filósofo australiano Peter Singer se torna o principal defensor dos argumentos utilitaristas neste debate acerca da ética animal, lutando pela igualdade moral entre animais humanos e não-humanos com base no pressuposto de igual consideração de interesses, no interesse de viver. A partir do conceito de especismo, que ele utiliza para definir o regime que sustenta a subjugação de algumas espécies em detrimento de outras, defende a libertação animal (o fim da exploração).

A capacidade de sofrer e de sentir prazer, entretanto, não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses – no mínimo, o interesse de não sofrer (SINGER, 2010, p. 13).

O antiutilitarismo de Tom Regan também defende, partindo de um argumento contrário, o direito à vida dos animais. Retomando a filosofia kantiana, Regan defende que os animais possuem seus direitos com base na noção de valor intrínseco. Isto é, que os animais possuem um valor inerente, um valor independente de suas experiências e seus valores para outros. Partindo de uma posição crítica ao utilitarismo, que, para ele, pensa nos indivíduos apenas como meios, e não como fins, o filósofo defende a construção de uma ética ambiental que inclua os seres que possuem uma vida própria a ser vivida. Esse é o seu critério (Trigueiro, 2013).

Essa discussão ética e filosófica entre utilitaristas e antiutilitaristas resulta numa discussão mais atual entre duas vertentes do movimento vegano, os abolicionistas e os bem-estaristas. Os bem-estaristas, identificados com a filosofia utilitarista de Singer, defendem, acima de tudo, o bem-estar animal, assumindo uma

posição reformista e se conformando com melhorias técnicas da indústria que minimizem o sofrimento dos animais. A posição abolicionista, adotada por Regan, parte, no entanto, de uma radicalidade moral que luta pela abolição absoluta da exploração animal.

Nos dias atuais, ainda que a porcentagem da população que segue uma dieta vegetariana seja baixa (cerca de 10% segundo dados do IBOPE, 2018), o veganismo tem crescido cada vez mais, sobretudo na cultura e no mercado. No entanto, ainda existe muita confusão sobre as diferentes categorias que se relacionam com o veganismo. A Sociedade Vegetariana Brasileira, por meio do Guia Alimentar de Dietas Vegetarianas para Adultos (2012), define 6 categorias diferentes. São elas: o vegetarianismo estrito (dieta que não utiliza nenhum produto de origem animal), o ovolactovegetarianismo (dieta que não utiliza produtos de origem animal, com exceção de ovos e laticínios), o ovovegetarianismo (dieta que não utiliza produtos de origem animal, com exceção de ovos), o lactovegetarianismo (dieta que não utiliza produtos de origem animal, com exceção de laticínios), o semivegetarianismo (dieta que restringe o consumo de produtos de origem animal, mas não o exclui) e o veganismo, que adota uma dieta vegetariana estrita e ainda deixa de utilizar produtos baseados em exploração animal, seja por meio de testes em animais ou utilização de couros, lãs, entre outros. O guia ainda menciona a dieta macrobiótica que se baseia no consumo de cereais integrais e pode ser vegetariana.

No início deste capítulo, comentei brevemente sobre as motivações que me levaram a adotar uma dieta vegetariana e, posteriormente, tornar-me vegano. As razões que podem levar um sujeito a tornar-se vegetariano são várias e, ainda com base no guia da Sociedade Vegetariana Brasileira (2012), citarei os 8 motivos principais e comentarei um pouco cada um deles, trazendo dados relevantes.

O primeiro motivo citado é o com base em motivações éticas e se relaciona com os fundamentos filosóficos expostos acima. Segundos dados do IBGE (2021), apenas no terceiro trimestre de 2021 foram abatidos, no Brasil, cerca de 6,94 milhões de bovinos, 13,72 milhões de suínos e 1,54 bilhão de frangos. Segundo dados da organização Mercy for Animals (2017), os animais utilizados pela indústria têm um tempo de vida substancialmente menor em comparação com a sua expectativa de vida natural: vacas leiteiras têm em média 5 anos de vida (que seriam de 15 a 20 anos em condições naturais), bois vivem em torno de 18 meses (que seriam de 15 a 20 anos em condições naturais), porcos são abatidos com apenas 6

meses (viveriam cerca de 15 anos em condições naturais), perus entre 8 e 26 semanas (viveriam cerca de 10 anos em condições naturais), galinhas vivem de 1 a 2 anos (que seriam 8 anos em condições naturais) e frangos vivem apenas uma média de 40 dias (que seriam 8 anos em condições naturais). Esses dados refletem a enorme quantidade de animais mortos pela indústria e a abreviação do seu tempo de vida. Muitas pessoas, quando passam a conhecer esses dados e descobrir que podem se alimentar de forma saudável e prazerosa sem alimentos de origem animal, decidem por aderir a uma dieta vegetariana.

O segundo motivo que leva pessoas a aderirem a uma dieta vegetariana é as questões de saúde. A posição da American Dietetic Association (2009) é de que uma dieta vegetariana bem planejada é saudável e nutricionalmente adequada em qualquer estágio da vida, incluindo gravidez, lactação, adolescência, infância e velhice. Além disso, a dieta ainda auxilia da diminuição do risco de doenças cardiovasculares, hipertensão e de diabetes tipo 2, possuindo níveis mais baixos de colesterol e menores taxas gerais de câncer.

O terceiro motivo se refere à preocupação com as altas taxas de degradação ambiental diretamente relacionadas à produção de animais para o consumo humano. Segundo dados da FAO (STEINFELD, 2006), o setor da pecuária é uma das principais fontes de poluição de água (sobretudo na contaminação de mananciais aquíferos), erosão dos solos, desperdício de água, desmatamento, produção de gases do efeito estufa, entre outros elementos de degradação do meio-ambiente. De acordo com Schmidinger & Stehfest (2012), a produção de 1 quilograma de carne bovina no Brasil gera a emissão de 335 Kg de CO₂, equivalentes às emissões geradas ao dirigir-se um carro médio por 1.600 Km. Estima-se que o setor pecuário é responsável por 14,5% da emissão de gases do efeito estufa oriundos de atividades humanas (FAO, 2013) e que o agronegócio foi responsável por quase 70% do desmatamento na América Latina entre os anos de 2000 e 2010 (FAO, 2016).

Os outros motivos citados pelo guia são por questões familiares, espirituais ou religiosas, prática de ioga, motivações filosóficas e não aceitação do paladar. No entanto, eu ainda incluo uma última motivação que se coloca em defesa de maior justiça social. O agronegócio, que tem na pecuária seu centro, é um dos principais responsáveis pelo processo de genocídio da população indígena, aliado ao desmatamento progressivo que retira florestas para a criação de animais ou

plantação de alimentos que, mais tarde, virarão ração para engorda. Outro motivo social relevante é referente à fome. Enquanto quase 1/3 da população mundial não tem acesso adequado a alimentação (FAO, 2020), a pecuária ocupa quase 80% das terras agrícolas globais, mas produz menos de 20% do suprimento mundial de calorias (Ritchie, 2017). Ou seja, utiliza muitos recursos, degradando-os ao máximo, e produz uma quantidade muito baixa de alimentos.

Por fim, a atividade da pecuária e dos abatedouros ainda resulta em péssimas condições de trabalho. Esta atividade laboral assola os trabalhadores com atividades altamente repetitivas, iluminação inadequada, ruído e temperatura indesejados, ritmo intenso e espaço apertado. A baixa temperatura pode ocasionar lesões musculoesqueléticas, má circulação do sangue, úlcera, necroses e ainda incapacidade de pensar e julgar, tremores, alucinações e inconsciência (Soares, 2004). A pecuária ainda está fortemente relacionada ao trabalho escravo. De acordo com dados levantados pela Comissão Pastoral da Terra (2021), o número de resgatados de trabalho escravo em 2021 foi o maior desde o ano de 2013 e a pecuária foi a atividade que mais utilizou mão de obra escrava.

São muitos os motivos para se tornar vegetariano. E, evidentemente, esses motivos se complementam, configurando uma opção benéfica em diversos setores da vida e da sociedade. Costumo dizer para aqueles amigos interessados no vegetarianismo e que possuem dificuldades em deixar de comer a carne, que o mais importante é ter essa compreensão de que optar pelo vegetarianismo é optar pela construção de uma vida mais saudável e uma sociedade mais justa, mas que é uma opção que pode ser feita cotidianamente. Se não é possível ainda restringir o consumo de carne a zero, se restrinja o que é possível. O conceito de semivegetariano dá conta disso.

3 VEGANISMO E PRODUÇÃO DE SINGULARIDADES

Em 1846, Henry David Thoreau foi preso na sua cidade natal, no interior do estado norte-americano de Massachusetts, por ter se recusado a pagar impostos ao Estado. A razão de sua recusa estava calcada em sua discordância em relação às injustiças perpetradas pelos Estados Unidos, sobretudo pela utilização da mão de obra escrava no país e pela guerra mexicano-americana por expansão do território dos EUA, a qual estava em curso. Após passar uma noite na prisão, Thoreau escreveu a obra que influenciou diversos movimentos, como os liderados por Mahatma Gandhi na luta pela independência indiana e por Martin Luther King a favor dos direitos civis da população negra nos EUA, “Desobediência Civil”. Nele, o autor afirma não apenas o direito de desobedecer ao que lhe parecer injusto, mas o dever de fazê-lo. Woodcock (2014), em seu livro “A História das Ideias e Movimentos Anarquistas”, cita a ação e a obra de Thoreau como parte importante da vertente anarquista pacifista, que rejeita a utilização da violência na ação revolucionária, por considerá-la uma forma autoritária de exercício de poder, adotando uma estratégia de “propaganda pela ação”. Em outras palavras, a luta contra a injustiça e o autoritarismo se dá pela desobediência ao que está instituído como norma, revelando, assim, outras possibilidades de organização social. Nas palavras de Thoreau (1997): “num governo que aprisiona qualquer pessoa injustamente, o verdadeiro lugar de um homem justo é também a prisão” (p. 6).

Embora Thoreau revele uma forte tendência ao vegetarianismo em seu livro “Walden: a vida nos bosques”, não se trata exatamente de torná-lo um vegano. Ele foi, acima de tudo, um homem indignado e corajoso que decidiu agir contra as injustiças que percebeu. A sua simples recusa a pagar impostos e aceitar o cárcere teve efeitos importantes, chegando a influenciar até a independência de um país. A sua propaganda pela ação teve resultados interessantes e não é por coincidência que escrevo hoje sobre ele, um homem simples do interior dos EUA, dois séculos depois. Disso, podemos concluir que o ato bem fundamentado de desobedecer, ainda que apenas de um sujeito, pode possuir um valor político excepcional. E o veganismo, em sua profundidade, tem a ver com essa desobediência. Com a recusa do que está estabelecido como norma em nome da construção de uma relação mais justa, seja uma relação social, ambiental ou consigo mesmo.

No entanto, desobediência civil não é um termo que descreva exatamente o que me refiro ao tratar da ação vegana, sobretudo a ação política de não se alimentar de animais. Thoreau utiliza esse termo para se referir a uma desobediência em nossa condição de cidadão. Um cidadão que não cumpre o que o Estado lhe confere como dever. Nesse caso, pagar impostos: um dever jurídico. O veganismo também desobedece, mas em outra dimensão. A posição vegana é resumidamente se opor à exploração animal, ou ainda, de uma maneira mais ampla, à exploração em suas diferentes formas (animal, humana, ambiental). Ainda que essas diferentes dimensões de exploração estejam espalhadas por toda a organização social, é na alimentação que a ação de militância vegana tem a sua centralidade. Alimentar-se de animais não é um dever. Ao menos, não legalmente. Nenhum cidadão é obrigado por lei a comer carne. Mas é obrigado, na grande maioria das vezes, ainda quando bebê, mesmo antes de falar e caminhar. Obrigado pela cultura, na família, na escola, no hospital, na mídia, em qualquer instituição. Obrigado por uma força ainda mais eficaz do que a legislação, que introjeta na constituição subjetiva de cada um de nós não só o hábito de comer carne, mas também a necessidade e o desejo.

Desobedecer a essa força tão potente gera uma série de consequências desconfortáveis. Chegar ao ponto de tomar a decisão de não se alimentar mais de animais já requer um processo um tanto longo e cheio de incertezas. Mas as consequências implicam maior dificuldade. As mais comuns são as microagressões que vêm por todos os lados: insultos cotidianos, verbais ou comportamentais, que depreciam e que muitas vezes se manifestam em forma de piadas, ironias e comentários passivo-agressivos (Holder, Nadal & Esquilin, 2007). Piadas que invalidam a masculinidade centrada na carne, comentários de preocupação com a saúde indicando a possibilidade de ficar anêmico e fraco, perguntas que invalidam a possibilidade de se alimentar de forma vegana e obter prazer. Em síntese, ações depreciativas cujo objetivo é fazer retomar a obediência ao padrão normativo.

Mas de que forma essa norma se impõe? E por quê? A constituição de um sujeito não ocorre por razões espontâneas e casuais. Com base na obra foucaultiana, pode-se compreender que a constituição de um sujeito ocorre no interior de uma trama de saberes, que o coloca numa posição de objeto. Assim, numa operação denominada como assujeitamento, o sujeito é ligado a uma identidade coercitivamente, por meio de práticas epistêmicas (que objetivam o

sujeito por meio dos saberes científicos), práticas divisoras (que distribui os sujeitos-objetos em torno de um eixo de normalização dicotômica) e práticas de si (nas quais o sujeito coloca a si próprio como objeto de saber e de poder). Foucault (1979) denomina o agrupamento dessas práticas que produzem subjetividades como “dispositivo”, como exercício de poder, aliado aos domínios de saber, sobre a constituição subjetiva, englobando:

discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (p. 244).

Dentro de uma organização social capitalista, a produção de subjetividades atua sob o interesse do capital. Isto é, sob o objetivo de aumento progressivo da taxa de lucro da classe dominante, produz-se sujeitos que devem funcionar como engrenagens para esse sistema lucrativo baseado na mais-valia (ou mais-valor), ou seja, no valor produzido pelo trabalhador e apropriado pela classe dominante, que detém os meios de produção (Marx, 2013). Em outras palavras: o capitalismo age sobre a constituição dos sujeitos, produzindo subjetividades que permitam a expansão da exploração (a máxima extração de mais-valia) daqueles corpos e garantindo que seus desejos, seu comportamento, suas ideias e sua força de trabalho estejam o mais ajustadas possível ao bom funcionamento da ordem dominante. Conseqüentemente, as relações também se produzem com esse fim. As relações sociais, intersubjetivas, intrassubjetivas, as relações produtivas, a relação com a terra, com o tempo, com o corpo, com o consumo, com o desejo, com os alimentos, com a vida em si. Se é que há vida nesse assujeitamento. Talvez apenas uma vida de desamparo, frágil e miserável. Há vida? Somente na resistência ao assujeitamento.

Portanto, dessa perspectiva, talvez não seja possível nem mesmo pensarmos na produção de sujeitos, o que pressupõe algum nível de autonomia do desejo, mas de objetos, de corpos “reduzidos à condição de suporte de valor” (Guattari & Rolnik, 2013, p. 15). É nesse sentido que Félix Guattari e Suely Rolnik (2013) se referem ao modo de produção capitalístico, no qual o capital se ocupa da sujeição econômica, enquanto a cultura – essa máquina altamente capilarizada – se ocupa da sujeição subjetiva, produzindo, assim, sujeitos (ou talvez possamos pensar em sujeitos-objetos) normalizados e submissos a sistemas de hierarquia e de valores. Seres

infantilizados e individualizados, bloqueando ao máximo as possibilidades de luta coletiva e de autonomia subjetiva. É uma produção, portanto, pela cultura e que está por toda parte, permeando a nossa condição de vida e tudo aquilo que pensamos, somos e desejamos.

Portanto, a produção de subjetividade pensada aqui é a produção capitalística, produzida pelo capitalismo e para o capitalismo, através da mídia e de outras instituições sociais. Guattari (1977) denominou esse sistema como “capitalismo mundial integrado” (CMI), conceito alternativo ao de “globalização”, e o chama assim por sua potencial colonização de todo o planeta e tendência de garantia de que nenhuma atividade humana fique fora de seu controle. O capitalismo, sendo um sistema social nascido na Europa ocidental, se espalhou por todos cantos do planeta, em diferentes graus, num gesto colonial. O colonialismo foi o meio, assim, de expansão do capitalismo e, conseqüentemente, da exploração. A classe dominante europeia passa, portanto, a dominar não apenas a classe operária europeia, como também (potencialmente) a infinidade de outros povos que viviam a maneiras diversas por todo o território global. E esta exploração colonial tem, como defende Fanon (1968), assim como a exploração capitalista, um caráter totalitário. A exploração física, por meio da força, é apenas um elemento nesse jogo de poderes, ainda que seja o mais evidente. Mas a colonização se espalha por diferentes áreas da vida e, para que seja eficiente, tende a agir também na subjetividade, gerando um apagamento da cultura local (dos mitos, tradições, costumes e tudo o que engloba a identidade cultural dos povos originários) e animalização desses povos, visando a sua incorporação na ordem capitalista.

Entretanto, não existe apenas apagamento nesse processo colonizador. Não se trata apenas de suprimir, mas também de produzir algo. Como alerta Krenak (2019), existe uma produção de uma subjetividade homogênea que separa o humano da natureza, deslocando a relação de uma lógica da natureza como mãe provedora, que dá sentido à existência humana, para uma lógica de natureza como recurso e mercadoria, estabelecendo, assim, uma relação predatória:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2020, p. 6).

Hoje, no entanto, vivemos em uma atualização da ordem capitalista ainda mais refinada e eficiente. Foucault situou a sociedade disciplinar, pautada pela disciplinarização e modelização dos corpos por meio, principalmente, do enclausuramento e da punição, entre o século XVIII e meados do século XX. Portanto, essa forma de poder tem suas origens no período de ascensão do capitalismo e seu declínio nos anos da segunda guerra mundial (Costa, 2004). A partir desta crise das instituições de confinamento (prisão, hospital, fábrica, escola, família), deste declínio da sociedade disciplinar, Deleuze (1992) observa uma substituição desse modelo por outro com características diferentes, ainda que tão duro quanto. Assim, as “sociedades disciplinares” vão sendo substituídas, num processo contínuo, pelas “sociedades de controle”, marcadas pela suposta ausência de limites definidos, mas que acabam instaurando um tempo permanente no qual os indivíduos estão sempre presos a uma dívida impagável, sendo assim “prisioneiros em campo aberto” (Costa, 2004). Nessa perspectiva, as instituições clássicas da sociedade disciplinar se juntam em uma espécie de corporação mais dispersa, maleável e flexível, possuindo uma capacidade ainda mais refinada de exercício do poder a serviço do capital.

Outra forma de pensar essa atualização do sistema capitalista foi realizada por Fisher (2020), que propõe a categoria de “realismo capitalista”, fazendo referência paródica ao conceito de “realismo socialista”. No entanto, o realismo capitalista não se resume apenas à arte propagandista, mas às condições de produção de cultura que limitam o pensamento e a ação, fazendo com que a imaginação de uma alternativa ao capitalismo seja praticamente impossível. E são os neoliberais, coloca Fisher (2020), os realistas capitalistas por excelência. O realismo capitalista que sufoca a criatividade e a ação revolucionária é, hoje, base da nova razão do mundo: a razão neoliberal¹.

Nesse mesmo sentido, Dardot & Laval (2017) propõem não mais nomearmos o sistema que nos subjetiva e nos estrangula como “capitalismo”, como se fosse sempre o mesmo, e sim como “razão neoliberal”, como um novo capitalismo contemporâneo e desimpedido. Como comenta Harvey (2005), é a partir da crise da acumulação do capital, iniciada no final dos anos 1960, que, por sua vez, tem como

¹ No entanto, “neoliberalismo” talvez já não seja um termo suficientemente adequado para nomearmos o atual sistema político-econômico-cultural em que vivemos. Talvez o neoliberalismo tenha sido superado por algo ainda mais violento, com o avanço da extrema direita internacional, e nos faltem palavras para nomear o mal-estar contemporâneo.

consequência o aumento do desemprego e da inflação, que surge um projeto político de “reestabelecimento das condições de acumulação do capital e de restauração do poder das elites econômicas”, que chamamos de neoliberalismo, sendo impulsionado pela Escola de Chicago, que orientou experiências como a britânica liderada por Margareth Thatcher e a chilena do ditador Augusto Pinochet. Assim, o capitalismo se reorganiza em sua versão neoliberal de destruição do território coletivo em seus diferentes âmbitos, fazendo desmoronar as políticas públicas de bem-estar social e o próprio Estado construídos arduamente durante anos de lutas coletivas. No entanto, o neoliberalismo não apenas destrói as regras, instituições e os direitos, como também produz novos tipos de relações sociais ainda mais próximas da lógica do capital (Dardot & Laval, 2017). Ou, nas palavras de Harvey (2005):

O neoliberalismo se tomou hegemônico como modalidade de discurso e passou a afetar tão amplamente os modos de pensamento que se incorporou às maneiras cotidianas de muitas pessoas interpretarem, viverem e compreenderem o mundo (p. 4).

Dizer que o modo de subjetivação segundo a razão neoliberal se aproxima da lógica do capital é dizer que a constituição subjetiva estende a lógica do mercado para as relações sociais e as relações do sujeito consigo mesmo. Baseia-se, assim, como colocam os autores, na individualização, na competitividade generalizada e na negação da solidariedade social (Dardot & Laval, 2017).

Freud (2011) compreende que a civilização é construída com base na renúncia pulsional, isto é, na supressão parcial de pulsões poderosas que colocam em risco o bem-estar coletivo. Originalmente advinda do medo à autoridade, faz com que o sujeito renuncie à satisfação dos seus instintos para fazer parte da cultura. Assim, a civilização, coloca Freud (2014), tem de ser defendida do indivíduo. Sem essa renúncia, resta apenas a barbárie. A razão neoliberal de aprofundamento da individualização estabelece, nessa concepção, uma barbárie que coloca em risco a civilização, na medida em que não a defende do indivíduo, mas estimula a competitividade entre eles, fazendo com que a civilização, a solidariedade social e a renúncia pulsional em nome do bem-estar coletivo estejam em vias de extinção.

Esse é o contexto geral em que se coloca a produção de subjetividade no sistema capitalista-neoliberal. A produção de uma subjetividade serializada e homogeneizada, colonizada e separada da natureza, individualizada e competitiva,

que naturaliza a ordem social dominante a ponto de impossibilitar a reflexão crítica. O consumo da carne faz parte dessa produção maquinica de desejo, é um dos elementos, dentre vários, de uma subjetividade de consumo. Evidentemente que o consumo da carne existe antes do capitalismo, muito antes, mas é impossível dissociar o consumo, e o desejo, de carne do jeito que existem hoje na cultura ocidental do capitalismo, especialmente se pensarmos a carne no formato hambúrguer, nos moldes *fast food* espalhados pelo mundo pelo imperialismo norte-americano.

Desde criança, desde pouco depois da introdução alimentar do bebê, o consumo da carne já é não só oferecido (pela família, pela mídia, pelo hospital, pela escola), como encorajado. A ideologia do consumo da carne se baseia, sobretudo nessa fase da vida, na vinculação da carne com um bom desenvolvimento, com força e com saúde. Mas não de uma carne como parte de um animal, exatamente, mas uma carne descolada de sua natureza e também de sua brutal forma de produção, vinda limpa, embalada em isopor e plástico, refrigerada e retirada de uma prateleira de supermercado. A sua ausência, assim, fica ligada à anemia e fraqueza, quando, na verdade, as proteínas vegetais suprem a necessidade humana tanto quanto as proteínas animais. Assim como a carne, ou talvez até mais, o leite e os ovos também são sinônimos de um bom desenvolvimento físico, tendo, inclusive, o seu consumo estimulado pelo cinema hollywoodiano. O leite, por exemplo, é sinônimo de infância e aparece tanto nos longas a ponto de formar um clichê cinematográfico que, por sua vez, é também utilizado em filmes que brincam com esse clichê, como James Dean tomando leite no filme “Rebelde sem Causa”, assim como a gangue de Kubrick em “A Laranja Mecânica” e o psicopata interpretado por Javier Barden no filme “Onde Os Fracos Não Têm Vez”. Impossível ignorar também a cena de Rocky Balboa comendo ovos crus, num “café da manhã dos campeões”, no filme “Rocky: Um Lutador”.

Mas, como certa vez escreveu o poeta Fernando Pessoa (2006), sob o heterônimo de Álvaro de Campos: “sou o intervalo entre o que desejo ser e o que os outros me fizeram. Ou metade desse intervalo, porque também há vida”. Há vida. Há sempre algo que escapa, há sempre a possibilidade de resistir, de recusar, de desobedecer a essa ordem. Em síntese, de lutar, nesse caso, micropoliticamente. Nas palavras de Weinmann (2006, p.18):

É porque o exercício do poder implica resistência, que as relações de poder constituem configurações estratégicas móveis, instáveis e reversíveis. [...] É porque há forças no sentido do seu assujeitamento que a subjetividade resiste e toma a si própria como objeto de elaboração.

Assim, num processo agonístico, o sujeito pode resistir a este assujeitamento e tomar a si próprio como objeto de saber e poder, num procedimento que Foucault denominou como “técnicas de si”, no qual o sujeito efetua, sozinho ou coletivamente, operações de transformação sobre seu corpo, seus pensamentos e comportamentos, enfim, seu modo de ser, num exercício de liberdade. A esse processo, Guattari denominou “processo de singularização”, defendendo que os afrontamentos sociais não se dão mais apenas na ordem econômica, mas sim nas diferentes formas de vidas. Esses processos ocorrem, portanto, por meio de todas aquelas experiências subjetivas que frustram os mecanismos de interiorização dos valores do capital (Guattari & Rolnik, 2013), que rompem e deslocam o processo de subjetivação capitalista. Por isso: singularização, no sentido em que produz uma diferença na subjetivação serializada: singularidades. Singularidades que não se confundem com individualidade, pois, enquanto a individualização integra os processos de modelação capitalístico, a singularidade produz uma ruptura que só é possível agenciando, pegando emprestado e associando dimensões coletivas, permitindo, portanto, que o sujeito se enlace à cultura a partir de outro lugar.

Esse é a centralidade desse trabalho: afirmar, finalmente, que o veganismo pode agenciar processos de singularização. É o que eu sinto, no mais profundo canto do meu eu. É essa afirmação que sustenta a minha renúncia por alimentos de origem animal e é por ela que essa renúncia não passa por uma lógica de martírio e sofrimento, mas sim de prazer e felicidade, de construção de uma posição contrária à exploração e à injustiça social e ambiental. Afirmo, assim, diante disso, uma relação diferente com a produção, com o consumo, com o corpo e com a natureza, defendendo uma produção mais justa e menos exploratória, um consumo que valorize cadeias curtas e relações sociais mais próximas, uma relação com o corpo de cuidado e acolhimento e uma relação com a natureza de pertencimento.

No entanto, dentro do sistema cultural capitalista, toda criatividade no campo social precisa ser esmagada e todo microvetor de subjetivação singular, recuperado (Guattari & Rolnik, 2013). Isso ocorre por meio de processos de integração, ou de reintegração. No caso do veganismo, percebo que ocorre uma recaptura do movimento para reintegrá-lo por meio da constituição de uma identidade de “perfil de

consumidor”, esvaziando todo o seu caráter microrevolucionário. Aí que reside o poder do capitalismo segundo Fisher (2020): na capacidade de consumir tudo e atribuir valor monetário a qualquer objeto cultural.

Assumir uma posição contracultural implica algumas dificuldades. Sustentar essa posição não é simples, nem fácil. Existe uma força muito grande de normatização, que ocorre continuamente em qualquer tempo e espaço. Muitas vezes, falta apoio, acolhimento, acesso a informações importantes. No caso do veganismo, o desejo de ser vegano é muitas vezes infantilizado como “algo passageiro, algo de adolescente”. Outras vezes, é desencorajado por razões supostamente de saúde: “vai ficar doente, anêmico, fraco”. Ou ainda por uma suposta falta de outras opções: “se não vai comer carne, vai comer o quê?”. E realmente, sem o devido acesso a informações nutricionais, pode se correr o risco de não saber muito bem do que se alimentar e como montar um prato vegetariano balanceado. Opções não faltam, os vegetais suprem todas as necessidades. Para uma refeição vegetariana perfeita em termos de macronutrientes (proteínas, carboidratos e gorduras), a SVB sugere um prato que contenha 50% de legumes e verduras, 25% de feijões e castanhas e 25% de cereais e batatas.

Ainda assim, as dúvidas, angústias e medos existem. Pense em um adolescente vegano no interior do Rio Grande do Sul, desestimulado pela família e pelos amigos, carente de informações gastronômicas e nutricionais, e de repente, em pouco tempo, começam a surgir opções veganas em restaurantes e, principalmente, supermercados, numa onda vegana enorme. Maionese da Hellmann’s, hambúrguer da Seara, leite de soja da Batavo, opções veganas em redes de *fast food* como Burger King. Aos poucos, este vegano se permite ser integrado novamente ao mercado, pois produz, assim, uma satisfação. A integração oferece também prazer. Mas, paulatinamente, o seu veganismo perde força e vitalidade, perde o seu caráter contracultural, e passa a se limitar apenas a preferência de marcas dentro de um supermercado, e que, no entanto, são, no fim, as mesmas marcas. As mesmas marcas que lucram explorando animais e sugam tudo o que existe na natureza em nome do capital.

Assim está colocado hoje o veganismo em nossa cultura (e na minha vida). Nessa agonística entre a singularização e a (re)captura do capital. No entanto, é importante ressaltar que, mesmo nesse processo de reintegração, o veganismo produz deslocamentos na ordem capitalista, assim como qualquer agenciamento

singular. Num movimento dialético, o sistema, ao integrar uma singularidade, é transformado, ainda que insuficientemente. No capítulo 6, abordarei com mais profundidade o que defendo para o movimento vegano como alternativa a essa dimensão dialética.

4 CONSUMO DE CARNE E MASCULINIDADES

Sou um homem que não se enquadra perfeitamente bem no ideal de masculinidade, por diversos fatores. Por cultivar uma sensibilidade, possuir cabelo comprido, não consumir muita bebida alcoólica e, o elemento mais importante para esse trabalho, não me alimentar de produtos de origem animal, sobretudo carne vermelha. A minha masculinidade já foi questionada diversas vezes, ainda que sutilmente, ao defender o veganismo. Já ouvi comentários completamente estúpidos e machistas, que tenho constrangimento de reproduzir aqui, mas cito por pensar que existe algum valor para a análise da relação entre masculinidade e consumo de carne, do tipo: “carne você não come. Mas mulher, sim, né?” ou ainda (supostas) piadas, como: “o vegano foi atrás da moita com uma mulher e comeu a moita”. Francamente, esse tipo de comentário violento não afeta a minha masculinidade, mas me causa irritação por reproduzir um ideal de masculinidade que me enoja. Em contraposição, defendo a potência que tem, para um homem, possuir, nas palavras de Gilberto Gil na canção Super-homem, do álbum Realce de 1979, “uma porção mulher”. Ele comenta a crença ilusória e limitada de que ser homem é suficiente e que é na porção mulher que ele descobre, em si, que há vida. Há vida, como foi abordado no capítulo anterior, porque há resistência ao assujeitamento. Porque há resistência em aceitar um padrão de masculinidade serializado que produz e reproduz violência.

A produção da subjetividade serializada tem como parte fundamental a distribuição coercitiva dos sujeitos num eixo de normalização a partir de identidades fixas. Dentre elas, uma das mais centrais são as identidades binárias de gênero, que separam os sujeitos em homens e mulheres, asfixiando qualquer possibilidade de identidade que fuja a este modelo binário e, conseqüentemente, violento. No texto em que Judith Butler (2017), filósofa norte-americana e uma das principais teóricas contemporâneas do estudo de gênero, escreve para o jornal A Folha de São Paulo para explicar sua teoria de gênero após ataques sofridos no Brasil, numa tentativa de compreender o ódio dirigido a sua defesa da liberdade de expressão de gênero, ela comenta que a cada sujeito é atribuído um gênero no nascimento, sendo nomeado pelos pais ou/e pelas instituições sociais. Esse gênero, atribuído em função do sexo biológico e da genitália do bebê, compreende um conjunto de expectativas sociais e de papéis sociais que devem ser cumpridos.

Assim, na cultura ocidental contemporânea – pois as ideias do masculino e do feminino não são fixas, são dimensões sociais que assumem diferentes formas no decorrer da história e, por consequência, variam de acordo com cada cultura – o homem ainda está ligado ao mundo do trabalho e do provimento da família, ligado à guerra, à força e à razão. São muitos os elementos que constituem a ideia hegemônica do que é ser um homem. O professor Rolf Ribeiro de Souza, autor da dissertação “A Confraria Da Esquina: O Que Os Homens De Verdade Falam Entre Si Em Torno De Uma Carne Queimando – Uma Etnografia De Um Churrasco Na Esquina Do Subúrbio Carioca”, de 2003, investigou o cotidiano de um grupo de quinze homens, moradores do subúrbio carioca, que têm como elemento central um churrasco de rua aos sábados, realizando reflexões interessantes acerca da construção da identidade masculina dos “homens de verdade”. Ele comenta que a masculinidade é uma identidade frágil, que necessita ser reforçada a todo o momento, comparando essa necessidade ao mito de Sisífo, de Albert Camus, que precisa erguer uma enorme pedra morro acima todos os dias para provar ser digno da tarefa.

É por esse motivo que a masculinidade corresponde a uma experiência coletiva, que se dá no social, no churrasco de rua, onde o sujeito deve performar de acordo o ideal masculino: falar alto, gesticular bastante, brincar com os amigos em tom jocoso e levemente agressivo, ser bom na pelada (partida de futebol) que antecede o churrasco, ou ao menos jogar com força para dominar o adversário, relatar suas façanhas sexuais, ser capaz de consumir uma boa quantidade de cerveja, tocar os testículos e, obviamente, comer carne. Como afirma o autor:

O churrasco é um espaço de construção, afirmação e celebração da masculinidade. O churrasco é compreendido por mim como um ritual de reforço em que a masculinidade é constantemente colocada à prova, pois ela é uma construção social que precisa ser constantemente (re)construída (SOUZA, 2003, p. 94).

Um dos livros que mais circula entre os grupos veganos é exatamente sobre essa relação entre a carne e a dominação masculina na sociedade: “A Política Sexual da Carne”, da norte-americana Carol J. Adams. O livro traz reflexões sobre as relações entre o sexismo e o especismo, defendendo uma abordagem interseccional das lutas contra a opressão. O seu argumento é que a carne é tida, em diversas culturas, como um alimento viril, um alimento ligado à masculinidade, tendo essa relação reforçada constantemente por meio de contos de fadas, como

João e o Pé de Feijão, no qual João é escondido pela mulher para não ser comido pelo gigante; de histórias bíblicas, como a história de Arão, que relata que as mulheres não poderiam comer carne, apenas os homens entre seus filhos; e de livros de culinária, que indicam um delicioso chá de dia das mães e um jantar com carne bovina para o dia dos pais (ADAMS, 2012).

A autora também revela a relação entre carne e masculinidade por meio da semântica das palavras “carne” e “vegetal”. Enquanto a carne está ligada ao que há de essencial, ao cerne, ao centro, ao que há de mais carnudo, o vegetal está ligado ao que há de inativo, apático e passivo da vida. Dentro dessa perspectiva hegemônica, as mulheres são, supostamente, como plantas. Assim defende o importante filósofo alemão Hegel (apud ADAMS, 2012, p. 73): “os homens correspondem aos animais, ao passo que as mulheres correspondem às plantas”. O argumento da autora é que a ideologia do sistema patriarcal liga, também por meio da alimentação, a mulher à passividade e à submissão (por isso ela deve se alimentar de plantas), e o homem à atividade e à força, sendo necessário que se alimente de carne vermelha. Nas palavras da antropóloga britânica Pat Caplan (2013):

Isso é particularmente notável no caso da carne, que no ocidente é amplamente relacionado à masculinidade. Pensa-se que “homens de verdade” precisam de carne, especialmente a carne vermelha. [...] É muito mais provável que as mulheres sejam vegetarianas do que os homens (p. 10).

No entanto, o argumento de Carol Adams (2012) vai ainda mais além da simples relação entre carne e masculinidade. Ela defende que a carne é um símbolo do patriarcado, pois a carne é tida, sobretudo em períodos de escassez de alimentos, como uma fonte de proteínas e calorias supervalorizada pela cultura e, por esse motivo, é destinada historicamente para homens, dentro de um sistema patriarcal no qual o homem tem de receber o melhor alimento. Caso não haja comida para todos, quem deve fazer o sacrifício de se alimentar de forma considerada menos nutritiva e prazerosa são as mulheres. Nesse mesmo sentido, a carne não é consumida, sobretudo em situações de oferta limitada, por todos os homens, mas principalmente por homens brancos de classe alta, pois “a hierarquia da proteína da carne reforça uma hierarquia de raça, classe e sexo” (p. 64).

A necessidade masculina do consumo de carne é ainda reforçada pela ideologia médica, desde pelo menos o século XIX, que afirma que a carne deve ser

destinada aos que utilizam maior força. Por esse motivo, homens negros escravizados recebiam, por exemplo, o dobro da quantidade de carnes do que as mulheres. Os supremacistas brancos ainda defendiam que os “trabalhadores do cérebro” necessitavam de carne magra, enquanto as classes “selvagens e inferiores” poderiam comer alimentos mais ordinários. Estando as carnes, portanto, para a ideologia dominante, acima dos cereais, vegetais e frutas na escala evolutiva, elas têm de ser destinadas aos homens brancos de classe alta. A autora reflete inclusive o quanto a colonização inglesa na Ásia foi sustentada por alguns autores, como o médico George Beard, dentro dessa perspectiva de que as nações que comiam carne, como a inglesa, eram superiores, numa escala de desenvolvimento, às sociedades hindu e chinesa, “comedores de arroz”.

Por fim, a autora cita a interessante pesquisa “Poder Feminino E Dominação Masculina: Sobre As Origens Da Desigualdade Sexual” realizada, em 1981, pela antropóloga norte-americana Peggy Sanday, que realizou um levantamento de mais de cem culturas e descobriu uma correlação entre economias de base agrícolas e igualdade de gênero e economias de base animal e dominância masculina. Segundo a pesquisa, as economias de base agrícola têm maior probabilidade de serem igualitárias, pois as mulheres geralmente são as coletoras dos alimentos vegetais, ganhando, assim, um papel social e econômico mais igualitário.

Existe, portanto, uma relação histórica muito profunda, presente em diferentes culturas, entre o consumo de carne e a masculinidade. Os homens que resolvem se abster da carne, por consequência, são considerados afeminados, ou mesmo homossexuais, nessa suposição grosseira de que o “homem de verdade” deve ser heterossexual. Embora o suposto domínio masculino tenha que ser reiterado constantemente, a cada refeição, recusar o consumo de carne é produzir uma pequena ameaça à estrutura patriarcal. É recusar, junto da carne, um conjunto de expectativas e proposições da masculinidade tóxica que não apenas aprisiona e engessa o pensamento e o desejo daqueles sujeitos que se identificam como homens, como também agride àqueles que se identificam com outras expressões de gênero. Nas palavras do nutricionista franco-americano Jean Mayer (apud ADAMS, 2012, p. 69):

Quanto mais os homens ficam sentados à escrivaninha durante o dia, tanto mais eles querem se tranquilizar em relação à sua virilidade comendo grandes nacos de carne sangrenta, que são o último símbolo do machismo.

5 AMBIENTALISMO E ANTICAPITALISMO

Comentei no segundo capítulo, no qual abordei brevemente algumas motivações que levam as pessoas a aderirem ao veganismo, como a minha defesa do veganismo sofreu uma transformação e um deslocamento de sua centralidade. No início da minha trajetória dentro do movimento vegano, a centralidade da minha militância era pautada pela compaixão com os animais, vítimas desnecessárias de um sistema de produção brutal. Essa afirmação permanece válida, mas, hoje, a minha preocupação se deslocou muito mais para a questão ambiental. É isso que me motiva a escrever esse capítulo. Mais do que uma preocupação por essa questão, tenho, na verdade, medo. Medo de não existir futuro para nós, humanos, e para boa parte de outros seres animais e vegetais que vivem suas vidas das formas mais variadas por todo o planeta. Nas palavras de Debord (2011):

O problema da degradação da totalidade do ambiente natural e humano já cessou completamente de se colocar sobre o plano da pretensa qualidade antiga, estética ou outra, para se tornar radicalmente o problema mesmo da possibilidade material da existência do mundo que persegue um tal movimento.

Diante desse cenário, somos todos forçados a dirigir nossa atenção ao planeta doente em que vivemos e a questão ambiental passa a ser mais e mais discutida em diferentes áreas do conhecimento e, sobretudo, nos discursos políticos que permeiam nossa vida. Este planeta, tão profundamente modificado pela ação humana, ingressou em um novo período geológico que muitos especialistas têm chamado de “antropoceno”. Assim, o período holocênico, no qual um clima ameno e agradável permitiu o desenvolvimento da humanidade, onde existiam ainda refúgios, acabou e entramos, agora, neste novo período. Mais do que um período geológico, trata-se de um evento limite que inclui o risco de que a destruição ambiental, muitas vezes simplificada como a “questão climática”, esteja se aproximando de um ponto irreversível para a sustentação da vida humana na Terra. Nas palavras da filósofa norte-americana Donna Haraway (2016, p. 139):

Trata-se de mais do que “mudanças climáticas”; trata-se também da enorme carga de produtos químicos tóxicos, de mineração, de esgotamento de lagos e rios, sob e acima do solo, de simplificação de ecossistemas, de grandes genocídios de pessoas e outros seres etc., em padrões sistemicamente ligados que podem gerar repetidos e devastadores colapsos do sistema.

Desde os anos 1980, pesquisadores começaram a definir o conceito de Antropoceno, na perspectiva de nomear uma nova era geológica da Terra, tendo seu marco inicial na Revolução Industrial, na segunda metade do século XVIII, como uma época em que as ações humanas estariam afetando globalmente, mais do que qualquer outra coisa, o nosso planeta. Este termo foi popularizado no início dos anos 2000, principalmente por influência do químico neerlandês, e ganhador do Prêmio Nobel de Química de 1995, Paul Crutzen (ARTAXO, 2014). A criação do conceito de Antropoceno foi importante para a construção de um debate mais amplo sobre a questão ambiental, sobretudo apontando para os riscos que a humanidade corria se nenhuma ação de mitigação fosse tomada.

No entanto, muitos autores apontam para os limites do conceito de Antropoceno, que derivou de uma conversa mais ampla, sobre os sinais de perigo atuais, para uma explicação de como chegamos aqui, excluindo, ainda, a responsabilidade do sistema de produção em que vivemos. O historiador norte-americano Jason W. Moore (2017) é um dos principais críticos desse conceito. Ele argumenta que a degradação ambiental e o extermínio que ocorrem hoje, em níveis que aumentam progressivamente, não são exatamente antropogênicos, mas capitalogênicos. Isto é, que a deterioração do meio-ambiente, que acelerou em níveis nunca antes vistos a partir de 1850, e ainda mais depois de 1945, tem origem não nas ações em geral dos seres humanos, que habitam essa terra há milhões de anos, mas especificamente na implementação do sistema capitalista.

Podemos utilizar como exemplo a diferença entre os níveis de desmatamento ocorridos em momentos anteriores ao capitalismo, como na Europa feudal, e na sua constituição (antes mesmo da revolução industrial). Na Europa feudal, comenta Moore (2017), houve um desmatamento muito grande, em especial, na Europa ocidental e central. Mas, diferentemente do que ocorreu após o advento do capitalismo, o desmatamento ocorria em séculos, e não em décadas. Já no Brasil-colônia, desmatou-se, durante o *boom* do açúcar na década de 1650, 12 mil hectares de floresta em apenas 1 ano, a mesma quantidade que foi desmatada no nordeste da França medieval em 200 anos.

Esse boom do açúcar foi a primeira onda de desmatamento da mata atlântica no Brasil, fruto do colonialismo como forma de expansão do capitalismo. Como defende Galeano (2015), o modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar são determinados por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo

e cada um recebe sua função. A América Latina existe, e continua existindo, a serviço das necessidades alheias (europeias e norte-americanas) como fonte e reserva de petróleo, ferro, cobre, carne, frutas, café, entre tantas outras matérias primas e alimentos que são destinados a países ricos que ganham, consumindo-os, muito mais do que a América Latina por produzi-los. O subdesenvolvimento latino-americano é, portanto, resultado do desenvolvimento alheio. E como efeito disso, não temos apenas a pauperização da população latino-americana, como também a destruição das suas riquezas naturais. Este é mais um exemplo de como o capitalismo, por sua necessidade constante de expandir os seus mercados, pelo seu fetiche pelo crescimento, destrói tudo o que alcança.

Ainda segundo Moore (2017), o conceito de antropoceno se baseia em uma divisão dicotômica cartesiana entre humanidade e natureza, na qual uma age sobre a outra por meio das ciências aplicadas, a mesma divisão que, sob a justificativa de um suposto desenvolvimento da sociedade, sustenta o sistema de dominação capitalista sobre a “natureza”. Entretanto, como o autor argumenta, os humanos também são uma força geofísica que opera no interior da natureza, fazendo parte dela. E mesmo o capitalismo, como uma forma de organização humana, faz parte da natureza, pensando o capitalismo não como um simples sistema econômico, mas como uma ecologia mundial multiespécies centrada no capital, no poder e na produção. A questão não é do que é “natural” ou não, mas do que possibilita imaginarmos um planeta habitável para nós, ou não.

A narrativa do Antropoceno constitui, portanto, uma história confortável para justificar fatos desconfortáveis. Uma história rasa, como um conto de fadas, em que a humanidade está destruindo a natureza, mas que ainda há tempo para salvá-la, sobretudo por ações individuais sustentáveis. Dizem, portanto, que vamos resolver a crise ambiental trocando de lâmpadas, tomando banhos rápidos, comprando veículos elétricos e parando de usar sacolas plásticas – embora não nos digam para deixar de comer carne, mesmo a pecuária estando, de acordo com a FAO, entre as três principais causas de qualquer problema ambiental significativo (SCHMIDINGER & STEHFEST, 2012). Mas a verdade é que não há saídas individuais para esta crise de escala tão alarmante.

Outro importante pensador que tem se ocupado em refletir criticamente acerca do conceito de Antropoceno, na tentativa de realizar uma análise mais concreta e, conseqüentemente, pensar estratégias de ação genuinamente eficazes,

é o antropólogo, sociólogo e filósofo francês Bruno Latour. No livro “Onde Aterrizar? Como Se Orientar Politicamente No Antropoceno”, o pensador localiza uma nova história que tem sua origem no início dos anos 1990, logo após a derrocada do sistema socialista soviético, e se baseia em três fenômenos: uma profunda desregulamentação do Estado, uma violenta explosão de desigualdades sociais e a negação da existência da mudança climática. A sua hipótese é de que esses três fenômenos estão intimamente relacionados e são sintomas de uma mesma situação histórica. A razão desse novo momento histórico estaria na compreensão, por parte especialmente das classes dominantes, de que não existe mais planeta suficiente para as suas expectativas de desenvolvimento, de que não existe planeta compatível com a ideia de globalização, com o grande projeto da modernização.

A alternativa encontrada pela elite é, assim, fingir que nada está acontecendo e se proteger atrás de muralhas, prolongando o sonho do *American Way of Life*, que poucos poderiam usufruir. Dessa alternativa, deriva a crise migratória, a explosão de desigualdades, o desmantelamento de qualquer iniciativa de construção de um Estado de bem-estar social e o retorno de um nacionalismo racista (LATOURE, 2020). As elites, portanto, “se convenceram tão bem de que não haveria vida futura para todos que decidiram se livrar o mais rápido possível de todos os fardos da solidariedade” (p. 28). Solidariedade tanto no exterior, entre as nações, quanto no interior, entre classes sociais. Afinal, como revela relatório da OXFAM, realizado em 2020, o 1% das pessoas mais ricas do mundo é responsável pelo dobro das emissões dos 50% mais pobres da população mundial (MARX, 2020). Essa interpretação, ainda, explica fenômenos recentes como o advento do trumpismo (sustentado pelo ideal de construção de um muro que separe os EUA do resto do mundo e pela negação da existência da mudança climática), o BREXIT (a saída do Reino Unido da União Europeia) e os recentes golpes que têm ocorrido na América Latina, destituindo governos comprometidos com a redução das desigualdades sociais e com a construção de um Estado de bem-estar social, em especial na Bolívia e o golpe de 2016 no Brasil, que culminou no bolsonarismo – e em mais de 650 mil mortes por covid 19.

O sucesso dos negacionistas do clima (assim como dos negacionistas da pandemia), no entanto, como sustenta Latour (2014), não reside em vencer algum debate, mas simplesmente em assegurar que o resto do público esteja convencido de que existe um conflito, como se não existisse um consenso entre a comunidade

científica de que existem problemas ambientais graves, chegando a pontos irreversíveis, que colocam em risco a sobrevivência humana e de outras espécies, e que são causadas seja pela ação humana, ou pela forma de produção dominante. Assim, sob a justificativa de uma falsa liberdade de investigação científica, os mesmos que poluem a atmosfera poluem também a esfera pública, sustentando que há dois lados em um falso conflito entre ciência e política.

Não se trata, entretanto, de deixar de questionar a produção científica, como se fosse um campo de fatos incontestáveis. Como defende Latour (2014), a ciência, com c minúsculo, é o campo de produção de acessos, por meio de diferentes disciplinas e instrumentos, a entidades importantes na construção da politeia. Mas é, assim como a política, uma atividade mundana e modesta, aberta à dúvida e passível de erros. O que não podemos permitir é que a política e a ciência ajam separadamente, pois “sem os instrumentos da ciência, o corpo político jamais saberá quantas entidades desconhecidas é preciso levar em consideração” (LATOUR, 2016, p. 18).

Por fim, o autor comenta os limites do movimento ecológico, que falhou em não conseguir produzir uma mobilização social à altura do desafio. Assim como o movimento socialista, o ambientalismo não foi capaz de transformar o curso da história, apenas desacelerá-lo. Urge, entretanto, construir uma união entre as lutas ditas sociais e as lutas ditas ecológicas, pois, embora tratem de aspectos diferentes, compõem o mesmo fenômeno. Nas palavras de Latour (2020, p. 131): “não se trata mais de retomar ou de transformar um sistema de produção, mas de abandonar a produção como o único princípio de relação com o mundo”.

Dentro dessa necessidade, uma vertente de luta importante, que articula a luta por igualdade social e a luta ambientalista e tem ganhado cada vez mais repercussão na cultura – em especial pelos esforços de autores atuantes nas mídias digitais, como a socióloga brasileira Sabrina Fernandes – é o ecossocialismo. Tais esforços partem de uma conclusão semelhante à de Bruno Latour e Jason Moore, de que a crise econômica e a crise ecológica são resultadas de um mesmo fenômeno: o capitalismo e sua característica central de transformar tudo em mercadoria, a fim de aumentar a acumulação do capital ao máximo possível. Nesse sentido, o ecossocialismo se coloca como uma alternativa radical, propondo um novo horizonte histórico, para além das regras de acumulação capitalista e da lógica do lucro e da mercantilização (Lowy, 2013). Partindo desse entendimento, a luta

ecossocialista se coloca como ponto de convergência da reflexão ecológica e a reflexão socialista, sustentando uma posição crítica frente às duas. Crítica à ecologia reformista, que propõe resolver a questão ambiental dentro dos marcos do capitalismo (de um suposto e ilusório capitalismo verde), e ao socialismo não-ecológico, que ignora uma das principais ameaças à vida humana na terra.

A luta ecossocialista, portanto, defende a revolução. A revolução dos processos de produção de energia fósseis para energia de fontes renováveis, a revolução do padrão de produção e consumo contemporâneos, a revolução do sistema que privilegia o capital e a mercadoria para um sistema que acolha diferentes formas de ser e estar no mundo, num sistema de produção que produza, acima de tudo, justiça e bem-estar. Mais do que uma utopia, o ecossocialismo se coloca como “uma estratégia de luta, desde já, aqui e agora” (Lowy, 2013, p. 83).

Sabemos, com Heron & Dean (2021), que a tarefa é difícil. Que as forças do capital fóssil e do “capitalismo verde” estão no nosso caminho. Mas não há outra alternativa que não a revolução. Por mais terríveis que sejam as crises (do clima e do coronavírus), e por isso mesmo, precisamos exercer algum tipo de resistência e produzir energia revolucionária suficiente para acabar com a exploração, a opressão, o imperialismo e a desigualdade, somando forças e lutas, articulando a luta socialista ao feminismo, ao veganismo, aos movimentos sociais camponeses e indígenas, ao movimento negro, a todo e qualquer movimento que esteja disposto a desafiar o sistema dominante. Nas palavras de Karl Marx (apud HERON & DEAN, 2021): “ruína ou revolução é a palavra de ordem”. Rosa Luxemburgo, algumas décadas mais tarde, reforçará que se trata de socialismo ou barbárie.

6 POR UM VEGANISMO DECOLONIAL, ANTICAPITALISTA E PERIFÉRICO

Este breve último capítulo tem como objetivo traçar algumas possibilidades para o movimento vegano, partindo de uma posição crítica, a fim de potencializar a sua capacidade revolucionária e microrrevolucionária. Afirmar a necessidade de um veganismo decolonial, anticapitalista e periférico, ou podemos ainda sintetizar, talvez, essas características na denominação “veganismo popular”, é afirmar que hoje o movimento não se constitui nesses termos. Defender um veganismo popular é dizer que ele ainda não o é.

Assumir uma posição vegana é assumir uma posição crítica ao padrão normativo, colocando-o em risco. E assumir qualquer posição crítica implica a necessidade de sustentar essa posição contra eventuais ataques e tentativas de neutralização. Um vegano que simplesmente senta em uma mesa de amigos e não come produtos de origem animal já coloca o veganismo em pauta, mesmo que não tenha dito uma palavra sobre isso. Diante disso, é muito comum nós, veganos, ouvirmos justificativas não-perguntadas de pessoas que descobrem que somos veganos e pensam que precisam dar alguma razão que fundamente sua escolha pelo consumo de alimentos de origem animal – talvez, por saberem que na realidade a alimentação vegana é muito melhor para a saúde, o meio-ambiente e a sociedade de modo geral. Assim, nesses anos de veganismo que vivi, muitas justificativas já ouvi, desde as mais imbecis de todas, como “plantas também tem sentimentos” e “os animais foram feitos por Deus para que os comêssemos”, até justificativas mais críticas e melhor elaboradas, como a de que o veganismo é elitista, provavelmente a preferida do público universitário. É verdade, existe uma abordagem elitista dentro do movimento vegano. No entanto, isso não deve ser uma justificativa para o consumo de carne, mas sim uma afirmação da necessidade de construção de um movimento mais popular e abrangente, na minha concepção.

Penso que o elitismo presente no veganismo se relaciona com estes processos de (re)integração e captura do movimento vegano pelo mercado, que abordei de forma mais profunda no terceiro capítulo. Trata-se de uma abordagem individualista da questão, na qual este vegano estereotipado boicota alimentos de origem animal, sente-se superior moralmente aos outros e tenta convencer a todos que devem ser veganos – muitas vezes visando autopromoções do tipo “é difícil, mas eu consigo porque sou muito disciplinado”. Inclusive, privilegiando esse tipo de

ação mais do que a construção de um veganismo que realmente coloque a forma de produção em cheque. Assim, tendo o boicote aos alimentos de origem animal como fundamento central de sua militância, luta para que haja mais opções veganas em restaurantes e em supermercados, mesmo que pertencendo a grandes empresas – as mesmas que ganham toneladas de dinheiro baseado em exploração animal. Esse veganismo, de cunho elitista, muitas vezes é implementado apenas com base num retorno individual, sendo, inclusive, nomeado algumas vezes como “*plant-based*”, ao invés de vegano. É o caso do tenista Novak Djokovic que não se alimenta de animais, pois entende que é a melhor alimentação para o seu desempenho no esporte, mas não se autodefine “vegano”, pois sua preocupação não tem nenhuma relação com a exploração animal e ambiental, apenas com a sua saúde e desempenho. Assim, a alcunha de elitista serve bem, sobretudo para aquela vertente do movimento que está mais preocupada com a presença de uma maionese vegana na prateleira do supermercado do que a segurança alimentar em nosso país, que está em vias de retornar ao mapa da fome.

Entretanto, não é esse o veganismo que eu defendo. O meu veganismo não se trata do que entra, ou deixa de entrar, no meu aparelho digestório, o que seria uma simplificação grosseira. Ele é muito maior do que isso, como espero ter melhor fundamentado ao longo desse trabalho. Ele trata, primeiramente, de se colocar em contrariedade ao sistema de produção vigente, de mercantilização de tudo, inclusive ao de produção de subjetividades serializadas, abrindo caminhos de singularidades. Trata-se, acima de tudo, de construir coletivamente formas de estar no mundo que respeitem a vida e os direitos dos animais, das milhões de pessoas que passam fome ao redor do mundo, dos rios, do solo, dos mares, de todo o ecossistema. Como defendi anteriormente, não há saídas individuais.

Martina Davidson (2021), em seu artigo “Feminismo e Projetos Decoloniais: Ferramentas Críticas Para Repensar o Veganismo”, defende a horizontalidade e a interseccionalidade para a luta antiespecista, apontando para a necessidade de se transformar em uma luta antiopressão, mais inclusiva. Ela narra a importância da crítica decolonial na desconstrução do feminismo europeu como um exemplo interessante para uma abordagem mais ampla do movimento vegano. Tendo como pressuposto que mesmo com o fim do colonialismo jurídico, a colonialidade segue produzindo hierarquizações étnico-raciais e divisões entre Estados periféricos e centrais na geopolítica internacional, faz-se necessário uma abordagem decolonial

dos movimentos socioculturais. As marcas inseparáveis da modernidade ocidental-europeia, o colonialismo e o capitalismo mundial, constituem o que o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) definiu como “colonialidade do poder”, sendo um padrão global de poder que produz relações sociais de exploração em torno da disputa pelo controle global.

A hipótese de Davidson (2021) é de que, assim como o feminismo europeu, o veganismo que é amplamente difundido reproduz uma lógica colonial, sobretudo o veganismo que gira em torno da sociedade de consumo, reproduzindo uma série de opressões direcionadas a minorias políticas. Dentro dessa perspectiva, o veganismo tende a se colocar como um “herói intervencionista”, agindo universalmente sem se preocupar com especificidades de gênero, raça, classe social ou geolocalização e impondo ideias pré-determinadas numa lógica de “iluminar” a população das sombras especistas. Por fim, a autora aponta para a necessidade de construir um movimento vegano que aja através do exercício da escuta, dialogando com as pessoas e construindo o movimento junto delas. Essa estratégia de ação permitiria que o movimento se reconfigurasse e se abrisse para novos saberes, em especial do movimento da população indígena (os grandes defensores da natureza).

É muito importante que esses movimentos micropolíticos, como defendem Guattari e Rolnik (2013), sejam capazes de criar agenciamentos que produzam apoio uns para os outros, para que possam se intensificar e desembocar em atitudes muito mais ofensivas, que questionem a própria “mola-mestra” (p. 145) das sociedades atuais. Defendo, portanto, um veganismo que atue conjuntamente com todos aqueles movimentos que também desafiam a ordem hegemônica. Um veganismo que atue nas três ecologias, como propostas por Guattari (2012): a ecologia do meio-ambiente, a ecologia das relações sociais e a ecologia da subjetividade humana, sem ignorar nenhuma delas. Por um veganismo que consiga superar suas marcas colonizatórias e atuar fora dos marcos do capitalismo. Nas palavras da filósofa socialista Angela Davis (apud HOCHSCHARTNER, 2014):

Eu acho que é o momento certo para falar sobre isso, porque é parte de uma perspectiva revolucionária – como podemos não só descobrir relações mais compassivas com os seres humanos, mas como podemos também desenvolver relações solidárias com as outras criaturas com as quais compartilhamos este planeta e isso significaria desafiar toda a forma capitalista industrial de produção de alimentos.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devo admitir, nesse momento final de trabalho, que foi realmente difícil chegar até aqui. Devo admitir que me sinto mais do que satisfeito, aliviado de ter conseguido produzir um trabalho que, além de tudo, agrada-me em seu valor teórico, acadêmico, político e singular. Estou no final do processo de conclusão da graduação que iniciei em 2015, há 7 anos. Uma graduação atravessada por obras, greves, ocupação do Instituto de Psicologia, golpes, eleições e fraudes eleitorais, governos que beiram ao fascismo, ataques à universidade pública, mobilidade acadêmica e eleições presidenciais em outro país, reitores interventores e, por fim, uma pandemia que colocou todos nós isolados em casa, fazendo a graduação mediado por telas. Enfim, uma graduação marcada pela instabilidade em um grau tão alto que eu jamais poderia ter concebido quando deixei o interior do estado para estudar na capital aos 17 anos de idade.

No entanto, penso que a pandemia é o elemento que produziu mais marcas durante esse período. Ao menos é o que me parece nesse momento. É o que mais me cansa e me imobiliza, aqui e agora. Não propriamente a pandemia, talvez, mas o isolamento necessário para mitigar seus danos, a distância, as relações mediadas pela internet, que impuseram ao já previsto esgotamento de final de curso um tom ainda mais insuportável. Por isso, escrever um pouco sobre ela, propor algum tipo de análise a partir dela, talvez seja uma boa forma de terminar. De resistir à imobilização.

Comentei no capítulo 5, sobre ambientalismo e anticapitalismo, do meu medo em relação ao futuro, sobretudo acerca da questão ambiental, e propus uma análise sobre as possibilidades de enfrentamento nesse cenário. Recentemente, assisti a um vídeo no Youtube, do canal Meteoro Brasil (2021), intitulado “O Que Diz o Novo Relatório Sobre as Mudanças Climáticas”, no qual é feita uma reflexão sobre as lições que a pandemia pode ensinar para o enfrentamento às mudanças climáticas. O argumento central é que o negacionismo científico, principalmente da classe política, foi o principal responsável pelas políticas de enfrentamento seriamente insuficientes, sobretudo em países como Brasil, EUA e Reino Unido, e, conseqüentemente, pelas milhões de mortes evitáveis. Um cenário semelhante se coloca, hoje, sobre a questão ambiental. Enquanto há um consenso científico de que há mudanças climáticas, e ambientais de forma geral, capazes de dizimar espécies

de todo o planeta e que é imprescindível que haja políticas de enfrentamento a essa questão, há uma abordagem, tanto no debate político eleitoral, quanto na mídia, que sustenta um falso debate, num cenário muito bem satirizado pelo filme de 2021, “Não Olhe Para Cima”, minimizando o perigo e a urgência. Assim como ocorreu no enfrentamento à pandemia, ocorre agora na discussão sobre o “aquecimento global”, assumindo riscos, provavelmente, ainda maiores. Não podemos mais nos dar ao luxo de ignorar o projeto de destruição ambiental. São necessárias ações imediatas. Se o coronavírus nos deu uma lição, é de que, nas palavras de Bruno Latour (2020, p. 127):

É possível, em questão de semanas, suspender em todo o mundo e ao mesmo tempo, um sistema econômico que até agora nos diziam ser impossível desacelerar ou redirecionar.

Por fim, pretendo encerrar com uma breve reflexão que me ocupou depois do processo de escrita dos capítulos. Relatei, logo na introdução, um pouco sobre o processo de escolha desse tema, tão especial pra mim. Comentei que, hoje, a relação entre veganismo e processos de singularização, certamente a relação teórico-conceitual central desse trabalho, parece óbvia para mim. No entanto, é interessante perceber que, de fato, não era óbvia antes de conceber a ideia dessa escrita. Não era, justamente, porque a produção de subjetividades assujeitadas pressupõe uma característica fundamental que é a produção de impossibilidades de reflexão crítica. Isto é, dificultar ao máximo que consigamos pensar em formas de oposição ao ideal dominante, permitindo que seja mais fácil, por exemplo, como afirma Mark Fisher (2020), imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Esse trabalho, portanto, tem o objetivo pretensioso de contra-atacar à produção de subjetividades do capitalismo e, sobretudo, à (re)captura e (re)integração do veganismo ao seu controle. Assim, é por meio desse trabalho, como ação que produz novas relações de singularidades, sobretudo em mim, que o meu veganismo se mantém vivo, sendo reatualizado constantemente, recebendo novas camadas e deslocamentos fundamentais para resistir às diversas e constantes tentativas de (re)captura. Da mesma forma, espero que produza ao leitor, seja ele quem for, novas possibilidades de ser e estar no mundo também.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Carol J. A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana. São Paulo: Editora Alaúde, 2012.
- ANDERSEN, Kip; KUHN, Keegan (Ed.). *Cowspiracy: The sustainability secret*. Santa Rosa: AUM Films, 2014.
- ARTAXO, Paulo. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. *Revista Usp*, n. 103, p. 13-24, 2014.
- BARROS, Manoel. *Meu Quintal É Maior Do Que O Mundo: Antologia*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- BUTLER, Judith. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. *Folha de São Paulo*, v. 19, n. 11, 2017.
- CAPLAN, Pat. *Food, health and identity*. Routledge, 2013.
- CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1978.
- Comissão Pastoral da Terra. Número de resgatados do trabalho escravo é, até o momento, o maior desde 2013. 2021. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/5896-numero-de-resgatados-do-trabalho-escravo-e-ate-o-momento-o-maior-desde-2013>
- CRAIG, Winston J.; MANGELS, Ann Reed. Position of the American Dietetic Association: vegetarian diets. **Journal of the American dietetic association**, v. 109, n. 7, p. 1266, 2009.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2017.
- DEBORD, Guy. O Planeta Doente. In: *Sopro: panfleto político-cultural*, Editora Cultura e Barbárie, n. 44, janeiro de 2011. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/planetadoente.html>
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DAVIDSON, Martina. Feminismo e projeto decoloniais: ferramentas críticas para repensar o veganismo. **DIVERSITATES International Journal**, v. 13, n. 1, 2021.
- Departamento de Medicina e Nutrição - Sociedade Vegetariana Brasileira. *Guia alimentar de dietas vegetarianas para adultos*. São Paulo: Sociedade Vegetariana Brasileira; 2012.
- DURKHEIM, Émile. In: RODRIGUES, J. A. (org). *Col. Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 2008.
- FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FAO, T. State of the World's Forests 2016. Forests and agriculture: land-use challenges and opportunities. **Food Agric. Organ. UN Rome**, p. 105-107, 2016.

FISHER, Mark. Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?, São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FREUD, Sigmund. Uma Dificuldade da Psicanálise. In: Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do Princípio de Prazer e outros textos. **São Paulo: Companhia das Letras (Obra original publicada em 1917)**, 2010.

FREUD, Sigmund. O Mal-estar na Civilização. **São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras**, 2011.

FREUD, Sigmund. O Futuro de uma Ilusão. In: Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos. **São Paulo: Companhia das Letras (Obra original publicada em 1927)**, 2014.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GALEANO, Eduardo. Las Venas Abiertas de América Latina. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

GERBER, Pierre J.; FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (Orgs.). **Tackling climate change through livestock: a global assessment of emissions and mitigation opportunities**. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2013.

GUATTARI, F. Revolução molecular: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1977.

GUATTARI, Félix. As Três Ecologias. Campinas, SP: Editora Papyrus, 2012.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely; Micropolítica: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2013.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. n. 5, p. 8, 2016.

HARVEY, David. O neoliberalismo. História e implicações. São Paulo: Loyola, 2005.

HERON, Kai; DEAN, Jodi. Ruína ou Revolução. Lavra Palavra, 26 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2021/02/26/ruina-ou-revolucao/>

HOCHSCHARTNER, Jon. Vegan Angela Davis Connects Human and Animal Liberation. Counterpunch, January, v. 24, 2014.

HOLDER, Aisha MB; NADAL, Kevin L.; ESQUILIN, Marta. Racial microaggressions in everyday life. **American psychologist**, v. 62, p. 271-286, 2007.

IBOPE. Pesquisa de opinião pública sobre vegetarianismo. 2018. Disponível em https://www.svb.org.br/images/Documentos/JOB_0416_VEGETARIANISMO.pdf

IBGE. Estatísticas da Produção Pecuária. Jul.-Set. 2021. Disponível em https://ftp.ibge.gov.br/Producao_Pecuaria/Fasciculo_Indicadores_IBGE/abate-leite-couro-ovos_202103caderno.pdf

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo (Nova edição). Editora Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. O amanhã não está à venda. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **revista de antropologia**, v. 57, p. 21, 2014.

LATOOUR, Bruno. **Onde aterrar?: como se orientar politicamente no antropoceno**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

LÖWY, Michael. Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecossocialista. **Caderno CRH**, v. 26, n. 67, p. 79-86, 2013.

MARX, Karl. O Capital: crítica da Economia Política, Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Paris. **Apenas a guerra de classes pode frear a crise climática e a hipocrisia do “capitalismo verde”**. Jacobin Brasil, 23 de outubro de 2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/10/apenas-a-guerra-de-classes-pode-frear-a-crise-climatica-e-a-hipocrisia-do-capitalismo-verde/>

Mercy for Animals. Você não vai acreditar em quanto tempo vivem alguns animais na indústria. 2017. Disponível em: <https://mercyforanimals.org.br/blog/quanto-tempo-vivem-animais-industria/>

METEORO BRASIL. O Que Diz o Novo Relatório Sobre Mudanças Climáticas. Youtube, 3 set. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7LZkjV9ppbw>.

MOORE, Jason W. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. **The Journal of Peasant Studies**, v. 44, n. 3, p. 594–630, 2017.

PESSOA, Fernando. Poemas de Álvaro de Campos. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina In: Lander, Edgardo (org.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

RITCHIE, Hannah. How much of the world’s land would we need in order to feed the global population with the average diet of a given country. **Our World in Data**, v. 3, 2017.

- SCHMIDINGER, Kurt; STEHFEST, Elke. Including CO2 implications of land occupation in LCAs—method and example for livestock products. **The International Journal of Life Cycle Assessment**, v. 17, n. 8, p. 962-972, 2012.
- SINGER, Peter. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SOARES, Ana Claudia Coelho et al. Estudo retrospectivo de queixas músculo-esqueléticas em trabalhadores de frigoríficos. 2004.
- SOUZA, Rolf Ribeiro de. *A Confraria da Esquina: o que os homens de verdade falam em torno de uma carne queimando. Etnografia de um churrasco de esquina no subúrbio carioca*. Rio de Janeiro: Editora Bruxedo, 2003.
- STEINFELD, Henning et al. **Livestock's long shadow: environmental issues and options**. Food & Agriculture Org., 2006.
- THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Tradução: Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- TRIGUEIRO, Aline. Consumo, ética e natureza: o veganismo e as interfaces de uma política de vida. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, v. 10, n. 1, p. 237–260, 2013.
- WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Dispositivo: um solo para a subjetivação. **Psicologia & Sociedade**, v. 18, n. 3, p. 16–22, 2006.
- WOODCOCK, G. *História das ideias e movimentos anarquistas*. Trad. TETTAMANZY, J. 1. Ed. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION et al. **The state of food security and nutrition in the world 2020: transforming food systems for affordable healthy diets**. Food & Agriculture Org., 2020.