

**UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI**  
**Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas**

**Gustavo Leandro “Nassar” Gouvêa Lopes**

**A IMPRENSA E A PROSCRIÇÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS**  
**DA URBE DIAMANTINENSE (1894-1912)**

**Diamantina**

**2016**

**Gustavo Leandro “Nassar” Gouvêa Lopes**

**A IMPRENSA E A PROSCRIÇÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS  
DA URBE DIAMANTINENSE (1894-1912)**

Dissertação apresentada ao Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), como requisito parcial para obtenção do título de mestre

Orientador: Prof. Dr. Rogério Pereira de Arruda.

**Diamantina**

**2016**

Ficha Catalográfica – Serviço de Bibliotecas/UFVJM  
Bibliotecário Anderson César de Oliveira Silva, CRB6 – 2618.

L864i	<p>Lopes, Gustavo Leandro “Nassar” Gouvêa A imprensa e a proscricção dos animais não-humanos da urbe diamantinense (1894-1912) / Gustavo Leandro Gouvêa Lopes. – Diamantina, 2016. 209 f. : il.</p> <p>Orientador: Rogério Pereira de Arruda</p> <p>Dissertação (Mestrado Profissional – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas) - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.</p> <p>1. Animais não-humanos. 2. História de Diamantina. 3. Imprensa. 4. Modernidade. 5. Civilização. I. Título. II. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.</p> <p style="text-align: right;"><b>CDD 981.51</b></p>
-------	---

Elaborado com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

**Gustavo Leandro “Nassar” Gouvêa Lopes**

**A IMPRENSA E A PROSCRIÇÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS  
DA URBE DIAMANTINENSE (1894-1912)**

Dissertação apresentada ao Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Pereira de Arruda

Data de aprovação: 6 de maio de 2016.

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Paula Pereira Costa  
Faculdade Interdisciplinar de Humanidades - UFMG

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lilian Simone Godoy Fonseca  
Faculdade Interdisciplinar de Humanidades - UFMG

---

Prof. Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral  
Faculdade Interdisciplinar de Humanidades - UFMG

---

Prof. Dr. Rogério Pereira de Arruda  
Faculdade Interdisciplinar de Humanidades - UFMG

**Diamantina**

Ao saudoso *hamster* Fumacinha, o ser que mais amei, cujo olhar cúmplice que se dirigia aos meus induziu o questionamento dos velhos paradigmas que havia herdado. Foi com ele que mergulhei na riqueza da ternura, que parece dar enorme sentido à vida. E testemunhei que os sentimentos não precisam depender da existência das palavras.

## AGRADECIMENTOS

Teço palavras de gratidão a pessoas e entidades que colaboraram para a consecução deste trabalho.

Inicialmente, agradeço meu orientador, que me deu ampla liberdade e abertura para o desenvolvimento desta pesquisa, confiando em mim e colaborando criativamente durante todo o processo.

Agradeço à UFVJM, que me concedeu bolsa institucional, ainda que não durante todo o meu mestrado, decorrência imediata do ajuste fiscal de 2015: superfície aparente de problemas estruturais que meras eleições bem votadas não resolvem. Agradeço à FIIH, que me concedeu esta preciosa oportunidade de retornar à universidade depois de tanto tempo fora.

Sou grato ao apoio de Ederlaine Seixas e de todo pessoal da Biblioteca Antônio Torres.

Muito importante foi o trabalho de Poliana Miranda, Jaqueline Ribeiro e Jannyllian Viana na busca das fontes. Sem a participação de vocês este trabalho não teria ficado pronto.

Agradeço a Rochelle Foltran, que me socorreu em um momento de infortúnio neste Mestrado, com uma enorme e terna dedicação.

Cito Amanda Stefan, atuante abolicionista das que mais admiro pela enorme sagacidade e vivacidade. Indivíduos que, de repente, se descobrem simultâneos, em sua irredutibilidade posta em detrimento das forças (intrinsecamente?) nefastas dos agrupamentos políticos, são muito mais efetivamente incisivos do que aqueles muitos que se agregam sob os lugares comuns desses grupos, mesmo quando se trata de agrupamentos formados em defesa das causas mais justas e corretas.

Quero homenagear Débora Pinguello Morgado pela altivez de espírito, que tanto me encantou, já de primeira vez, num debate na comunidade do Facebook *Veganismo*. Em especial agradeço-lhe todo o carinho e atenção por ter se tornado uma confidente minha, uma *hamster* enfim... Agradeço ainda a Luciano Cunha, cujos conceitos sobre o estatuto dos animais não-humanos selvagens produziu, de última hora, uma reviravolta no meu entendimento do que significa a ideia de inclusão dos animais não-humanos em geral no campo de consideração ética – reviravolta cujos traços poderão ser entrevistados aqui, trabalhando em conjunto com a heterodoxia de uma necessária crítica às instituições da civilização historicamente vivenciada. Aproveito para elogiar os importantes *site* e página *Ética Animal*, já divulgados em suas versões em português.

Agradeço a Kamila Souza, que colaborou na busca de fontes bibliográficas, e também a Ariana Amorim, que localizou e fotografou alguns textos jornalísticos.

Agradeço a minha prima Carolina Nassar pelas revisões dos artigos que escrevi durante esse tempo.

Muito importante foi o apoio das pessoas com quem trabalho, sem o qual os estudos aqui realizados me seriam impossíveis.

E sempre aos meus pais e irmã, que constantemente me apoiaram durante toda minha vida, nos momentos felizes quanto nos infelizes – junto com minhas melhores amizades, que cultivo há tantos anos, que sabem quem são.

1) Esses professores da moral que recomendam ao homem acima de tudo que se autodomine, dão-lhe dessa forma, uma singular doença, ou seja, uma constante irritabilidade e uma comichão a todas as emoções e inclinações mais naturais. Seja o que for que lhe aconteça daqui para frente, seja de fora, seja de dentro, seja o que for que ele aí encontre ou que o atraia, ou que o incite, ou que empurre, parece sempre a este ser irritadiço que o seu domínio sobre si corre os maiores perigos: já não tem o direito de se fiar em nenhum instinto, de se abandonar a nenhum impulso livre, mantém-se na defensiva, sem repouso, eriçado de armas contra ele próprio, o olhar atento e desconfiado, mantendo eternamente diante da própria torre uma guarda que se impôs a ele mesmo. (Friedrich Nietzsche)

2) Nossos netos nos perguntarão um dia: "O que você fez durante o holocausto de animais? O que você fez diante desses crimes horrendos?" E não poderemos usar pela segunda vez a mesma desculpa, de que nós não sabíamos. (Helmut Kaplan)

a) Viver é a coisa mais rara do mundo. A maioria das pessoas apenas existe. (Oscar Wilde)

b) Auschwitz começa quando alguém olha para um matadouro e pensa: eles são somente animais. (Theodor Adorno)

I) Agora, não há nada inerentemente errado em perseguir os próprios objetivos. Pelo contrário, fazer isso é a expressão natural de nossa disposição fundamental de buscar felicidade e evitar o sofrimento. Na verdade, devido ao fato de cuidarmos de nossas próprias necessidades é que temos a capacidade natural de apreciar a bondade e o amor dos outros. Esse instinto do interesse próprio só se torna negativo quando estamos excessivamente focados em nós. Quando isso acontece, nossa visão estreita, arruinando nossa habilidade de ver as coisas em seu contexto mais amplo. E, dentro dessa perspectiva estreita, mesmo pequenos problemas podem criar frustração enorme, aparentando ser insuportáveis. [...] O importante é que, ao perseguir nosso interesse próprio, devemos ter um "egoísmo inteligente" e não um "egoísmo tolo". (Dalai Lama)

II) O hedonismo está para a moral assim como o anarquismo está para a política: uma opção vital, exigida por um corpo que se recorda. (Michel Onfray)

## RESUMO

O presente trabalho investiga a participação da imprensa diamantinense no processo de rechaçamento dos animais não-humanos da urbe, durante a dinâmica de modernização deflagrada na virada do século XIX para o XX. Tal pesquisa analisa as intervenções de agentes modernizadores de Diamantina sobre animais não-humanos, faceta analisada apenas tangencialmente por dois autores precedentes: James William Goodwin Júnior e Marcos Lobato Martins. Essa leitura, que se enreda na compreensão das maneiras como agentes modernizadores se posicionavam em relação à presença animal na cidade, lança novas luzes e novas questões às outras facetas da modernização diamantinense, já bem estudadas. Além desse alcance mais estrito, o estudo pormenorizado desse processo de proscrição, por meio da análise dos textos publicados nos jornais diamantinenses (*O Município*, *O Jequitinhonha*, *A Idéia Nova*), entre 1894 e 1912, nos revela inversões, tensões e ambiguidades. Acredita-se que essa ação, para além de refletir muito localizadamente uma utopia modernizadora em conflito com a dependência da sociedade diamantinense em relação ao trabalho escravo dos animais “de tropa”, diz respeito a embates calcados numa longuíssima duração do (anti)relacionamento humananimal. Nesse sentido, tais embates informam e elucidam questões pertinentes aos dilemas humananimais da atualidade, marcadas pela emergência de um movimento vegano-abolicionista de alcance global.

Palavras-chave: Animais não-humanos. História de Diamantina. Imprensa. Modernidade. Civilização.



## ABSTRACT

The present work investigates the participation of media in the process of repulse of the panoramic view wing non-human animals of the metropolis during the dynamics of modernization that began at the turn of the 19th century to the 20th. Such research analyzes the modernizers agents speeches of Diamantina about non-human animals, examined only tangentially facet for two previous authors: James William Goodwin Júnior e Marcos Lobato Martins. This reading, which draws on the understanding of the ways modernizers agents view in relation to the presence of animals in the city, generates new insights and new issues to other facets of the panoramic view wing diamantinense's modernisation, already well studied. Beyond this range, the more strict detailed study of this process of proscription, through the analysis of the texts published in the newspaper diamantinenses (*O Município*, *O Jequitinhonha*, *A Idéa Nova*), between 1894 and 1912, reveals inversions, tensions and ambiguities. It is believed that this action, in addition to reflect very precisely the modern utopia in conflict with panoramic view wing society's dependence in relation to the slave labour of "troop" animals, concerns based on a long-standing ties duration of (anti) humananimal relationship. Accordingly, such ties shall inform and clarify issues relevant to today's humananimals difficulties, marked by the emergence of a movement-global abolitionist vegan.

Keywords: Non-human animals. History of Diamantina. Media. Modernity. Civilisation.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
Diamantina na velha nova era do sonho parisiense .....	13
Do vocabulário e escolhas teórico-metodológicas .....	16
Sobre as fontes e os pressupostos de análise .....	22
<b>1 A PROSCRIÇÃO DA VIDA ANIMAL NÃO-HUMANA DE DIAMANTINA</b> .....	31
1.1 Animais não-humanos na historiografia: situando o panorama diamantinense de fins do século XIX .....	31
1.2 Futuro, cidade, animalidade .....	37
1.3 Leis-notícias e o indeferimento dos animais não-humanos .....	40
1.4 Outros textos .....	50
1.5 Limites e resistências ao processo .....	62
1.5.1 Primeira zona: o lugar certo para os animais não-humanos .....	64
1.5.2 Resistências: cotidiano x norma .....	71
1.5.3 A proscrição estruturada pela própria presença animal não-humana .....	77
<b>2 PROSCRIÇÃO DA MORTE ANIMAL NÃO-HUMANA DE DIAMANTINA</b> .....	80
2.1 O corpo morto e o higienismo .....	80
2.2 Matança de cães .....	82
2.3 Matadouros, <i>carnismo</i> , açougues, civilização .....	84
2.4 Novo degrau do afastamento: bem-estar animal .....	101
2.5 Toucinho, couve e sal & animal, vegetal e mineral: o ambientalismo brasileiro do século XIX e os sujeitos não-humanos .....	113
2.6 Vegetarianismo não- <i>animalitário</i> : mais um item avançado da ascese civilizacional .....	121
<b>3 A ANIMALIDADE DO HUMANO NOS JORNAIS DIAMANTINENSES</b> .....	130
3.1 A animalidade rebelde à zoologia .....	130
3.2 A produção do humano na Diamantina da virada do século XIX para o XX .....	134
3.3 Diamantinenses em boas roupas, diamantinenses em farrapos .....	137
3.4 Biopolítica .....	148
3.5 Contatos entre corpos proscritos .....	161
3.6 "O mal-estar na civilização" .....	170
3.7 "O retorno do reprimido" .....	175
3.8 A estética como princípio de realidade humananimal .....	181
<b>4 CONCLUSÃO</b> .....	185
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	197

## INTRODUÇÃO

Com a desenvoltura epifânica do veganismo<sup>1</sup> abolicionista desde o fim do século XX – como prática capaz de evidenciar a libertação dos animais não-humanos enquanto necessidade global –, novas questões históricas vão se tornando salientes. É intenção desta pesquisa buscar entender o processo de proscricção dos animais não-humanos da cidade diamantinense durante o alvorecer de sua modernização, enquanto *locus* que (re)produz uma tendência de nível global na qual, por algum motivo, esses animais passam a ser vistos como um problema para as urbes modernizadas. Qual seria a relação desse processo moderno de rejeição com a defesa, cada vez mais demarcada, de que animais não-humanos devem ser libertados do assujeitamento imposto pela(s) sociedade(s) humana(s)? Essa é a pergunta fundadora que orienta esta pesquisa, e da qual devem derivar todas as outras questões.

De fato, o desmantelamento do ideário comum de que animais sencientes *são e devem ser* servis ao senhorio humano pontua uma das questões políticas mais proeminentes para este século XXI. Subverte os limites estabelecidos, bem como redefine transversalmente uma nova dimensão de legitimidade para as arestas conceituais a partir das quais qualquer debate político e ético pode e deve ser empreendido. Conforme entende Cary Wolfe (2013), este tipo de desmantelamento político inunda o sentido daquelas lutas mais comumente aceitas pela emancipação de seres humanos, lançando-lhes novos desafios, insinuando novas perspectivas antes ocultadas pela postulação daquele dogma objetificador da animalidade, comum àqueles lugares de contestação humanista.

Não estaríamos diante, portanto, de uma parte autônoma que se soma, que se justapõe, àquelas causas libertárias (re)conhecíveis pelo imaginário coletivo. Ocorre sim uma perturbação indutiva no funcionamento destas, tal que tendam a adquirir nova significação.

Para Cary Wolfe (2013), regimes políticos entendidos como opostos e nitidamente distintos tem suas fronteiras borradas pela transversalidade das políticas da animalidade, entendendo-se aqui um sentido mais genérico e sub-reptício dessa política do que o oferecido pelo específico enfoque abolicionista, certamente também contemplável neste potencial. O discurso da política da animalidade dá luz a uma nova (i)legitimidade a discussões

---

<sup>1</sup> Veganismo é a tradução prática do abolicionismo animal para o cotidiano. Ele vincula táticas de boicote e sabotagem de produtos formados com tecidos extraídos e/ou arrancados dos corpos sencientes não-humanos, buscando afetar sua produção e, mais ainda, sua legitimidade fundante. Também vincula o boicote a empresas que aprisionam, machucam e matam animais sencientes a título de experiências científicas/produtivas, bem como recusam participar de outras atividades de exploração animal, como cavalladas, touradas, rodeios, zoológicos, charretes etc. Torna-se facilmente um conjunto de hábitos que pode causar a impressão de uma lista arbitrária de mandamentos a seguir, quando alienados da motivação ética que o fundamenta. Recentes debates têm analisado uma possível defasagem entre as práticas do veganismo e a motivação ética que o fundamenta, em busca de tornar a libertação animal mais eficiente historicamente. É comumente aceito que o termo *vegan* tenha sido criado pelo pacifista Donald Watson, por volta de meados do século XX.

frequentemente entendidas como relativas apenas à ordem humana para seres humanos. É a partir da irrupção do questionamento do sentido dos matadouros e das *farm-factories* contemporâneas que o autor tece considerações sobre essa ressignificação potencial de temas aparentemente alheios:

Uma coisa parece clara: essas práticas são parte de uma matriz que, em condições de globalização, cada vez mais toma como seu objeto político a vida planetária em si, no nível da "carne", e constituem uma biopolítica que engloba e conjuga os presumidamente contrários regimes políticos da democracia liberal, o fascismo e o comunismo. Eles envolvem a expansão exponencial e rotinização dos mecanismos e lógicas que se estendem desde os matadouros de Chicago da virada do século XX, através das linhas de montagem desenvolvidas por Ford, para os campos de extermínio nazista e de volta novamente, atravessando o que somos agora obrigados a chamar de comunidade recém-expandida dos vivos.<sup>2</sup> (WOLFE, 2013, p. 28).

A irrupção das perspectivas animalistas – como índice que desponta e é sintomático de uma nova forma de ver a realidade política – detém essa potência de perturbar baseada no simples e complexo fato de que seres humanos estão numa fronteira aberta e permeável com outros animais. O despontar desses *outros* causa uma pane na própria máquina antropológica – dispositivo longo a partir do qual se busca (re)produzir a identidade humana na fragilidade de uma incessante oposição negadora daquilo que lhe estaria em suas bordas imediatas. Em oposição, pois, *ao animal*. (AGAMBEN, 2013). O humano, historicamente, ao se definir como o *fora do animal*, paga com sua própria língua quando o animal não só passa a ser *representado* (antropomorficamente) como portador do humano, mas passa mesmo a se *apresentar*, em seu *self*, como um sujeito que compartilha interesses com seres humanos, conforme atesta a nova etologia. (LESTEL, 2002; BEKOFF, 2010).

Não se pode afirmar que a estipulação dos animais não-humanos como sujeitos de alguma consideração ética tenha surgido de repente na história. Não! Essa figura já existe, talvez onde quer que tenha havido convivência – mas em especial desde a modernidade, a mesma que idealiza prescindir da desprezível animalidade do corpo. Todavia, conforme se verá, nos termos em que foi historicamente colocada, a estipulação comum de uma possível emancipação de (animais) não-humanos parecia (parece ainda) determinada por uma reiteração do funcionamento da máquina antropológica. Essa emancipação dá a impressão de ser governada por dentro dessa máquina, que separa “o homem” x “o animal” numa dualidade excludente, como dado legítimo e irreversível. Reiterando esse arcabouço fundador, essa

---

<sup>2</sup> One thing seems clear: such practices are part of a matrix that, under conditions of globalization, increasingly takes as its political object planetary life itself, at the level of “flesh,” and they constitute a biopolitics that encompasses and conjoins the putatively opposed political regimes of liberal democracy, fascism, and communism. They involve the exponential expansion and routinization of mechanisms and logics that extend from the Chicago slaughterhouses of the turn of the twentieth century, through the assembly lines developed by Ford, to the Nazi death camps and back again, traversing what we are now forced to call a newly expanded community of the living.

emancipação está sempre a conceder, em última instância, a positividade no polo “humano” em detrimento do polo “animal” – traindo, portanto, constantemente os termos da emancipação. Mesmo no veganismo contemporâneo, essa inércia se manifesta ainda presente – quando herdeiro de uma tradição de vegetarianismo que se constrói a partir de uma desconfiança do corpo, em proveito do espírito. Vale ressaltar que essa última oposição, por sua vez, criptografa e é criptografada por aquela dualidade fundamental produzida pela máquina antropológica: o espírito é “o homem”; o corpo é “o animal”... Há, enfim, algo a ser questionado mesmo nessa epifania inovadora, no que ela se submete acriticamente a um velho esquema, evadindo suas potencialidades. É também a partir da inquietude gerada por essa inércia que esta dissertação foi escrita.

### Diamantina na velha nova era do sonho parisiense

Diamantina predominantemente ansiava uma originalidade utópica globalmente sancionada em torno do imaginário da *Belle Époque*, contentando-se geralmente com simulacros visíveis, o que não era definitivamente uma particularidade recalcada de um esquecido lugar sul-americano. Essa época fora caracterizada por uma cultura urbana, incentivada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte, que aproximou ainda mais as principais cidades do planeta. Ocorrendo durante o início da Terceira República Francesa (começo dos anos 1870), foi um período caracterizado pelo otimismo eloquente, pessimismo embotado, a paz militar, introjeção da guerra no psiquismo, prosperidade econômica, (re)produção sistematizada das carências, inovações culturais, científicas e tecnológicas cotadas pelo fortalecimento de antigas estruturas imaginárias. (DURAND, 2001). A *Belle Époque*, em retrospecto, começou a ser considerada uma “Idade de Ouro”, em contraste com os horrores (humanamente) menos dúbios da Primeira Guerra Mundial, gestado num mundo capitalista, (e) que ainda legitimava a condição matável da animalidade.

O recorte cronológico se justifica por essas décadas pertencerem a um momento de forte consenso em torno dos ideários modernizadores. O período imediatamente anterior à Primeira Guerra Mundial é comumente entendido pela historiografia como um momento de “otimismo” em relação à narrativa oficial do progresso e da modernização. Justamente por isso, penso encontrar nesse recorte uma maior clareza do sentido da modernização vivenciada em seu significado com relação aos animais não-humanos. Ademais, a própria escolha dos textos jornalísticos como fontes obedece a essa lógica de perseguir as saturações do discurso de modernidade, tendo em vista o conhecimento prévio de que os jornais diamantinenses foram especiais idealizadores dessa modernização. (GOODWIN Jr., 2007).

Não se postula aqui que Diamantina seja, necessariamente, um espaço privilegiado das diretrizes de modernização urbana em curso no país. Conforme entendido por Goodwin Jr. (2007), Diamantina configurava uma localidade mineira que estava já aquém do progresso vivenciado por outros centros urbanos do mesmo estado. Perde seu protagonismo, por exemplo, em relação a cidades mais industrializadas, tais como Juiz de Fora. Isso aparece expresso através do próprio caráter artesanal e não profissional dos jornais diamantinenses da época, conforme a análise de Goodwin Jr.:

Os jornais produzidos pelos homens (e mulheres) da imprensa mineira apresentavam diferenças, muito ligadas ao contexto de cada cidade. Enquanto em Diamantina os periódicos continuariam ainda por muito tempo produzidos de forma quase artesanal, e ligados a partidos políticos (*A Idéa Nova*), à Igreja Católica (*A Estrela Polar*), a instituições de caridade (*O Pão de Santo Antônio*) e mesmo à própria edilidade (*O Município*), em Juiz de Fora a imprensa já se estruturava em termos empresariais, desde os primeiros anos d'*O Pharol*. A estrutura dos jornais juiz-foranos era maior, com uma divisão de trabalho mais clara, com a criação de cargos variados, como gerente, chefe de redação, redator-colaborador, repórter – além do proprietário, que podia ou não atuar no jornal. Em Diamantina, quase sempre o proprietário acumulava as funções de gerência e redação, quando não de repórter. (GOODWIN Jr., 2007, p. 114).

Esse atraso relativo parece concomitante à forte permanência de muitos animais não-humanos no cotidiano da população diamantinense, a despeito dos investimentos contra essa proximidade. Isso foi bem observado pelo autor, ao perceber que os anúncios de animais imputados como coisas compráveis, somados aos anúncios de objetos correlatos ao uso desses animais, é quatro vezes maior em Diamantina do que em Juiz de Fora:

Quase metade dos anúncios nesta categoria [agropecuária] (17 dos 39) referia-se a animais à venda, para alugar, perdidos ou furtados, principalmente cavalos, mulas e burros. Praticamente um quarto dos anúncios (10) oferecia cocheiras e pastos para abrigo dos animais – lembremo-nos do grande volume de tropas a frequentar a cidade. (GOODWIN Jr., 2007, p. 325).

Em linhas gerais, o panorama socioeconômico daquela Diamantina parece bem sintetizado no trecho a seguir, extraído do prefácio anônimo do diário-livro de Helena Morley, uma garota que vivera em fins do século XIX. Assim é expressa a perda da primazia diamantinense, comparando-se à Diamantina rica e desenvolvida do século XVIII:

[...] a Diamantina de 1890 sonhava com o caminho de ferro que ainda não lhe subira a serra, e se pensava viria revolucionar-lhe o futuro. Ainda viva, a recordação romanesca do Arraial velho então parecia pertencer a uma remota idade do ouro, muito e muito distante. A descoberta do diamante na África do Sul e cem anos de uma exploração primária e caótica haviam esgotado as jazidas nativas e afetado seriamente os recursos da cidade, quase toda ela dirigida para as lavras. (MORLEY, 2011, p. 10).

Tendo ocorrido alguma melhoria das vantagens da atividade mineradora somente a partir de 1897, os então protagonistas econômicos da cidade – desde o início dessa crise, na década de 70 – assistiram a uma significativa venda de seres humanos escravizados em direção às outras regiões, muitos dos quais assujeitados às lavras. Uma resposta coextensiva a essa crise mineradora fora o estabelecimento de indústrias simplórias de lapidação de diamantes, que não lograram os resultados esperados de agregação de valor à pedra bruta ao longo das décadas de seu funcionamento. (MARTINS, 2008).

Outra solução buscada pelas elites econômicas, com o agenciamento do poder público, foi o investimento em atividades inovadoras para cidade, para além das tradicionais formas de terras de cultura e de pastagem, casas de comércio e estoques de mercadorias, dinheiro sonante ou na forma de dívidas de terceiros. Segundo Martins (2008), alguns de seus membros chegaram mesmo a elaborar projetos de desenvolvimento econômico na região:

A ênfase na indústria é retomada por Antônio Felício dos Santos, quando da publicação do Manifesto da Associação Industrial, no ano de 1881 (BONAVIDES, AMARAL, 2002, p. 723-726, v. 2). Antônio Felício dos Santos foi o primeiro presidente desta associação nacional, sediada no Rio de Janeiro. O referido Manifesto principiava pela crítica do livre-cambismo e da voragem fiscal do governo. Sua preocupação central era a de derrotar a idéia de que o Brasil estaria fadado a ser exclusivamente agrícola e apelava aos dirigentes nacionais para que criassem ambiente propício para a cultura industrial. Para tanto, seria preciso adotar o regime protetor da indústria, moralizar as classes pobres pelo trabalho e pela educação industrial, atrair e assimilar imigração peregrina de operários e pequenos capitalistas, favorecer o desenvolvimento das cidades. (MARTINS, 2008, p. 634).

Um dos resultados concretizados desse imperativo de modernizar a economia da cidade no fim do século XIX fora o estabelecimento de indústrias têxteis na região diamantinense, perante as quais a Fábrica de Tecidos de Biribiri tornar-se-ia o exemplo mais conhecido. Todavia, o alcance dos projetos industrializantes foi limitado. Na avaliação de Martins,

Os integrantes mais inquietos das elites diamantinenses dividiram-se entre os dois projetos, o que favoreceu a inércia da maioria dos homens de negócio locais, acostumados ao modo tradicional de fazer as coisas. Os detentores da “riqueza antiga” eram muito mais numerosos do que o punhado de homens com tino empresarial que Diamantina gerou na virada do século 19 para o século 20. O fracasso da maioria das empresas industriais e de serviços (transportes e casas bancárias) que mobilizaram a energia dos Felício dos Santos, dos Mata Machado, dos Barões de Paraúna e São Roberto e do Coronel José Neves Sobrinho, visível na primeira década do Novecentos, trouxe água para o moinho dos homens de negócio tradicionais da região, que preferiam a adaptação gradual às mudanças infinitesimais do “fluxo circular” da economia regional, aos riscos de “conduzir os meios de produção para novos canais”. Por outro lado, a melhora do mercado do diamante, com a entrada dos compradores norte-americanos e os investimentos das companhias estrangeiras (a partir de 1897), bem como o início do processo de semimecanização do garimpo nos anos 1920, abriram boas perspectivas para os grandes mineradores e diamantários. (MARTINS, 2008, p. 637).

Coligado a essa inércia dos modos antigos de se fazer fortuna, Diamantina surge como urbe altamente dependente do assujeitamento de animais não-humanos para seu desenvolvimento econômico, baseado no comércio de mercadorias, especialmente de itens de primeira necessidade. Sem contar com bondes elétricos ou (ainda) com a ferrovia e a novidade dos automóveis – grandes símbolos da modernidade que parecem colocar em declínio essa forte presença animal na urbe –, os jornais diamantinenses, em certa medida, precisam lidar com essa intimidade humananimal que liga Diamantina imageticamente à herança de seu passado colonial, em detrimento da modernização sonhada.

A figura do assujeitamento de animais não-humanos como meios de transporte está calcada na longa duração da domesticação das espécies, portanto, numa camada de temporalidade altamente tradicional. Jared esclarece esse arranjo histórico, que explica a sujeição de algumas espécies como animais “de carga”:

Os grandes animais domésticos ainda revolucionaram as sociedades humanas por terem se transformado no principal meio de transporte terrestre até o século XIX, quando surgiram as estradas de ferro. Antes da domesticação dos animais, o único meio de transporte de bens e pessoas por terra era nas costas dos humanos. Os grandes mamíferos mudaram isso: pela primeira vez na história humana, tornou-se possível transportar coisas pesadas em grandes quantidades, assim como pessoas, com rapidez e por longas distâncias. Os animais usados como montaria eram os cavalos, os burros, os iaques, as renas e os camelos. Além desses animais, a lhama também era utilizada para carregar fardos. Vacas e cavalos eram atrelados a carroças, enquanto renas e cachorros puxavam trenós no Ártico. O cavalo tornou-se o principal meio de transporte de longa distância na maior parte da Eurásia. Os camelos desempenharam um papel semelhante no norte da África, na Arábia, na Ásia Central, enquanto as lhamas eram utilizadas nos Andes. (JARED, 2006, p. 89).

Levando em conta que o declínio global do uso desses animais não-humanos se dá no século XIX e que o tropeirismo diamantinense permanece vigoroso até meados do século XX, podemos perceber os grandes limites do processo de proscrição urbana em questão correlato aos limites da própria modernização idealizada pelos jornais diamantinenses. Assim, este estudo, embasado pela novidade relativa das questões abolicionistas, pesquisou a vinculação da modernidade com a animalidade não-humana numa cidade mais marcada pelas permanências do que pela inovação – sem prejuízo para os objetivos deste estudo, já que o imaginário modernizante está bastante saturado e enfatizado nos jornais pesquisados.

Do vocabulário e escolhas teórico-metodológicas

Novos momentos, novas questões introduzimos como pedras na interminável mochila da escrita histórica, presa nas costas de um passado que não se cansa de carregá-las.



Esse saber – do presente como viabilizador de um discurso sobre o sentido das eras pretéritas – enseja que, à irrupção presente de um novo horizonte de expectativas, um novo instrumental semântico se produza, inalienável das novas questões que se dirige ao passado. Forma e conteúdo tendem a entrar numa zona de indeterminação (DURAND, 2001) tal que não se possa discernir onde exatamente uma coisa começa e onde termina a anterior. E assim, as perguntas que dirijo ao passado não seriam exatamente possíveis se não fossem um novo vocabulário, moldado tanto pelo transgredir das velhas palavras e conceitos usualmente aceitos, quanto pela utilização de neologismos. Opero com ambos os procedimentos ao longo de minha dissertação.

A relevância do presente como presença determinante na abordagem do passado está posta desde, no mínimo, a Escola dos Annales. Comentando a postura inovadora de Marc Bloch nesse ponto, a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz afirma:

Em primeiro lugar, a história não seria mais entendida como uma “ciência do passado”, uma vez que, segundo Bloch, “passado não é objeto de ciência”. Ao contrário, era no jogo entre a importância do presente para a compreensão do passado e vice-versa que a partida era, de fato, jogada. Nessa afirmação pretensamente simples estava exposto o “método regressivo”: temas do presente condicionam e delimitam o retorno, possível, ao passado. (SCHWARCZ, 2002, p.7).

Essa percepção interdependente entre o que existe e o que não existe mais, por sua vez, está correlacionada com a presença de um horizonte de expectativas que cada sujeito, situado num determinado nicho sociotemporal, vivencia, decantando-o na própria escrita daquilo que foi. Assim, perspectivas de um determinado futuro – em detrimento de outro possível – inundam a matéria escrita daquilo que foi, tornando *possível-interessante* esse relato. Nesse atravessar das portas do tempo (na iminência de materializar no devir o futuro) reside o fundamento das reelaborações das teias conceituais operadas em qualquer texto historiográfico – seja mediante neologismos ou ressignificações de palavras existentes. Sem dúvidas, esse postulado da produção textual historiográfica é a própria expressão performativa inalienável à linguagem humana, em exercício.

A respeito dessas reelaborações linguísticas que, não se limitando a tão somente descrever refletindo o real num plano imaginário, buscam induzir o próprio tecido concreto do real, Koselleck afirma:

Assim, fica claro que, embora os conceitos compreendam conteúdos sociais e políticos, a sua função semântica, sua economia não pode ser derivada apenas desses mesmos dados sociais e políticos aos quais se referem. Um conceito não é somente o indicador dos conteúdos compreendidos por ele, é também seu fator. Um conceito abre determinados horizontes [de expectativas], ao mesmo tempo em que atua como limitador das experiências possíveis e teorias. (KOSELLECK, 2006, p. 109).

No campo daquilo que se poderia chamar de neologismos<sup>3</sup>, o vocabulário utilizado em minha dissertação faz uso dos conceitos de “carnismo” e “especismo”. Ambos detêm a capacidade de desvelar determinados mecanismos ideológicos de dominação sobre animais não-humanos que sua não utilização tem como função justamente ocultar, presentificando e reiterando esse domínio à própria luz do dia. Meu texto explana, a seu tempo, o conteúdo pertinente a esses termos construídos de acordo com a realidade, mas construtores eles mesmos de realidade.

Já no campo daquilo que se poderia chamar de tática de deslocamento semântico de termos já existentes, o vocabulário utilizado pode surpreender quem lê este trabalho: faço uso de termos como “escravidão” (e o reverso “abolição”) para designar o estatuto de determinadas pessoas não-humanas em relação aos seres humanos. Pressuponho nessa utilização que a não atribuição desses termos a individualidades não-humanas – reservando tais aplicações apenas para seres humanos – já é a própria teia linguística ensejadora da opressão sobre os animais não-humanos em pleno funcionamento. Na sacralização dessa teia, que aliena ambos os termos acima grifados, está presente uma das derivações mais imediatamente sensíveis (em sentido doloroso, aos animais não-humanos) da dualidade excludente viabilizada pela máquina antropológica.

Ademais, é preciso ressaltar aqui que o uso do termo “escravidão” para conceituar determinadas situações pertinentes a determinados animais não-humanos é novidade relativa. Em 1799, por exemplo, o diamantinense José Vieira Couto publica em sua obra que os animais “de carga” são escravos dos seres humanos, uns cumprindo melhor do que outros seu importante papel em benefício da espécie humana. (PÁDUA, 2004). Sendo considerado um dos primeiros ambientalistas brasileiros, este diamantinense anuncia ainda certa impossibilidade de o ambientalismo (e não só o ambientalismo brasileiro do século XIX) ter dado luz a uma crítica abolicionista da reificação do corpo animal não-humano, tema a ser deslindado em ocasião oportuna, no segundo capítulo.

Ainda sobre conceitos, termos compostos – aparentemente redundantes tais como “pessoas humanas”, “animais não-humanos” – são ativados em meu texto. A inquietude que tendem a provocar em quem lê, a partir dos lugares comuns, já é a própria linguagem

---

<sup>3</sup> O fato de que eu atenda às expectativas comuns de que são neologismos não significa que foram criados por mim aqui, que não detenham de uso prévio. O único neologismo que apenas pincelo como “criação própria”, em vista de ultrapassar as próprias limitações dos movimentos de libertação animal é o termo “mutilívoro”, cujo uso desconheço em qualquer outro texto que li ou ouvi. “Mutilívoro” é um exemplo radical de um termo que não reflete uma realidade designável *com cumplicidade*, mas que enseja um sentido criador *de cumplicidade* a partir mesmo da própria materialidade de uma realidade designável.

trabalhando em direção a um devir, precipitando no fundo do copo do momento presente os cristais de um determinado futuro, sem prejuízos à fidelidade descritiva do que já é ou foi.

A utilização desses termos em um texto acadêmico quer alertar para o fato de que justamente não são redundâncias. De fato, o abolicionismo animal, conforme sintomatizado por Gary Francione (2013), trabalha com a ideia de que existem pessoas não-humanas – ideia apoiada no mais pelos *insights* da etologia contemporânea, ao chamar a atenção para a existência de personalidades e dramas em muitos indivíduos de diversas espécies animais não-humanas. Por seu turno, a utilização de “animais não-humanos” atenta para o fato de que seres humanos são ainda sim animais, mantendo-se em fronteira aberta com outras espécies, compartilhando com muitas dessas espécies características comuns. O termo “animal não-humano”, utilizado num *continuum* com “animais humanos”, sem dúvida faz parte da profilaxia preventiva dos riscos de se assumir a posição dualista-excludente da máquina antropológica.

É importante frisar que tais características performativas da textualidade estão em jogo no próprio conjunto de fontes de que fiz uso. Os textos jornalísticos da Diamantina da virada do século XIX para o XX – que se propunham como missionários da modernidade urbana – também devem ser analisados a partir do pressuposto de que não são meras decantações da realidade vivenciada que surgem refletidas cumulativamente em folhas de papel. Esses textos induzem a produção de uma determinada realidade, delimitando experiências (im)possíveis, participando da própria criação daquilo que pressupõe apenas testemunhar, organizando a concretude do mundo. Jornalistas reativam um diferencial – algo novo, com expectativa de futuro – no ato da escritura, mas o fazem a partir de uma determinada grade de valores previamente compartilhada, que testemunha uma cumplicidade entre quem escreve e quem lê. Não houvesse essa comunidade subliminar de sentido, não existiria comunicação possível. Não existiriam jornais.

A evidência metodológica de uma grade de valores transpessoal que enseja a escritura desses textos jornalísticos está intimamente ligada à irrupção, no campo do saber historiográfico, das novas concepções de cultura levadas a cabo a partir da segunda metade do século XX. Uma cultura que não se apresenta mais como um produto final da sociedade, não mais como um mero artefato, mas sim como um código-chave que catalisa a própria noção de pertencimento a uma sociedade, a uma ordem.

A nova conceituação de cultura que passa a fomentar uma nova gama de estudos históricos reunidos sob a alcunha de “Nova História Cultural” foi sacramentada inclusive pela antropologia de Clifford Geertz. É dele uma célebre e ilustrativa frase:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 1989, p. 4).

Nessa vertente, a cultura não é entrevista somente como um produto reificado de relações sociais, das forças materiais, num *a posteriori*, monodeterminada por categorias concretas outras que a determinem ser como é: ela também está constituída num sistema de símbolos *a priori*, que coteja o próprio acesso à materialidade do mundo, tornando factível a existência de um mundo reconhecível, compartilhado e comunicado/comunicável.

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

Se a História Cultural é chamada de Nova História Cultural, como o faz Lynn Hunt, é porque está dando a ver uma nova forma de a História trabalhar a cultura. Não se trata de fazer uma História do Pensamento ou de uma História Intelectual, ou ainda mesmo de pensar numa História da Cultura nos velhos moldes, a estudar as grandes correntes de ideias e seus nomes mais expressivos. Trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. (PESAVENTO, 2005, p. 15).

Tal acepção de cultura, enfatizando a importância dos sistemas de significação como condição para a própria enunciação de um mundo real – no qual os sentidos de seus símbolos são depurados também mediante a relação reiteradamente produzida frente a outros símbolos coextensivos e/ou oponíveis –, exige uma postura empática por parte de quem pesquisa. Essa condição exige um devir que permita a(o) pesquisador(a) situar-se nessas diferentes maneiras de compreender um mundo, uma época mais ou menos distante (a alteridade).

Muitas vezes a defesa de tais princípios se conjuga a uma desconfiança problemática do cotejar tais sistemas de compreensão frente à adequação destes com uma ontologia biológica, a algo universal – desconfiança que essa pesquisa espera não cometer. Pontuando o risco de se incorrer em dois erros relativos a alteridades – o anacronismo e o etnocentrismo –, às vezes acontece de os cânones da história cultural, com sua preciosa noção de grade de valores presente nos textos jornalísticos, perder-se numa simulação niilista do tipo “não há nada fora do simbólico: tudo que se vê e se sente depende dele”<sup>4</sup>. A ontologia bioneurológica do corpo tende a ser vista nesses extremos *apenas* como mais um sistema de símbolos: significante posto em detrimento do significado. Em que pese que esse

<sup>4</sup> Trata-se aí de um axioma estruturado ele mesmo a partir de um imaginário antropocêntrico (especista), já que negligencia o fato de que indivíduos sencientes de diversas espécies *enxergam e sentem* independentemente da sua (in)capacidade de simbolizar. Negligencia, portanto, a existência desses indivíduos.

preestabelecido seja reconhecido também através da própria linguagem, a existência deste pré-dado (o imperativo dos ritmos corporais que antecedem e permitem faustosa liberdade ao imaginário) é indeclinável.

A instabilidade histórica do corpo, sob o empuxo temporal-espacial que o molda, não implica a defecção de sua propriedade enquanto significante universal(izável), ponto de condensação das práticas. O corpo, esse denominador irreduzível do “eu”<sup>5</sup>, condição fundadora do próprio existir do sujeito, que suporta inclusive as ilusões de si mesmo, fora esclarecido por Stuart Hall:

Uma das implicações das novas concepções de poder desenvolvidas no trabalho de Foucault é a radical “desconstrução” do corpo - o último resíduo ou local de refúgio do “Homem” - e sua “reconstrução” em termos de formações históricas, genealógicas e discursivas. O corpo é construído, moldado e remoldado pela intersecção de uma variedade de práticas discursivas disciplinares. A tarefa da genealogia, proclama Foucault, “é a de expor o corpo totalmente marcado pela história, bem como a história que arruina o corpo”. Embora possamos aceitar esse argumento, com todas as suas implicações radicalmente “construcionistas” (o corpo torna-se infinitamente maleável e contingente), não estou certo de que possamos ou devamos ir tão longe a ponto de declarar como Foucault que “nada no homem - nem mesmo seu corpo - é suficientemente estável para servir de base para o autorreconhecimento ou para a compreensão de outros homens”. (HALL, 2000, p. 121).

Hall continua mais à frente refletindo que esse enviesamento negacionista (de consequências praticamente gregárias, ao tomar o corpo individual como uma categoria discursiva no mesmo nível epistêmico de outras quais nação, povo, grupo profissional, fauna, clã, tribo etc.) não é possível de ser levado até o fim. Desta resiliência parece resultar justamente um apuramento dos vínculos indeclináveis entre corpo e sujeito, apontando-se aí um pertencimento universal. Ademais, isso circunscreve o corpo à possibilidade (necessidade) referencial da ética, que versa justamente a partir de uma responsabilidade universal(izável). Hall conclui apontando para a condição ímpar e irrevogável do corpo:

Além disso, o meu próprio sentimento é o de que, apesar das afirmações em contrário de Foucault, sua invocação do corpo como o ponto de aplicação de uma variedade de práticas disciplinares tende a emprestar à sua teoria da regulação disciplinar uma espécie de “concretude deslocada ou mal colocada”, uma materialidade residual, a qual acaba, dessa forma, por agir discursivamente para “resolver” ou aparentar resolver a relação, indeterminada, entre o sujeito, o indivíduo e o corpo. Para dizê-lo de forma direta, essa “materialidade” junta, por meio de uma costura, ou de uma “sutura”, aquelas coisas que a teoria da produção

5 Frente a essa irreduzibilidade – e cientes de que a ontologia trata do ser-enquanto-ser, isto é, do ser concebido como tendo uma origem inerente e anterior a qualquer representação – tendo a usar a palavra “ontológico”, ao longo do meu texto, para expressar a profundidade da (in)existência da dimensão “biológica” e/ou genética dos entes. Ocorre que, sendo meu recorte balizado pelo interesse ético, por uma ética que é sempre ética dos sujeitos, meu uso do conceito “ontológico” tende a co-incidir com a presença do corpo biológico, desse corpo com o qual se nasce, que se revela como o denominador comum irreversível de qualquer presença subjetiva/individual.

discursiva de sujeitos, se levada a seus extremos, fraturaria e dispersaria de forma irremediável. Penso que “o corpo” adquiriu, na investigação pós-foucaultiana, um valor totêmico, precisamente por causa dessa posição quase mágica. É praticamente o único traço que resta, no trabalho de Foucault, de um “significante transcendental”. (HALL, 2000, p. 122).

O entendimento da abertura ao infinito no reino do imaginário humano se conjura, portanto, fortemente com a dominante da ontologia corporal, esse lugar da própria finitude.

Sobre as fontes e os pressupostos de análise

Gilbert Durand, na introdução de seu estudo sobre a importância do imaginário na constituição material da realidade, inicia o estudo dos regimes simbólicos a partir desse imperativo do corpo, da sciência primária, do caráter inato da reflexologia. Segundo o autor, um símbolo só tem possibilidade de ser vivenciado se ele é concomitante a três reflexos corporais biologicamente adquiridos. Essa preponderância da sciência corporal “age sempre com um certo imperialismo, pode[ndo] já ser considerada como um princípio de organização, como uma estrutura sensório-motora”. (DURAND, 2001, p. 49). A sensibilidade corporal detém uma qualidade fechada, uma qualidade da anterioridade.

O autor detalha melhor esse reconhecimento do corpo como condição da estruturação simbólica:

Em resumo, podemos dizer que admitimos as três dominantes reflexas, "malhas intermediárias entre os reflexos simples e os reflexos associados", como matrizes sensório-motoras nas quais as representações vão naturalmente integrar-se, sobretudo se certos esquemas (*schémas*) perceptivos vêm enquadrar e assimilar-se aos esquemas (*schémas*) motores primitivos, se as dominantes posturais, de engolimento ou rítmicas se encontram em concordância com os dados de certas experiências perceptivas. É a este nível que os grandes símbolos vão se formar, por uma dupla motivação que lhes vai dar esse aspecto imperativo de sobre-determinação tão característico. (DURAND, 2001, p. 51).

Enfim, se a possibilidade de instituição de um domínio próprio da independência no devir humano tende a ser característica inalienável dos sistemas simbólicos, bem como das grades de valores que contextualizam a escritura dos textos jornalísticos aqui em pauta, não se pode aceitar que a gênese de tais, por sua vez, não esteja efetivada a partir desse extradiscursivo biológico e genético. Uma ontologia – menos dura e sobre-determinante que as pulsões do corpo sciencie – é tecida no nível sociológico. Esta é uma outra dimensão da pré-externalidade à linguagem – ainda que seja reconhecida através dela. Ela, mais uma vez, gere a legitimidade da precisão linguística, do compromisso com o significado, para alguém e além da lógica imanente dos significantes por si mesmos.

Versando sobre a questão da exterioridade social ao mundo linguístico no âmbito estrito dos textos jornalísticos, fontes da minha pesquisa, Francisco das Neves Alves diz que:

Esta relação do discurso com a sua “exterioridade” é marcada “pelo interdiscurso e seu modo de funcionamento (o pré-construído) que atesta, por seu lado, a presença do inter (o já-dito) no intradiscurso, sendo este a sequência que se está efetivamente realizando (formulando). Este processo se dá em dois sentidos de inter-relação pois, assim como os fatores exteriores interferem na construção do discurso, este, por sua vez, “tem diferentes funções que agem de volta sobre as condições de produção”. (ALVES, 2001, p. 99).

E é no ponto dessa tensão existente entre a materialidade muda (as necessidades do cotidiano, a sutileza do vivido) e a eloquência estipulada e propagada pelos anseios modernizadores – perante os quais personalidades da imprensa interpuseram-se como guias especiais – que estão situados os textos dos jornais diamantinenses. Depura-se que os jornais detêm em si a condição ambivalente de serem fontes de pesquisa de algum objeto histórico ao qual eles se referem, bem como a condição de serem eles próprios “o” objeto a ser pesquisado, na qualidade metonímica de produtores de realidade que são. A respeito disso, Tania Regina afirma que:

As considerações apontam, portanto, para um tipo de utilização da imprensa periódica que não se limita a extrair um ou outro texto de autores isolados, por mais representativos que sejam, mas antes prescreve a análise circunstanciada do seu lugar de inserção e delinea uma abordagem que faz dos impressos, a um só tempo, fonte e objeto de pesquisa historiográfica, rigorosamente inseridos na crítica competente. (LUCA, 2005, p. 141).

Pontos nodais por onde circulam sub-repticiamente os afluentes do dia a dia; mais ainda: na qualidade de agentes interessados na transposição conscienciosa dessas águas, os jornais desempenharam um papel ativo no processo modernizador da urbe diamantinense. Ao estabelecer o objetivo de sua pesquisa, Goodwin Jr. nos atenta para esse caráter saliente:

Trata-se aqui de analisar a imagem que os *homens de imprensa* construíram para si e seu trabalho, na presunção de estarem mais bem capacitados e posicionados, não apenas para criticar o processo de implantação do modelo de vida urbana identificado com o “progresso”, mas para efetivamente guiarem esse processo. (GOODWIN Jr., 2007, p. 21).

Os jornais diamantinenses nos permitem depurar um grupo de notícias nos quais fica patente não só a presença de animais não-humanos no cotidiano da cidade, mas em especial a participação dessa imprensa no sentido de fomentar essa proscricção, às vezes sob forma de denúncias ou reclamações vinculadas contra essa presença, mas também através de itinerários mais sutis. Os jornais diamantinenses escolhidos para a análise foram aqueles que

continham o maior número contínuo de exemplares, sem grandes lacunas, que abarcassem o período às vésperas da Primeira Guerra Mundial, no auge da *Belle Époque* tropical. Estes foram *O Município* (1894-1903), *O Jequitinhonha* (1904-1905), *A Idéa Nova* (1906-1912), formando-se entre si uma mais bem acabada continuidade temporal.

Um desses modos de participação dos jornais, aparentemente neutros, está na ampla divulgação das leis municipais que ensejavam esse processo de proscricção. Aqui, mais do que nunca, o jornal parece apenas testemunhar um ato tomado na Câmara Municipal, como se meramente reproduzisse algo fora de sua alçada, fora de sua responsabilidade. Aqui, mais do que qualquer outra ocasião, a divulgação dessas leis parece estar de acordo com o velho ideário que antevê os jornais como um reflexo passivo da realidade vivida, das decisões tomadas, não se constituindo, portanto, como agente social capaz de transformar o que noticia.

Entretanto, com uma análise mais acurada, fica claro que o testemunhar dessas decisões constitui, ele mesmo, não só uma reprodução – mas uma produção também. Quem divulga induz uma diferenciação mesmo na materialidade das relações. Uma lei não divulgada tende a não produzir efeito. A amplificação de uma voz é, portanto, em si, um ato produtor de efeitos. É dar respaldo e legitimidade, coproduzindo. Divulgando leis municipais, os jornais se tornam cogestores da materialidade mesma das (anti)relações entre animais humanos e não-humanos. Além da divulgação ser também produção, vale ressaltar que essas decisões jurídicas eram concebidas a partir de uma grade de leitura que os jornais geriam, como agentes especiais: jornais lidos, não por acaso, pelos legisladores, membros que eram da elite letrada da sociedade diamantinense. Frente a essas considerações, faço uso do conceito de leis-notícias, em que a veiculação das leis municipais pelos jornais não seja meramente vista como a de notícias sobre decisões produzidas alhures, mas sim como produção ela mesma de uma força sobre a materialidade do mundo, uma lei.

Estes indícios jornalísticos devem ser trabalhados contextualizando-os aos novos paradigmas historiográficos que se debruçam especificamente sobre esse tipo de fonte. E eis que, após um longo período de descrédito dos jornais como documentos históricos – no qual, voltando-se para fontes oficiais, historiadores e historiadoras concebiam a imprensa como pouco confiável –, os textos da imprensa passaram a configurar um manancial legítimo e rico para as pesquisas históricas, em especial a partir da berlinda daqueles conceitos de cultura discutido anteriormente. (LUCA, 2005).

Esse deslocamento de percepção a título de fontes históricas é particularmente sensível para o meu objeto de pesquisa, direto e indireto: animais que, sem a voz humana, para além desse fato ontobiológico, e talvez em parte por causa desse fato, estavam alçados



numa área de enorme consenso social. Sem voz, sem debater sobre sua condição, animais não-humanos estavam particularmente capturados no tecido da longuíssima duração da historicidade, num nível mudo dos gestos passados corpo a corpo, geração a geração. Este é o contexto, o não-dito, que confere sentido às representações jornalísticas – e que não obstante pode ser captado através da riqueza destes próprios textos, a contrapelo.

Esse nível subliminar, inconsciente, gestual e mudo, a consciência humana – a linguagem oficializada – não pretende muitas vezes problematizar. Essa consciência, que se sacramenta pela imagem que produz de si, não busca representar diretamente esse nível. Precipitada no fundo de uma longuíssima duração, só se pode atingir a materialidade dessas relações humananimais mediante leituras tangenciais. Para atingir tangencialmente a mudez desses hábitos gestuais, as fontes jornalísticas se revelam muito mais adequadas que, por exemplo, estatísticas da administração municipal sobre a arrecadação de impostos na venda de mulas escravizadas pelo tropeirismo. Cumpre, portanto, o imperativo de se destacar no próprio conjunto de fontes as vicissitudes do contexto, efetuando-se nele uma leitura dupla.

Sobre essa potencialidade das fontes jornalísticas ao cotejarem com mais intensidade as sutilezas do cotidiano, o calor das ruas, Aguiar nos diz:

Sendo assim, o estudo da imprensa vem se constituindo num dos elementos fundamentais para a reconstrução da história que, através do seu intermédio, pode aproximar-se das práticas políticas, econômicas, sociais e ideológicas dentro dos diversos setores que compõem uma sociedade de forma dinâmica. Dessa maneira a imprensa tornou-se rica e diversificada de conhecimentos, não apenas para construção de uma história da imprensa, mas abrindo a historiografia para outras possibilidades. As pesquisas realizadas na história abrem-se para novas possibilidades, tendo uma nova abordagem para os acontecimentos históricos; estamos tratando agora da história de gênero, da criança, do operário, das mulheres, não mais a história econômica e política como centro de estudo para a construção da história: é partir do micro para o macro. (AGUIAR, 2010, p. 5).

Não obstante essa possibilidade de leitura do contexto no próprio conjunto de fontes jornalísticas, fiz adicionalmente uso de um diário escrito por uma adolescente diamantinense, no limiar do meu recorte cronológico. Este diário fomenta uma percepção mais acurada desse contexto, em especial de como se dava o embate humananimal no dia a dia. Trata-se de um diário publicado em 1942, de autoria de Alice Dayrell Caldeira Brant, sob o pseudônimo Helena Morley, a título de seu evidente interesse literário, e que abarca os anos de 1893 a 1895. O livro é importante manancial de sentidos e costumes das relações de diamantinenses com animais de outras espécies.

Correlato a essa característica irreflexiva alocada no consensual, no arraigamento dos atos na longuíssima duração da domesticação das espécies, pode-se dizer que há pouca produção consciente de um debate político a respeito dos (anti) direitos animais não-humanos

em Diamantina. Possíveis discrepâncias, quando surgem, não põem em oposição diferentes jornais, correlatos a diferentes grupos de pensamento bem demarcados: essa cisão atravessa como fluxos discursivos, quase arbitrariamente todos os jornais, internamente. Assim, não se pode caracterizar um desses jornais como partidários *disso*, em detrimento de outro jornal partidário *daquilo* – como ocorreria no caso de um estudo sobre a oposição entre jornais monarquistas e republicanos, por exemplo. Vale lembrar que essa condição atesta não a ausência de um caráter ideológico por parte desses jornais em relação à animalidade. Pelo contrário até, caso entendamos que o ápice sintomático do sucesso de uma ideologia é o próprio silêncio que vela a sua própria presença, sendo o consenso sua expressão mais bem acabada.

Assim, quando surgem possíveis tensões e contradições em meio à imanência do indiscutível e do consensual, elas devem ser buscadas como fluxos discursivos que atravessam descuidadamente e transversalmente esses textos, em certa medida alheias aos embates conflituosos que, por ventura, tenham se instalado entre grupos sociais que se entrincheiraram em cada um desses jornais, por disputas outras, mais pragmáticas, tal qual a disputa pelo poder municipal. Conforme dito, esse alheamento relativo está garantido pela inexistência de grupos formados conscienciosamente em torno de preocupações políticas da animalidade não-humana no âmbito da sociedade diamantinense daquela época.

Todavia, não se pretende afirmar com isso que uma sociologia histórica dos grupos políticos e famílias que disputavam pelos poderes locais não seria produtiva ao tema aqui deslindado, pela possibilidade de compreensão de certos sentidos e certas intenções sub-reptícias às representações jornalísticas da animalidade. Caso essa pesquisa buscasse compreender e situar as representações da animalidade no contexto bem mais localizado dos embates que ocorriam entre tais grupos, possivelmente agregados em torno desse ou daquele jornal, sem dúvidas, isso enriqueceria essa dissertação. Mas se essa dimensão contextual tende a depurar certos sentidos ocultos, que minha leitura não pôde cotejar, tenho consciência das enormes dificuldades metodológicas e temporais que elas me trariam, visto que meu argumento está intencionada e justificadamente focado na dimensão macro desses processos: ocupo-me sobretudo por uma clivagem muito maior e mais abrangente, estabelecida nas fronteiras entre espécies distintas.

Minha dissertação busca responder a uma série de questões, norteadoras da pesquisa, derivadas da questão central enunciada no primeiro parágrafo desta introdução. Como compreender a coexistência entre o processo de proscricção de animais não-humanos vivos e uma economia estruturada sobre a presença do tropeirismo? Como essa contradição é gerida e performatizada pelos jornais? Como um mero resquício do passado a que a

modernidade se opõe e varre (em especial com a vinda da ferrovia para a cidade, em 1914)? Ou como um recalçamento utópico de uma presença que estruturava e possibilitava inclusive o próprio processo de modernização diamantinense, tão defendido pela imprensa? No segundo caso, se o assujeitamento desses animais “de carga” possibilitava a existência das pujanças da “Athenas do Norte”, como e por que eram então esses animais rechaçados?

Outra gama de questões pode ser ainda levantada. Se compreendemos que Diamantina era uma cidade mais ligada, inclusive afetivamente, ao seu passado colonial (GOODWIN Jr., 2007), isso não deveria implicar numa contrapartida à proscricção, numa valorização das tradições de proximidade entre pessoas humanas e não-humanas? Caso confirmada essa vontade de passado, encontrável em jornais (*A Idéa Nova*, 1º ago. 1909), poderíamos enxergar nesse gesto alguma materialização reabilitadora dessa presença animal, que é marcante da Diamantina colonial?

Quanto a essas questões, uma primeira objeção imediata pode ser ensaiada: não seria adequado respondê-las sem relevar qualitativamente quais espécies animais os jornais estão considerando. E ao se atentar para a leitura diferencial das representações jornalísticas de acordo com as espécies, seria legítimo explicar tais gradações apenas de acordo com sua servidão econômica? Ou haveria uma série de tradições cotidianas que – emuladas pela imprensa, passando ao largo das razões imediatamente instrumentais – servem como elementos explicativos das expectativas que esses jornais geriam em torno do embate humananimal?

Outro conjunto de questões diz respeito às salientes contradições entre a proscricção desses animais vivos da cidade e a estipulação de sua matança, que seria a materialização mais radical desse processo. É evidente nas páginas desses jornais o desejo de, ao mesmo tempo, ensejar a matança para remover os animais vivos da cidade e proscriver também essa matança da cidade.

Essa percepção do contraditório se complexifica se nos propusermos a questionar a ideologia dominante viabilizada pelo *referente ausente* (ADAMS, 2012) - que atua como uma espécie de cortina de fumaça que nos evade da constatação de que “toucinho”, “sela”, “gelatina” e, às vezes, “sapato” são animais mutilados, cortados em pedaços. Relevando-se essa realidade – tornada opaca por uma normatividade que favorece a objetificação de animais mortos para esse fim –, uma série de outras indagações se torna possível.

Retomando, assim, algumas problematizações a respeito da tanatopolítica (AGAMBEN, 2005) ensejada pela imprensa, como correlacionar corretamente a proscricção da morte dos animais não-humanos da urbe à boa aceitação e incentivo (*O Jequitinhonha*, 11 ago. 1904; *O Jequitinhonha*, 27 out. 1904 etc.) de seus corpos mortos em pedaços circulando

por essa cidade? Seria justamente o processo que omite o corpo e a morte animal na palavra “carne” (e termos com mesma performance: “coalhada”, “figa”, “bife”, “caldo de mocotó”, “bolsa”, “berrante” etc.) suficiente para explicar essa disparidade? Se sim, como então explicar que a matança dos bovinos – os mesmos animais imputados como comestíveis, e que deviam ser omitidos – na ocasião de touradas era comemorada e incentivada pelos jornais, vista e convocada a ser feita a olhos públicos?

Ou antes, ainda: como manter aceita uma diferença do morticínio animal calcada na diferença entre espécies – quando se observa que seres da mesmíssima espécie ora eram mortos obrigatoriamente fora das vistas do público (matadouro), ora mortos às vistas do público (touradas)?

Galgando um escopo mais abrangente, pude ainda me perguntar se a justificativa comum do saneamento urbano é capaz de (auto)explicar o processo de proscrição dos animais não-humanos da paisagem. O que estaria subjacente à emulação pelos jornais das razões de higiene como motivo que justifica essa proscrição? Haverá motivações para alguém e para além delas, às vezes através delas? É certo que sim, posto que os distintos tratamentos dispensados a diferentes espécies não podem ser reduzidos a explicações de saneamento para se evitar as patologias (em seres humanos). Então, quais seriam essas razões?

As possíveis respostas a essas perguntas ensejaram uma dissertação composta de três capítulos. No primeiro, detive-me nas formas apresentadas pela imprensa de gestão da vida dos animais não-humanos, focando estritamente o processo de banimento desses animais vivos da cidade. Para análise do rechaçamento dos animais não-humanos da urbe diamantinense foi fundamental operar com o arcabouço teórico fornecido pelas teorias do cotidiano (DE CERTEAU, 1994), em vista do contraste dos discursos proscritores frente à persistência maciça desses animais na urbe diamantinense até pelo menos a década de 50 do século XX (LOPES; MARTINS, 2011).

No segundo, analisei a questão do banimento da morte animal não-humana da urbe diamantinense. Para tratar a “morte animal”, foi de fundamental importância operar com o instrumental crítico oferecido pelas teses sobre o consenso moderno em matar animais e, ao mesmo tempo, omitir essa matança. (ADAMS, 2012; DIAS, 2009; FRANCIONE, 2013).

No terceiro, discuti como a relação entre a identidade humana e a (sua própria) animalidade estão equacionadas (ou não) em franca oposição nesses discursos, entendendo esse nível como o mais basilar de um *iceberg* cuja ponta visível, que sobressai à superfície do mar, é o próprio processo de proscrição dos animais não-humanos da cidade. Em especial, neste terceiro momento, pretendi esclarecer como itens da modernização diamantinense, já

debruçados por historiografia prévia, intrincam-se ao meu objeto de pesquisa, iluminando-os e sendo iluminados por esses.

A animalidade não se configura como uma mera coleção zoológica taxonomicamente apartada da espécie humana. Antes disso, ela representa um princípio (contra) organizativo através do qual o ser humano produz a si mesmo enquanto portador de uma ascese histórica exclusiva. Sendo assim, é mister compreender como o cotejamento denegativo dos animais não-humanos da urbe se vincula inexoravelmente à recusa de determinadas figuras históricas que remetem o humano à sua própria animalidade. A modernização da urbe em proveito das formas futuras, que implica a proscricção e/ou restrição dos contatos corporais animais nas ruas, impõe uma urbanização psíquica na qual os gestos primários do corpo – caracterizados pelo atraso de um passado primitivo – precisam ser suspensos. Este é o tema do terceiro capítulo.

Tomando-se a chave mestra desta pesquisa, contida na expressão “vida animal”, como um problema – e após cumprir, no segundo capítulo, uma problematização do que seja “vida animal” em relação à sua possível antítese “morte animal” –, cabe no terceiro momento problematizar o que seja essa “vida animal” em relação à sua provável antítese “vida humana” (máquina antropológica). Cabe desconstruir a superfície autorreferente e autossuficiente do termo “vida animal” na esperança de não se cometer o erro de meu escrito ser objeto de meu próprio objeto de pesquisa: considero esta advertência na forma de uma aposta no itinerário semântico de uma expressão através de sua face presumivelmente oposta. Este itinerário possibilita um aprofundamento analítico que permite reconhecer melhor o sentido de sua própria superfície aparente, de sua imediateza.

As questões aqui formuladas são pertinentes a um conjunto bastante vasto de documentação. De fato, os jornais pesquisados produziram muitos textos que, de alguma forma, em algum momento, representavam a animalidade. Somado a isso, vale destacar que a metodologia de busca desses textos baseou-se na lógica do pente fino: qualquer texto que a qualquer momento fizesse menção a uma palavra do universo semântico que remeta à animalidade foi lido e analisado.

Uma das consequências disso foi o cotejamento de uma ampla gama de escritos. Em sua heterogeneidade, estes incluem tabelas de preços, contos literários, anúncios comerciais, poemas, textos científicos (de diversos ramos), notícias de fatos corriqueiros e extraordinários, receitas gastronômicas, leis municipais, colunas sociais, textos sobre disputas eleitorais, avisos, artigos de opinião, escritos historiográficos etc.

Sem dúvida, uma pesquisa em maior profundidade demandaria a leitura de toda uma bibliografia teórica transversal que dinamize possíveis cuidados metodológicos, para

cada um desses tipos de escritos em questão. No entanto, as limitações temporais do mestrado assim não permitiriam. Diferentemente, optou-se aqui pela leitura de textos de enviesamento filosófico, inalienável do debate sobre a condição histórica dos animais não-humanos. Essa escolha parece se fundamentar na percepção de Giorgio Agamben, que esta pesquisa toma como ponto de partida:

A relação entre o homem e o animal delimita, assim, um âmbito essencial, no qual a pesquisa histórica deve necessariamente confrontar-se com aquele fragmento de ultra-história no qual não se pode entrar sem envolver primeiro a filosofia. Quase como se a determinação da fronteira entre o humano e o animal não fosse uma questão de que falam filósofos e teólogos, cientistas e políticos, mas uma operação metafísico-política fundamental, na qual apenas alguma coisa com um “homem” pode ser decidida e produzida. (AGAMBEN, 2013, p. 41).

No mais, vale ressaltar que essa proeminência do debate filosófico nas questões que dizem respeito à animalidade pode ter sua legitimidade ancorada na própria saliência das camadas temporais de longa e longuíssima duração quando se trata de historicizar as relações humananimais. Essas parecem sobrepostas na ordem dos milhares de anos da domesticação de várias espécies animais, que se inicia no período Neolítico. Muito mais substancial ainda é a longuíssima duração do tempo da evolução biológica das espécies, dimensão indeclinável quando se trata de pesquisar as relações entre distintas espécies. Certamente, a filosofia, ao estabelecer-se como modalidade de conhecimento mais abrangente, com tendências a desafiar a própria caducidade das verdades, torna-se uma interlocutora inevitável para questões calcadas em durações históricas em que o tempo custa a passar.

## 1 A PROSCRIÇÃO DA VIDA ANIMAL NÃO-HUMANA DE DIAMANTINA

Este capítulo abordará a maneira através da qual a proscrição dos animais não-humanos vivos foi representada e gerida pela imprensa diamantinense. Trata-se do núcleo duro de minha pesquisa, do cerne imediato que moveu meu olhar ao longo das páginas dos jornais.

### 1.1 Animais não-humanos na historiografia: situando o panorama diamantinense de fins do século XIX

Há um consenso na historiografia de que o processo de modernização urbana implicou um (desejo de) afastamento dos animais não-humanos<sup>6</sup> (vivos) dos fluxos do cotidiano nas cidades.

Uma desvalorização substancial de uma longa intimidade constituída pela convivência (ainda que assimétrica) entre seres humanos e demais espécies animais caracterizou muitos dos discursos e práticas sanitaristas, moralizadoras, capitalistas, civilizadoras – orquestradas por uma tecnocracia urbanística. Afluem em uma certa região onde essas diretrizes muitas vezes co-ocidem, conformando entre si um vetor que buscou/logrou proscrever essas formas de vida animal do cerne imediato da cidade.

Foi percebido que o número absoluto de indivíduos não-humanos e a variedade desses animais com os quais uma pessoa humana<sup>7</sup> urbanizada interagia durante sua vida se reduziram muito. Mas do ponto de vista qualitativo o reequacionamento das relações humanais pelos processos modernizadores teria posto fim a um ciclo histórico de longuíssima duração, que se iniciou no Neolítico e que estaria se encerrando. Como afirma Fitzgerald, estaríamos vivendo em uma sociedade pós-doméstica. Para o autor,

---

<sup>6</sup> O termo “animal não-humano” é utilizado necessariamente em continuidade a um outro termo, elíptico: “animal humano” – tal que um remeta ao outro. A razão dessa escolha é ressaltar, no próprio termo, a fronteira aberta entre ambos, evidenciada por um denominador comum (“animal”). Esse uso subverte a oposição excludente presente no uso “homem” x “animal”, abrindo-se um necessário trânsito de conceitos entre tais entes. A fonte legitimadora desse uso advém tanto da etologia contemporânea (LESTEL, 2002; BEKOFF, 2010) quanto da ética animal/abolicionista (FARIA, 2011; FRANCIONE, 2013; FELIPE, 2007; REGAN, 2006). Por meio do reequacionamento dos termos, busca-se evidenciar a existência de características compartilhadas entre tais entes – em especial a senciência, presente na maioria das espécies animais.

<sup>7</sup> “Pessoa humana” não é uma redundância, visto que existe uma conceituação legítima de “pessoas não-humanas”. (FRANCIONE, 2013). Recentemente, enquanto essa dissertação estava sendo redigida, segundo notícia o *site* da *Anda*, pela primeira vez no mundo, uma corte (no caso argentina) reconhece com todas as letras que um animal não-humano, no caso Sandra, orangotango fêmea aprisionada no Zoológico de Buenos Aires, é uma pessoa não-humana com direitos inalienáveis que devem ser respeitados. A sentença inovadora – em que pese a possibilidade dela retroagir negativamente nas condições que a gestaram, sendo capaz de neutralizar suas causas, devido ao empuxo “vampirizador” dos compromissos institucionais (ONFRAY, 2001) – dera-se em outubro de 2015. De qualquer forma, ela funciona como um termômetro bastante preciso dos caminhos que estão sendo abertos globalmente pelo animalismo contemporâneo.

O modo pelo qual nós vemos os animais mudou dramaticamente ao longo do tempo (para a maioria das espécies pelo menos). Para fazer ideia dessas mudanças, o historiador Richard Bulliet (2005) distingue dois períodos no nosso relacionamento com os animais: doméstico e pós-doméstico. Durante a era doméstica, as estruturas sociais e econômicas normalizavam diariamente contato com animais (incluindo-se os não *pets*). Esta era é facilmente contrastada com a corrente era pós-doméstica (o argumento de Bulliet foi cunhado na década de 70 do século XX), em que as pessoas estão fisicamente e psicologicamente afastadas dos animais.<sup>8</sup> (FITZGERALD, 2010, p. 59, tradução nossa).

Keith Thomas, em um famoso estudo, discute a respeito do contraste existente entre nossa era, chamada acima de “pós-doméstica”, e uma urbe pré-industrial, em que a proximidade humananimal lhe é intensamente estruturante:

Não obstante, as relações com os animais domésticos eram mais estreitas do que os simples fatos sugerem. Os animais, afinal, eram relativamente mais numerosos do que hoje em dia, e viviam muito mais próximos de seus donos [...] No País de Gales, onde era tradição que as vacas dariam melhor leite se pudessem ver o fogo, dizia-se em 1682, com certo exagero, que toda moradia era uma “Arca de Noé”, em que vacas, porcos e galinhas se deitavam junto com as famílias humanas de modo promíscuo. Entretanto, um elisabetano recordava que até tempos recentes, os habitantes de Cheshire também viviam como os anglos-saxões, com uma fogueira dentro da casa, e os bois sob o teto. (THOMAS, 2001, p. 113).

Essa ideia está lançada também no estudo de Peter Beatson, que cita grandes cidades pré-modernas como foco de uma coexistência maior entre indivíduos humanos e não-humanos:

Voltando no tempo alguns séculos, humanos e outros animais – alguns selvagens, alguns de fazenda, de companhia ou parasitas – tendiam a compartilhar a vida cúmplices, um ao lado do outro. Essa íntima coexistência foi particularmente real no interior, onde animais estavam frequentemente abrigados dentro de habitações humanas, e animais selvagens nunca estavam tão distantes, e até nas grandes cidades como Londres e Paris, humanos e animais regularmente se topavam.<sup>9</sup> (BEATSON, 2009, p. 32, tradução nossa).

Num âmbito mais nacional, podemos citar o estudo de Nelson Aprobato Filho (2006), que objetivava esclarecer a história do embate humananimal na cidade de São Paulo

---

<sup>8</sup> The way in which we view animals has changed dramatically over time (for most species at least). To make sense of these changes, historian Richard Bulliet (2005) distinguishes between two periods in our relationships with animals: domesticity and postdomesticity. During the domestic era, the social and economic structures normalize daily contact with animals (including non-pets). This era is easily contrasted with the current postdomestic era (which Bulliet argues took shape in the 1970s), where people are physically and psychologically removed from the animals.

<sup>9</sup> Going back in time a few centuries, humans and other animals – wild ones, farm ones, companions or vermin – tended to share hugger-mugger lives along side one another. This intimate co-existence was particularly true out in the countryside, where animals were often housed inside human habitations, and wild animals were never far off, but even in big cities like London and Paris, humans and animals regularly rubbed.



na virada do século XIX para o XX. Em que pese uma sofisticada concepção de temporalidades históricas – a qual entrevê a coexistência de diferentes temporalidades num mesmo momento –, nem por isso o autor invalida a compreensão da modernização (urbana) como um processo que tendia a eliminar a vida animal não-humana do seu horizonte. Para o autor, cidade civilizada e moderna se distingue tautologicamente da roça que, por sua vez, caracteriza-se pela grande presença de outras espécies semoventes.

Em seu estudo, Aprobato Filho demonstra que, em contraste com uma São Paulo moderna, pretendida, desejada ou realizada, há uma São Paulo colonial, marcada pela presença massiva de animais não-humanos. Segundo o autor, esses animais, nesse período, viviam, “invadiam” e passavam constantemente por ruas da cidade. Era impossível não os perceber, não ter uma convivência próxima e intensa com eles. (APROBATO FILHO, 2006, p. 75).

A questão da grande presença de animais não-humanos na antiga cidade de Diamantina também já foi discutida por dois autores – Marcos Lobato Martins (2010b) e James William Goodwin Júnior (2007). Eis um problema para projetos modernizantes na história dessa cidade mineira, tal como aponta Martins, ao dizer o quanto essa presença representava o atraso do mundo rural, gerando um desprazer na população da cidade, dificultando o trânsito e sujando as ruas. (MARTINS, 2010b, p. 8).

Grande atenção à questão dos animais não-humanos na urbe diamantinense foi dada por Goodwin Jr., que dedicou ao assunto um tópico de sua tese de doutorado. O autor afirma:

Muares que pastam, vacas a mugir, sapos coaxando em coro enlouquecedor. Os animais representariam junto com os mosquitos, a chuva, os rios transbordantes, o mundo bárbaro, rural, selvagem - tão vigorosamente associado à natureza pelo imaginário romântico ocidental! A civilização aparece, como em outros momentos, como frágil biombo amparando a urbe. Em Diamantina, a questão havia se tornado tão problemática, que a edilidade tomou medidas drásticas, passando a confiscar animais desgarrados. (GOODWIN Jr., 2007, p. 201).

É importante frisar que o autor ainda nos revela um foco de tensão ligado à especificidade diamantinense: a massiva presença histórica de animais não-humanos escravizados<sup>10</sup> pela atividade tropeira, à qual o desenvolvimento material de Diamantina

10 Não sendo aplicável a todas as espécies, a base para consideração de animais não-humanos como escravos se sustenta pelo reconhecimento etológico de um desejo/vontade por parte desses animais, que pode ser frustrada, aprisionada ou desviada pela ação consciente de outrem através da força física (violenta e/ou condicionadora), instrumentalizando esse corpo em vista da execução de um determinado esforço/trabalho. Esta premissa, por sua vez, está atrelada à noção de que a posse de um sistema nervoso central (BEKOFF, 2010) condena/permite determinados animais às sensações dolorosas ou prazerosas, fato que se correlaciona (com alguma possível defasagem) à existência de uma percepção de si mesmos enquanto indivíduos, tornando-se esses animais centros psicológicos de uma vida que é sua. Essa percepção de si, como indivíduos no mundo, por parte de certas espécies animais não-humanas, implica uma gama de anseios intrínsecos, que

estava intrincado, limitando a possibilidade histórica dessa proscrição. (GOODWIN Jr., 2007, p. 196).

Não somente a presença desses animais “de carga” era quase que incessantemente relatado por Helena Morley em seu diário. Cabras e carneiros faziam parte do cotidiano dessa cidade mineira. Inclusive, vacas ainda circulavam pelas ruas. Galinhas fugiam dos quintais e se engajavam pelas ruas. Essa presença atravessava gerações de diamantinenses, repercutindo no imaginário uma constelação de valores e significações - inclusive sobre as fronteiras humananimais, a serem analisadas em breve. Diz Helena Morley sobre sua mãe:

Poucas são as vezes que entro em casa que mamãe não repita o verso: *A mulher e a galinha/ Nunca devem passear/ A galinha bicho come/ A mulher dá que falar*. E depois [mamãe] diz: "Era por minha mãe nos repetir sempre este conselho, que fomos umas moças tão recatadas. Vinham rapazes de longe nos pedir em casamento pela nossa fama de moças caseiras". (MORLEY, 2011, p. 236).

A presença de animais não-humanos vivos na cidade de Diamantina era tão marcante que havia a possibilidade de se tornarem marcadores do passar do tempo. Ao mesmo tempo, sua obsolência já se anuncia:

Durante o dia não precisamos de relógio porque chegamos em casa ao mesmo tempo para o almoço e o jantar. Além disso temos a corneta do quartel, que toca até nove horas. Depois dessa hora o relógio de mamãe é o galo, que não regula muito bem. Já nos tem pregado boas peças e mamãe não se corrige. Há dias que eu até desejo que o galo de casa e dos vizinhos morram. Mas também não adiantava, porque vinham outros no lugar. Canto de galo nunca dá certo, e ninguém se convence. Quando o galo canta às nove horas, dizem que é moça que está fugindo de casa para casar. Eu ouço sempre galo cantar às nove horas e é raro moça fugir de casa. (MORLEY, 2011, p. 101).

No ponto de tensão existente entre a força do hábito (as necessidades do cotidiano, a sutileza do vivido) e a eloquência da ordem propagada pelos anseios modernizadores – perante os quais personalidades da imprensa interpuseram-se como guias especiais – estão situados os textos dos jornais diamantinenses. Este é o papel da imprensa, segundo Goodwin Jr.:

Através do controle da produção do evento, pela construção linguística dos acontecimentos, pela seleção da memória que se guarda, a imprensa deseja possuir o

---

no caso dos grandes mamíferos em questão são, no mínimo: a preservação da vida, a liberdade de movimentos, a procura por proteção, prazer, segurança, afeto e contentamento que, na condição de cativos, são corriqueiramente frustrados por força maior. O mero fato de esses animais não serem (majoritariamente) reconhecidos à época como seres escravizados – como ainda não são, a não ser por uma minoria – não invalida a possibilidade do uso desse conceito retroativamente – dado que o conceito se apresenta como ferramenta que pode transcender o contexto espaço-tempo em que foi criado (KOSELLECK, 2006). Ademais, conforme citado na introdução, um diamantinense de fins do século XVIII já havia conceituado em sua obra no mínimo os animais “de carga” como escravos.

poder de estabelecer a chave hermenêutica através da qual as elites cultas (ou outros grupos articulados) - e por vias indiretas, toda a sociedade - devem passar a interpretar o momento histórico. De forma ativa, deliberada, intencional, os jornais propõem uma leitura da realidade, atuando sobre essa mesma realidade à qual pretendem dar sentido, modificando-a, procurando fazer valer seus pontos de vista. (GOODWIN Jr., 2007, p. 79).

Nesse sentido, verifica-se a participação dessa imprensa no sentido de fomentar essa proscricção. Numa notícia de 1906, o jornal *A Idéa Nova* participa-nos de uma prática que era comum na cidade: a matança dos cães de rua. Tanto era comum tal prática que a Câmara Municipal ganhara o epíteto no dia a dia de “Club Mata Cães”. Tais medidas foram apoiadas pela redação, legitimando-as através dos exemplos irradiados a partir dos polos tidos como os mais modernos do país:

O nome do Club encerra em si seu fim unico e elevadamente patriótico. No Rio de Janeiro e S. Paulo leva-se a effeito, com grande dificuldade, o exterminio dos ratos, propagadores da peste bubonica. Entre nós, porem, o Club arca com muito maiores empecilhos para a extinção radical de cães, e nem por isto deixa de trabalhar com [ilegível] que indubitavelmente exige grande soma de energia e coragem. (*A Idéa Nova*, 29 jul. 1906).

O processo de proscricção dos animais não-humanos, também índice de modernidade, atua sobre outras espécies sencientes que não cães, e não necessariamente exige soluções de extermínio. É o caso dos animais submetidos ao tropeirismo, cuja presença incomodava, mas que por conta de sua participação estruturante no circuito socioeconômico diamantinense, enquanto propriedade produtiva, não se apregoava a sua matança. Verifica-se uma queixa nesse sentido, numa publicação jornalística de 1906:

Causa estranheza e desolação mesmo ao observador menos exigente, o lamentavel estado da praça Barão de Guaicuhy, uma das mais habitadas e centraes da cidade. Alli se acham o mercado dos generos alimenticios e mais repugnante estrumeira, paraíso das moscas, devido a permanência dos animaes naquelle ponto durante longas horas do dia. A camara poderia attender ao assumpto, proibindo essa permanência, inconveniente sob todos os pontos-de-vistas. (*A Idéa Nova*, 6 maio 1906).

Se impossível solicitar a erradicação dessa presença, importava discipliná-la a lugares mais recônditos e apropriados, previamente designados para esses animais, de modo a minimizar a co-habitação de pessoas humanas no espaço urbano com esses animais.

Outros jornais diamantinenses atuaram como cogestores desse (desejo de) afastamento, nutrindo as expectativas de como (não) deveria ser equacionada a relação humananimal. Assim, o jornal *O Município*, ao longo da década de 90 do século XIX, conjura no horizonte de expectativas do público leitor, como medida regular e esperada, o

aprisionamento de animais não-humanos que vagassem pela cidade. Exemplo dessa produção textual que molda expectativas quanto à materialidade das relações humananimais na cidade consta abaixo: “10 DE JUNHO. Praça: Publicou-se por edital anunciando a [venda] de um cavallo ruço, chumbado, pequeno, apreendido nesta cidade como bem do evento”. (*O Município*, 7 ago. 1897).

Importa notar, como já dito, que a emulação desse processo de proscrição, frente ao qual os jornais diamantinenses se fizeram agentes, adquire maneiras mais sutis. Esse é o caso do jornal *O Jequitinhonha*, no ano de 1904, que, aparentemente, nada registrou de queixa a respeito dos incômodos e problemas que a considerável presença de animais não-humanos imputaria aos indivíduos humanos de Diamantina. Exemplares desse ano noticiam entretanto um processo de proscrição de animais não-humanos no espaço citadino do Rio de Janeiro. Essas menções trazem referências implícitas ao processo vivenciado por Diamantina, reforçando-o. Tal é a característica performativa do discurso jornalístico ao gerir, junto aos seus leitores e leitoras, uma grade de valores que, por sua vez, destila determinados horizontes de expectativas e projeções de futuro.

Aqui o jornal nos evidencia, em tom exultório, o processo de urbanização carioca como um belo exemplo a ser seguido. O desaparecimento de animais vetores de doenças na cidade surge como motivação e ao mesmo tempo sintoma do sucesso desse processo:

[...] o sumptuoso Corcovado, as alpestres vivendas de Santa Thereza, a formosa Tijuca, a vista do mar alto de Copacabana, na bahia a feiticeira ilha de Paquetá, mas no centro as viellas estreitas, o pardieiro ao lado da casa do conforto, pessimos canaes de exgoto, um enxame de mosquitos, viveiros de ratos. Hoje de tudo se está curando: as viellas se alargão, os pardieiros são postos abaixo, os canaes refeitos, dá-se caça de morte aos mosquitos - os vetores da febre amarella, faz-se grande mortandade nos ratos - os transmissores da peste bubônica. (*O Jequitinhonha*, 22 maio 1904).

Importante notar como a necessidade de livrar a população carioca dos vetores de doenças se conjuga para aquém e para além das técnicas de saneamento. Se é profundamente verdadeiro que a proximidade com animais não-humanos domesticados está coligada ao surgimento e desenvolvimento de doenças e epidemias em seres humanos (JARED, 2006), há algo que se produz paralelamente a essa constatação. E isso nos leva a crer que as razões para (o desejo de) proscrição de animais não-humanos da cidade detêm razões mais profundas do que a irresistível, eloquente e comprovadamente científica necessidade de sanear os espaços humanos dos perigos da doença (que afeta seres humanos): perpassa no discurso em questão

uma profunda oposição simbólica. (DURAND, 2001). O campo da feiura, como se vê, é representado pela presença animal<sup>11</sup>.

Assim, de modo geral, há na imprensa diamantinense uma valoração negativa da presença animal não-humana na cidade. Uma palpável justificativa de se proteger (a espécie humana) dos sofrimentos da doença remete-nos a uma razão simbólica insinuante nesse processo, que torna a animalidade em si – pela sua feiura – negativa aos olhares humanos: para aquém e além do higienismo; através do higienismo.

Se o futuro, na modernidade, apresenta-se como um valor positivo em si mesmo, talvez isso seja constituído pela exata medida em que esse futuro prometa, quase que tautologicamente, uma ascese humana na qual a animalidade ficará para trás.

## 1.2 Futuro, cidade, animalidade

No ano de 1897 o jornal *O Município* noticia um prognóstico feito por um estudioso europeu para o que seria a cidade do ano 2200. Diz o texto:

O modo por que o fantasista colaborador do Magazine inglez resolve o problema de locomoção futura não deixa de offerecer uma certa originalidade. Naturalmente a esse tempo para se ver um cavalo será necessário entrar em um jardim zoológico. A electricidade sob todas as formas [ilegível] será substituído o motor animal. (*O Município*, 28 jun. 1897).

Não só. O aprofundamento da cisão que separará irreversivelmente humanidade da animalidade se revela pela dieta futura, na qual o contato com o corpo do animal morto terá também se tornado coisa do passado: “O gênero humano não se alimentará mais da carne dos animaes. Os viveres serão productos vegetaes obtidos pela fixação do ar etc. Haverá beefs-teaks vegetaes e perdizes vegetaes”. (*O Município*, 28 jun. 1897).

Dois anos depois, no mesmo jornal o tema da futurologia está de novo presente. Trata-se de um comentário sobre as previsões de um francês, a respeito do ano 2000: “Nesse ano miraculoso não se usara mais de fogo e, portanto, se o provérbio não mente, não haverá fumaça. Também não haverá tração animal.”. (*O Município*, 13 jul. 1899).

Alguns anos depois outro jornal noticia que esse fenômeno de proscricção já está acontecendo na Europa: “Segundo estatísticas officiaes, o número de cavallos, em Londres, cahiu de 500.000 a 114.000. Entre as duas estatísticas houve um intervallo de sete annos. A differença é assombrosa. Em Paris o mesmo tem sucedido.”. (*A Idéa Nova*, 8 jan. 1911). Mais à frente tal diagnóstico coincide com o prognóstico futurista do periódico público conterrâneo.

<sup>11</sup> Cabe observar que em muitos textos desses jornais, ao se fazer referência a pessoas empobrecidas, promove-se uma sobreposição simbólica entre “gente pobre” e “animalidade”.

Evidenciando-se interpenetrações da realidade imaginativa junto à realidade material, o jornal discorre que “o cavallo ainda se vae tornar na Europa um animal raro e acabará por ser exposto nos jardins zoológicos, onde os homens futuros irão contemplar com curiosidade o leal companheiro prehistorico dos homens.” (*A Idéa Nova*, 8 jan. 1911).

Sem dúvida que o foco desses prognósticos - ao mencionar o cavalo em detrimento dos muares (que eram os animais mais presentes no tropeirismo diamantinense) - pode estar refletindo uma tendência comum de importação dos modelos europeus para os trópicos, de modo a intercambiar automaticamente cavalos europeus com as mulas que eram estropiadas nas montanhas do Espinhaço. De qualquer forma, há que se notar, junto com Raymond Williams (1990), que essas publicações futurólogas reinvestidas pelos jornais de Diamantina eram jogos de adivinhação que comprometiam um horizonte de expectativas em consonância com tendências históricas já presentes.

Para Raymond Williams, era a própria experiência metropolitana que gestara, durante o século XIX, uma grande literatura de ficção *científica* a respeito do que seria o futuro:

De uma vivência das cidades nasceu uma vivência do futuro. Numa crise da experiência metropolitana, as histórias sobre o futuro sofreram uma mudança qualitativa. Havia modelos tradicionais para esse tipo de projeção. [...] Mas dentro da experiência metropolitana, esses modelos, ainda que muito utilizados, terminaram sendo transformados. O homem não atingia seu destino, nem descobria um lugar ditoso: ele descobria, no orgulho ou no erro, sua própria capacidade de realizar uma transformação coletiva de si e de seu próprio mundo. (WILLIAMS, 1990, p. 366).

Aqui é sempre importante frisar a co-incidência entre a seriedade com que os jornais diamantinenses pautavam as civilizações francesas e inglesas como modelos que iluminavam o que deveria ser bom para Diamantina e o fato de essas futurologias “fantasistas” terem sido concebidas por escritores ingleses e franceses. Fantasia e realidade se imbricam de maneira peculiar nesses textos reinvestidos pelos jornais diamantinenses, de tal maneira que o futuro se revela uma ascese distanciadora do elemento humano em relação à animalidade.

Uma das maneiras bastante clara de que esse futuro já estava sendo construído era a presença de um conjunto de leis da municipalidade que visavam legitimar no próprio âmbito jurídico a retirada dos animais não-humanos da urbe diamantinense. Apesar de esta pesquisa não versar sobre um histórico dessas leis, não fazendo uso, por exemplo, dos arquivos da Câmara Municipal, é necessário compreender que a produção da legislação não é mera atividade de um poder soberano isolado das representações veiculadas pela imprensa. Há uma relação na qual a imprensa é (co)produtora das leis, ao passo que o poder legislativo é

(co)divulgador de representações social e historicamente produzidas. Desse modo, divulgação e produção devem ser vistas entrelaçadas – uma característica indelével face ao próprio caráter performativo dos discursos (jornalístico, legislativo etc.).

Esse entendimento da imprensa como coprodutora dos atos legais da municipalidade parte do pressuposto fundamental de que tais atos não podem ser isolados das referências compartilhadas à época. Esses atos se relacionavam com questões e expectativas que extravasavam o âmbito de investimento jurídico a partir do qual eram oficializados. Os políticos legislavam sobre animais não-humanos a partir de referenciais diversos, de modo especial, motivados pelo contato com as representações negativas à animalidade veiculadas pela imprensa.

Em outras palavras, as medidas oficiais não foram tão somente produzidas por sujeitos investidos e soberanamente isolados pelos poderes institucionais. Os papéis societários desses sujeitos eram eles mesmos produzidos a partir de uma circulação prévia de significados e simbologias de mundo – cujas arestas básicas podem ser vislumbradas através da intervenção decisiva da imprensa nos assuntos da cidade.

Assim, por um lado, as pessoas investidas legalmente pela edilidade detinham poder suficiente para propugnar e privilegiar uma determinada leitura nessa rede de significados da sua época – logrando alterá-los e ao rumo dos acontecimentos, coproduzindo-se assim o conteúdo dos jornais. Por outro, quem redigia as notícias, ao veicular e divulgar uma determinada leitura do mundo, influenciava positiva ou negativamente a decisão desses políticos leitores – coproduzindo suas decisões no âmbito legislativo.

As consequências desses pressupostos são salientes para minha pesquisa, para todo o conjunto de jornais abordado. Entretanto, para o caso específico do jornal *O Município* – que tinha sua grande razão de existir em (re)produzir em suas páginas as leis aprovadas pela Câmara Municipal diamantinense – os mesmos pressupostos ensejam conclusões específicas. É no ato da própria divulgação das leis de proscricção animal não-humana da urbe que se confere esperança que se produza, enfim, uma alteração na materialidade das relações humananimais – e não na mera aprovação da lei em si. E é essa divulgação – que reendossa um horizonte de expectativas (negativo à presença da animalidade) por parte das leitoras e leitores (diretos e indiretos) – que ensejará a produção das próximas leis. Fica destilado, portanto, um viés circular desse processo, que nos atenta para uma zona de indeterminação entre divulgação e produção dessas leis-notícias.

### 1.3 Leis-notícias e o indeferimento dos animais não-humanos

Na mesma época em que ocorria o conflito decisivo entre a República e Canudos (1897), o jornal *O Município*, vinculado à Câmara Municipal, reatualiza um conjunto de leis de controle em relação aos animais não-humanos vivos na cidade. Tal conjunto tinha por objetivo declarado promover o saneamento, favorecer o trânsito na cidade e banir um conjunto de atividades que se entendia não condizer com a ordem na cidade.

O artigo número 2 de uma delas versa que todos os animais (não-humanos) encontrados pelas ruas da cidade estão sujeitos ao aprisionamento<sup>12</sup>, nos seguintes termos:

Feita a apprehensão de quaisquer cousas ou animaes considerados bens do evento, annunciar-se-ha a sua venda em hasta publica a quem mais offerecer, por editaes de 30 dias para os animaes vaccum e cavallar, publicados pela imprensa, e de 3 dias para os outros animaes. (*O Município*, 21 ago. 1897).

Isso evidencia o desejo de (1) quantitativamente diminuir o número de animais soltos das ruas; (2) qualitativamente – conduzindo-os aos locais onde seus corpos se tornem produtivos ou, mesmo, produtos – que tenham sua presença selvagem e descontrolada sublimada pela figura civilizatória da domesticação, do controle humano.

Não se conhecem os motivos dessa distinção dos prazos relativos às espécies.<sup>13</sup> Ela poderia ser explicada caso pudéssemos situar essa lei numa série de ordenamentos antecedentes? Tal distinção está pautada em algum dado sutil e quase mudo do cotidiano das relações humananimais? De qualquer maneira, fato notável é que, no artigo número 4, as espécies cujo edital duram três dias estão sujeitas a serem reclamadas pelas pessoas feitas proprietárias, que ainda serão multadas. O referido artigo dispõe que: “Os animaes cabrum, lanigero e suino apprehendidos nas ruas da cidade e povoações ficão sujeitos às disposições desta lei, se no prazo de 48 horas não forem reclamados pelos seos proprietarios e por elles paga a multa de 5\$000rs.” (*O Município*, 21 ago. 1897). Por que isso não ocorria em relação aos animais sob edital de 30 dias?

No mês seguinte é reproduzido um comunicado oficial ratificando-se o vigor da lei, numa espécie de aviso que busca contar com a colaboração das pessoas feitas proprietárias dos animais não-humanos, nesse processo de removê-los das ruas:

<sup>12</sup> É corriqueira a presença, garantida nos três jornais pesquisados, de editais de leilão desses animais aprisionados pelas ruas da cidade.

<sup>13</sup> A lei posteriormente corrige o que seria uma falha sua e incorpora muares – espécies tipicamente escravizadas pelo tropeirismo em comércio de maiores distâncias – como animais que também podem ser aprisionados pela edilidade. (*O Município*, 4 set. 1897).



O abaixo assinado, Procurador Fiscal do Governo Municipal, faz publico, para conhecimento de todos, que, de conformidade com o disposto nos arts 1 e 4 da lei n. 45 de 18 de agosto do corrente anno, serão apreendidos e considerados bens do evento os animaes cabrum, lanigero e suino encontrados nas ruas da cidade, e dentro de tres dias vendidos em hasta publica, se no prazo de quarenta e oito horas não forem reclamados pelos seos proprietarios e por elles paga a multa de 5\$000 rs. Dado e passado nesta cidade Diamantina, aos 13 de Setembro de 1897. Serafim José de Menezes. (*O Município*, 18 set. 1897).

É possível que – a despeito de essa referida lei nomear como seu objeto todos os animais (não-humanos) em seu início – ela não esteja enquadrando de fato ações, por exemplo, contra cães e gatos, já que em nenhum momento dos jornais analisados é visto anúncios de leilão para cães e gatos. Para os cães, está prevista a pura e simples extinção pela matança, conforme testemunha o novo Código de Posturas. (*O Município*, 14 jul. 1900).

Todavia, é importante frisar que, embora a veiculação desse novo documento date de época posterior à lei n. 45, está claro que o código definitivamente não inaugura as práticas canicidas. Igualmente, vale dizer que a estipulação desses editais para leilão dos animais não-humanos pela mesma lei também não inaugura a prática de aprisionamento legal desses animais. Antes da promulgação desse código, o mesmo jornal nos noticia que essa matança canina – e de modo oficial – estava ocorrendo na cidade há algum tempo (*O Município*, 26 maio 1900). Verifica-se, ainda, a presença daqueles aprisionamentos em diversos editais anteriores ao ano de 1897.

Aproximadamente três anos após a publicação da lei n. 45 – mas um pouco antes ainda do novo Código de Posturas –, ela é reformada e tem seu artigo relativo ao trânsito de porcos pelas ruas da cidade banido, em prol de uma emenda na qual fica estabelecida a completa proibição da existência de porcos vivos pela cidade, dentro e fora das casas. O artigo 1º versa que “É absolutamente prohibida a criação de porcos em chiqueiros ou pátios situados dentro do perimetro da cidade, sob pena de multa de 100\$00[0].”. (*O Município*, 15 mar. 1900). Importa perceber que não se tratava de um mero expediente para elevar a renda do município. Ocorre de fato uma radicalização no processo de proscrição dos porcos em Diamantina, pois o artigo 3 estabelece que qualquer pessoa está hábil para aprisioná-los, angariando como beneficio o valor da multa: “Todo cidadão é autorizado a executar a disposição do art. 2 [que define a captura], ficando com direito a percepção da importância da multa nelle estabelecida”. (*O Município*, 15 mar. 1900).

A edilidade abre mão, portanto, da renda que ela poderia auferir em beneficio de tornar mais eficiente a proibição de porcos vivos na cidade – o que nos evidencia que as razões de higiene<sup>14</sup>, sub-reptícias a essa proibição específica, e as razões do lucro e/ou

<sup>14</sup> Segundo Marvin Harris, há poucas razões biológicas para que os porcos tenham sido articulados transculturalmente como animais particularmente mais imundos. Ou animais cujos pedaços mutilados causem necessariamente mais doenças quando ingeridos, em comparação com outros animais. Também o

enriquecimento podem prescrever efeitos distintos em relação aos animais não-humanos: efeitos distintos e até contraditórios entre si. Como parece ser o caso, por exemplo, das cidades industriais em que capitalismo e higienismo parecem estar em lados opostos:

Pensemos em Charles Dickens de *Tempos Difíceis* (1853), e, principalmente, pensemos em Friedrich Engels em *As Condições da Classe Operária na Inglaterra* (1845): Manchester, Sheffield ou Birmingham são descritas como reagrupamentos dantescos nos quais, sem querer, o camponês foi absorvido. Aglomeração humana, promiscuidade, falta de condições higiênicas aceitáveis, degradação material e moral são algumas das características desse inferno recente. (ZUCCONI, 2009, p. 20).

Aqui deve-se lembrar que as razões mais imediatamente capitalistas que incidiam no processo de proscrição animal não-humana das cidades está mais bem representada na maior ou menor eficiência com que o urbanismo moderno remove esses “obstáculos” indesejáveis da cidade – “obstáculos” que atrasavam a circulação de mercadorias, trabalhos-mercadorias e/ou pessoas-mercadorias. Assim, o viés mais capitalista nesse processo de proscrição deve estar ligado às medidas que a edilidade tomava em relação à liberação dos espaços para os fluxos econômicos, pela regulação de um trânsito que torne, antes de tudo, esse espaço não como um lugar de o corpo ficar, mas sim como a via de um fluxo incessante, atendendo-se o imperativo mercadológico.

Todavia, de modo muito mais geral, as diretrizes higienistas e capitalistas coincidem entre si, tornando-se corriqueiramente indistintas. É o caso, por exemplo, da proscrição dos cães na cidade. Esses cães de rua – tais quais em São Paulo de fins do século XIX – eram imputados anti-higiênicos também na medida de sua improdutividade, e não só destacando-se os argumentos comuns em prol do saneamento de doenças humanas na urbe. E sua imundície (moral) – que as medidas higienistas buscavam eliminar – agregava-se na mesma proporção de sua inutilidade para o reinado do economismo (MARCUSE, 1999; ONFRAY, 2001; GORZ, 2007) e o correlato culto ao trabalho que o capitalismo pós-1888 (re)inaugurava no país.<sup>15</sup> Conforme bem abordado por Aprobato Filho,

Em 1893, esses animais passam a ser taxativamente qualificados como *cães vagabundos*, tanto pela aparência, que os diferenciava sobremaneira dos “cães de raça especial”, como pela falta de coleira numerada, que representava o imposto recolhido ou não para os cofres municipais. [...] Vagabundo remete imediatamente e meio que incondicionalmente, conforme a tradição sociocultural burguesa, ao sentido pejorativo que foi incorporado ao termo. Um ser vagabundo, homem ou cão,

---

fato dele ingerir fezes humanas como explicativo para maior risco de doenças humanas não se sustenta. (HARRIS, 1978). Não são sequer necessários serem criados em chiqueiros. Importa, todavia, considerar, mais uma vez, as razões simbólicas que subjazem a lógica higienista, que fazem do porco um animal que simboliza a imundície – em vários arranjos ao redor do mundo.

15 A simbolização do trabalho, em especial do trabalho árduo, como caminho legítimo em direção a uma ascensão purificadora do mundo estava presente desde, pelo menos, o fim do período medieval, sendo abençoado como meio de aproximação com a verdade divina em mosteiros católicos. (SENNETT, 2003).

é aquele que leva vida errante, que de forma afrontosa vagabundeia; é um ser que leva a vida no ócio; que é indolente e vadio; que age sem seriedade ou com desonestidade; que é malandro, canalha, biltre; que não tem constância e que é volúvel; que é de má qualidade, inferior, ordinário e barato; que não tem residência habitual, ou que emprega a vida em viagens, sem ter um ponto de negócios. Para a construção de uma cidade moderna essa diferenciação era fundamental. (APROBATO FILHO, 2006, p. 135).

Goodwin Jr. anota que, em Diamantina, o contexto pós-escravista professava a necessidade de redimir as características negativas que (somente) um mundo escravista teria legado ao trabalho. Este deveria ser dignificado como o grande sentido da vida social. A rejeição da vadiagem das pessoas negras recém-libertas era latente na sociedade diamantinense. (GOODWIN Jr., 2007). E de alguma forma – conforme anotado acima – esse temor estava homologado nas próprias representações ressentidas que se fazia da vadiagem-liberdade dos cães. (*A Idéia Nova*, 15 abr. 1906). Em relação ao trabalho, Goodwin Jr. afirma:

O fim da escravidão explicitou a necessidade de novas e claras regras de repressão ao ócio e métodos eficazes de indução ao trabalho, a fim de impedir a desorganização do sistema produtivo, especialmente o agrário, mantendo a ordem social conforme estabelecida pelas elites dominantes [...] Tal postura adotada resultou na formulação de leis e práticas de perseguição aos vadios, processo que havia sido desenvolvido ao longo de todo século XIX, e que se tornou ainda mais intenso durante a desagregação do sistema escravista. (GOODWIN Jr., 2007, p. 257).

No que tange a animais não-humanos, o código de posturas municipal reatualizado e publicado em 1900 por *O Município* detalha e especifica com maior acuidade esse processo de proscricção no qual o higienismo (biológico-moral) é o vetor dominante. Com essa publicação, o jornal busca mais uma vez alterar negativamente algumas práticas comuns da convivência entre indivíduos humanos e não-humanos na cidade de Diamantina. Esse código – além de justapor complementando algumas medidas àquelas já explicitadas aqui – enseja que esses ordenamentos mais antigos sejam reenquadrados em uma nova acuidade.

Tal código – que nomeia sob uma de suas insígnias estabelecer “Infracção contra a hygiene, salubridade e limpeza publica” (*O Município*, 14 jun. 1900) – dá nova ênfase à necessidade de banir todos os porcos dessa cidade (art. 23), prevendo-se agora penalidades para quem os criar no perímetro urbano. Já o artigo 76, atentando-nos para a já referida conjunção entre os fatores higienistas e capitalistas que juntos suscitam a matança de cães vadios, adverte:

É proibido andarem soltos pelas praças e ruas cachorros e cabritos, à excepção dos cachorros perdigueiros e das cabras que estão aleitando crianças, as quaes, precedendo a respectiva licença, devem trazer uma coleira com o nome de seu dono. Pena: os cachorros serão mortos e as cabritas aprehendidas e entregues a Santa Casa de Caridade. (*O Município*, 14 jul. 1900).

Aqui há que se perceber que – se a falta de uma multa atribuída especificamente para “donos” dos cães não perdigueiros pode estar indicando sua total inutilidade e desvalor econômico perante o seio da sociedade diamantinense, tal que se presume que seu aprisionamento e imediata matança pela edilidade não seria nunca objeto da queixa – tal fato pode sugerir a contrapelo que a morte de animais dessa espécie seja em si mesma a própria punição velada a esses “donos”. Portanto, pode estar implícito nesse gesto – paralelamente à inutilidade vagabunda dessa espécie de animais – que há vínculos afetivos presumidos entre individualidades humanas e caninas. Pode estar presumido que matar esses animais já é em si mesmo a punição devotada a esses “donos” descuidados, que perderiam assim seu companheiro.

Conforme veremos adiante, os textos jornalísticos parecem confirmar essa ambiguidade do estatuto canino: economicamente inúteis, por isso imediatamente matáveis. Mas (ou talvez) por conta justamente dessa pretensa inutilidade, são companheiros afetivos, o que a princípio contrariaria a normatividade higienista que tende a capturar esses animais não-humanos como sujeiras biológico-morais a serem removidas da cidade saneada.

Uma outra espécie pertencente ao reino animal incentivada a ser imediatamente extinta por esse jornal – através da publicação desse código de posturas – é a formiga, o que seria justificável posto não ser ela instrumento na geração de qualquer tipo de lucro. Pelo contrário! Todavia, há que se notar que essa condição inútil das formigas se diferencia da dos cães, já que a estes vertebrados está presumido serem mortos apenas pelo poder público. Nessa diferenciação podemos entrever que as formigas não são consideradas numa relação de estima com diamantinenses – tanto que são os próprios proprietários e proprietárias dos terrenos, quer onde estejam, que ficam a cargo de acabar com os formigueiros. Assim, o jornal veicula o artigo 58, que determina: “Os fazendeiros, chacareiros e proprietarios, em geral, são obrigados a extinguir os formigueiros de suas terras, pomares e quintaes, bem como livrar arvores fructíferas e de utilidade das hervas parasitas, também chamadas de passarinho: multa de 40\$000”. (*O Município*, 14 jul. 1900).

Vale atentar que o texto postula a inexistência da formiga em si mesma, enquanto indivíduo. O que existem são os formigueiros – um conjunto –, equiparados à condição das plantas. Indiferenciação calcada na impossibilidade de uma relação afetiva, sendo que justamente essa impossibilidade explica a presunção de que o extermínio seja feito pelas pessoas que lhe estão mais próximas, e não por pessoas alheias, funcionárias da edilidade, como no caso dos cães.

Embora seja lícito afirmar a possibilidade de outros arranjos simbólicos nos quais insetos em geral sejam estimados e considerados “vidas choráveis” (BUTLER *apud* WOLFE, 2013), por representarem outra coisa que não a imanência deles em-si-mesmos, tal comportamento indiferente parece estar respaldado na ontologia do corpo: está na própria condição biológica “dura” desses insetos. O etólogo Marc Bekoff, em suas reflexões sobre as emoções dos animais, não pode deixar de se perguntar sobre os insetos: “Será que os mosquitos têm vida emocional? Os mosquitos, é claro, têm cérebros diminutos e lhes falta o aparato necessário para a evolução das emoções, por isso é duvidoso que a tenham.”. (BEKOFF, 2010, p. 26).

Mesmo o fato de existirem insetos sociais (caso da formiga), isso por si não atesta um processo de individuação correlato à ontogênese de uma subjetividade animal não-humana, com suas particularidades afetivas – itens necessários para a formação de um laço amoroso interespecífico, bilateral.<sup>16</sup> A respeito das abelhas, insetos sociais tais como as formigas – e ao contrário de outros indivíduos animais não-humanos que desenvolvem uma abertura para um devir-cultura –, Dominique Lestel nos diz:

Cada abelha encontra-se muito simplesmente na impossibilidade de tomar decisões sobre estas convenções [comunicativas] e de a alterar. Dito de outro modo, se esta comunicação se baseia numa arbitrariedade, esta é-o ao nível da espécie e nunca foi negociada nem nunca o será por uma abelha no grupo a que pertence. (LESTEL, 2002, p. 145).

O caráter duvidoso levantado pelo próprio abolicionismo animal versado por Gary Francione sobre a existência de senciência em insetos (FRANCIONE, 2013, p. 54, 288) tende a ratificar esses argumentos sobre a impossibilidade de vínculos afetivos. Se é sabido que nem todo ser senciente é necessariamente afetivo – e que, por outro lado, todo ser afetivo é necessariamente senciente –, sendo os insetos improvavelmente sencientes, muito menos provável portanto que sejam afetivos, capazes de amar. Assim, a ausência notada pela neurociência e/ou pela entomologia de nociceptores em insetos, mesmo naqueles insetos que dispõem já de um sistema nervoso central (que não são todos), parece fundamentar tanto a dúvida ética de Francione<sup>17</sup> quanto a impossibilidade de uma afetividade a partir das formigas.

<sup>16</sup> Importa mencionar que não é necessariamente essa possibilidade afetiva bilateral que enseja a responsabilidade humana a respeito dos direitos dos animais não-humanos. Antes dela, é a senciência que fornece esse parâmetro ético universal(izável), legitimidade calcada na experiência ontológica do corpo.

<sup>17</sup> A questão da *fronteira* que separa seres sencientes de não-sencientes – como qualquer questão que aborde a problemática das *fronteiras* – surge indefinidamente demarcada pela ambiguidade. Não podendo ser definido, *em especial matematicamente*, em que momento exato se dá o salto do ser para o não-ser, da vida para a morte, do alaranjado para o vermelho, o apelo à razão dos *números inteiros* para se marcar a divisória tende a se evidenciar como uma máscara desesperada de sua própria impotência. A (ir)racionalidade da *dízima periódica* predomina na fronteira, adiando *ad eternum* sua precisão. Esse espaço impreenchível pela *dízima*, infinito em sua pequenez, parece sugerir uma fenda em que o simbólico, tão recalcado como superstição, parece se vingar, e o saber intuitivo parece recobrar seus poderes contra o despojamento que o logos de tipo

Sobre a asserção de que se levará algumas décadas até se saber com *absoluta certeza* sobre a existência ou não mesmo da dor mais primária nesses pequenos invertebrados (em quais?), isso não seria sintomático de um fracasso, desde já, de uma resposta decisiva, considerando-se aqui que qualquer criança humana é capaz de compreender os sofrimentos de um peru sendo cortado na garganta, a qualquer época da história humana? Uma verdade científica que se despede tão amplamente de sua tutoria instintiva (DURAND, 2001) não perderá justamente aí sua capacidade instrutiva, expondo-se de modo caoticamente dionisíaco ao absurdo de uma rigidez apolínea? Se comprovado um consenso humano transcultural – de origem antropológica – de que a morte de um inseto não causa impactos traumáticos quais a morte de animais mais desenvolvidos em vários arranjos culturais distintos – analogamente ao consenso transcultural verificável da diferença entre plantas e animais (FERRIGNO, 2011) – isso não seria em si mesmo uma evidência científica de todo tamanho? Se de fato, toda forma de consciência depende de uma estrutura neural, de um sistema nervoso central, dependeria a afirmação da verdade sempre, toda hora e tão somente da neurociência? Seria útil colocar, mais uma vez, a ciência contra as intuições, com os saberes decantados pela experiência imediata e cotidiana, contra a tutoria instintiva que assume o corpo como unidade ontológica do saber?

Por qualquer resposta que se dê à difícil questão de fronteiras, a conclusão que sobressai é a que – a respeito da inutilidade produtiva de animais distintos tais como cães e formigas – o que o jornal parece estar evidenciando é que a proscrição desses seres vivos da cidade obedece a procedimentos distintos conforme a (não) possibilidade das relações afetivas entre eles e a espécie humana. E que, se imperativos capitalistas trabalham proscovendo esses animais – no sentido da (im)possibilidade de essa presença promover o enriquecimento econômico das elites diamantinenses –, eles não estão isolados de influências cotidianas sempre mais sutis. A viabilidade dessa grade simbólica que dá sentido ao (não) convívio, por sua vez, não pode estar isolada das constituições ontobiológicas dos seres envolvidos. (DURAND, 2001).

---

cartesiano lhe devotou. No limite, a decisão ética nas fronteiras só pode ser legitimada numa convenção angariada a partir de uma tradição intuída, capaz de assumir uma decisão nos intervalos da linearidade, a decisão no bojo do que não se tem a última palavra. Ao exigir respeito próprio, nesse lugar de exceção, na situação de fronteira, a realidade simbólica dá seu recado unívoco (!) à racionalidade dominante: de que sua irracionalidade contém racionalidade, que propõe legitimidade. Pode-se ir mais longe e afirmar que, certamente, a fronteira apenas satura uma aporia já sub-repticiamente presente no próprio centro. Essa realidade, todavia, depende também da própria afirmação de que existe fronteira e existe o centro, subversão e norma. A interdependência inclui a legitimidade da distinção. Deve-se lembrar assim que a fronteira indefinida não exclui em nenhum momento o fato indeclinável que ser e não-ser, morte e vida, laranja e vermelho, contentamento e sofrimento, regra e exceção, *centro e fronteira*, realidade e representação, sejam irreduzíveis unidades ontológicas de diferença universalmente reconhecidas, a partir das quais o saber (científico) legitimamente afirma verdade.

As razões das proscricções animais baseadas nas diretrizes capitalistas residem especialmente na regulação do trânsito. Desobstruir as vias públicas, e assim acelerar a dinâmica econômica da cidade, está em concordância com o anseio das elites diamantinas em vista de torná-la referência de polo industrializado do Norte de Minas – em que pese o traçado colonial que mantinha um vínculo sub-reptício dessa elite com seu próprio passado, (GOODWIN Jr., 2007; MARTINS, 2008).

E assim – justapondo-se aos valores propagados pelo jornal em 1897 (a título da lei n. 45), em vistas de disciplinar e diminuir o número de animais nas ruas da cidade –, o jornal, através do novo código de posturas, dá luz a novas expectativas de intervenções.

Nesse Código de Posturas, além da regulamentação restritiva do trânsito das cabras e cabritos pelas ruas da cidade, bem como de cães, ficam estipuladas punições para quem venha a amarrar animais nos postes públicos (art. 77). No capítulo seguinte, são estipuladas sanções a tropeiros que causem tumulto com os animais que lhes eram assujeitados, galopando a esmo pelas vias públicas (art. 104).

Em emenda ao código apresentada posteriormente, outros animais são enquadrados como alvos desse processo: “Ao art. 23 acrescente-se: é também proibida a criação de galinhas, patos, gansos, perús e quasquer aves nas ruas da cidade”. (*O Município*, 1º ago. 1900). O fato de esse acréscimo ser feito em seção que trata da higiene pública, e não na seção justaposta que trata do trânsito, destaca menos o baixo rigor técnico com que as questões do urbanismo diamantinense eram tratadas, e mais o entrelaçamento indelével entre as técnicas de trânsito (que buscavam inscrever no fluxo urbano diamantinense os valores da produtividade capitalista, do trabalho e do mercado) e as técnicas higienistas. E aqui fica evidente que, se por um lado tais itens não podem ser tomados como diferentes nomes para a mesmíssima coisa, por outro lado produção capitalista e higienismo estiveram muito mais agregados que distinguíveis entre si nesse processo de modelamento do espaço urbano diamantinense, no qual a animalidade deveria preferencialmente ficar de fora.

Mas não era só no jornal público que se produziam essas leis-notícias. O jornal particular *O Jequitinhonha* (1904-1905) pôde cumprir seu dever cívico, tanto no fato de dar publicidade produtiva ilustrada a algumas leis, “de interesse de todos os cidadãos”, quanto na projeção imaginária de uma cidade sem animais não-humanos nas ruas de Diamantina.

A publicação de uma nova “tabela de impostos” (que mais se assemelham a multas penais), a entrar em vigor a partir de 1906, soma-se ao código de posturas, bem como à lei n. 45, ensejando novos rigores. E aproveitando-se tratar, pelo menos formalmente, de uma tabela de impostos, o texto não vincula nenhuma tentativa de distinção entre infrações que atentam o trânsito das que infringem a higiene pública. A tabela de “impostos” –

mantendo o paradigma de matança de cães soltos nas ruas – vai mais longe, e passa a querer banir esses cães “sem raça” (e/ou que não sejam perdigueiros) de toda a cidade. A estratégia para aprofundar agora esse processo de proscrição é obrigar as pessoas que criam esses cães “sem raça” – geralmente das classes desfavorecidas, que provavelmente se pressupunha não terem condições para comprar cães “de raça” ou perdigueiros – a pagar um imposto exorbitante de 30\$000 por cada cão. Esse alto valor deve ser contextualizado com o imposto que deveria ser pago pelas pessoas de distinção social – feitas proprietárias dos cães “de raça pura” – que estava no patamar muito menor de 5\$000 por animal. (*O Jequitinhonha*, 25 nov. 1905).

Parece claro o desejo de ampliar o espectro de banimento dos cães vadios dessa cidade com uma medida que evite o nascimento de novos cães, tornando economicamente insustentável a adoção e sustento desses animais “sem raça” nos próprios lares.

Outro item que amplia a proscrição é a estipulação de taxação para os indivíduos feitos donos das galinhas, que as deixassem soltas nas ruas. Elas passam a ser passíveis de serem mortas pela edilidade – o que já eram corriqueiramente na normatividade *carnista*<sup>18</sup> vigente em Diamantina, pela mão de particulares. (MORLEY, 2011). O intuito agora era de, para além de atestar o dano radical – mais uma vez o prejuízo à vida desses seres sencientes –, prejudicar economicamente a quem é suposto deter sua posse: “De cada uma gallinha, gallo ou frango que ficar solto na rua ..... \$500. Observação: as gallinhas, gallos ou frangos que entrarem nos jardins publicos e quintaes plantados, serão mortos e entregues aos seus donos se os reclamarem immediatamente, e em caso contrario, entregues à Santa Casa de Caridade.”. (*O Jequitinhonha*, 25 nov. 1905).

Esses itens parecem estar vinculados à necessidade de regular<sup>19</sup> a propriedade sobre o corpo dos animais não-humanos e, portanto, seu viés proscritivo está mais propenso a ser lido como que enviesado pela disciplinarização das fronteiras existentes entre as propriedades, necessárias ao desenvolvimento capitalista diamantinense. Ao mesmo tempo, todavia, é novamente o higienismo que poderia estar encetando o incômodo com a presença das galinhas nas ruas se tomarmos como parâmetro a emenda ao código anterior que as situa como problema no item da higiene pública.

O fato é que, em outro tópico, observamos mais uma vez a promoção de um aguçamento do enquadramento do corpo animal nesse jornal. Além de uma nova ênfase para o completo banimento dos porcos em toda cidade, já não é mais permitido sequer às cabras

18 O conceito de *carnismo* é tratado no capítulo 2.

19 Regular no sentido de *restringir*, no que diz respeito às limitações ao âmbito privado desse exercício de propriedade, e mesmo de *ratificar*, no sentido de naturalizar, mais uma vez, o exercício de soberania e domínio sobre o corpo desses animais.



assujeitadas pelas atividades de extração leiteira caminharem pelas ruas, em nenhuma condição. A novidade, que bane essa exceção antes consentida, anuncia-se nesse trecho: “De cada cabrito ou cabra que estiver solto .... 20\$000. Observação: O cabrito ou cabra preso, que tiver fugido três vezes para a rua ou para quintas alheias fica sujeito ao imposto da tabella”. (*O Jequitinhonha*, 25 nov. 1905).

Duas questões curiosas são sugeridas a partir disso, intrincadas às questões de regulação de propriedade. Uma de perspectiva etológica, que parece estar apontando ser este um animal bastante esperto, ao ponto de serem comuns as fugas desses animais para a rua. Essa questão contrapõe à surpreendente (mas relativa) tolerância da edilidade em relação a isso (já que as pessoas feitas proprietárias não serão punidas se a cabra tiver fugido por apenas uma ou duas vezes para as ruas). E aqui sobressai a questão: por que essa tolerância? Seria por conta de algum tipo de arranjo afetivo entre pessoas humanas e caprinas, tão íntimo que a própria letra da lei se via no direito de ser tolerante com essas fugas, bem como com esses “donos” das cabras? Podemos estar aqui, mais uma vez, diante de uma superevidência da influência gravitacional de um cotidiano (mudo-afetivo) sobre a própria forma de uma lei-notícia. (DE CERTEAU, 1994).

Outra questão sobressai nesse trecho. Ele talvez revele uma abertura do caminho para a incipiente industrialização da extração leiteira. Poderíamos interpretar a tentativa de proscrever a antes tolerada cabra leiteira andando pelas ruas como os primórdios dessa abertura na qual o afastamento do consumo de leite e sua extração se amplia, conjurando-se uma zootecnia incipiente nas próprias páginas dos jornais? Ou indicaria algo como um declínio da cultura que extrai leite de cabras, para extrair apenas das vacas? Ou as duas hipóteses estariam intimamente ligadas?

Por último, a respeito dessas notícias-leis que produzem fatos geradores para impostos-multas, há que se notar a estipulação de um diferencial territorial ao que diz respeito às vacas na urbe diamantinense: “De cada vacca leiteira. No centro da cidade ..... 10\$000. Nos suburbios ..... 3\$000. São suburbios: O Rio Grande, a Palha, o Curral, Cruz das Almas, Caridade, Luz, Rua do Fogo, Arraial dos Forros, Jogo da Bola, Taborba e Arraial de Baixo.”. (*O Jequitinhonha*, 25 nov. 1905).

Desse princípio organizativo produzido pelo jornal, a partir desse conjunto legal, é possível discernir duas realidades complementares. Por um lado, está patente a aceitação relativa da existência desses animais na urbe, desde que dentro das casas – caso nos atentemos para o fato de que vacas estavam enquadradas como animais aprisionáveis pela edilidade somente se fossem encontradas andando nas ruas, de acordo com a notícia-lei já analisada

aqui.<sup>20</sup> Por outro, há uma clara validação da ideia de que as periferias da cidade são áreas correlativamente ligadas à carência desses desenvolvimentos urbanísticos – periferia que contracena com a vitrine do progresso e da urbanidade que deve ser o centro da cidade, onde geralmente residiam “as melhores famílias”.

Existe um zoneamento do mapa urbano no qual a proximidade humananimal seja mais reprimida no centro do que nas periferias – o que está em consonância com as diretrizes civilizatórias que, ao buscar apartar a animalidade da humanidade, enseja que esse processo seja sempre dirigido pelas classes sociais favorecidas, servindo-a desse distintivo em relação às classes mais pobres, apanhadas como mais animalizadas. (ELIAS, 1993).

Assim, concluída nossa análise das leis-notícias veiculadas pelos jornais<sup>21</sup> – levando-se em conta aí um pressuposto que compreende divulgação e produção como itens heraclitianamente inalienáveis um ao outro –, cumpre passarmos a um conjunto maior de textos, à margem do âmbito jurídico estrito.

#### 1.4 Outros textos

Sem dúvida, é a proeminência de uma arraigada significação (negativa) relativa à presença da animalidade na vida humana que pode explicar a frustração de quem procura separar uma a uma as razões específicas dessa rejeição; que pode ainda explicar a aparente confusão que o jornal *O Município* certifica no imaginário coletivo, através dos atos da edilidade, deslocando “itens higienistas” para “seções reguladoras do trânsito”, e vice-versa. Ou tornando-os totalmente indistintos, como veiculado por *O Jequitinhonha*<sup>22</sup>.

Pelo menos desde Norbert Elias temos pistas de que uma camada de significações mais profunda conforma a superfície dessa proscrição – tal como se essa camada já estivesse

20 E que os jornais a todo momento confirmam através da exibição de editais de leilão de vacas aprisionadas pelas ruas.

21 Outra lei-notícia está expressa na publicação de ordenamentos jurídicos sancionados através da Câmara Municipal de Bocaiuva, que tem animais não-humanos como seu alvo – conjuntamente com “os donos” desses animais, alvos-beneficiários dessas leis (*O Jequitinhonha*, 7 jul. 1904). Ciente de que os jornais não espelham meros reflexos do que acontece extramargens, passo a suspeitar que uma postura (interessada) do jornal diamantinense em publicar essas leis de outro município incide dando mais legitimidade ao processo de proscrição diamantinense – reafirmando-se seu caráter generalizado, criando um efeito de consenso. Isso aprimora a ideia desse processo como item irreversível e intrínseco da própria urbanidade. Outra lei-notícia de mesma natureza é publicada para ser válida especificamente no distrito diamantinense de Gouveia (*O Jequitinhonha*, 5 jul. 1905) – o que pode nos ser sintomática da rota de emancipação deste distrito em relação a Diamantina. Embora mais uma vez a multa atribuída às pessoas feitas proprietárias de porcos seja mais uma vez mais alta do que a de cabritos – o que endossa a caracterização negativa imputada aos porcos (HARRIS, 1978) –, é notável que os porcos sejam proibidos apenas nas ruas, mas não dentro das casas. A explicação possível para esse desnível pode estar na verificação de um maior estatuto rural-atrasado verificável de um distrito em relação à cidade central – caracterização que essa lei-notícia, por sua vez, reforça e ratifica através da discriminação de leis distintas para espaços distintos.

22 Importante notar que o jornal *A Idéa Nova*, embora também produza leis-notícias – de maneira a sanar um buraco que a possível ausência do jornal *O Município* deixou –, não possui nenhuma página que seja de interesse direto para o tema desta minha pesquisa.

operando ao longo de um processo que antecede e muito o século XIX, o século do triunfo higienista e também do capitalismo industrial.

Sob essa perspectiva, o higienismo surge como uma espécie de ponta de *iceberg* que, lapidado por forças contextuais e específicas que surgem em fins do século XVIII, tem toda sua base profunda produzida ao longo dos séculos anteriores. E nessa altura talvez valha a pena perceber em que medida o higienismo – que se imprimia como uma dimensão imperiosa nessas políticas de proscricção – efetivara-se justamente na sentido de embotar e recalcar tudo que remetesse a uma relação da espécie humana com a (sua) animalidade. Eis aí um dos possíveis fundamentos da razão do ser higienista. Ele não é tão somente consequência de saberes técnicos que, a partir de um determinado momento, tenham atestado que animais não-humanos são vetores de doenças, hospedeiros de micro-organismos patogênicos que infectam seres humanos.

Sintomático de que pessoas não-humanas podem ser em si mesmas alvos de uma política higienista até o limite do extermínio, ficam expressas em ações que intencionalmente estimulam a proliferação de micro-organismos para destruir populações de animais sencientes e afetivos. O evento arquetípico narrado abaixo se dá em meados do século XX, na Austrália. A inversão parece confirmar a regra paroxística sub-reptícia de que o corpo, em especial o corpo não-humano, pode ser o próprio elemento hostilizado pelas políticas higienistas – e não meramente os micro-organismos. Sob recente enviesamento ecologista, a ideia de equilíbrio e saúde ambiental estimula políticas desse tipo, prescindindo-se inclusive do argumento de que os animais alvejados sejam hospedeiros de micro-organismos que causam doenças em seres humanos. Jared relata o seguinte fato:

O caso mais bem estudado foi o que aconteceu quando a mixomatose atingiu os coelhos australianos. Observou-se que o ultravírus da mixomatose, originário de uma espécie selvagem de coelho brasileiro, causava uma epidemia letal nos coelhos domésticos europeus, que são uma espécie diferente. Por isso, o vírus foi introduzido intencionalmente na Austrália, em 1950, na esperança de livrar o continente da praga dos coelhos europeus, ingenuamente levados para lá no século XIX. (JARED, 2006, p. 209).

Norbert Elias é um autor que nos encoraja a desconstruir o discurso cientificista neutro do saneamento, procurando nele razões mais profundas que estão mais vinculadas à preponderância na ordem do mundo simbólico, do que na mera técnica preventiva dos sofrimentos da saúde precária (na comunidade humana). Direcionando uma advertência aos discursos que reendossam a práxis higienista, como se fosse ela por si mesma autoexplicativa, esse autor nos diz:

Isto não corresponde à expectativa que talvez tenha um observador do século XX. Ele, por exemplo, acha, talvez, que a eliminação do hábito de "comer com as mãos", a adoção do garfo, as louças e talheres individuais, e todos os demais rituais de seu próprio padrão podem ser explicados por "razões higienicas". Isto porque é esta a maneira como ele mesmo explica, de modo geral, esses costumes. Mas o fato é que, em data tão recente como a segunda metade do século XVIII, praticamente nada desse tipo condicionava o maior controle que as pessoas impunham a si mesmas. De qualquer modo, as chamadas "explicações racionais" têm bem pouca importância em comparação com outras. (ELIAS, 1993, p. 122).

Depura-se dessa sentença um cuidado para que não aceitemos acriticamente o discurso higienista, que, por sua cientificidade condicionante, pode ofuscar a existência de outras razões-saberes que estão espreiadas às margens do discurso oficial, assentando-o: o que vale para a explicação dos garfos às mesas pode valer também de maneira análoga à proscricção dos animais não-humanos, quando se alega a falta de higiene pertinente a eles. Nesse processo profundo (processo civilizatório) que conforma e explica a emergência do higienismo como um ponto específico e particularmente visível desse itinerário, Elias anota, para fins dessa pesquisa, a sua principal tese: “Será demonstrado que as pessoas, no curso do processo civilizatório, procuram remover em si mesmas todas as características que julgam 'animais'”. (ELIAS, 1993, p. 128). E, como veremos mais adiante, existe uma estreita correlação entre a proscricção dos animais não-humanos e essa psicologia humana do recalque civilizatório.

Por ora, interessa-nos que, “para aquém e além do higienismo, através do higienismo”, é importante que desvendemos as camadas profundas que subjazem a essa superfície higienista – nível externo que está justaposto-amalgamado com outras áreas imediatamente explicativas para esse processo de proscricção na cidade diamantinense, áreas tais como as motivações modelares fornecidas pelo capitalismo industrial.

De qualquer maneira, já é grande a gama de estudos que tem se atentado para uma análise arqueológica capaz de desvendar saberes e motivações menos aparentes que conformam o discurso higienista. O estabelecimento de uma nova modalidade de controle social através do discurso higienista – escopo portanto mais amplo do que simplesmente a eliminação dos espaços urbanos dos micro-organismos que ameaçam a saúde (humana) – foi percebido por Magnani:

As transformações pelas quais passava o Brasil no final do século XIX, como já aqui mencionado, exigiram novos mecanismos disciplinares, no bojo dos quais se implantou uma medicina social no Brasil. A desorganização da sociedade como um todo, diante das novas atividades econômicas e suas conseqüências, foram consideradas um risco para a saúde pública. No sentido de atuar junto aos possíveis focos de enfermidade em todas as instâncias sociais, o discurso médico propôs uma medicina social que regulasse permanentemente os espaços urbanos, as instituições e até mesmo o comportamento dos indivíduos. (MAGNANI, 2004, p. 77).

Nessa organização higienista dos espaços urbanos, perante os quais os jornais diamantinenses se fizeram seus porta-vozes ilustrados, a presença da vida animal não-humana deveria ser exilada. E é interessante notar que encontramos esse “algo mais, algo menos” em um discurso de viés técnico, comprovadamente científico (escrito por J. J. Torres Cotrim, que assina “*director geral da Hygiene e Assistencia Publica*” do Rio de Janeiro), em que se defende a necessidade se exterminar animais que transmitem a peste bubônica. Esse algo que vai além da mera intenção de biossaneamento do ambiente urbano, da recusa dos sofrimentos da doença, em benefício (apenas) dos animais humanos.

Em um parágrafo incisivo, o jornal *O Município* enceta mais uma vez a expectativa de uma leitura negativa de uma presença animal não-humana na cidade. Através da escrita daquele sanitarista carioca, o jornal diamantinense da Câmara Municipal atua como coprodutor das leis diamantinenses ao compor um horizonte de expectativas na elite local que legisla sobre esses assuntos. O texto médico nos diz:

Nestes cuidados e limpeza deve merecer especial atenção a destruição dos insectos e parasitas. São portadores de contagio as pulgas e os percevejos. Contra esses, devem ser empregados os meios de destruição habitualmente adoptados. Contra a peste, a destruição desses parasitas tem grande valor. Ainda no intuito de garantir o domicilio tem notavel importância a exterminação de ratos e camundongos. Nas epidemias de peste, o rato representa papel importante; são os agentes mais activos de propagação da molestia e convem, portanto, exterminá-los. (*O Município*, 23 jun. 1900).

Mais à frente, os gatos, animais raramente referidos pelos jornais diamantinenses, devem ficar sob suspeição, mas não imediatamente sendo propugnados como objetos de extermínio<sup>23</sup>: “Precisam ser vigiados os gatos, que se contaminam facilmente pelo contato com os ratos.” (*O Município*, 23 jun. 1900).

Sabe-se que Diamantina, na virada do século, ficava à mercê de pequenos surtos epidêmicos – mormente de varíola –, o que justificaria a publicação desses textos profiláticos em suas páginas. Porém, ficava à mercê de boatarias de epidemia que acabavam por afastar da cidade os tropeiros, agentes que possibilitavam a pujança local – a despeito de todo um mal-

---

23 Pode ser que essa diferenciação profilática entre ratos e gatos – “aqueles são imediatamente matáveis; estes não são imediatamente matáveis” – refira-se também a uma condição biomédica em que o rato seja mais radicalmente rechaçado em decorrência de ele ser um vetor mais perigoso ao ser humano que o gato. Esse desnível de tratamento, porém, pode estar evidenciando outro fator mais sutil, provavelmente uma recusa pelo fato do rato ser entrevistado em vários arranjos culturais no mundo como um animal rastejante e lunar, vinculado aos perigos da realidade ctônica, desde eras longínquas (DURAND, 2001). Portanto – e apesar do fato de ambas espécies poderem manter relações mútuas com o ser humano, já que tanto gatos e quanto ratos são seres afetivos, dotados de uma psiquê e autoconscientes. (BEKOFF, 2010) – a distribuição distintiva da matabilidade pode estar pautada por uma razão mais insinuante do que a eloquente lógica do biossaneamento.

estar relativo à presença desses animais escravizados por esse tipo de atividade.<sup>24</sup> (GOODWIN Jr., 2007, p. 189; *O Município*, 14 jul. 1900).

Mas cabe ressaltar para o assunto aqui trabalhado que mesmo nesse “núcleo duro” da lógica higienista – que resguarda um discurso proscritor de animais não-humanos parasitas sob a insígnia de beneficiar a vitalidade do corpo (humano) – esgarçam fiapos de discursos que nos atinam para o que ocorre nas camadas de sentido mais profundas e menos evidentes. E que nos permite compreender o motivo pelo qual corpos não-humanos, também vulneráveis aos sofrimentos da doença, eram tomados como equivalentes a micro-organismos.

Nessa dimensão sub-reptícia, o texto veicula algumas representações que, a título de profilaxia contra os agentes causadores da peste bubônica, amalgama-a junto a condições morais das pessoas humanas – ilustrando um higienismo mais insinuante, para aquém da criação de um espaço duro de intervenção contra a patologia microbiana. O texto diz: “E não nos enganemos: não obstante os admiráveis progressos da sciencia medica, em nossos dias, não obstante a descoberta diaria de tantos serums para toda espécie de enfermidade, até para a própria embriaguez (!)”. (*O Município*, 23 jun. 1900).

A referência à embriaguez como doença, ao lado das demais patologias causadas por outros seres unicelulares, vem acompanhada por indicações mais diretas das articulações sub-reptícias do higienismo. Como profilaxia à peste bubônica, além da matança dos animais não-humanos vetores da doença, com grifo do próprio autor, está estabelecido que se deve: “Evitar todas as causas de esgotamento physico e depressão moral, fadigas do corpo e do espirito, emoções moraes, vigílias prolongadas e excessos de toda e qualquer natureza [...] *O abuso das bebidas alcoolicas é pratica condemnavel e que deve ser evitada*”. (*O Município*, 23 jun. 1900).

Maiores detalhes sobre a relação estabelecida entre a proscrição animal não-humana da cidade e a emulação dessas moralidades da conduta para o ser humano serão tratados com mais acuidade em capítulo vindouro. Todavia, o que vale aqui ressaltar é o aparente caráter esquizoide comum em um discurso ortodoxo científico, baseado nas técnicas médico-biológicas, casado com o discurso moral dos bons costumes – que aparentemente nada tem a ver com agentes patogênicos da peste bubônica por si mesmos. É em especial a partir deste segundo fiapo discursivo que se adentra numa análise do que se move nas profundezas silenciosas do higienismo – profundidade ampla e comum que, por sua vez, permitir-nos-á explicitar o que tende a tornar indistintas e indiscerníveis aquelas diferentes

---

<sup>24</sup> Portanto, uma publicação que servia, enfim, para além de condicionar uma profilaxia higiênica e a proscrição animal não-humana – para exibir o fato de Diamantina estar a par com as teses desenvolvidas na capital republicana, vitrine do progresso – e assim, certamente, eludir os laços que a ligavam com o que considerava atraso de seu desenvolvimento, exponenciado pela presença animal não-humana na cidade.

razões através das quais essa proscricção foi justificada (trânsito, lucro, honra, higiene, progresso etc.).

Por ora, vale ressaltar que – no que diz respeito ao cotejamento entre as diretrizes higienistas e os animais não-humanos na cidade – só algumas vezes fica explícito esse caráter dual (a moral agregada à técnica sanitária), que fala de duas coisas na ordem de um único. Mais comum no que diz respeito ao foco dessa pesquisa era uma espécie de média aritmética entre o discurso que pregava por um comportamento moral do ser humano e os discursos técnicos de profilaxia contra os micro-organismos causadores das doenças. Média aritmética: que fique ciente, porém, que a média preserva como espectro elíptico a concomitância entre esses extremos distintos. E a proscricção animal não-humana gestada pelo higienismo geralmente é tecida mais geralmente nesse meio-termo, em que ficam implícitos tanto o extremo da ameaça moral representada pelos instintos de vida do corpo, quanto a ameaça à vida no corpo (humano) representado pela doença.

Nesse meio-termo comum, a propósito do higienismo em seu intrincamento com a vida animal não-humana, nem a iminência de um agente patogênico precisa ser alardeada diretamente, nem a “degeneração” moral. Esses dois extremos estão sub-reptícios, quase que automaticamente, na rejeição higienista da animalidade. É como se a rejeição animal fosse esse meio-termo autoexplicativo, autossuficiente em si mesmo, por estar tautologicamente atrelado, no imaginário coletivo, tanto a um extremo quanto ao outro, numa solução de continuidade que se quer autoevidente.

No ano de 1912, o jornal *A Idéa Nova* nos adverte da imundície de um determinado beco da cidade diamantinense. Nessa paisagem da imundície está se sublinhando a figura canina como um dos sintomas autoevidentes dessa sujeira, alvo que o higienismo deve sanar (performatizando e justificando o canicídio perpetrado pela edilidade, que já vinha ocorrendo há um bom tempo na cidade). E não há nessa caracterização negativa nenhuma (necessidade de) justificativa de os cães serem portadores de agentes patogênicos. Não obstante, a sujeira de uma cidade está intrinsecamente vinculada aos cães. Afirma-se:

Resto dos tempos do Tijuco existe aqui em Diamantina um becco estreitissimo, sinuoso, immundo, onde vivem em promiscuidade muitos infelizes, lembrando o celebre CABEÇA DE PORCO do Rio. Ha dias passados, num dos quartos d’esse becco onde mora Maria Pipoca, que tem a mania da criação de cães, uma mulher por alcunha Maria Pesinho abortou uma creança quasi viavel<sup>25</sup>, que morreu pouco

---

25 Mas afinal qual seria o engajamento coerente da bioética, que perpassa o discurso dessa dissertação, na questão tão debatida do aborto humano? Como a recepção da sciência - enquanto significante das fronteiras capazes de delimitar quem são *alguém* e quais são os entes coisificáveis, e assim quem detém genuínas expectativas de direitos e o que é *ninguém* – aborda essa questão do aborto? Sob o imperativo da sciência como critério universal(izante), fica evidenciado que o feto deve ser considerado *alguém*, e assim portar significado ético por si mesmo, somente a partir do momento em que ele passa a exhibir um desenvolvimento do sistema nervoso central habilitando-o a alguma consciência, passando portanto a vivenciar sensações agradáveis

depois, e por descuido e desleixo da gente da casa, foi devorada pelos cães. (*A Idéa Nova*, 21 jan. 1912).

A proscricção da vida animal não-humana – o discurso desses animais como sujos por si mesmos – torna indistinto o saneamento de agentes patogênicos quanto à correção moral, ao ponto de não ser mais necessário justificá-lo – como se nesse viés antianimal ambas prerrogativas estivessem automaticamente inscritas, autoevidentes. Como se essa rejeição simbólica portasse não problematicamente ambas os vieses cindidos do discurso higienista.

Quanto àquele cotejamento nas fronteiras fluidas entre higienismo e capitalismo – no qual ambos se revelam justapostos como motivações distintas de proscricção, mas aparecem ao mesmo tempo como que amalgamados um ao outro –, é certamente pela mediação do conceito de progresso que se catalisa imediatamente essa relação simbiótica entre ambos.

Não é por acaso que o conceito de progresso urbano – e suas futurologias – dê conta ao mesmo tempo de um conjunto de medidas que imprimem a limpeza (dos animais não-humanos) dos espaços e ainda os prepara para os fluxos do capital, para a velocidade. O progresso, ao instituir a linha reta como sua própria figura, parece criar uma antítese frente à mediação curvilínea-orgânica nos processos sociais. Aqui não é fortuita a ligação – através da linha reta do progresso – entre o higienismo (que emula os espaços abertos, os fluxos aéreos, para evitar focos de doenças) e o capitalismo (que idealiza as grandes avenidas, veias abertas por onde circulem pessoas, mercadorias e/ou pessoas-mercadorias).

A questão que se refere ao progresso como causador da proscricção da vida animal não-humana das cidades já foi bem percebida, primeiramente numa relação quase automática vinculada ao próprio desenvolvimento tecnológico por si mesmo. Aqui a própria materialidade das relações tecnológicas parece ensejar, aquém de qualquer rito de significação, proscriver ou pelo menos reduzir o número de animais não-humanos na cidade. A respeito da ferrovia, de que os jornais diamantinenses, em especial a partir de início do século XX, se tornam entusiastas e defensores assíduos, Goodwin Jr. escreve:

A chegada da ferrovia em Diamantina representava a possibilidade de resgatar as glórias do passado (míticas ou não), de colocar Diamantina em ligação rápida e constante com centros comerciais, de contornar problemas como a antiga dependência dos tropeiros para abastecer a cidade. (GOODWIN Jr., 2007, p. 211).

---

ou desagradáveis. Considerando-se aí a existência de um estágio no feto anterior ao desenvolvimento cerebral, a bioética não só permite, mas exige a descriminalização do aborto. A dificuldade biomédica de estabelecer o exato momento em que se forma um órgão que se pode chamar de cérebro que se correlaciona à gênese de *alguém* frente a um mundo capaz de ser experienciado, não escusa a necessidade de se fundamentar a partir desse critério distintivo.



Peter Beatson, ao propor a ideia do progresso tecnológico como causador primeiro da redução do sofrimento dos animais não-humanos submetidos à labuta pela espécie humana, afirma, com bastante ironia, com relação aos movimentos de libertação animal atuais:

Para dar à industrialização crédito onde ele é devido, ela foi o agente da libertação animal – ou pelo menos para certas espécies – em grande escala. A nova tecnologia industrial fez mais para a causa de libertação animal do que todas as vendas do livro de Peter Singer com esse nome e do que todos os ativistas da Frente de Libertação Animal fizeram juntos.<sup>26</sup> (BEATSON, 2009, p. 28, tradução nossa).

Essa compreensão parece ratificada por Jared. Além da decadência do uso de grandes mamíferos como força motriz na produção agrícola, bem como meios de transportes terrestres a partir de meados do século XIX, o período do meu recorte cronológico assinala com grande precisão o fim do uso global de animais não-humanos como instrumentos de guerra:

A mudança nos métodos de guerra provocada pelos cavalos começou com sua domesticação, por volta de 4000 a.C., nas estepes ao norte do mar Negro. Os cavalos permitiram que seus donos percorressem distâncias muito maiores do que era possível cobrir a pé, assim como atacar de surpresa e bater em retirada antes que uma força de defesa pudesse ser reunida. Seu papel em Cajamarca exemplifica, portanto, o poder de uma arma que, durante 6000 anos – até o início do século XX – foi valiosa e que acabou sendo usada em todos os continentes. Somente na Primeira Guerra Mundial, o predomínio militar da cavalaria chegou ao fim. (JARED, 2006, p. 76).

Sem dúvida, se levarmos em conta uma ótica marxista mais mecanicista – ou uma ótica positivista, onde quer que possuam um denominador comum – podemos entrever uma ordem de coisas nas quais temos a impressão de que o progresso social detém sucesso garantido em gradualmente libertar o corpo animal não-humano do sofrimento antropogênico – questão que prefiguraria uma sociedade pós-doméstica. (FITZGERALD, 2010).

Entretanto, o risco desse tipo de visão é endossar uma narrativa na qual as mudanças que ocorreram se deram dentro de uma linha evolutiva contínua e autoevidente por si mesma, em que foi/vai se prescindindo gradativa e automaticamente da força de trabalho de diversas espécies, melhorando a condição animal cada vez mais, independente das condições simbólicas que permaneceram alvejando negativamente a animalidade. Várias autoras e autores notaram que esse devir não era tão linear nem historicamente autoevidente e irreversível. A respeito da ferrovia e das cidades no século XIX, Guido Zucconi é um autor que mostra como havia um investimento anterior, um vislumbamento na ordem do simbólico,

<sup>26</sup> To give industrialisation credit where credit is due, it has been the agent of animal liberation – or at least liberation for certain species – on the grand scale. New industrial technology did more for the cause of animal liberation than all the sales of Peter Singer’s book of that name and all the activities of the Animal Liberation Front put together.

que só então tornava materializável essa narrativa de um progresso. Havia um investimento na ordem das relações imaginárias que tornava possível falar de um progresso material, e este não era definitivamente um simples mecanismo autocrático, tal como se fosse um relógio que gire seus ponteiros automaticamente.

Zucconi nos revela o quanto determinadas tecnologias eram investidas como símbolos de um progresso a ser emulado, pirateando-se como modelares onde quer que fossem possíveis para autojustificar o progresso – portanto, um progresso não só como uma realização prévia que desembocava no surgimento obrigatório de tecnologias como a ferrovia, mas um progresso como eterna promessa cuja fiança era expressa através desses símbolos. E “a estação ferroviária é, provavelmente, entre as novas edificações emergentes que se encontram no cenário urbano, aquela que, mais do que outros, exprime o impulso para a inovação técnica e econômica”. (ZUCCONI, 2009, p. 172).

Em citação a seguir, Zuconi aborda um aspecto do processo de modernização capitalista que dialoga, em certa medida, com o que se passa em Diamantina. O intenso investimento e correlata ansiedade dos dois jornais privados que analisei em relação à vinda da ferrovia para Diamantina (que ocorreria em 1914) não podem ser jamais justificados pelo progresso material diamantinense, visto esta ser uma cidade industrialmente sem importância. Esse investimento, pelo contrário, é a promessa de um futuro – como se a ferrovia fosse uma posse simbólica a partir da qual Diamantina acena sua entrada no futuro:

Porém, o tema do desenvolvimento e da adaptação é perceptível mesmo em cidades sem o apoio ocasionado pelo incremento da população e muito menos pela expansão industrial. Paradoxalmente, ele aparece mesmo quando não existe um crescimento edilício: nessas circunstâncias, inicia-se um processo de transformação, de redesenho e de readaptação das partes estrategicamente relevantes da cidade, como os contornos, o coração, as diretrizes principais. (ZUCCONI, 2009, p. 29).

Essa percepção do progresso se baseia nas premissas do imaginário como sua própria condição estruturante, ao mesmo tempo em que este é por aquele estruturado. Para Durand,

Sobretudo, todo o postulado evolucionista e, especialmente, progressista para explicar a relação dos sistemas simbólicos parece-nos proceder tautologicamente: os esquemas (*schèmes*) progressistas também são passíveis, eles próprios, como mostraremos, de uma motivação simbólica. (DURAND, 2001, p. 38).

Podemos pensar, junto com aquelas futurologias que abriram este capítulo, o sentido desse progresso imaginado como um recalador das funções corporais animais mais básicas. O cavalo fica no zoológico na mesma proporção que o corpo animal no museu das

ferramentas. Na paisagem imaginada para o futuro é a animalidade antes de tudo que deve ser superada. Ela é a razão-alvo do progresso<sup>27</sup>. E sem dúvida aqui o conceito de progresso é um item derivado e dependente de um conceito maior de civilização ou, no mínimo, de processo civilizatório ocidental.

Então, se civilização remete a progresso, e progresso remete a higiênico – em especial através da própria figura da linha reta –, nada mais esperado que civilização esteja diretamente correlacionada nessa constelação simbólica (DURAND, 2001) com a higiene. E o selvagem – o “animalesco” – com seu oposto: a sujeira. A força dessa grade simbólica estava presente em um naturalista contemporâneo, John Muir, de modo aparentemente surpreendente. Ele é ainda hoje considerado um precursor moderno da ecologia profunda, da moral holística e/ou biocêntrica, que pretende postular que montanhas, florestas e ecossistemas são pacientes morais equiparáveis a indivíduos *humanos* (mas em especial: a *não-humanos*). Sobre a associação entre limpeza e civilização em Muir, Worster afirma:

As visões de Muir sobre os indígenas podem contradizer sua esperança universal sobre a espécie humana; aquelas visões têm sido às vezes entendidas como anti-democráticas, até racistas. É verdade que, como outros igualitaristas brancos de seu tempo, ele, de forma inconsistente, criou distinções hierárquicas entre selvageria e civilização, ou como Muir expõe, entre sujeira e limpeza. (WORSTER, 2005, p. 90).

Nesse paradigma em que o selvagem, o “animalesco”, surge correlacionado ao atraso e à sujeira, o progresso e o higienismo estão atrelados ao próprio cerne civilizatório. Dessa feita, se o progresso proscree os animais não-humanos vivos da cidade, ele não o faz por mero determinismo tecnológico – mas antes porque o próprio sentido da racionalidade tecnológica tenha sido imaginado como um recalcador dessa presença animal. Visto que esse progresso tecnológico tende a liberar animais “de carga” da sua escravidão, isto aparece antes de tudo por uma espécie de subproduto colateral, já que na base imaginativa (intenções) deste progresso está antes a desvalorização da animalidade, e não sua redenção.

---

<sup>27</sup> Se, enfim, o progresso proscree a animalidade, sendo este o seu sentido simbólico denegativo que fundamenta sua técnica, o capítulo 2 desta dissertação vai tangenciar as consequências danosas desse progresso aos animais não-humanos. Tais consequências parecem sobrepujar os benefícios da libertação da labuta forçada dos animais “de carga” arrolados por Beatson (2009). Nesse panorama genérico a libertação dos animais “de tropa” tende a se figurar como um efeito colateral de uma causa alheia: as técnicas de locomoção maquinizadas não foram predominantemente motivadas pela necessidade de abolir os sofrimentos intrínsecos à escravidão animal, mas antes porque esta antiga dependência foi imbuída pela significação de atraso e “barbárie”. Essa libertação dos animais “de carga” esteve historicamente fora das intenções, declaradas ou não. Esteve subscrita ao sentido maior da animalidade como o próprio mal, como a própria antítese do civilizado. A possibilidade dessa libertação dos animais “de carga” surge refém de um capricho, assim como, analogamente, as chances de animais feitos propriedades serem bem tratados dependem da instabilidade dos humores do seu senhorio. Não é, portanto, necessidade – oriunda de uma instituição societária (que empreende animais não-humanos como propriedade) e/ou da instituição simbólica da animalidade como presença ctônica, que deve ser renegada pela civilização dominante. Os benefícios arrolados por Beatson não podem ser isolados de um problemático contexto maior que os engloba e, fundamentalmente, os trai.

Em que pese o fato de que o século XIX demarque uma forte ruptura entre técnica e estética (ZUCCONI, 2009), esta parece deter em sua profundidade uma significação contínua às daquelas diretrizes ao ensejar a percepção da animalidade como feia. Esse dado talvez não pode ser isolado da função de embotamento das funções animais do corpo que dá a dinâmica do próprio processo civilizatório historicamente vivenciado pelo ocidente. (ELIAS, 1993).

Para além do exemplo do elogio à reforma empreendida pelo prefeito Pereira Passos no Rio de Janeiro – sob os auspícios de que a proscrição da vida animal não-humana ali está vinculada ao próprio embelezamento da cidade<sup>28</sup> –, temos outros textos que estabelecem essa associação entre fealdade e animalidade. Já vimos também uma descrição da Praça do Mercado Municipal lotado com mulas como esteticamente horrível (*A Idéa Nova*, 06 maio 1906). No trecho a seguir, aranhas e escorpiões são caracterizados como horríveis:

A aranha, com os seus instintos sanguinarios, ainda se torna mais repulsiva pela sua forma asquerosa e feia. [...] As horrendas formas dos dous combatentes, o feroz encarniçamento dos golpes, as formidaveis armas de que a natureza os dotou, o veneno que das fendas destilam, tudo, enfim n'esta lucta é horrível. (*A Idéa Nova*, 28 ago. 1910).

Importante notar que nesses jornais os animais tidos como feios geralmente são aqueles que estavam próximos ao elemento humano que reside nas cidades<sup>29</sup> e que, ao mesmo tempo, denunciam uma defecção da vitória civilizatória, uma incompletude nesse domínio, fomentando-se a figura de uma proximidade ameaçadora. Essa ameaça, que torna o animal feio, pode se expressar ao serem eles portadores de agentes patogênicos ou de venenos que costumavam matar diamantinenses. Ou feios por testemunharem o atraso tecnológico da comunidade. Ou por serem arredios aos meios costumeiros de controle. Essa negativização estética parece estar expressa no quanto os termos “rato”, “cão”, “cobra”, “burro” etc. são utilizados e entendidos como insultos por esses jornais.<sup>30</sup>

28 *O Jequitinhonha*, 22 maio 1904.

29 Exceção bastante clara – que mereceria um estudo detalhado – são os pássaros que, viventes na cidade, são vistos por sua beleza quase totêmica, como se simbolizassem a liberdade utópica que a espécie humana sonha alcançar. Durand (2001) compreende que essa valorização do pássaro é viabilizada pela desanimalização do mesmo. O pássaro é valorizado como uma função, um anexo da asa. Esta, por sua vez, é valorizada pelo verbo “voar”. O pássaro louvado é antes de tudo um verbo, e não um substantivo – um símbolo da ascense humana para fora de sua animalidade ctônica, até o limite do anjo.

30 São os animais selvagens e “exóticos” – desde que distantes e afastados da civilização, e vistos necessariamente a partir do vidro seguro dessa civilização – que podem passar a ser objeto de admiração estética, de vários discursos românticos “orientalistas”. (SAID, 2007). Esse evento de perceber beleza nos entes entendidos como naturais é comumente compreendido como uma espécie de efeito colateral – um banzo nostálgico do ser humano civilizado – da separação modernista entre “Natureza” x “Cultura” (LATOURET, 2004) que, não obstante, ratifica essa separação, ainda que com sinais invertidos. Essa nova sensibilidade positiva para com os entes entendidos como naturais começa a tomar contornos a partir do século XVIII, com o aumento da tecnocratização do espaço urbano. (THOMAS, 2001; WILLIAMS, 1990; WORSTER, 2005). No sentido diametralmente oposto, na mesma direção, também são considerados belos os

Esse sentido figurado da animalidade está disposto no caso seguinte, a título de uma disputa entre dois homens da sociedade diamantinense, em que o detrator chama a atenção para as qualidades negativas do detratado. Seu texto insistentemente o chama de animal, compreendendo, e fazendo-se compreendido, de que se trata de insultos. Seu odioso interlocutor é chamado de cão raivoso. E diz: “Uive rafeiro! O Padre Bernardino permanecerá sempre sereno como a lua que de balde ladras. Achará a strychnina!” (*O Jequitinhonha*, 29 set. 1904). Esses cães eram exterminados em nome da higiene urbana defendida nos jornais: canimorfização que, ao implicitar a vida nua do corpo (animal) do seu interlocutor, circunscreve-o no campo de uma matabilidade, previamente praticada na urbe.

O alvo do interlocutor da calúnia é retratado também como porco sujo, que deve ser curado por processos higienistas (um “alter-ego” possível para matadouro, também pressupondo-se um suinocídio sancionado pela normatividade *carnista*). É chamado ainda de louco, demarcando-se a loucura num *continuum* semântico com o animal porco, tendo em vista a figura cartesiana da irracionalidade animal, paradigmática dessa modernidade. É taxado ainda de imoral, analfabeto, vagabundo e sem religião: ou seja, tudo o que é avesso aos valores civilizadores e modernizadores defendidos pela imprensa diamantinense da época.

Importa notar que todas essas características-insultos apontam para a falta de imunidade de um corpo, pois a um corpo não vestido pela alma, a um corpo sem alma, à pura nudez da animalidade descoberta da racionalidade, da moralidade, das letras e do trabalho que fazem o humano tornar-se enfim dignamente humano. Assim diz:

Não predigo, como Cassandra, affirmo calamidade futura, baseado no desvairamento de quem já em ocasião que piorou da monomania, quiz tentar contra a vida do Inspector districtal. Infeliz Agua Limpa da suinagem deportada e até deste rachitico suino que não pode ficar chafurdado em sua immundicie em Tremedal. Que ella lave tuas mazellas, servindo de instituto Pasteur são nossos votos. (*O Jequitinhonha*, 29 set. 1904).

Por vias de uma figuração (inclusive estética) negativizadora dessa animalidade fica ratificada mais uma vez o sentido da modernização de Diamantina: a vida animal não-humana deveria ficar cada vez mais distante do cotidiano da “Athenas do Norte”, tornando bastante precisa a fronteira modernista que divide e opõe “Civilização” *versus* “Natureza”.

---

animais cujo corpo inscreve uma vitória total da civilização sobre o que se entende como “o selvagem”: pôneis mansos, cães “de fina raça” e mesmo bois eugenizados pelo “aperfeiçoamento de raças” são elogiados esteticamente nesses jornais. Notar o que há de comum nos extremos: em ambos os casos, suspeita-se que o belo atrelado ao animal dependa da manutenção de uma fronteira perfeita e confortante dividindo “Natureza” x “Civilização”, ora polarizando a favor de um termo, ora a favor de outro. Complementarmente, o animal que parece representar o borramento e a insegurança das fronteiras tende a ser visto como feio ou horrendo. Essa é minha hipótese a partir da leitura desses jornais.

### 1.5 Limites e resistências ao processo

Muitos outros artigos desses jornais evidenciam em suas estruturas mais profundas as dualidades simbólicas sobre as quais o processo de proscricção dos animais não-humanos vivos da urbe diamantinense é gerido, ensejado e conformado.

Por ora, vale ressaltar a teimosia do cotidiano, a presença dessa vida animal intrincada na sociedade humana que não pode ser simplesmente cancelada. Essa presença surge nos jornais na forma de anúncios de pastos de aluguel, em notícias sobre cavalos fugidos, entre outras formas. O tropeirismo em Diamantina, que só declinaria na década de 50 do século XX (LOPES; MARTINS, 2011), é um ponto crítico onde podemos antever o embate entre a dureza do projeto almejado e a permanência sutil do cotidiano.

Mas seria um erro entender essa presença animal viva nos jornais como meros resquícios inertes do tempo, que vazavam páginas adentro. Havia sim um investimento positivo em torno dessa proximidade, tão típica do tropeirismo, geradora de poder – o que desafia uma visão simplificada do processo a que me referi aqui. Goodwin Jr. nos adverte que é correto entrever o que (quem) é considerado “arcaico” e “ultrapassado” enquanto função estruturante que positiva o presente adiantado no tempo. Ele se refere à tecnologia da imprensa. Eu cito como analogia<sup>31</sup> ao contexto da tecnologia de transportes:

Quando defrontado com a perpetuação do uso de uma tecnologia por quase um século, inserida num processo de produção regular e com alcance regional, o historiador é obrigado a reconhecer que qualquer abordagem limitada ao padrão evolutivo dos grandes centros não comporta a realidade da imprensa mineira. Uma máquina "antigória", mantida pela impossibilidade de maiores investimentos financeiros para comprar equipamentos mais modernos. Inegavelmente, a manutenção tem caráter negativo, mas por outro lado gera uma nova situação, cria toda uma nova maneira de lidar com o velho equipamento. Uma mudança dentro da permanência, uma evolução técnica dentro do atraso. Uma situação concreta que desafia aqueles que trabalham a história a partir de rígidos esquemas simplistas. [O antigo] é a forma local, possível, de inserção na "modernidade" tecnológica. (GOODWIN Jr., 2007, p. 124).

A título de organização desta seção de minha dissertação – no qual situarei limites, resistências e alternativas ao processo de proscricção, relativizando-o –, mapearei três zonas distintas. Esses zoneamentos constituirão um ascendente em que, a cada passagem, as limitações intrínsecas à compreensão das relações humananimais em Diamantina como um processo de proscricção serão abordadas cada vez mais ontologicamente, em seu cerne mais sensível.

---

<sup>31</sup> Longe de ratificar a ideia dos animais “de tropa” como instrumentos, minha citação tem por objetivo relevar a sutil percepção de contemporaneidade que se enreda positivamente com a não-contemporaneidade: são justamente as pessoas daquela época que os entrevistam como instrumentos, tornando possível minha analogia.

No primeiro zoneamento serão abordadas as intervenções desses jornais elaborando um espaço onde a animalidade é entrevista como positiva. Mas aqui, remetendo a apenas um suave deslizamento da perspectiva de proscricção trabalhada anteriormente, terminar-se-á mais endossando a perspectiva de proscricção do que recusando-a: valorização positiva da animalidade que, na verdade, mais suplementa o processo de proscricção do que o nega.

Num segundo e terceiro momentos, valendo-me da perspectiva aberta por Michel de Certeau através de seu livro *A invenção do cotidiano*, apresentarei uma valoração positiva desses animais de modo a afrontar a perspectiva de um processo de proscricção dos animais não-humanos em Diamantina.

Especificamente nesse segundo momento estarei enviesando uma leitura da figura do cotidiano enquanto resistência muda ao processo de territorialização de uma ordem onde os animais não-humanos sejam excluídos. Aqui o cotidiano sobressai como conjunto de táticas e astúcias extradiscursivas que – embora sejam passíveis de serem apreendidas a contrapelo a partir dos discursos dos próprios jornais – desafiam a própria normatividade civilizatória em seu afã de proscriver a presença da vida animal não-humana. Aqui o cotidiano se apresenta como movimentos sutis microbianos que, nas malhas do poder constituído, o vampiriza, subvertendo-o. Esse é o itinerário que caracteriza a vida pulsante nessas microintervenções:

Essas “maneiras de fazer” constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural. Elas colocam questões análogas e contrárias às abordadas no livro de Foucault: análogas porque se trata de distinguir as operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de “táticas” articuladas sobre os “detalhes” do cotidiano; contrárias por não se tratar mais de precisar como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas de exumar as formas subreptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presos agora nas redes da “vigilância”. (DE CERTEAU, 1994, p. 41).

As características dos espaços urbanísticos que sobrevivem das técnicas disciplinares de controle – a partir das quais ações microbianas tecem uma narrativa que os vampiriza, deslocando sua lógica de funcionamento – estão discorridas abaixo. A instituição, simulando o funcionamento metabólico do corpo, parece querer substituir a ontologia dos corpos biológicos dos sujeitos reais, fazendo desses corpos inteiros meras peças desse supercorpo simulado:

Enfim, a criação de um sujeito universal e anônimo que é a própria cidade: como a seu modelo político, o Estado de Hobbes, pode-se atribuir-lhe pouco todas as

funções e predicados até então disseminados e atribuídos a múltiplos sujeitos reais, grupos, associações, indivíduos. “A cidade”, à maneira de um nome próprio, oferece assim a capacidade de conceber e construir o espaço a partir de um número finito de propriedades estáveis, isoláveis e articuladas uma sobre a outra. Nesse lugar organizado por operações “especulativas” e classificatórias, combinam-se gestão e eliminação. De um lado, existem uma diferenciação e uma redistribuição das partes em função da cidade, graças a inversões, deslocamentos, acúmulos etc. De outro lado, rejeita-se tudo aquilo que não é tratável e constitui portanto os detritos de uma administração funcionalista (anormalidade, desvio, doença, morte, etc). (DE CERTEAU, 1994, p. 173).

Num terceiro e último zoneamento desta seção de minha dissertação efetuei uma leitura mais radical, em que o cotidiano microbiano e as instituições e discursos que administram funcionalmente os espaços urbanos entrem numa zona de indistinção entre si, tal que o próprio cotidiano se revele como estruturante daquilo que é normativo; tal que se possa se encontrar nas próprias designações que buscam proscrever os animais não-humanos da urbe diamantinense a ratificação da permanência dessa vida animal na cidade. Aqui a figura não é mais simplesmente a resistência à ordem. Mas sim como a ordem constitui-se ela mesma de pequenos gestos que antagonizam sua própria enunciação (alienada), traindo a si mesma – mais ou menos como uma nota Mi no violão é formada por uma miríade de outras notas (harmônicas) que não a nota Mi.

Essa proposição foi trabalhada por Michel de Certeau na seguinte passagem. Basta que troquemos “teoria” por “poderes de designar e organizar o espaço” para que vislumbremos essa figura:

Um fato, em primeiro lugar, é indicativo. As maneiras de fazer não designam somente atividades que uma teoria tomaria como objeto. *Essas maneiras organizam também sua construção*. Longe de se achar fora da criação teórica, à porta, os “procedimentos” de Foucault, as “estratégias” de Bourdieu e, de maneira geral, as táticas formam um campo de operações dentro do qual se desenvolve também a produção da teoria. (DE CERTEAU, 1994, p. 152).

### 1.5.1 Primeira zona: o lugar certo para os animais não-humanos

Neste primeiro momento, portanto, buscarei apontar algumas representações jornalísticas feitas dos animais não-humanos designando quais seriam os lugares certos para esses animais vivos, onde eles seriam vistos como positivos. Aqui importa como o discurso proscritor, que negativiza essa presença animal na cidade, é suplementado por propostas que performatizam os espaços e condições nos quais esses animais devem ser encerrados – de modo a se tornarem interessantes. Cumpre fazer um mapeamento da atuação dos jornais diamantinenses a partir da consideração de que essas representações, ao designá-los positivamente, não levam em conta o que esses animais vivenciam como positivo de acordo



com suas próprias intenções (muito pelo contrário: essa positividade está mormente colocada *contra* seus interesses).

A primeira e mais corriqueira maneira de dispor do corpo vivo desses animais – alocando-o para lugares socialmente desejáveis – está na pecuária: portanto no campo, domesticados, geradores de riquezas através do processo de coisificação dos seus tecidos corpóreos, feitos bens consumíveis numa normatividade *carnista*<sup>32</sup>.

Mas muito mais do que isso, os jornais diamantinenses são sintomáticos de um novo momento no qual esses seres sencientes são tomados como objetos de uma política de eugenia – sob o espectro de uma nascente zootecnia no país, de uma cientifização cada vez mais invasiva que busca regular todas as etapas da vida (e morte) animal não-humana em benefício humano. Aqui o conceito de “melhoramento de raças” é central. E se o aumento do lucro e da respectiva fatura de produtos extraídos do corpo desses animais é imediatamente motivação para esse ramo científico se desenvolver – há algo mais decisivo nesse tipo de intromissão. Esse fato zootécnico atesta o próprio triunfo narcísico das instituições disciplinares nas quais o corpo é aprisionado intransitivamente nas malhas cada vez mais finas e meticulosas de uma tecnocracia impessoal. E no caso desses animais esse aprisionamento é sempre muito mais literal e violento do que no caso dos animais humanos – pois o fato de pertencerem a espécies diferentes da humana se mostra decisivo para que tenham seus interesses individuais negados com sempre maior radicalidade.

O anseio em intervir em todas as etapas da vida animal não-humana se inicia no próprio processo de reprodução: está posto antes mesmo do nascimento desses animais. Esse nascimento não pode ocorrer na “promiscuidade”, dado ao acaso. Deve obedecer a regras e parâmetros científicos que visam garantir não só maior lucratividade, mas o próprio controle em si mesmo, considerando-se a relativa intransitividade dos interesses de dominação sobre os ritmos corporais que demarcam nossa civilização. (MARCUSE, 1999). Nessa perspectiva, o nascimento desses animais é compreendido como a própria fabricação: a ideologia da industrialização é essencial aqui e toma esses corpos e consciências não-humanas na qualidade de meros objetos numerados.

A lei-notícia veiculada pelo jornal *O Município* já (re)produz no imaginário coletivo, em fins do século XIX, qual seja o lugar certo no qual as espécies devem ser concebidas. Contra a “promiscuidade” da reprodução derivada dos interesses libidinais das próprias pessoas não-humanas, esse jornal enseja a positividade obrigatória do “melhoramento de raças”:

---

32 Discuto esse conceito mais à frente.

Art 1. Fica o Agente Executivo Municipal autorizado a fazer aquisição de garrotes de raça no intuito de ser melhorada a criação de gado vaccum neste município. Art 2. Os garrotes assim adquiridos pelo governo municipal serão cedidos pelo custo aos criadores deste município. Art 3. Fica proibida nos campos deste município a permanencia de garrotes communs que possam produzir, sob pena de 100\$000 de multa. (*O Município*, 21 ago. 1897).

Se não deveriam ficar vagando nas cidades, várias outras intervenções educam leitoras e leitores para o lugar certo desses animais. O progresso e a animalidade estão casados positivamente também aqui:

Chanaan de Minas pela exuberancia das suas terras, virgens ainda em grande parte, e pela invejavel opulencia das suas jazidas auríferas e diamantinas, essa formosa região d'além rio das Velhas está fadada para vir a ser, em futuro não remoto, um centro industrial. (*O Jequitinhonha*, 18 nov. 1905).

Mais à frente complementa: “Ao lado da lavoura, a criação do gado vaccum assumirá maiores proporções, apurados os seus productos pela seleção e pelo cruzamento com indivíduos das melhores raças, e será adoptada a rendosa criação de carneiros e cabras de lãs estimadas.”. (*O Jequitinhonha*, 18 nov. 1905). Essa tonalidade é repetida nos outros jornais, em várias matérias apologéticas dessa cultura objetificadora dos tecidos corpóreos dos animais não-humanos. A vocação para a extração leiteira do Norte de Minas está posta, e a figura de uma possível ferrovia a interligar Diamantina aos polos econômicos mais importantes promete multiplicar o número desses animais, e não reduzi-lo:

Mudadas as condições geraes da nossa viação ferrea, supprimidas as distancias pela rapidez do transporte e vencidos os obstaculos que difficultam a condução de grandes pesos, estarão abertos para o norte mineiro novos horizontes industriaes e as pastarias vastas de seus planaltos abandonados e ternamente desertos alimentarão as manadas nedias do consummo e da exportação, representando fortunas elevadas e solidas de um povo. (*O Município*, 3 out. 1900).

Segue que:

Ao norte mineiro cabe a fortiori, por suas tradições e mais pelos factos, constituir se a base desse movimento industrial que principiamos a sentir no Estado em favor da criação do gado e do aproveitamento do leite. Consiga o aperfeiçoamento das raças, e fabrique os lacticinios pelos methodos mais racionaes e lucrativos. (*O Município*, 3 out. 1900).

Em 1911, a zootecnia estava sendo posta em prática no controle desses animais. Essa atividade é elogiada pelo jornal, que a antevê como sinônimo de progresso em Diamantina – e uma possível alternativa à histórica dependência da região frente às atividades de extração de diamante:

Apesar de ser a mineração a indústria que principalmente fascina os habitantes das vizinhanças de Diamantina, há dentre os filhos dessa bella cidade, alguns que desviaram a sua atenção para outros ramos em que se exerce utilmente a actividade humana. Está nesse caso o sr. João Baptista Catta Preta que, deixando de lado as promessas às vezes tão enganadoras das minas diamantinas, applicou-se dedicadamente à industria pastoril, montando a cerca de 3 leguas daquela cidade o seu retiro de Covadonga. Nessa aprasivel vivenda, situada a 963 metros de altitude, passei tres dias que foram verdadeiramente delicias e gosos tendo podido bem verificar, por essa occasião, o esforço do adiantado criador em prol da nossa industria pastoril. Com o fim de melhorar a raça do gado bovino dominante na sua criação, o sr. Catta Preta tem importado reproductores de varias raças. (*A Idéa Nova*, 12 fev. 1911).

Se se busca proscriver os cães vadios das ruas, e até de dentro das próprias casas, há todavia uma expectativa positiva promovida por esses jornais em relação aos cães “de fina raça” e/ou cães perdigueiros. Estes não são apenas tolerados, mas até elogiados. O fato foi notado por Aprobato Filho, a respeito de São Paulo:

A partir de fins do século XIX cães de raça começam a ser largamente utilizados para guardar casas, chácaras e estabelecimentos comerciais. "A cidade está infestada de verdadeiras raças, em razão do prazer que se vai desenvolvendo de possuir cães, a título de guardas caseiros". Numa cidade em transformação e crescimento, pode-se pensar em prazer, mas um prazer mesclado de necessidade. (APROBATO FILHO, 2006, p. 161).

Conforme vimos, em Diamantina os jornais testemunham essa presença e a própria necessidade de regulá-la, através de textos jurídicos, sancionando-se essa presença na própria urbe – contidas nos mesmos textos que estipulavam a proscrição dos “vira-latas”. Animais aceitos desde que devidamente numerados, matriculados e registrados pela edilidade, ou seja: desde que civilizados, vestidos da sua nudez primordial.

Num discurso elogioso do jornal *O Jequitinhonha* sobre reformas urbanísticas, o cenário de uma cidade revitalizada e civilizada não só não contradiz com a existência desses animais domésticos “de fina raça”, como são pertencimentos recíprocos:

Ainda hontem assisti a uma dessas batalhas [de flores] no soberbo jardim da Praça da Republica, enfeitado de archibancadas e coretos, com immensos kioskes de bebidas finas e refrescos, com raias armadas para o percurso dos automoveis, carros e cavalleiros, o povo ondeante no revolutear das multidões batendo palmas a esse brilhante concurso do bom gosto, da belleza, do luxo – e ao som alegre de diversas bandas de música, em batalhas de flores, succedendo-se os carros ornados de papoulas, de rosas e orchideas, uma gondola admiravel, kioskes de gase, animaes de fina raça, pequenos poneys, nos lagos lindas gondolas e hiates de flores. (*O Jequitinhonha*, 24 set. 1905).

Mesmo quando há uma rejeição desses animais “de fina raça” nas ruas, ela ainda assim é feita “por fora” da rejeição esperada (a dos cães vadios) – justificada por fora, como

num “mesmo que sejam de raça, não pode!”. Rejeição que, sem dúvida, reafirma a contrapelo uma expectativa de que esses animais detenham um estatuto diferenciado em relação aos cães vadios.

Em que pese o fato da asserção de Aprobato Filho, que ainda prevê a inscrição desses cães “de fina raça” dentro do discurso instrumental de sua utilidade aos seres humanos (como cães de guarda ou mesmo de caça) – não parece ser essa a única razão dessa saliência nas expectativas devotadas a esse tipo de cães, em detrimento dos cães vadios. A partir das diretrizes tecidas no capítulo 3, poder-se-ia investigar a hipótese possível de que de alguma forma essa discriminação criptografa – e está criptografada pelo – o próprio embate racial (racista) humano, ocupado com as perspectivas negativas da miscigenação racial no país.

Por ora, importa relevar outro dado importante para o que diz respeito às relações humananimais que se estabeleciam na cidade de Diamantina: existia, para além da utilidade restritiva desses cães, e da obsessão de controle tecnocrático do corpo vivente, um novo dado em jogo. Está claro que esses cães “de fina raça” eram criados já por alguma relação de estima pelas pessoas que se posicionavam como proprietárias desses cães. Isso fica evidente em especial a partir de 1906, quando o *A Idéa Nova* começa a publicar um conjunto de matérias protoetológicas falando dos sentimentos e consciência em cães, atestando um mal-estar sub-reptício com o canicídio perpetrado na cidade ao longo de todos esses anos. Na verdade, já o próprio *O Município*, em fins do século XIX, veicula a assunção desse mal-estar (*O Município*, 26 maio 1900).

Segundo Amy Fitzgerald (2010) em trecho já citado aqui, a partir de meados do século XIX, o sucesso gradativo no desaparecimento-domínio<sup>33</sup> de diversas espécies animais vivas do convívio imediato com as pessoas na cidade – que prenunciaria uma sociedade pós-doméstica – trará como consequências a aparentemente paradoxal estima por algumas espécies eleitas como dignas de afeto. Perspectiva semelhante de que o afastamento sociológico desses animais foi condição histórica para esse tipo de sensibilidade afetiva foi compreendida por Keith Thomas:

O triunfo da nova atitude esteve estreitamente vinculado ao crescimento das cidades e à emergência de uma ordem industrial em que os animais se tornaram cada vez mais marginais ao processo de produção. Tal ordem industrial emergiu pela primeira vez na Inglaterra; como resultado, nela a preocupação com os animais foi mais

33 Emblemático dessa conjunção é o aproveitamento crescente do corpo animal nas *farm-factories*. Do sangue à cauda e aos ossos e chifres suas partes (descaracterizadas) são todas tornadas microcomponentes de diversos e inimagináveis produtos industriais, corriqueiramente consumidos. O rastro do animal vivo e morto é posto a desaparecer. (ADAMS, 2012). Todavia, na época aqui analisada, na Diamantina de fins do século XIX, essa diluição do corpo animal por trás dos rótulos dos ingredientes é muito incipiente. De acordo com o diário de Helena Morley, a enxúdia de galinhas e banhas eram diretamente utilizadas nos cabelos, com toda ciência de sua origem no corpo animal. Também é relatado na cidade o uso de pena de galinha na goela, para induzir o vômito (MORLEY, 2011), algo impensável nas urbes dos dias atuais.

amplamente externada, embora o movimento não se restringisse a esse país. (THOMAS, 2001, p. 217).

Embora o panorama diamantinense de fins de século XIX e início do XX estivesse bastante distante dessa cidade industrializada quase sem animais não-humanos vivos em sua paisagem, é óbvio que na qualidade de polo receptor de novas atitudes e valores, a cidade podia contar com um padrão de estima a algumas espécies animais, inclusive como índice de sua própria inserção no concerto de cidades civilizadas. Essa figura possivelmente esquizoide do processo civilizatório vivenciado – que renega a animalidade, mas parece ensejar cuidados a ela ao mesmo tempo – será analisada posteriormente.

Por ora, vale a pena ressaltar outros lugares acertados para a vida animal não-humana, que suplementam as práticas proscritivas na urbe. Animalidade e progresso estavam correlacionados positivamente – na ordem de uma relação não-problemática – quando se tratava de capturá-los como instrumentos matáveis e/ou torturáveis de pesquisa em laboratórios científicos.

Esse tipo particularmente emblemático de apropriação tecnocrática do corpo animal é relatado em alguns discursos jornalísticos analisados. Sempre estão postos na ordem do esperado, do banal, do não problemático – ensejando em seus leitores e leitoras a legitimidade das práticas vivissecionistas:

O cientista de Genève Raul Picter acaba de divulgar umas observações novas no domínio da sciencia com relação à vida. Ha dezoito annos que elle se entrega a observações gelando peixes e verificou que a vida dentro do gelo pode ser sustada para reaparecer depois. [...] As rãs supportam um congelamento de 28 graos abaixo de zero. O caracol resiste sem morrer até 120 graous abaixo de zero. Um cachorro permaneceu durante uma hora na temperatura abaixo de zero, sem morrer. (*A Idéa Nova*, 22 jul. 1911).

Foram lidos vários artigos científicos nos quais é projetada uma imagem positiva dos animais não-humanos quando têm seus corpos tomados para o bem do progresso científico – numa positivação sub-reptícia, que torna espontânea aos leitores e leitoras desses jornais a expectativa de que a animalidade seja o corpo *papel em branco* a partir da qual a ascese científica dominante realiza sua escritura prometedora. (DE CERTEAU, 1994).

Circos equestres e touradas – dizendo respeito ao entretenimento humano na cidade de Diamantina – são, enfim, outros locais investidos como positivos por esses jornais, que os incluem exclusivamente na vida da cidade. As apresentações de submissão radical dos sujeitos não-humanos são bem-vindas, propagadas e comemoradas pelos jornais como boa diversão para a família diamantinense. As palavras do historiador inglês Keith Thomas ajudam a elucidar a significação implícita por trás desses ritos. Tais eventos buscam

espetacularizar a dominação antropocêntrica – ratificando-se a tirania especista<sup>34</sup> dos interesses humanos por sobre os interesses de outros animais sencientes. (FARIA, 2011; FELIPE, 2007; FRANCIONE, 2013; REGAN, 2006). Assim, para aquém das utilidades pragmáticas que costumam justificar esse domínio humano, haveria um regozijo sub-reptício do domínio-em-si mesmo como autofinalidade destituída de maiores predicados. Marcuse (1999) considera esta a motivação da alienação. Esse viés intransitivo repentinamente parece saturado e caricaturizado nesses espetáculos de dominação autorreferentes:

Nos manuais equestres, montar a cavalo não era só um modo de transporte confortável. Em espírito, era como um espetáculo do tipo da Feira de São Bartolomeu, na qual se mostravam feras amansadas; simbolizava o triunfo humano; era a razão dominando as paixões animais. Assim o espetáculo de um fidalgo “atemorizando um bicho feroz e cruel” criava “majestade e terror aos olhos das pessoas inferiores, ao contemplarem-no acima da marcha comum dos outros homens”, conforme declarava sir Thomas Elyot. À medida que saltava e fazia corcovear, galopava e dava voltas, ou habilmente se movia de lado, o ginete do grande cavalo proclamava não só sua superioridade social como o seu domínio da criação animal. (THOMAS, 2001, p. 35).

E embora o processo civilizatório avançado busque ao longo dos séculos omitir apresentações explícitas desse tipo de chauvinismo de espécie – nas sendas de uma consciência de maior urbanidade em relação a animais não-humanos, como se essa nova sensibilidade fosse sintoma do próprio desenvolvimento civilizacional de uma população – está claro que a nova e incipiente sensibilidade devotada aos cães (“de fina raça”) convivia com o gosto de ver a animalidade submetida, intransitivamente.

O jornal *O Jequitinhonha* nomeia sua decepção com as touradas que tiveram lugar na cidade, no domingo anterior à publicação desse texto, por conta da pouca ferocidade dos touros. Aqui é a ferocidade que, contrariamente ao caso dos cães “de fina raça” e pôneis triunfalmente domesticados, é valorizada como passaporte desses animais na cidade:

Sentimos que nem todos os bois toureados correspondessem-á pericia dos toureiros, dentro os quaes, alem do director, sempre impavido, sereno e sorridente, agil e elegante em todos os movimentos, muito se salientaram pelo vigor, agilidade e coragem de que deram provas, os srs. Emilio Rodriguez, que serviu de palhaço, José Varonetti e Manoel Bejarano. Sabemos que nas futuras touradas terão de figurar novos bois, especialmente escolhidos, verdadeiras feras que certamente farão brilhar os excellentes artistas, alem de chistosas e finissimas pantomimas, a paladar do mais exigente diamantinense. (*O Jequitinhonha*, 4 ago. 1904).

Entretanto, talvez seja possível explicar a contemporaneidade desse gosto pela violência explícita com a apreciação terna de cães civilizados – não por uma relação de oposição – mas sim pela chave encetada na palavra *fera*, reativando-se aqui a compreensão

---

34 Esse conceito será abordado em breve.

vinculada por Keith Thomas na citação anterior. Pois – em que pese o fato de que o processo civilizatório busque proscriver a visão do sangue derramado – talvez haja congruência entre os eventos e o próprio processo civilizatório: o cão de “fina raça” é apreciado talvez porque ele se dociliza à inscrição da ordem em seu corpo. Ele reflete a vitória da civilização sobre a animalidade. Ao passo que o touro (símbolo do bravo e do selvagem) é objeto de ódio pelo fato de seu corpo não ter introjetado os condicionamentos institucionais – e ele está na cidade, em vez de estar na selva, onde poderia ser apreciado como o “bom selvagem”... Por isso, sua presença ferina – inútil, ou melhor: útil na ameaça exemplar que enseja à ordem – urge ser destruída da maneira mais radical: destruindo o próprio organismo que suporta essa ferocidade. A sensibilidade capaz de docilizar, a aversão ao sangue que caracteriza a economia psíquica da civilização avançada, estimula a destruição radical e violenta daquele ser que não compartilha dessa sensibilidade prezada.

#### 1.5.2 Resistências: cotidiano x norma

Em que pese o fato das intervenções desses jornais na busca de autenticar um processo urbanizador no qual a animalidade seja elemento estrangeiro, e ainda o fato de que esse discurso encaminhe esses animais proscritos para um lugar especificamente voltado *para/contra* ele – o cotidiano diamantinense dá mostras dessa permanência, à revelia do que se busca instituir como a Diamantina do futuro.

Nas camadas rítmicas de temporalidade que perfazem uma composição histórica, por baixo da (falsa) consciência que enumera e nomeia, por baixo dessa ponta de *iceberg* em que um logos (alienado) articula uma ordem ideal – sobressai às margens as intervenções microbianas, de que fala Michel de Certeau. Conforme bem percebido por Goodwin Jr.,

Mais uma vez, a premissa (ou o desejo) de ser Diamantina uma "cidade civilizada" é usada como a força maior para uma intervenção no espaço urbano, conforme os parâmetros estabelecidos pela imprensa local do que deveria ser uma cidade civilizada. Diamantina ainda pagava um alto preço por depender, para seu abastecimento, de um sistema de transporte pouco alterado desde o período colonial, *bem como da permanência de várias tradições quanto ao trato com os animais.* (GOODWIN Jr., 2007, p. 196, grifo nosso).

Assim, nas bordas das permanências históricas que nos revelam os anseios proscritores como abnegações que nunca frutificam no tempo esperado as mudanças futuristas, advém uma realidade mais muda, uma realidade de maneiras tradicionais nas relações humananimais. Nessa camada, tão bem introjetada a ponto de prescindir de afirmações textuais para que se cumpra o ato, o gesto rotinizado prevalece. E essas relações

humananimais devem ser investigadas, a princípio, por uma arqueologia dos gestos corporais e das trocas sensoriais e fisiológicas.

Posto que não é meu objetivo realizar essa arqueologia de usos e costumes na relação cotidiana humananimal em Diamantina, atenho-me a depurar a partir dos próprios textos jornalísticos – muitas vezes a contrapelo de suas próprias declarações e/ou intenções – alguns dados dessa permanência que resiste à proscrição.

De fato, apesar de todos os esforços e ameaças encetados pelo/através dos jornais, percebemos a presença das vacas em pleno centro da cidade:

AVISO. De ordem do sr. Tenente Cel. Agente Executivo Municipal previno aos srs. Possuidores de vaccas leiteiras para não consentirem estas transitarem pelo centro da cidade e, pois alem de sujarem as ruas, essas vaccas atrapalham, muitas vezes, os transeuntes. (*A Idéa Nova*, 28 mar. 1909).

Em outra notícia, compondo-se uma paisagem dantesca de miséria, é referido o hábito de uma das moradoras (empobrecidas) do beco de criar cachorros. Maria Pipoca teria “*a mania [condenável] da criação de cães*”. (*A Idéa Nova*, 21 jan. 1912). É altamente improvável que o jornal esteja se referindo a cães “de fina raça” e/ou perdigueiros, tanto pelo gesto de desprezo com que se refere aos cães, quanto talvez pela provável incapacitação financeira dessa moradora “do cortiço” para comprar animais “de fina raça”. Helena Morley mesma se refere à Maria Pipoca, alguns anos antes, como pobre, dependente de caridade. (MORLEY, 2011). De qualquer forma, o que deve ser enfatizado é que – a despeito de uma política intolerante com cães vadios, miscigenados – eles eram investidos de afeição, contra o que esperaria a normatividade subjacente a esse processo de proscrição.

Vale destacar que, nesse mesmo jornal, essa resistência sub-reptícia à matança de cães aparece positivada, ainda que recalcadamente, pelo próprio jornal. O cotidiano de uma relação afetiva estabelecida entre pessoas humanas e caninas – incluindo-se aqui mesmo (e justamente) os cães vadios – insinua-se nas diversas publicações feitas por aquele jornal. A título de artigos científicos imparciais (*A Idéa Nova*, 24 abr. 1910) e/ou de notícias sobre acontecimentos reveladores da racionalidade e sensibilidade caninas (*A Idéa Nova*, 30 abr. 1911), por exemplo, produzem-se diversos discursos sobre os cães como seres sencientes, afetivos e/ou dotados de consciência-de-si. Sintoma de mal-estar e contrariedade, artigos como esses são comuns no jornal *A Idéa Nova* que, não obstante, incentivou o canicídio em outras ocasiões. Nele se narra um fato que teria ocorrido na Áustria, em que o cão salvara seu tutor. Percebendo que seu tutor está passando mal, Duk foi fazer arruaça na frente da casa de seu médico, que compreendeu estar seu paciente em situação de emergência médica, indo salvá-lo. A notícia conclui: “O medico tirou-o do perigo applicando-lhe um antidoto. Ao cão



deveu, pois, o homem mais uma vez, o salvamento da sua vida.”. (*A Idéa Nova*, 14 ago. 1910).

Mesmo os animais escravizados pelo tropeirismo – cujo couro, em vários sentidos, estava marcado com a brasa da escritura instrumentalizadora humana – eram objetos de tratamento e cuidado nas ruas da própria cidade, contra o que designava a lógica do trânsito livre e das ruas desimpedidas. (MARTINS, 2010a). Geralmente, esse cuidado estava sobredeterminado pelo estatuto jurídico de propriedade que capturava esses animais (FRANCIONE, 2013) – de modo que esse cuidado era fundamentalmente uma manutenção que se dá para evitar perdas materiais. Mas nessa Diamantina esse cuidado detinha algumas vezes investimento afetivo. É o que vemos escrito no diário de Helena Morley, na ocasião em que a menina se entristece ao ver morto o curió que emboscara num mato - ou seja, um animal zelado a despeito de não portar valor/finalidade econômica:

Hoje fui chegando para o almoço e encontrando Nhonhô na porta da rua com uma asa do meu curió na mão e dizendo: - Olha o que a gata fez; comeu seu curió. Eu não posso dizer o que senti, mas caí na cama com os livros na mão, soluçando tão alto que mamãe veio correndo da cozinha, pensando que tinha havido alguma coisa. [...] Mamãe ficou admirada de eu cair no pranto por causa de um curió. Eu também me admirei. Não sabia que gostava dele tanto assim. Já vi que a gente se acostuma com um bicho e lhe toma tanta amizade como se fosse mesmo uma pessoa. (MORLEY, 2011, p. 222).

Outra pista da resistência de práticas cotidianas que desafiam a espacialização proscritiva estabelecida por uma sociedade que se envereda no processo disciplinar em questão é encontrada no jornal *O Município*.

Um anúncio de venda de propriedade no perímetro urbano diamantinense – pouco mais de um ano após a notícia da proibição de existência de ranchos e chácaras na cidade (*O Município*, 31 mar. 1896) – revela-nos a contrapelo a manutenção de propriedades de aspecto rurais valorizadas pela possibilidade de abrigar na intimidade domiciliar aqueles animais que uma zootecnia nascente pretende capturar. O anúncio advoga essa proximidade como algo que incrementa seu valor, deixando-nos a par de uma valorização cotidiana dessa intimidade:

Acha-se à venda uma boa chácara com todas as commodidades necessarias: bom pasto para animaes; commodos próprios para criação de gado vaccum, assim como de outras especies; um grande quintal contendo mil e tantos pés de café com diversas qualidades de fructos apreciados sendo a terra excellente para cultura, e horta bem cultivada, correndo agua dentro para o seu trato e para o serventuario. (*O Município*, 22 maio 1897).

A insígnia da *comodidade* a que se refere a notícia acima pode ser arrolada como uma chave para a compreensão dessa resistência, caso aceitemos ligá-la à ideia de *ternura* que

a instrumentalização social do corpo na modernidade capitalista desfavorece. De acordo com Gorz,

A incapacidade da cultura dominante de pensar a realidade tal como é vivida é em si uma resposta a essas questões. A cultura técnica é incultura de tudo o que não é técnico. Aprender a trabalhar é desaprender a encontrar, e mesmo a buscar, um sentido às relações não instrumentais [...] A violência, com efeito, fundamentalmente, é uma relação ao corpo. A coisa fica imediatamente clara se nomeamos aquilo de que a violência é o negativo: ela é o negativo da ternura. A ternura é uma relação ao corpo de outrem tratado como corpo sensível para exaltar a sensibilidade e o gozo que tem de si próprio; esta relação ao corpo do outro implica necessariamente a exaltação de minha própria sensibilidade. A violência, ao contrário, é uma relação de instrumentalização técnica das coisas [dos sujeitos] do mundo, negadas[os] em suas qualidades sensíveis e, por conseguinte, uma repressão que desvaloriza minha própria sensibilidade. (GORZ, 2007, p. 91).

Assim – em que pese o fato de que diamantinenses instrumentalizem da maneira mais ontológica possível o corpo de outros animais afetivos –, as resistências ao processo de proscricção podem se fundamentar quando essas pessoas passam a rejeitar o fato de seus próprios corpos serem apanhados numa lógica instrumental e instrumentalizante, que está sendo valorizada a título de modernizar Diamantina.

Em um trecho de seu artigo sintomaticamente chamado “O humano na textura da animalidade”, Lestel anota uma necessidade enraizada por uma relação de mútuo benefício entre os indivíduos humanos e não-humanos, expressiva na cultura com os *pets*. Embora Lestel não se aperceba que o conceito de propriedade – que ele positiva em seu texto através do termo “donos” – aponta em direção à ideia de ruptura instrumentalizante que ele quer criticar, a afirmação permanece legítima:

Não é mais possível pensar as relações homens/animais em termos puramente utilitários ou de poder. Descrevê-las em termos de domesticação e selvageria só leva parcialmente em conta o que está em jogo. O animal não habita apenas as casas, os quintais ou os campos do homem; ele povoa seu espírito e sua imaginação, seus medos e crenças. Desenvolve, além disso, seus nichos ecológicos na linguagem do humano. Que seria o homem sem os outros homens? Que seria ele sem o animal? Como explicar as estranhas relações que os ligam uns ao outro? A criança, que bem cedo manifesta uma curiosidade em relação ao vivente, é espontaneamente atraída pelo animal enquanto o vegetal lhe é indiferente. Que o homem e o animal cheguem a interagir profundamente não é realmente surpreendente. A abundância de suas *comunicações* assusta, ao mesmo tempo que surpreende, pela sua diversidade. No entanto, observamos certa cegueira conceitual do homem em face dessa situação de trocas entre ele próprio e o animal, que se traduz pela pobreza de suas reflexões acerca da questão. Por que o homem aceita de bom grado sua relação com o animal sob o modo de ruptura e não de comunicação e comunhão? De fato, ao dizermos “o homem”, deveríamos, antes, precisar que se trata do pensador ocidental. Quanto aos donos [adotantes] de animais de estimação, ao contrário, predominam a cooperação, a comunhão, a fraternidade ou a convivência. (LESTEL, 2011, p. 40).

O distanciamento virtualizante do sujeito frente ao (seu próprio) corpo – contra o qual o amor aos *pets* surge como possível protesto – já foi bem percebido por outros autores e autoras como motivação da resistência a esse processo de modernização. Aprobato Filho fala sobre São Paulo, mas muito de sua compreensão poderia ser transposta para a realidade que – de maneira incipiente – já se insinua em Diamantina. Nessa nova cultura,

[...] os homens, e particularmente os animais, deveriam ser como as novas tecnologias incansáveis. Acaso essas se cansassem, seriam facilmente substituídas. Assim também aconteceria aos homens e animais que, infelizmente, não conseguissem acompanhar novos ritmos de vida urbana. Mais do que incansáveis, eles deveriam estar sempre atentos. Iniciava-se, nesta época, em São Paulo, a cultura do descarte, do provisório e, principalmente, do passageiro. (APROBATO FILHO, 2006, p. 256).

Essa iminência de um totalitarismo difuso instrumentalizante gerava um sem número de inseguranças psíquicas – muitas das quais ensejavam um novo olhar cúmplice em relação aos animais de estimação, que conviviam próximos. (THOMAS, 2001). Embora não houvesse expectativa de instalação do bonde elétrico na cidade diamantinense, a figura arquetípica de uma modernidade que nos distancia dos ritmos de nosso próprio corpo estava se presentificando nas perspectivas fomentadas pela sua imprensa. Sobre essa condição, Aprobato Filho destaca:

Para uma população até aquele momento acostumada a formas de deslocamento que tinham como parâmetro a velocidade desenvolvida por bois, mulas e cavalos, a adaptação integral ao novo veículo foi pautada por receios e medos frequentes. Afonso Schmidt, escrevendo sobre o início das atividades da Light em São Paulo, constatou que "espíritos conservadores, habituados às doçuras dos bondinhos da Viação Paulista, puxada por uma parelha de líricos muares", não viam com bons olhos a sua substituição por amplos, limpos e rápidos veículos movimentados à força elétrica. Manhosamente alegaram um sagrado horror aos desastres. (APROBATO FILHO, 2006, p. 253).

Essa resistência florescia formas de nostalgia em Diamantina, muitas vezes resignadas à fatalidade dos novos tempos. Atento ao fato da inexistência de bondes elétricos no horizonte de expectativas nessa cidade, é a chegada da ferrovia (1914) que parece simbolizar esse distanciamento saudosista da animalidade:

Os próprios filhos da terra, ao voltarem a patria, depois da entrada triumphal e ruidosa da locomotiva, custarão a reconhecê-la. O Barracão, velho mercado da cidade, será modificado. Não veremos mais os tropeiros deitados ao meio de cangalhas, junto ao fogo em que ferve o feijão na panella de ferro suspensa à tripeça. [...] Aos poucos, irão perdendo o pitoresco quadro de um carro de boi, vagorosamente rinchando, pelas ruas da cidade; e talvez os filhos dos que por ahi andam não possam ver um desfilar lento de tropa, ao monotono ruído dos sinceros das madrinhas. Terão, se quiserem ver isso, de ir além por serras e valles, a mais

longíquos logares. O progresso tem isso. Pelo bem que nos traz nos priva de muita coisa boa. (*A Idéa Nova*, 1º ago. 1909).

Helena Morley, em anos em que a vinda da ferrovia para Diamantina ainda não era certa, destila sua própria percepção:

Todos agora esperam que tudo vai melhorar com o Prudente de Moraes. Eu sempre digo a meu pai que não pode entrar na minha cabeça que tenha alguma influência para nós aqui na Diamantina mudança de presidente. Meu pai diz que tem toda, que o governo é uma máquina bem organizada e que o presidente sendo bom e fazendo bom governo beneficia o Brasil inteiro e chega até aqui para nós. [...] [Mas] Se há uma coisa que eu não espero aqui em Diamantina é estrada de ferro. Também disso não temos nenhuma precisão. Andar a cavalo é muito bom. (MORLEY, 2011, p. 202).

A invenção nostálgica que resiste ao processo de proscricção da vida animal não-humana da paisagem urbana deve estar, de algum modo, ligada à permanência desses animais nas ruas, pois, já no fim do meu recorte cronológico, novo aviso! Este alerta para a existência de leis que proíbem a permanência desses animais nas ruas da cidade – como se, de alguma maneira, a população diamantinense agisse como se não soubesse de tais proibições. Importante aqui é, além do mais, notar como o jornal se torna ele mesmo um produtor de uma lei (dos efeitos de uma lei), mesmo que (ou por quê) se proponha como mero divulgador:

AVISO. De ordem do Sr. Agente Executivo Municipal, faço publico para conhecimento de todos que é prohibido cabritos e porcos nas ruas da cidade, sob pena de multa, e bem assim animaes aglomerados nos becos ou ruas estreitas por mais de meia hora, os donos estão sujeitos à respectiva multa; do mesmo modo carros ou qualquer obstaculo que possa impedir o transito publico. (*A Idéa Nova*, 5 mar. 1911).

Vale notar a ambiguidade do aviso oficial, que não somente remete à presença de porcos na rua da cidade, como tolera – contra o próprio legislado anterior – que estes fiquem dentro das casas: note bem que a queixa se dirige exclusivamente contra a presença de porcos *apenas nas ruas* da cidade. Ponto. E o fato de que aquela normativa anterior se refira que não deve haver porco algum dentro das casas (quintais urbanos), por toda a cidade, e em outro que não são admitidos apenas porcos soltos pelas ruas, deduz-se disso uma ambiguidade sintomática da oposição entre as sutilezas do cotidiano e a modernização pretendida. Ao mesmo tempo em que se proíbem porcos nos quintais das casas, por outro lado, assume-se que eles não deixarão de existir assim tão fácil, tolerando-se - de modo que se obriga a somente não deixá-los vagando pelas ruas (ou seja, que fiquem dentro das casas!).

Esse embate entre a cidade cotidiana e a cidade forjada pela utopia modernizadora estava bem presente também na realidade de Diamantina, como observa Marcos Lobato Martins:

Os quintais constituíram o núcleo da vivência e da sobrevivência da mulher e de seus filhos, desde o século XVIII até bem avançado o século XX. Por outro lado, a presença da produção de alimentos, com destinação de parte dela para a troca e comercialização entre vizinhos e moradores da cidade, tornou mais fluida a fronteira entre o mundo rural e urbano no Tijuco/Diamantina. Nos quintais e nas chácaras, atividades rústicas, associadas à banalidade da vida material cotidiana, abasteceram a população local e mantiveram vivas tradições seculares. (MARTINS, 2010b, p. 6).

A presença dessa ambiguidade é reveladora mais uma vez dos limites dessa cidade moderna que a ordem tanto almejava. Como medida oficial, o próprio jornal não se fez capaz de silenciar em suas páginas a limitação desse progresso estipulado.

É exatamente aqui que essa discussão deve deslizar ligeiramente, e começar a pensar nessa presença animal não mais como contrapontos ativados nas sutilezas do cotidiano, contra/sob a norma proscritiva. Muito menos como resistência passiva, figura de uma mera inércia histórica que compreenderia essa presença como meros resquícios que a modernidade normativa não logrou varrer. Faz-se necessário avaliarmos o quanto essa presença animal condiciona e estrutura o próprio processo modernizador, que promete apagá-la.

### 1.5.3 A proscrição estruturada pela própria presença animal não-humana

Essa possibilidade de contemplar o tropeirismo – ou mais genericamente a presença animal não-humana – como elemento estruturante e contínuo à modernização parece ratificada por Marcos Lobato Martins:

Essa sobrevivência das tropas não se constituiu em simples anacronismo, em apenas um fragmento do passado já sem sentido econômico, existindo apenas por força de fatores psicológicos como a teimosia ou quem sabe a nostalgia dos tempos heróicos das velhas tropas. Pelo contrário, a plena atividade das caravanas de muares no Vale do Jequitinhonha durante as primeiras cinco décadas do século XX deve ser percebida como uma persistência histórica plena de sentido econômico, como uma continuidade regionalizada do antigo sistema colonial de circulação de bens e valores. (MARTINS, 2010a, p. 171).

Mais interessado nos aspectos econômicos, o autor reafirma a animalidade assujeitada pelo tropeirismo como condição de possibilidade de inserção de Diamantina no bojo da própria modernidade – até para além do período que operei meu recorte historiográfico:

Vale a pena insistir nesse ponto. O movimento no Mercado de Diamantina, a “casa do tropeiro”, era grande. Em certos meses do ano, mais precisamente no tempo da seca, a praça do Mercado se tornava pequena para acomodar os animais. Era comum encontrar lotes de burros aguardando em ruas e becos próximos sua vez de descarregar. Por isso, os impostos arrecadados naquele espaço chegaram a representar praticamente um terço da renda anual do Município, no decorrer dos anos 1930. (MARTINS, 2010a, p. 170).

Quanto dessa renda arrecadada não teria sido usada para sanear a cidade, modernizá-la e, enfim, compor um repertório de transformações visíveis que pudessem realçar a ideia de um futuro distante da animalidade?

Até a própria higienização das ruas era feita utilizando-se a pata de obra compulsória de animais não-humanos. Em 1897, a presença dessa temática no jornal da edilidade – mais do que expressar uma aporia do imaginário comum em torno da relação tautológica entre animalidade e sujeira – assina e ratifica as limitações desse tipo de associação tão comuns: “PAGAMENTOS AUCTIONADOS [pela edilidade a particulares] [...] De 24\$000 a Serafim Gonçalves de Oliveira, idem, idem, aluguel de animaes no serviço de limpeza de ruas” (*O Município*, 8 maio 1897). Outros ordenamentos similares, a respeito de outros animais servindo em operações de limpeza urbana, produziam e atestavam na leitora e no leitor essa condição autolimitada (relativa) do processo de proscrição. (*O Município*, 16 maio 1900; *O Município*, 4 abr. 1900).

Animais fugidos, muitas vezes tendo alcançado a zona fora do perímetro urbano, eram trazidos de volta à cidade, gerando recompensa financeira e prestígio a quem os achou. Esse tipo de anúncio era bastante comum nos três jornais pesquisados:

ANIMAES FUGIDOS. Desappareceram do pasto do snr. Antonio C. Almeida, antiga chacara do Luiz de Brito, 4 animaes, sendo 2 bestas vermelhas, um burro queimado acinzentado e uma besta queimada russa, alta e esguia. Estes animaes alem de outras marcas de ferrete, tem a letra E na taboa do pescoço, no lado direito do próprio animal. A pessoa que os achar ou apreender e entregal-os a seu dono signatario desde annuncio, será devidamente gratificada. Diamantina, 1 de fevereiro de 1911. Elpydio Procopio Alves Pereira. (*A Idéa Nova*, 5 fev. 1911).

Nota-se que, correlato ao prestígio social amealhado pela pessoa que devolvesse esses animais, ela receberá gratificação monetária – de valor variável ao longo dos diversos anúncios, às vezes não expressas (caso deste). A gratificação aumenta o poderio dessa pessoa, performatizando-se um afastamento da zona de animalidade, na qual as pessoas empobrecidas são entrevistadas, conforme abordaremos no capítulo 3. De qualquer maneira, a condição heraclitiana está lançada: trazer animais não-humanos para a cidade gera prestígio e colabora com o distanciamento dessa pessoa de sua possível indigência animal...

O tropeirismo gerava renda para higiênicas hospedarias (*O Município*, 27 jul. 1895). Civilizados letrados, cidadãos exemplares em seus trejeitos de urbanidade que embeveciam as colunas sociais, chegavam montados em mulas – trazendo mais desses animais para a cidade, que se apresentava querer se livrar deles, justificando-se pela necessidade de se civilizar e polir. (*O Município*, 19 set. 1899).

Emblemático ainda dessa coexistência heraclitiana é um suntuoso inventário de riquezas que, buscando convencer o governo estadual a trazer a ferrovia para a região de Diamantina, arrola positivamente a existência de inúmeros animais não-humanos em suas cidades: “Rio Vermelho, um dos mais ricos e importantes districtos do municipio do Serro [...] composto de grande numero de abastados fazendeiros possuidores de inumeras tropas de animaes, em constante movimento de exportação e de importação”. (*O Jequitinhonha*, 4 ago. 1904). Percebamos aí que a presença tropeira é situada como item positivo para trazer o símbolo número um da modernidade sonhada para Diamantina: a ferrovia...

## 2 PROSCRIÇÃO DA MORTE ANIMAL NÃO-HUMANA DE DIAMANTINA

Se há uma constituição um pouco ambígua nesse processo de proscrição da vida animal não-humana da cidade, é certamente no desejo em afastar a morte desses corpos animais da paisagem urbana que essa ambiguidade adquire ares mais críticos, tornando bastante complexa a resolução das problemáticas lançadas nesta pesquisa. Essa ambiguidade está presente em especial no apagamento da morte animal enquanto antítese e ao mesmo tempo continuidade com aquela normativa de apagamento da vida animal.

### 2.1 O corpo morto e o higienismo

A percepção inicial a ser desenredada baseia-se na seguinte tensão: se por um lado os jornais diamantinenses instituem que a vida animal não-humana desapareça da paisagem urbana, por outro há nesses mesmos jornais a expressão produtiva de um anseio em fazer desaparecer a própria morte desses animais, que não se quer vivos nessa paisagem civilizada. E, visto que para algumas espécies, como a canina, é estabelecida uma maneira mais radical de produzir esse desaparecimento – ou seja, a matança sistemática –, como podemos equacionar de maneira justa essa complexa arquitetura de sensibilidades, tal qual expressa e produzida a partir dos jornais diamantinenses?

De início, vale ressaltar que há um bom número de publicações jornalísticas em que se enseja a visão de que o corpo animal morto nas ruas da cidade não é bem-vindo. O jornal da edilidade, (re)produzindo ordenamentos, enfatiza para suas leitoras e seus leitores a necessidade de não deixar os cadáveres de animais não-humanos perecendo a céu aberto nessa cidade que se quer higienizada. Antes mesmo da publicação do novo Código de Posturas – que, em 1900, reeduca sobre a proibição de “lançar” animais não-humanos mortos ou agonizantes na cidade –, o mesmo jornal *O Município* veicula esse tipo de imaginário negativo: “ORDENS DE PAGAMENTO. De 8\$200 a Manoel da Silva Maia, pela venda de duas cargas de canella e uma garrafa de kerozene para queimação de uma vacca, que se achava em estado de putrefação, e não pode ser removida para fóra da cidade”. (*O Município*, 5 jun. 1899). Um ano antes, o problema era a existência de um cavalo morto na cidade: “PAGARAM-SE AS QUANTIAS: De 6\$000 ao cidadão Francisco Cecilio Guedes, pela remoção de um cavallo morto que estava na rua Macau de Baixo”. (*O Município*, 30 abr. 1898).

Novamente o higienismo se adianta como (auto)explicativo para a existência desses tipos de atitudes, atestada pelos jornais. Tal comportamento proscritor, margeado pela



emergência desse paradigma higienista, deve ser situado inclusive em relação às novas atitudes tomadas para com a morte dos próprios seres humanos. Em Diamantina, essas novas necessidades a respeito do tratamento dos mortos emergem a partir de meados do século XIX, ou pouco antes. Felipe Silveira refere-se ao período em que os enterros nos adros das igrejas diamantinenses se encerram – movimento que culminaria, no início do século XX, no advento e obrigatoriedade de um cemitério público afastado da aglomeração urbana. (SILVEIRA, 2010). A motivação desse deslocamento não foi por mera falta de espaço:

Sabemos que a decisão por parte das irmandades em construir nas suas capelas carneiros, não foi motivada pela falta de espaço para sepultar seus mortos nos cemitérios de adro ou campa nos templos da cidade [...] Era uma nova forma de pensar e compreender o espaço e a população com base nas preocupações de preservação da saúde e higiene das urbes. Não era um movimento isolado, apenas restrito a Diamantina ou a Província de Minas Gerais. (SILVEIRA, 2010, p. 128).

Há que se notar que – se as necessidades de saneamento fornecem as arestas para explicar esse maior distanciamento das pessoas humanas dos cadáveres de seus semelhantes – já havia, contudo, dois outros processos em questão. Primeiramente, deve se considerar um afastamento milenar interposto entre seres humanos vivos e mortos, pela figura imemorial do enterro, portanto muito antes de qualquer higienismo, e antes mesmo da própria espécie humana. (BEKOFF, 2010). Em segundo lugar, verifica-se uma nova rejeição (uma visão mais apavorante) da morte, que parece se acentuar com a secularização do mundo e a “morte de Deus” (MACHADO, 2005) – motivação também mais profunda do que a mera necessidade de saneamento. A morte ontológica se torna sobremaneira uma imoralidade com o desencantamento modernizante do mundo, antes de tudo por conta do domínio de uma razão instrumental globalizante (DE CERTEAU, 1994) – que só quer reconhecer aquilo que é (im)produtivo – do que por conta de um profuso amor moderno à vida. (MARCUSE, 1999).

As implicações dessas duas considerações para a questão da rejeição dos cadáveres de animais não-humanos inteiros na cidade não podem, portanto, ficar subordinada a uma razão pretensiosamente exclusiva e onipotente. Se se devem considerar sim a questão do saneamento médico e o controle dos miasmas e/ou micro-organismos que, da putrefação, adoecem a população (humana), há algo a mais a ser considerado.

Além de já existir a necessidade de um distanciamento imemorial<sup>35</sup> dos corpos vivos em relação aos corpos mortos muito antes do higienismo e da própria civilização, é necessário que nos atentemos para os novos processos modernos-civilizatórios em que a morte vai sendo mais do que nunca recalcada para o fundo da cena social – na mesma medida

---

35 Algumas prescrições pedem a cremação de seus mortos. O zoroastrismo persa abunda no imaginário por ter prescrito o abandono distante de seus mortos no deserto, sem enterrá-los, revelando outra forma diátrica.

talvez do embotamento das demais funções do corpo vivente em um estado anômalo de exceção, ratificando-se societariamente um indiscernimento entre a morte e a vida. Essa apreciação histórica da convergência da morte em relação à vida poderia fornecer uma possível chave para a compreensão da tensa aporia vivida pela Diamantina moderna, que quer proscrever a vida animal não-humana – inclusive chegando ao ponto de sistematizar sua matança – e/ou vive mais do que nunca a suspeição da morte dessa vida, suspeição também intrínseca ao próprio processo de modernização.

É pertinente observar que mais do que simplesmente nos atentar para uma complexidade subjacente à superficialmente pacífica e pouco problemática remoção do corpo de animais não-humanos ocasionalmente (ou “ocasionalmente”, entre aspas) mortos na cidade, esse imbróglio permite explicar sensibilidades e atitudes tomadas em torno da imputação da morte a diversas espécies animais não-humanas.

Se a rejeição à morte dos animais “de carga” não parece gerar problemas<sup>36</sup>, nem a morte dos insetos<sup>37</sup>, a questão espinhosa se revela sempre quando consideramos o imperativo de eliminar animais não-humanos mais desenvolvidos, sujeitos afetivos (e portanto passíveis de serem amados por diamantinenses) e/ou com capacidade visível de sofrimento.

## 2.2 Matança de cães

Em 1906, o mesmo jornal que defendia o canicídio mostrava incômodo com essa matança dentro da cidade. Não só testemunha o incômodo popular com a matança, feita tão intimamente a olhos vistos, quanto se põe na condição de agente para reclamar contra ela, a pretexto de se queixar da maneira como ela estava sendo feita:

O sr. Agente executivo exerce a profissão de advogado; conhece a disposição do art. 297 do cod. Penal. S. Ex. é pai de numerosa família e não pode continuar surdo aos clamores da população inteira da cidade, que reclama contra o modo absurdo porque se tem procedido à extinção dos cães. As bolas, isto é, grandes pedaços de carne

36 O primado da proteção da propriedade-coisa casada ao tipo de necessidade econômica imposta a esses animais deve ter tornado pouco comum a diamantinenses se defrontarem com a problemática da morte desses animais “de carga” na cidade – já que não se estipulava a necessidade de matá-los como praga inútil, nem de matá-los para terem seus corpos cortados e comidos. De fato, não há nenhum indício de que se comiam cavalos, mulas ou burros na cidade – naquela época. O abandono de mulas e cavalos agonizantes (*O Município*, 19 mar. 1901) parece ser uma das poucas maneiras de gerar esse tipo de embate na urbe. No mais, mesmo os animais “de carga” que eram estropeados por conta da exploração a que estavam submetidos, eles o eram certamente nas difíceis estradas que conduziam a Diamantina: portanto, essas mortes ocorriam geralmente bem fora da cidade.

37 Conforme explanado no capítulo 1, a provável impossibilidade etológica desses pequenos invertebrados constituírem-se enquanto seres afetivos – sem estrutura neural suficiente para empreenderem relações amorosas bilaterais com diamantinenses (BEKOFF, 2010) – parece explicativa da ausência de um mal-estar em promover esse tipo de morte na cidade. Classificados ao lado das plantas (portanto como não-sencientes), a morte dos insetos se apresenta possivelmente como não-morte na percepção de diamantinenses.

secca envolvendo doses colossaes de strychnina, são atiradas nos pateos das gallinhas, nos quintaes, nos corredores das casas. (*A Idéa Nova*, 3 jun. 1906).

Em outra matéria, o incômodo que enseja a abertura do texto – e consequentemente toda a arguição do texto jornalístico – é justamente o aparecimento de cães mortos pelas ruas da cidade. Cabe observar que a essa altura a edilidade já se vê moralmente (legalmente?) obrigada a justificar seus atos – e assim reduzir os contornos visíveis dessa matança:

MATANÇA DE CÃES. Ultimamente tem apparecido pelas ruas vários caes mortos com bolas de strychnina. Estamos aterrorisados [ilegível] ao publico que essa matança não é feita pelos fiscaes da Camara, nem foi autoridade pelo Sr. Agente Executivo que a julga por emquanto desnecessaria, por não ter apparecido ainda nenhum animal atacado de hydrophobia. Si a matança de cães tornar-se necessaria, o público sera avisado com antecedencia, por editaes publicados nesta folha e nos lugares de costume.

A existência dos editais prévios à matança – algo que não parecia nos jornais anteriores – se, por um lado, pode ser explicada como medida para prevenir pessoas feitas proprietárias de cães a fim de que evitem acidentes com seus animais, por outro lado pode ser compreendida como aviso prévio à visão inapreciada da matança que se daria pela cidade em breve. Mesmo no fim do século XIX, quando a necessidade de aviso prévio ao canicídio não era considerada, o jornal *O Município* exprimia a presença do incômodo que a matança deveria trazer aos olhos de uma população civilizada: “O SR. MODESTO – Em vista da informação do sr. Presidente protesta contra o abuso que perpetraram matando se muitos cães sem que para isso houvesse autorização.” (*O Município*, 26 maio 1900). A resposta do presidente da Câmara a essa reclamação foi esquivar-se da própria implicação nesse tipo de episódio, dizendo que a matança era assunto resolvido pela polícia: “O SR. PRESIDENTE – À autoridade policial deviam os interessados fazer as suas queixas, por ser isso da sua atribuição”. (*O Município*, 26 maio 1900).

Fica evidente nessa última passagem que, ao esquivar-se de uma competência que ela, a Câmara, atribui como necessidade urgente do município através de leis que preconizam a matança de cães, havia um mal-estar com a feitura desse processo. Tudo se passa de maneira que a imagem da Câmara de uma cidade civilizada não combinasse com as mãos sujas de sangue.

Essas associações vinculadas ao imaginário da época, no mais, encontram-se expressas no diário de Helena Morley. No trecho a seguir os bons modos civilizados estão postos em proporcionalidade inversa à capacidade de capturar e matar tais seres sofrentes. A menina escreve se queixando da família de seu tio Conrado:

De que serve a gente passear com eles? Não se pode andar pelo rio abaixo, descalça. Não se pode subir nas árvores. Não se pode procurar gabiobas longe. Não se pode fazer nada. Tio Conrado leva uma porção de anzóis e iscas e nós todos temos de ficar ali na beira do rio, de vara na mão, calados, sem mexer, à espera do lambari que nunca vem beliscar a isca. [...] Tenho pena das minhas primas com aquele pai tão metódico, como elas dizem. Na casa delas tudo é na hora, tudo é na regra, até palavras, modos, tudo. Engraçado é que as primas vivem horrorizadas de meu pai e mamãe não nos darem educação, como elas dizem, e não fazem um passeio sem nós duas, eu e Luisinha. Mas quando chega de tarde, estou mais cansada do que se estivesse trabalhando o dia inteiro, de tanto fingir de educada perto delas. Não sei se minhas primas têm pena de mim como eu tenho delas. Com certeza. Eu penso que Deus castiga gente educada. Nunca vi meu tio trazer para a casa um lambari. Meus primos armam alçapão e nunca pegam nem um tico-tico. (MORLEY, 2011, p. 49).

Vale lembrar aqui que, ao mesmo tempo, essa ascese civilizadora – que evade a matança desses animais sofrentes – produz-se na exata proporção em que também remove as pulsões de vida corporais-animais como algo também condenável e vergonhoso. Todavia, esse último dado implica uma constante suspensão daquele primeiro, conforme veremos.

### 2.3 Matadouros, *carnismo*, açougues, civilização

Ainda sobre o ato de matar tais seres sofrentes – se o matar acaba sendo uma consequência da própria diretriz civilizatória em proscriver a vida animal não-humana de uma paisagem urbana moderna –, é sempre preferível que seja feito da maneira mais discreta, técnica e impessoal possível e/ou que seja delegada às pessoas humanas reconhecidas como inferiores (mais próximas da animalidade) na hierarquia social. Esse parece o sentido depreendido da afirmação do presidente da Câmara ao dizer que matar cães não era incumbência dela, mas sim da polícia – ou seja: dos policiais de baixa patente. O ato civilizado de proscriver a animalidade – que redundava às vezes na necessidade (incivilizada) de ter que matar esses seres que sofrem – é deixado para trás das cortinas, a cargo do carrasco e/ou do açougueiro, nunca para o juiz ou para o rico empresário de “carnes verdes”.

Se a societariamente (re)investida convergência *vidamorte* do corpo precisa ser embotada na indecência daquilo que se entende ser sua isonômica crueza – nudez alvo de uma cultura que parece ter na domesticação e no adestramento do corpo sua gênese primeva –, a rejeição ao ato de matar pode ser entendida, em sua incivilidade, como um intercurso íntimo e visceral entre dois corpos. Ou seja, matar é índice de uma falha do processo civilizatório, que busca isolar os corpos em cordões sanitários simbólicos, a restringir os pontos de contatos físicos entre eles, de modo que esse contato só possa ser feito apropriadamente através de ferramentas-símbolos criadas impessoalmente por esse processo. O sentido civilizatório como restrição de pontos de contato entre os corpos (diretriz implícita ao desejo de proscriver a

animalidade da paisagem urbana) foi percebido por Richard Sennett como presença fundamental na modernidade, ainda que só em uma etapa mais avançada de sua pesquisa:

Fui tentado a escrever essa história [do corpo na cidade] sem levar em conta um problema contemporâneo: a privação sensorial a que aparentemente estamos condenados pelos projetos arquitetônicos dos mais modernos edifícios; a passividade, a monotonia e o cerceamento tátil que aflige o ambiente urbano. Essa carência dos sentidos tornou-se ainda mais notável nos tempos modernos, em que tanto se privilegiam [espetacularmente] as sensações do corpo e a liberdade de movimentos. Minhas investigações sobre como o espaço pode tolhê-las sinalizaram um problema que de início parecia falha profissional – em seus projetos, urbanistas e arquitetos modernos tinham de alguma maneira perdido a conexão com o corpo humano. Logo percebi que o problema tinha causas mais abrangentes e origens históricas mais profundas. (SENNETT, 2003, p. 15).

É inserido nesse processo disciplinar – que põe sob suspeita a intimidade tanto do contato de essência erótica quanto dos contatos da violência, como se equivalessem entre si<sup>38</sup> – que se deve compreender a construção dos matadouros públicos municipais, ao longo do século XIX.

A respeito do tema desses matadouros públicos como mecanismos modernos de desestimular – ou mesmo proibir – a “barbárie” do contato visceral com animais não-humanos, feita tradicionalmente na intimidade dos quintais das casas ou a olhos vistos em ruas da cidade (FITZGERALD, 2010; THOMAS, 2001), diz-nos Fitzgerald:

Iniciando o século XVIII, reformadores argumentavam que os “matadouros públicos” seriam preferíveis aos “matadouros privados” (o termo se referia a qualquer estrutura na qual animais eram mortos para consumo humano, por exemplo, um barraco de açougueiro) pois eles removiam a visão da matança animal dos lugares públicos e dos indiscretos matadouros privados; podiam ser mais facilmente monitorados; eram considerados mais espaçosos e limpos (Otter 2008). Os reformadores argumentavam ainda que o Estado deveria regular esse trabalho “moralmente perigoso” (MacLachlan 2008). O principal propósito das novas construções seria uma matança de animais – regulada pelo Estado e fora do âmbito urbano. O primeiro matadouro público apareceu na França no início do século dezanove e a palavra francesa “abatedouro” foi introduzida para referir os lugares específicos onde animais são mortos para consumo humano (Brantz 2008; Otter 2008; Vialles 1994).<sup>39</sup> (FITZGERALD, 2010, p. 59, tradução nossa).

38 Aporia crucial do processo civilizatório ocidental que, bem percebida por Herbert Marcuse, motivou a escritura do seu clássico *Eros & Civilização*.

39 Beginning in the eighteenth century, reformers argued that “public slaughterhouses” would be preferable to “private slaughterhouses” (the term referred to any structure in which animals were slaughtered for human consumption, e.g., a butcher’s shed) because they would remove the sight of animal slaughter from public places and indiscreet private slaughterhouses, they could more easily be monitored, they were generally considered more spacious and clean (Otter 2008), and reformers argued that the state should be regulating “morally dangerous” work (MacLachlan 2008). The sole purpose of the new buildings would be to slaughter animals — regulated by the state and outside of the city core. The first public slaughterhouse appeared in France at the beginning of the nineteenth century and the French word abattoir was introduced to refer to a specific place where animals are slaughtered for human consumption (Brantz 2008; Otter 2008; Vialles 1994).

Assim, novamente, frente às justificativas higienistas que tornam eloquentes essa concentração da matança num lugar específico, subjaz um sentido muito mais profundo – um sentido de polimento civilizador, de afastamento do ente humano dos atos viscerais – nesse tipo de proscição, como se esses atos remetessem o ente humano à sua própria animalidade.

Em Diamantina, a construção do matadouro público, um dos equipamentos indispensáveis de uma cidade moderna – levando-se em conta, é claro, uma profunda e inquestionada legitimação do ato de comer pedaços dos corpos de animais não-humanos –, ocorreu em algum momento na virada dos anos 1880/1890. Quanto a isso, atesta-nos Marcos Lobato Martins:

Ao adquirir a intendência da Lage [no fim dos anos 1880, para construção do Mercado Municipal], a Municipalidade deu mostras da sua preocupação com a questão do abastecimento. Nos anos seguintes, foram construídos o Matadouro Público e um depósito para ‘o repouso das rezes’. (MARTINS, 2010a, p. 162).

No ano de 1893 ainda era utilizada a expressão “comer do boi do Divino” (MORLEY, 2011, p. 96), que remete a um tradicional costume de o festeiro mandar matar e esquartejar esses animais em praça pública, distribuindo suas mutilações por caridade à gente pobre. Em face de que as expressões e os símbolos detêm uma temporalidade interna (DURAND, 2001; KOSELLECK, 2006), não refletindo automaticamente o estado atual do desenvolvimento histórico-social, não nos é possível saber se essa expressão fora utilizada contemporaneamente à matança de bovinos fora do matadouro. Ou seja, não é possível, através desse simples indício, saber se em 1893 o matadouro já estava construído e funcionando normalmente – e, mais importante, qual seria o sucesso e o rigor desse enquadramento, naquela época mais distante.

De qualquer maneira, o jornal da edilidade, pelo menos desde 1894, já produzia uma boa quantia de leis-notícias na tentativa de disciplinar o funcionamento desse matadouro e de produzir uma imagem possível de boa organização, pertinência e viabilidade relativas a esse tipo de atividade. É designado um soldado para conter vandalismos no local. (*O Município*, 5 set. 1894). São terceirizadas obras para dar manutenção ao local. (*O Município*, 25. set. 1897). No ano de 1898, a edilidade firma contrato com particulares para regularizar o fluxo de água no matadouro, um dos capítulos nessa luta (incessante?) para tornar esse tipo de atividade higiênica. (*O Município*, 1º fev. 1898).

Muito pertinente ao tema deste capítulo são as expectativas legitimadas pelo jornal da edilidade através dos itens do Código de Posturas que versam sobre as atividades do matadouro. Fica (re)produzido, então, o imperativo de que a matança desses animais capturados como comestíveis deve ocorrer tão somente nesse Matadouro Municipal, e em

nenhum outro lugar: “Art 45. Só no matadouro municipal é permitido matar e esquartejar gado vaccum, suino e qualquer outro para o consumo publico: multa 25\$ e 5 dias de prisão”. (*O Município*, 14 jul. 1900). Em reforço posterior a esse tipo de diretriz – reenfatizando-se a rejeição da visão da matança sanguinolenta como ordenamento necessário à paisagem de uma cidade civilizada –, fica mais uma vez legitimada como negativa a visão do líquido vermelho que escorre por entre as vísceras de grande parte da animalidade, humana ou não-humana:

O sr. Sebastião Andrade apresenta o seguinte. Ao art. 18 acrescenta-se: [proibido] Sangrarem-se animaes nas ruas. Sala de sessões, aos 20 de Julho de 1900. [...] As emendas são postas em discussão conjunctamente como projecto. Ninguem pedindo a palavra é encerrada a discussão e aprovados o projecto e emendas. (*O Município*, 22 ago. 1900).

Conclui-se que, através da hegemonia do discurso higienista (todos esses itens foram arrolados na seção que trata sobre higiene pública), se opera um processo de proscrição da matança de animais imputados como comestíveis, matança que sob os contextos pré-modernos ocorria geralmente nos próprios quintais das casas ou até nas ruas. (THOMAS, 2001; FITZGERALD, 2010). Essa matança agora deve ser feita da maneira mais escondida e discreta possível, e não deve ser feita por aquelas pessoas polidas que o proselitismo da imprensa insistia em cultivar como modelar para a Diamantina que se buscava construir.

A necessidade de evitar a intimidade (no caso específico: intimidade violenta) possível nas relações entre dois corpos faz parte do processo civilizatório, conforme notado por Norbert Elias. Ele fala das intrusões viscerais entre seres humanos, mas – relevando-se as características biológicas que animais humanos compartilham com outros animais, em especial com os animais mais desenvolvidos, ao longo de toda a história – sua asserção pode ser estendida para as relações humananimais, para a relação de violência que a normatividade *carnista* enseja:

Nesta área emocional - a do teatro das colisões hostis entre homens - ocorreram, como em todas as outras, as mesmas transformações históricas. [...] Neste último [no período moderno], a crueldade e a alegria com a destruição e o tormento de outrem, tal como a prova de superioridade física, foram colocadas sob um controle social cada vez mais forte, amparado na organização estatal. (ELIAS, 1993, p. 191).

Relativo a isso, os jornais advertiam seus leitores e suas leitoras para a possibilidade de prisão para quem viesse injustificadamente a assistir esses atos de violência, que a construção de um matadouro como esse visava disciplinar, na exata medida das possibilidades de mascarar o espetáculo da intrusão visceral: “Só poderão assistir à matança

os empregados fiscaes, autoridades, vereadores, facultativos e donos dos animaes, sob pena de prisão por 24 horas”. (*O Município*, 14 jul. 1900).

Outras produções jornalísticas, a partir do referido Código de Posturas, ensejam aprofundar esse processo de separação material e/ou simbólica – através do qual diamantinenses possam dispor do uso e da alimentação desses pedaços de corpos animais sem que sejam remetidos à origem violenta e já considerada repugnante dos mesmos<sup>40</sup>. O artigo de número 50 afirma: “Os donos de açougues que expozerem ao sol, nas ruas e quintaes, para estender e seccar, couros de rezes, uma vez que exalem mau cheiro, e que trouxer em desasseio o cêpo, toalhas e mais objectos empregados no serviço, será multado em 10\$000”. (*O Município*, 14 jul. 1900). Para aquém e além do higienismo, através do higienismo: compreende-se aqui mais um cuidado em vista de proscrever da visão da cidade civilizada os instrumentos e resíduos da matança que, por sua vez, remetem ao caráter dos atos praticados no Matadouro Municipal. Ainda no artigo 50 também está expressa a obrigatoriedade de esses corpos animais mortos serem esquartejados somente no próprio Matadouro Municipal. (*O Município*, 14 jul. 1900). Uma explicação plausível para esse tipo de ordenamento foi dada por Carol J. Adams, dizendo a respeito de seu conceito central de *referente ausente*. E se essa explicação abaixo remete imediatamente ao imaginário intrínseco ao consumo de mutilações animais na atualidade, ele é perfeitamente aplicável ao momento aqui estudado, na qualidade de sua própria gênese:

Paralelo à relação eliminada entre metáfora e referente é o papel não reconhecido da fragmentação do consumo da carne. Nossa mente se desloca do ser convertido em objeto para a comida consumível. Eliminam-se as ações de matar, fragmentar e dividir. Na verdade, a cultura patriarcal [especista] cerca de silêncio o retalhamento real. Os matadouros são estruturas enclausuradas. Não vemos nem ouvimos o que acontece ali. Isso faz com que o consumo pareça acontecer imediatamente depois da objetualização, pois o próprio consumo foi tornado objeto. [...] Não queremos saber da fragmentação porque esse é o processo pelo qual o referente vivo desaparece. (ADAMS, 2012, p. 89).

Essas são estratégias historicamente modernas das quais lançam mão a longa e profundamente arraigada temporalidade *carnista* (SANTOS; FONSECA, 2012) que, buscando manter inquestionado o caráter matável-comestível de corpos sencientes não-humanos, constitui-se também como fonte primordial de outras dominações (intra-humanas) possíveis.<sup>41</sup> (DERRIDA *apud* WOLFE, 2013). Trata-se de uma estratégia contextual para

40 Vários textos atestam esse ideário negativo em relação à visão de sangue e da matança de animais não-humanos. Alguns desses imaginários foram produzidos inclusive como textos literários.

41 Notar a ideia gerida por Jacques Derrida de *carnofalologocentrismo*. Em que pese possíveis imprecisões que essa enunciação sustenta, este conceito está corretamente vinculado à percepção de que o caráter matável do corpo animal é chave que permite decodificar a própria natureza das relações de opressão intra-humanas, respaldadas inclusive na figura da institucionalidade no mundo contemporâneo. (WOLFE, 2013).



manter são e salvo o lastro do adestramento legitimador – de toda a dominação intransitiva sobre a animalidade, na qualidade de lógica essencial que dá sentido a esse processo civilizatório historicamente experienciado. (THOMAS, 2001; WOLFE, 2013; AGAMBEN, 2013).

Embora “carnista” não seja o melhor conceito<sup>42</sup> para designar o conjunto de ideários justificadores da mutilação, matança e/ou expropriação de tecidos corpóreos de animais não-humanos para serem ingeridos – ele é melhor do que “carnívoro”, pois este se sacramenta na ordem dura do biológico, nas sendas de uma irreversibilidade, e acha-se, portanto, fechado à problematização e ao questionamento. Na falta de outro termo melhor que “carnista”, em corrente uso, vale a pena ainda assim valer-se desse conceito explicativo no que ele sempre tem de melhor em relação a “carnívoro”. A partir de Melanie Joy, Santos e Fonseca entendem por *carnismo*:

De acordo com Melanie Joy, o carnismo consiste num sistema ideológico que induz as pessoas a comer (determinados) animais não-humanos; sustenta o consumo de animais não-humanos como um “dato adquirido” e não como uma opção/construção sociocultural (Cf. Joy, 2011). [...] Quem come animais não-humanos é sempre referido como “consumidor/a de carne” e não como “carnista”, o que sugere que o seu ato não está anexo ao seu sistema de crenças. “Carnista” é o termo que descreve a pessoa que age em concordância com o carnismo, assim como “capitalista” e “socialista” se referem àquelas/es cuja atuação é consonante com o capitalismo e o socialismo, respectivamente. Porém, contrariamente aos “istas” atrás mencionados, a maioria das/os carnistas não tem consciência da sua posição ideológica, pois esta é edificada por via da socialização. O carnismo sonega a senciência dos animais não-humanos, desvaloriza as capacidades destes em estabelecer relações sociais e de parentesco, etc. Além disso, justifica o ato de comer animais não-humanos através da criação de mitos, mormente sobre a imprescindibilidade da “carne” para o organismo humano. Normaliza, naturaliza e cria necessidades nos indivíduos, ou seja, sustenta que comer animais não-humanos é normal, natural e necessário. (SANTOS; FONSECA, 2012, p. 210).

---

42 Um primeiro problema do conceito *carnista* é bem conhecido dos movimentos abolicionistas contemporâneos: ele parece negligenciar o fato de que ovos, leite e couro (e talvez o próprio mel, caso se confirme as abelhas como seres sencientes) são tecidos do corpo animal cujos processos extrativos objetificam o animal, imputando injustificadamente variáveis níveis de sofrimento contra eles. Um segundo problema, menos reconhecido, é que o termo – no afã de problematizar o consumo alimentício de tecidos corpóreos tirados de animais não-humanos (que o termo *carnívoro* tem por finalidade acriticamente ratificar) – acaba por reativar a legitimidade do termo *carne*, para designar o nome desses tecidos arrancados do corpo animal. Ao revalidar assim o termo *carne*, revalida-se a contrapelo a ideia de volúpia como inseparadas ao processo de mutilação animal – já que o termo *carne* também designa aqueles sentidos benevolentes à animalidade senciente (vide: “prazeres da carne”; “carnaval”). Esse uso inadvertido funciona como se o sujeito vegano-abolicionista fosse alguém que critica os poderes da volúpia – como se fosse, enfim, um asceta ao renegar a(os prazeres da) carne. Bem ao contrário, portanto, das bases éticas animalistas que se baseiam justamente na condição animal única de emular o seu prazer em detrimento de seu próprio sofrimento. Enfim, esse uso inadvertido atenta contra o próprio primado (hedonista) da senciência, que legitima a crítica à reiteração da mutilação de animais não-humanos. Por conta dessas impropriedades parciais do termo, decidi utilizá-lo em itálico, como sinal de um uso sob rasura. Um termo melhor para esse paradigma, pois sem a ambiguidade referida, no que tange estritamente ao consumo alimentício de tecidos de animais não-humanos, seria algo como *mutilívoro* – alguém que ingere mutilações.

A questão sobre esse tipo de consumo é aparentemente controversa na historiografia brasileira. Luciana Santos – ratificando a contrapelo a hegemonia do ideário *carnista* no seio da sociedade brasileira no fim do século XIX – credita a esse consumo um caráter de centralidade eminente:

A carne verde era considerada pela população brasileira, e aí se incluía a população da Capital Federal, um gênero alimentício de primeira necessidade, muito mais do que qualquer outro. Era parte integrante e insubstituível da cesta básica das famílias brasileiras, e por isso não poderia de forma alguma haver aumento exagerado no preço, diminuição no oferecimento ou muito menos escassez. Entretanto, durante toda a história do abastecimento no Brasil, sempre houve reclamações quanto à baixa qualidade no oferecimento, à escassez e ao preço da carne verde. E estas reclamações também permaneceram “na República, sem quebra de ritmo”. Com toda a certeza, “nenhum outro gênero [...] provocou mais celeuma na opinião e descontentamento entre as populações consumidoras” na história brasileira. (SANTOS, 2011, p. 83).

Tal percepção aparentemente contrasta com a envidada por Juliana Dias:

Tomando como paradigma o caso paulista – pois que traduzia a experiência mais avançada no ramo da exploração dos animais para abate (Cf. S.Pesavento, 1980:94-5) – a carne verde, assim, não poderia ser considerada um gênero essencial no Brasil Imperial (J.Souza, 2007:51), pois era “(...) item pouco freqüente na mesa dos homens pobres livres, consumido preferencialmente nos domingos e dias festivos” (J.Souza, 2007:54), sendo muito mais comum o consumo de aves, carne seca e peixe, seco ou fresco (no caso da população litorânea) (J.Souza, 2007:51). De modo análogo, C. Santos (1995:136), estudando a história alimentar do Paraná, classifica a carne verde, ao longo do século XIX, como item ausente entre os gêneros de primeira necessidade. (DIAS, 2009, p. 36).

Todavia, cumpre observar que uma possível síntese entre esses pontos de vista aparentemente antagônicos esteja no valor simbólico que a “carne verde” detém em qualquer um dos dois paradigmas: no primeiro, um item cobiçado e indispensável e realizado; no segundo, um item cobiçado e indispensável, *todavia* não realizado. Assim sendo, por sua falta ou por sua fartura, o valor simbólico da “carne (verde)” como posse que confere poder e distinção social parece reafirmado nos dois panoramas historiográficos.<sup>43</sup>

Portanto, não que houvesse nessa proscricção (da visão) da matança uma crítica ao consumo desses animais, à violência a que os animais não-humanos são submetidos nesse processo de reificação de seus corpos. Diferentemente, o desejo de afastar das vistas o morticínio especista coincide muito bem com o elogio dos poderes gerados a partir da circulação desses corpos mutilados pela cidade. Já no início do século XX, quando o fornecimento de “carnes verdes” passou a ser de responsabilidade concedida a uma empresa

<sup>43</sup> No mais, como reafirma Juliana Dias, se não possível a acessibilidade integral da população empobrecida à “carne verde”, havia outras maneiras de essa população exercer sua própria soberania mutiladora sobre a animalidade, mediante o consumo de outras modalidades menos bem cotadas de tecidos corpóreos extraídos desses animais feitos comestíveis. (DIAS, 2009).

terceirizada, na coluna social, lemos: “Acha-se nesta cidade o sr. tenente coronel José Bernardino dos Santos Carvalhaes, digno socio da empresa de carnes verdes. Visitamol-o.”. (*O Jequitinhonha*, 7 jul. 1904). Em outro momento: “Digno de imitação // O nosso amigo [ilegível] José Dias, em regosijo à festa de Nossa Senhora das Mercês, de que a 1a. juiza sua esposa, exma. sra. d. Eliza Alves Dias tem distribuido pela pobreza 400 kilos de carne verde e 200 pães de ontem para hoje, segundo nos informaram”. (*O Jequitinhonha*, 11 ago. 1904).

Sob um arranjo histórico bastante específico, às portas da modernidade situada em um longo paradigma *carnista*, Diamantina vivencia um momento complexo em que o ato de causar a *morte* de animais sofrentes vai sendo considerado repugnante e incivilizado – matança que deve ser proscrita da paisagem urbana, talvez sob risco de “barbarizar” sua população na banalidade da violência contra esses animais. Momento que, ao mesmo tempo, põe sob suspeição negativa a própria *vida* animal não-humana na cidade, inclusive e sintomaticamente a vida desses animais que não se queria ver sendo mortos nas ruas. Isso tudo parece empurrá-los, concentrando a *vidamorte* desses animais em um ponto fora do espaço – tal qual este fosse, no limite, idealizado como uma outra dimensão em que a animalidade deveria ficar encerrada, apartada higienicamente do espírito humano. Ocorre ainda que é justamente sob a eficiência gradativa do domínio sobre a vida animal, esta que permite performatizar um *afastamento* idealizado da humanidade em relação à animalidade, que se deve explicar o elevado prestígio social daquelas pessoas que detêm/dispõem justamente da posse *próxima* e cumulativa dos pedaços desses corpos animais mortos (“carnes verdes”), cuja “produção” *in loco* no entanto “barbariza” quem o faz.<sup>44</sup>

De qualquer forma, no que diz respeito especificamente ao processo de proscricção da matança dos corpos não-humanos feitos comestíveis da cidade, sem dúvida que há uma limitação intrínseca nesse processo, se nos atentarmos para o fato de que no fim do século XIX ainda são os próprios particulares – “donos” – que matam esses animais<sup>45</sup>, e não profissionais elípticos com contrato específico para operar na surdina o ato violento. Ou seja, várias pessoas podem ainda ter contato com essa visceralidade, em que pesem as restrições legais abordadas acima, pois ainda não há a profissionalização da matança (que ludibria a violência do ato sob o jargão zootécnico) na Diamantina de fins do século XIX.

Ao funcionalismo do Matadouro Municipal, atrelado à Câmara, sua tarefa específica é vinculada mais à inspeção sanitária, para verificar a viabilidade higiênica do “produto”:

44 Os açougueiros/matadores são constantes objetos de inspeção e desconfiança. Há vários textos a respeito da sua condição desumana posta sob suspeita. (Exemplo: *O Município*, 18 set. 1901).

45 Refiro-me aqui aos mamíferos, que já eram mortos no matadouro, mas ainda por particulares. Pássaros, galinhas, peixes, etc eram mortos por particulares, no dia a dia, fora do matadouro. (MORLEY, 2011).

O Dr Alexandre da Silva Maia, Agente Executivo Municipal de Diamantina, na forma da lei etc. Faz saber a todos os srs. Marchantes e pessoas que abatem rezes no Matadouro Publico d'esta cidade para o consummo da população, que, desta data em diante, só poderá ter logar o abatimento de gado, do meio dia em diante, devendo todas as rezes antes de abatidas, serem examinadas por um dos Fiscaes da Camara, que tambem inspecionará o serviço da matança, fazendo observarem-se os preceitos de salubridade recommendados por lei. (*O Município*, 25 fev. 1896).

Porém, um passo adiante nesse processo de ocultamento da violência da ordem *carnista* certamente foi dado no início do século XX, quando os jornais enfatizam positivamente os esforços da edilidade em modernizar e profissionalizar o fornecimento de “carnes verdes” para o município.

Nessa nova fase, o fornecimento regular de “carnes verdes” para o município fica a cargo de uma empresa contratada, que deveria cuidar de todas as etapas do processo, incluindo-se o ato de matar as pessoas não-humanas. No trecho a seguir, ficamos inteirados do investimento positivo que o jornal da edilidade enseja em torno dessa mudança, pontuando-se como um novo momento capaz de colocar em ordem esse tipo de atividade:

CARNE VERDE. Entre o sr. Agente Executivo Municipal e os srs. Cardoso, Mascarenhas & Comp., foi, há pouco celebrado um contracto para abastecimento de carne verde à população desta cidade, durante cinco annos. Com esta medida, achase resolvido um problema de maxima importância consoante o desejo commum; porquanto, há longos annos, que a Camara Municipal envida esforços no sentido de regularisar o serviço de abatimento de rezes para o consummo publico, sem jamais conseguir esse desideratum. Agora, porem, os srs. Cardoso, Mascarenhas & Comp., que dispõem de numerosas rezes, vieram, motu próprio, propor a celebração de um contracto que, dando-lhe certas garantias, como que um privilegio, assegura tambem a Camara e a nos, habitantes desta terra, a certeza de que vamos ter carne de rezes gordas e sadias. (*O Município*, 18 set. 1901).

Essa medida é sintomática de um processo de profissionalização deste tipo de atividade, que parece estar em consonância com a zootecnia emergente – por sua vez ambos fatores vinculados à proscricção da matança, antes feita em aberto por particulares, logrando-se ocultá-la ainda mais por trás da cortina de um saber jurídico e técnico.

Importa notar que essa tendência modernizante de conferir esse tipo de atividades a grandes empresas, que passam a deter todo controle da “cadeia produtiva” – tendência evidenciada no mundo ocidental a partir da segunda metade do século XIX, tendo-se o caso das *farm factorys* de Chicago como paradigmático (DIAS, 2009) –, implica, no caso diamantinense, além da criação e matança, a própria obrigação-direito pela venda dessas “carnes verdes”. Havia uma cláusula no contrato na qual a empresa contratada deveria construir e manter, no mínimo, mais dois açougues: “Os contractantes edificarão e estabelecerão dous ou mais açougues de conformidade com as condições estabelecidas no

quadro B anexo a este contracto, nos pontos designados pelo Governo Municipal e com planta por este approvada.”. (*O Município*, 18 set. 1901).

Não se sabe exatamente o que teria ocorrido com os açougues públicos que funcionavam no Mercado Municipal (*O Município*, 7 maio 1898) – mas bem provável que tenham passado a ser de serviço dessa empresa concessionária, em vista da pouca probabilidade de que um estabelecimento situado em ponto tão estratégico tenha sido fechado. Sabe-se, porém, que, algum tempo antes dessa terceirização, o monopólio público sobre esse tipo de venda (*O Município*, 15 jun. 1899) havia sido quebrado e já havia pequenos açougues particulares em Diamantina. (*O Município*, 6 jul. 1901).

De qualquer forma, esse aparente aumento no número de açougues na cidade – confirmado com a celebração de um contrato para construção de mais um novo no Largo Dom João (*O Município*, 18 mar. 1902) – não parece redimir as pessoas que operavam esse tipo de ofício. Nessa sociedade, em que se produz uma leitura negativa relativa ao ato de matar esses animais, a profissão de açougueiro (tão próxima à fonte sanguinolenta) é objeto de desconfianças por parte da edilidade. Em 1897, o jornal *O Município* veicula um alerta contra os açougueiros, atentando-nos para a reafirmação no imaginário comum de essa profissão ser altamente contaminada pela sujeira: “Ficam sujeitos à pena de multa de 10\$000 a 100\$000 e de 5 a 15 dias de prisão os açougueiros que se recusarem a observar a regra de aceio e hygiene em seos açougues, impostas pelo Agente Executivo Municipal”. (*O Município*, 16 jan. 1897).

Confirmando-se a existência de um sentido subjacente não necessariamente ligado à profilaxia visando conter a contaminação dessas “carnes verdes” por micro-organismos, os jornais reafirmam esse patamar de desconfiança contra açougueiros no próprio processo da terceirização da oferta de “carnes verdes”: “Os retalhistas e os empregados de açougues deverão ser sadios, principalmente isentos de tuberculose; tendo suas vestes sempre limpas, sem desprenderem cheiro desagradável, de reconhecida moralidade, de modo que possam coibir as obscenidades que se praticam nesses estabelecimentos”. (*O Município*, 18 set. 1901). É bastante indicativo o fato de que, logo após o item que regula a inspeção da saúde das “rezes” a serem mortas no Matadouro Municipal pela empresa contratada, seja o corpo dos próprios açougueiros objeto de inspeção, como vimos no trecho acima. Suas “carnes” deveriam ser sadias, abrindo-se aí a possibilidade de um *continuum* humananimal – de onde fica evidente o caráter “animalesco” incivilizado que aquela sociedade imputava como intrínseca aos seus próprios açougueiros.

Esse espectro negativo relativo ao ato de derramar sangue parece se confirmar em textos que aparentemente nada teriam a ver com o assunto. Assim, em notícia de um crime

divulgada alguns meses antes, o caráter “animalesco” e “bárbaro” dos criminosos parece estar disposto na mesma proporção com o fato de eles derramarem sangue (intimidade violenta que o processo civilizatório justamente quer embotar). Assim é feita a caracterização das pessoas que derramam sangue, num evento ocorrido num distrito diamantinense:

Sr. Dr Augusto Mario Caldeira Brant, promotor da Justiça da Comarca de Diamantina. Levo ao conhecimento de V. S. de todas as autoridades de Diamantina, os funestos acontecimentos que tanto horrorizam aos habitantes deste arraial, digno de melhor sorte. Uma facção de selvagens, pisando a Lei e afrontando a sociedade, no dia vinte e oito do mez passado, às oito e meia horas da noute, ergueu a bandeira da perversidade e foi à casa de Raymunda Jacome da Rocha, mulher de infeliz sorte, e ahi arrombou a sua porta, sedentos de sangue, *como lobos famintos*, assassinando o infeliz moço de nome Joaquim Pedro, que não trazia consigo nem um canivete. (*O Município*, 29 mar. 1901, grifo nosso).

Em um pequeno texto literário, o imaginário jornalístico do derramamento de sangue como algo “bárbaro” e “animalesco” é reforçado. Nesse conto, a atividade de caça é tomada como algo impróprio ao ser humano polido e civilizado. Se surge aí uma fresta por onde se pode vislumbrar onde a civilização pode redimir essa animalidade – este *insight* logo é traído pela caracterização depreciativa da animalidade, como bruta e vil, sob o espectro genérica do “animalesco”. Após atirar num pequeno macaco, o caçador do conto se arrepende e colhe-o nos braços:

Com a cabeça encostada ao meu peito, morreu o macaquinho em uma atitude de quasi confiança, em um abandono de creancinha. E nunca experimentei com tanta exasperação essa necessidade, que me acomete muitas vezes, de me injuriar a mim mesmo: - Oh bruto! Dizia eu entre os dentes cerrados, oh animal bruto! [...] Nunca mais tornou a caçar, e a caça pareceu-lhe agora como uma cousa ignobil e invencivelmente repugnante. (*O Município*, 29 jul. 1899).

Perante essa tendência a se desconfiar de quem derrama sangue como alguém mais próximo da animalidade, a figura do açougueiro dificilmente poderia ensejar caracterizações mais positivas que essa:

Os lugares destinados ao retalho da carne são antros asquerosos e imundos e é a isto que damos o nome de açougues. O tal quarto infecto do retalho tem sempre só uma portinha estreita de entrada e sahida. E é ahi que se reúnem pela manhã centenas de negros, negras, crianças na mais obscura promiscuidade, escarrando pelo chão (terreo), deixando ahi o germen de muitas molestias e, provavelmente, em maior quantidade o da tuberculose, visto ser esta a molestia que mais acomete esta classe de indivíduos. O retalhador por sua vez é o typo do homem sem asseio (e quem sabe muitas vezes tuberculoso) e a prova temos nas vestes com que costumamos vel-os no seu infecto cabaret. Todos nós temos tido occasião de notar o terrivel odor que se desprende do corpo destes homens. As paredes do chamado açougue são imundas, o chão é coberto duma camada de composição muito variada, predominando a materia organica em decomposição. Agua dentro dhum destes cubiculos jamais se vio; os raios solares bem pouca occasião terão penetrado estas regiões onde vivem milhões dos infinitamente pequenos agentes productores

de todas as nossas enfermidades. Estes são os factos que cahem naturalmente sob a nossa observação. (*O Município*, 26 out. 1901).

A suspeição civilizatória do intercurso corporal (numa aporia em que não importa se violento ou libidinal) – condição que enseja o desejo de proscrever a matança sanguinolenta da paisagem urbana – parece estar idealizada em suas últimas consequências na citação abaixo. Ali o desenvolvimento tecnológico parece ter seu sentido desvelado justamente naquilo que ele permite um afastamento técnico dos corpos, fazendo desaparecer do horizonte visível a própria vida animal, sem que isso preveja a derramada de sangue para se acabar com essa vida. Sem vida, sem morte. Como se a animalidade pudesse desaparecer a partir do apertar de um botão, de uma intermediação tecnológica impessoal, que aparta de antemão qualquer intercurso entre os corpos.

Um inventor imaginou um gato artificial que tem, relativamente ao gato natural, a vantagem de não roubar cousa nenhuma, de nunca miar, e não comer aves e ainda ser limpo. O gato artificial é um animal de gesso ou de barro, coberto com a pele de um gato verdadeiro. Os seus falsos olhos são pincelados com sulfureto de cálcio para se tornarem phosphorescentes na escuridão. Basta então collocar este felino, inerte, na dispensa ou no celeiro, ou em qualquer outra parte onde se receiam incursões de ratos. Affirma o inventor que os roedores avistando os olhos luzentes do seu irreconciliável inimigo, isto é, sentindo a presença do gato, se escapolem a bom fugir e que após alguns dias deste manejo, todos os ratos mudam de moradas. (*A Idéa Nova*, 1º jan. 1911).

Esse tipo de idealização equivale – no que diz respeito à normatividade *carnista* – ao alargamento do fosso existente entre a criação do animal imputado comestível, a matança e o produto final – processo totalizante de alienação em etapas verificado ao longo de todo o século XIX. (DIAS, 2009). Os animais vivos simplesmente desaparecem, gerando limpeza e asseio no ambiente doméstico, através de um processo técnico (gato artificial), prescindindo-se do derramamento de sangue para efetivar-se esse desaparecimento, prescindindo-se da caça do gato ao rato. A pele do gato real é arrancada numa dimensão invisível, parecendo-se um produto fabricado – assim como “toucinhos”, “carnes verdes”, “gelatinas”, “queijos” devem ser produtos higiênicos gerados a partir de um processo industrial (zoo)técnico, em que não há violência visível.

Nesse sentido, o processo de proscrição da vida e da morte (da matança) da animalidade combina-se de forma a ensejar, progressivamente, a ideia de que os tecidos corpóreos animais que se ingeriam eram basicamente produções industriais, elaborações feitas pela técnica humana – ou seja: que não eram pedaços de tecidos corpóreos daqueles animais que não se queria ver nem lembrar. A esse respeito Juliana Dias Vergueiro, focando o caso de duas das maiores cidades brasileiras, afirma:

O mapa da localização histórica dos matadouros na cidade de São Paulo permite, igualmente, visualizar o ocultamento paulatino de atividades poluentes. Se o primeiro matadouro da cidade podia estar próximo ao núcleo urbano, essa distância aumentou progressivamente com o passar dos anos [...]. Importa notar que os processos de afastamento que sofreram os matadouros dos centros das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo ocorreram sem que fossem abolidas as práticas [matança] que tanto desagradavam a população. Ao contrário, o distanciamento geográfico entre local de abate e local de consumo, entre matadouro e açougue, reflete uma dissociação entre animal e carne, só plenamente obtida no processo industrial. (DIAS, 2009, p. 13).

Se vivos, tais animais deviam estar sob a alçada de uma zootecnia (portanto, fora das cidades e dos quintais urbanos). Mortos, deveriam adentrar na cidade desde que camuflados por uma elipse fortemente ideológica promovida entre a extração dos tecidos desses corpos não-humanos até sua venda como mercadoria produzida jurídica e tecnicamente. Essa é a tendência que Diamantina passa a envidar, a partir de suas próprias condições. Embora essa pesquisa não tenha podido localizar exatamente onde ficava esse Matadouro Municipal, sua existência já é sintomática da rejeição da matança de animais, antes feitas nas ruas ou nos quintais urbanos, suscetível de ser olhada e feita por qualquer pessoa. Sobre essa tendência, Juliana Dias Vergueiro arremata:

Como procurei mostrar, o abate de animais para o consumo da carne, desde as primeiras iniciativas de produção em maior escala, provocava reações negativas na população que o presenciava. À medida em que o trânsito e a morte de animais estafados, apavorados e feridos tornavam-se intoleráveis à vista, foi-se, paulatinamente, promovendo o ocultamento de toda a violência do processo, primeiramente através do distanciamento dos locais de matança da área urbana e, então, através das soluções industriais relativas ao abate e ao transporte e conservação da carne, que contribuíram para dissociá-la da idéia de morte e derramamento de sangue. As novas técnicas industriais de abate e processamento dos corpos animais só intensificaram o consumo da carne frigorificada, isto é, produto industrial, já desvinculado do animal que lhe dava origem, contribuindo para um processo global de alienação: sua transformação em mercadoria. Tais técnicas vinham atender a duas exigências correlatas: higienização do espaço urbano e invisibilização eficiente dos corpos animais, atingidas com o aproveitamento completo do animal, desde partes menos nobres ou indesejadas, escondidas sob cortes que não remetiam a parte alguma do corpo animal, até o aproveitamento dos subprodutos do abate para uso industrial. (DIAS, 2009, p. 91).

A ênfase da autora sobre o fato de que essa alienação completa do animal não-humano encerra-se apenas numa etapa plenamente industrial – ou seja, numa etapa em que, além de haver uma empresa especializada a controlar todas as etapas do processo produtivo, faz-se uso das novas tecnologias de refrigeração – não deve nos enganar do processo em curso em Diamantina. Se não havia a figura da frigorificação elétrica posta no contrato entre a empresa contratada e a prefeitura, havia já a profissionalização monopolizadora, bem como a



existência do distanciamento primeiro imposto aos locais de matança: o Matadouro Municipal.

Enquanto etapa adventícia do processo de modernização da matança de animais submetidos como comestíveis – que antecede e prepara a industrialização estritamente dita desse tipo de atividade ao proscrevê-la da intimidade urbana –, Fitzgerald nos deixa bastante claro o papel historicamente imbricado entre a fase dos matadouros municipais e essa etapa futura fortemente industrializada:

O primeiro [momento] começou com a crescente preocupação a respeito da matança animal no século dezoito e resultou nas reformas em prol do “matadouro público”, a qual marcou o início da concentração da matança animal e seu movimento para fora das vistas do público. No segundo [momento], matadouros foram industrializados, tal como exemplificado pelo desenvolvimento da notória “União pela Pecuária em Chicago” durante o fim do século dezenove.<sup>46</sup> (FITZGERALD, 2010, p. 58, tradução nossa).

Portanto, o papel central de proscrever a matança das vistas do público – levada ao extremo no processo final de industrialização frigorificada – já se faz presente nessa primeira fase, a fase dos matadouros públicos, que está em desenvolvimento na Diamantina de fins do século XIX.

Ocorre, todavia, que esse processo verificado ao longo dos séculos XIX e XX, de afastar a matança de animais tomados como comestíveis, engendrou um aumento exponencial do consumo dos tecidos corpóreos extraídos destes corpos sofrentes. Tragicamente, a alienação por etapas cada vez mais bem separadas – “criação-matança-retalhamento-consumo” –, gestada a partir do polimento civilizacional, elevou em nível global a ingestão desses corpos não-humanos, aumentando o derramamento de sangue e a tortura psíquica e física desses animais – tanto ao nível de uma possível contabilidade global quanto ao nível dos indivíduos.<sup>47</sup>

A proscrição do “abate” para fora da urbe traz a subsequente invisibilidade do processo, acentuando-se aí a reificação desses animais justamente na proporção desse apagamento da notabilidade violenta pertinente a esse tipo de atividade. E isso gera o aumento da presença cifrada de pedaços (“linguiça”, “toucinho” etc., comuns nos anúncios da época) de seus corpos pela cidade. Como avalia Dias, “o efeito paradoxal do afastamento da visão

46 The first began with increasing concerns about animal slaughtering in the eighteenth century and resulted in “public slaughterhouse” reforms, which marked the beginning of the concentration of animal slaughter and its movement away from the gaze of the public. Second, slaughterhouses became industrialized, as exemplified by the development of notorious Union Stockyard in Chicago during the late nineteenth century.

47 Para aumentar a rentabilidade da produção pecuária – por sua vez correlata ao aumento pela demanda por tecidos corpóreos extraídos de animais –, o confinamento concentracionário torna-se a regra que racionaliza a produção nas *factory-farms*, empenhadas na mutilação/extração de leite, ovos e outras partes desses corpos não-humanos durante o século XX.

poluidora do abate e processamento de corpos animais parece ter sido a intensificação do consumo de carne”. (DIAS, 2009, p. 23).

Carol J. Adams fala sobre uma etapa décadas mais avançada desse processo globalizante de profissionalização pecuária, mas cujas origens começam já a despontar na época aqui pesquisada. Diz Adams:

O quarto estágio do consumo de carne envolve o aprisionamento de animais. Nesse estágio encontramos o maior índice *per capita* de consumo da proteína animalizada e feminilizada: hoje 60% da comida servida à população dos EUA provém das indústrias de carne, laticínios e ovos. Fora o momento final como comida, os animais são separados da experiência cotidiana da maioria das pessoas. (ADAMS, 2012, p. 129).

Ciente de que não é a vivacidade das “rezes” que se beneficia com a proibição do “abate” na urbe, posso supor que as linhas que conformam no mesmo processo de modernização urbana a (aparente) contradição entre estipular a proscrição da vida de animais não-humanos e a diretriz oficial removendo essa matança<sup>48</sup> dizem respeito a um processo profundo de apagamento intransitivo das funções corporais-animais da paisagem social.

Assim, as funções de vida e de morte, duas dimensões experienciáveis do processo psicofisiológico do corpo sofrente, tendem a ser isonomicamente embotadas. A partir desse paradigma vigente depura-se uma tendência (societária e histórica) à anulação dos espaços ontológicos que separam a vida da morte. Essa civilização historicamente vivenciada catalisa e acelera essa perigosa convergência nulificante, conforme percebido por Marcuse (1999). E se pedaços mortos de tecidos animais circulam livremente e são fonte positiva de poder, eles o são tão somente através da nova estratégia de distância geográfica entre matança e consumo, que se acentua, e se conjuga às tradicionais possibilidades linguísticas de apagamento do corpo animal, cuja terminologia evasiva e objetificante “carne verde” (e derivativos: “linguiça”, “toucinho”, “gelatina”, “charque” etc.<sup>49</sup>) já engendrava.

É difícil estabelecer o quanto esse processo de proscrição da morte e/ou da matança se frustra, traindo a si mesmo. Houve um aumento da circulação dos pedaços dos corpos mortos dos animais não-humanos na cidade de Diamantina?

Para verificarmos se houve o aumento dessa presença (cifrada) da morte animal na cidade de Diamantina seria necessário recorrer a um outro conjunto de fontes capaz de

48 Em seu estudo sobre a cidade de São Paulo em fins do século XIX, Aprobato Filho verificou que os cães que deveriam ser exterminados por lei, deveriam sê-lo, ao menos idealmente, sem “bolas envenenadas” soltas pela cidade, mas sim longe das vistas (APROBATO FILHO, 2006). Em Diamantina, o incômodo com a matança de cães na urbe, tão próximo das pessoas humanas, surge como queixa. (*A Idéa Nova*, 3 jun. 1906).

49 Torna-se necessário sublinhar que tais termos designativos para apresentar (e omitir) pedaços dos corpos animais são recorrentes nos jornais nas formas de anúncios, tabelas de preços – ou mesmo em textos literários e notícias – e não parecem despertar qualquer desconforto, contrastando-se à restrição quanto à morte e matança desses animais na cidade.

apontar se houve ou não um aumento no consumo de peles, músculos e vísceras não-humanas. O simples fato de os jornais testemunharem e anunciarem a necessidade de mais açougues, nos anos que cobrem meu recorte cronológico, não pode garantir por si só um aumento nesse tipo de demanda. Não é possível saber se, quando se construía um novo açougue público, o anterior era desativado. Muito menos se pode mapear quantos pequenos açougues particulares funcionaram na cidade: açougues que passaram a existir antes mesmo daquele contrato público firmado, e que parecem ter continuado a existir após, dado que o contrato não excluía a possibilidade dos marchantes continuarem usando o Matadouro Municipal.

Porém, mais indicativa desse possível aumento de pedaços de animais mortos circulando pela cidade é a cláusula que estabelece a obrigação de a empresa contratada matar um número mínimo de animais no matadouro por dia. A presença desse tipo de texto parece indicar que havia momentos de escassez, pelo menos das “carnes verdes”, que se ingeria menos do que se poderia/deveria – e que a partir daquele momento a escassez não deveria mais ocorrer. Aliás, tal item está alocado como o primeiro de todo o contrato firmado com a empresa Cardoso, Mascarenhas & Comp. Esta empresa está regularmente obrigada a matar no mínimo três “rezes” por dia. (*O Município*, 18 set. 1901).

Havia uma normalização desse tipo de atividade e de consumo, pretendendo perpetuá-los como regra ordinária e incessante. Esse fator por sua vez parece ligado ao otimismo que o jornal produz relativo a essa celebração contratual, ao dizer que não faltaria mais “carnes verdes” na cidade. O jornal dava razões entendidas incontestáveis para promover e disciplinar a matança desses animais. Nisso, repentinamente, num movimento aparentemente brusco, a mutilação dos corpos não-humanos (e respectivo derramamento de sangue) deixa de ser considerada obra da “barbárie”. A dilaceração do corpo animal está alocada no cerne essencial da própria civilização: “A carne, constituindo um dos principaes alimentos do homem civilizado, é, especialmente, entre nós, um genero de primeira necessidade, pela escassez de outros alimentos igualmente azotados que possam preencher o seu papel no processo de nutrição”. (*O Município*, 18 set. 1901).

A simbologia essencial cumprida pela sacrificialidade dos animais não-humanos como estruturante dessas relações civilizadas não é só percebida nos exemplos diamantinenses de elogios jornalísticos à pecuária, aos empresários de “carnes verdes”; e nem só nas vultuosas rendas arrecadadas pela edilidade a partir dessa matança animal.<sup>50</sup> Algo similar foi percebido na própria capital republicana, contemporaneamente a esses desenvolvimentos diamantinenses que temos abordado:

---

<sup>50</sup> O jornal *O Município* traz balanços no mínimo anuais do quanto a edilidade arrecadava com suas atividades de cobrança. O “abate de rezes” prefigurava uma das atividades mais dinâmicas nessa Diamantina.

Felipe Cardoso Pires também era médico e no fim do Império foi diretor do Matadouro de Santa Cruz. O cargo de diretor do Matadouro era muito disputado, porque garantia status político em virtude dos problemas constantes em relação ao abastecimento. As ações do diretor sobre estes assuntos resultavam em visibilidade pública, principalmente no seu campo de atuação, a Zona Rural, onde estava o Matadouro Municipal. (SANTOS, 2011, p. 78).

Portanto, assim como analogamente o “atraso” da ruralidade fornecia condições estruturantes para o que era entendido como progresso tipicamente urbano (WILLIAMS, 1990), parece que o imperativo do domínio destrutivo sobre a animalidade fornecia uma chave para a codificação da própria paz disciplinar idealizada como característica indelével dessa civilização, envidada numa cidade à época entendida como a Paris tropical.

Essa percepção se apoia sobre a visão de Jacques Derrida (*apud* WOLFE, 2013) a respeito da dualidade matável (“sacrificial”) *versus* imunidade como díade fundante que estrutura essas relações civilizatórias. Cary Wolfe – simpático a essa percepção derridiana, após uma primeira aproximação mais ontológica através da ideia de que a necessidade da lei humana se fundara a partir do sacrifício de um animal<sup>51</sup>, ideia ensaiada por Freud (WOLFE, 2013) –, afirma que uma grande importância de Jacques Derrida foi

sua anatomia do psiquismo fundamental e dos mecanismos culturais que são cruciais aos regimes biopolíticos da (auto)imunidade e do “sacrificial”, viesados no “carnofalologocentrismo” essencial da soberania nos registros políticos e teológicos – a matriz na qual o “auto” do “homem” enquanto “animal autobiográfico”, “autoimune”, “autônomo” e “automático” reside.<sup>52</sup> (WOLFE, 2013, p. 38, tradução nossa).

Tal matriz estruturante das relações de poder – baseada no caráter matável de alguns indivíduos (não-humanos) em oposição à autonomia imune de outros (humanos) – desempenha um papel fundamental nessa modernidade civilizada. No trecho a seguir, Cary Wolfe explicita com mais acuidade essa percepção presente em Jacques Derrida:

Aqui, parece-me, o que precisa ser adicionado à análise de Derrida do “não querer saber” [a origem da *carne*] é um elemento não excluído por ela, mas não exatamente levada a cabo por ela: o papel específico e o caráter da industrialização produziram carne enquanto um elemento central e instrumental no processo biopolítico de globalização, na qual nós encontramos a “prosperidade” e o “bem-estar” do sujeito-consumidor canalizado não só através da “escolha” consumista que a globalização capitalista diz oferecer e da qual ela depende, mas também através da complexa

51 Segundo essa ideia, a necessidade primeva de constituir uma sociedade humana seria dada após a matança de um animal, no afã de demarcar uma risca decisiva entre quais indivíduos eram incluídos nessa sociedade, e não podiam ser sacrificados, e quais corpos caíam fora dessa risca – tornando-se vidas matáveis.

52 his anatomy of the fundamental psychic and cultural mechanisms that are crucial to the biopolitical regimes of the (auto)immunitary and the “sacrificial” via the essential “carnofallogocentrism” of sovereignty in both the political and theological registers – the matrix in which the “auto-” of “man” as the “autobiographical animal,” the “autoimmune,” “autonomy,” and “automaticity” reside.

psicodinâmica do sacrifício e do comer carne enquanto símbolo da autonomia do sujeito, da segurança e da “indenização”, uma “ipseidade que inclua o dentro por si mesmo, tal qual a etimologia também confirmaria, a posição androcêntrica do poder do senhor ou chefe da família”. Em outras palavras, “carnofalocentrismo” é uma chave da exportação do sucesso da globalização capitalista, que surge ao custo de bilhões de animais mortos.<sup>53</sup> (WOLFE, 2013, p. 37, tradução nossa)

Sendo assim, é substantivo que o “gato artificial” – em sua assepsia tecnológica exemplar – seja composto em sua formulação da pele de gatos reais, de corpos mortos para essa finalidade. Ou seja, parece que a subida civilizatória vivenciada historicamente – guiada em seu afã de banir as pulsões animais do corpo para o fundo da cena social, em proveito de uma tecnologia capaz de emular uma imortalidade divina – só funciona justamente na medida em que se utiliza dos corpos animais como os degraus possíveis para essa ascense...

#### 2.4 Novo degrau do afastamento: bem-estar animal

Um dos desdobramentos mais avançados nesse processo de apagamento da morte animal, promovendo-se a invisibilidade do sofrimento que lhe é característica, está presente na estimulação de leis e regras de conduta (a princípio) em benefício de diversas espécies animais sofrentes sujeitas ao domínio humano – onde quer que esse contato ainda fosse entendido como inevitável.

Todavia, aqui parece correto compreender essas leis ao mesmo tempo como mais uma estratégia no sentido de aprofundar a impossibilidade desse mesmo contato, em especial no nível da psique. Através da ideia de abate humanitário, por exemplo, o sujeito humano duplica, agora em seu próprio psiquismo, a compartimentação que oculta a violência e as cenas de sangue num ponto utópico, fora do espaço-tempo, por trás das paredes opacas dos matadouros. A ideia de uma apropriação benevolente e consentida do corpo animal não-humano cria um muro psíquico que inviabiliza, pela segunda vez, a apreciação violenta do processo no qual os hábitos especistas de consumo estão envolvidos. O remorso pela violência não nasce nesse psiquismo, pois uma parede psíquica impede que ela seja vista. Essas modulações permitiriam impor mais um degrau de distanciamento nessa ascense civilizatória, tornando a matança (e o correlato sofrimento do corpo) cada vez mais opaca e

---

53 Here, it seems to me, what needs to be added to Derrida’s analysis of “not wanting to know” is an element not precluded by it but not exactly amplified by it either: the specific role and character of industrially produced meat as a central element and tool in the biopolitical process of globalatinization, in which we find the “prosperity” and “well-being” of the subject-consumer channeled through not just the consumerist “choice” that capitalist globalization says it offers and on which it depends, but also through the complex psychodynamics of sacrifice and eating flesh as a sign of the subject’s autonomy, security and “indemnification,” “an ipseity that includes within itself, as the etymology would also confirm, the androcentric positioning of power in the master or head of the household, the sovereign mastery of the lord or seigneur, of the father or husband.”. In other words, “carnofallogocentrism” is a key export for the success of capitalist globalization, one born on the backs of billions dead animals.

inaudível às consciências. Os atos – considerados “animalescos” – de crueldade devem ser banidos em uma sociedade civilizada. Assim, correlato à percepção ensejada por Norbert Elias de que nosso processo civilizatório reprime o derramamento de sangue por ser considerado algo *des-humano*, Juliana Vergueiro Dias entende que o conjunto de regras de abate humanitário na modernidade é uma forma mesmo de prolongar a eficiência dessa invisibilização, iniciada já pela construção dos matadouros municipais:

De modo mais importante, a autora [N. Vialles] demonstra que a transformação do animal em comestível é feita através de uma elipse lógica, que mascara a passagem do animal vivo ao corpo morto: a impessoalidade do abate industrial de animais, massivo e anônimo, apaga as imagens de violência e dor, criando um ambiente asséptico, mecânico e, idealmente invisível. (DIAS, 2009, p. 83).

Ela conclui esse parágrafo com o corolário: “Isto se aplica, com maior propriedade, ao caso da insensibilização no abate humanitário, que aqui examino.” (DIAS, 2009, p. 83).

Embora a figura do abate humanitário não seja em nenhum momento levada em conta pelos jornais que analisei – talvez por conta da fase *pré*-industrial da matança em Diamantina –, existe já presente a caracterização dos animais não-humanos assujeitados ao domínio humano, em outras ocasiões que não a da produção *carnista*, como seres passíveis de não serem tratados cruelmente. O jornal *O Município*, através do Código de Posturas publicado em 1900, já produz um horizonte de expectativas em sua população leitora no qual o processo de urbanidade perpassaria pela obrigatoriedade de um trato não-cruel com essas espécies animais. O artigo 91 proíbe a população diamantinense de “Espancar animaes mansos, cortar a crina, a cauda ou maltratal-os: multa de 15\$000.” (*O Município*, 14 jul. 1900).

Esses desenvolvimentos estavam presentes em São Paulo, uma das mais progressistas capitais brasileiras a essa época – e que fornecia um tópico nacional do que poderia/deveria ser o direcionamento do desenvolvimento diamantinense e demais cidades do interior. Embora Aprobato Filho não tenha se atentado ao sentido comum subjacente à aparente contradição entre a perseguição de animais não-humanos na cidade de São Paulo e a estipulação legal de gentilezas devidas a eles, ele observa a presença das preocupações com o bem-estar animal não-humano lá: “Os animais, no contexto do planejamento urbano da cidade, através principalmente da legislação municipal, transformaram-se em alvo constante de 'perseguição'. Em raros momentos, porém, foram vistos como formas de vida passíveis de proteção e cuidados.” (APROBATO FILHO, 2006, p. 117).

Uma nota clara de que o processo civilizatório preveria leis no sentido de proscrever abusos contra animais não-humanos – na qualidade de índice destacado do grau de urbanidade alcançado – encontra-se sintomaticamente em meio a um debate sobre os absurdos da escravidão negra, então abolida. Trata-se de mais uma das crônicas tecidas por Ciro Arno, um dos articulistas do *A Idéa Nova*. Nessas crônicas, Ciro Arno costumava se referir à cidade de São Paulo como um lugar onde os debates políticos mais ilustrativos da complexidade do desenvolvimento europeu já vinham ocorrendo.

O autor – interpondo-se de início como questionador hesitante da real qualidade do progresso civilizatório paulistano – diz que São Paulo fora um dos estados mais escravocratas e que detinha, no século XIX, de má fama pelo tratamento cruel dispensado às pessoas negras escravizadas. Contra isso, seu colega paulistano prontamente se defende dizendo que as coisas haviam evoluído e muito! E que o índice que atestava esse progresso era a existência, na capital paulistana, de uma “sociedade protetora dos animais”. O paulistano assim se defende:

- Nem todos os lavradores [senhores de escravo] eram crueis e deshumanos; muitos, porém, eram verdadeiros senhores feudaes, de barão e cutello, terríveis, inexoráveis, gananciosos; as leis defensoras dos escravos eram desprezadas: distribuam as torturas e os castigos físicos com uma ferocidade selvagem. Hoje os burros das carroças soffrem menos, porque já temos [até] uma *Sociedade Protetora dos Animaes*. (*A Idéa Nova*, 31 jan. 1909).

Segundo o historiador Peter Beatson, na modernidade ocidental, o primeiro ato jurídico para evitar abusos e crueldades contra animais não-humanos teria ocorrido na Inglaterra, em 1822. Esse ato, seguido de um gotejar de outras leis derivadas, culminaria na consecução do Ato de Proteção Animal, em 1911:

O caminho legislativo em direção à proteção animal começou com (inicialmente sem sucesso) tentativas parlamentares de colocar esportes sangrentos tais como açulamento de ursos, de touros, luta e rinha de cães e galos na ilegalidade, no Reino Unido. O primeiro sucesso legal real, e portanto um grande farol na história mundial das relações humanos/animais, foi um Ato promovido por Richard Martin em 1822 que tornou punível por multas e aprisionamento bater cruelmente, abusar, ou maltratar qualquer cavalo, égua, mula, besta, vaca, bezerro, ovelhas ou outro gado. Um escasso mas significativo gotejar de assuntos legislativos posteriores se seguiram ao rumo indicado pelo Ato de Martin. [...] Então, em 1911, 90 anos de legislação protecionista culminaram no Ato de Proteção dos Animais, que permaneceu como a

pedra angular das leis britânicas de bem-estar animal por muitas décadas.<sup>54</sup> (BEATSON, 2009, p. 53, tradução nossa).

A grande probabilidade desse desconhecimento específico e direto de diamantinenses e paulistas sobre esses desenvolvimentos legais europeus – segundo Beatson iniciados pela Inglaterra, dado que se confirma na obra de Keith Thomas (THOMAS, 2001) – não evade meu argumento de que havia um alcance globalizante subjacente a esse tipo de atitude. Mesmo porque a própria criação jurídica é resultado localizado de uma mudança de sensibilidades muito mais abrangente que, emuladas pelo processo civilizatório em voga, passavam a compreender a crueldade e o derramamento de sangue como algo bastante “animalesco” – na mesma medida em que era retratado como “selvagem” o domínio corpo a corpo – a intrusão corporal – ensejada pela escravidão humana no texto de Ciro Arno.

De fato, o que se apresenta no desenvolvimento dessas normas bem-estaristas é a radicalização da força de um dos termos (a saber, “humanidade” em detrimento de “animalidade”) pertinentes à dualidade fundamental construída pelo discurso ocidental (AGAMBEN, 2013). Nesse sentido, favorece-se essa anticrueldade para com animais não-humanos enquanto capítulo de uma ascensão no desenvolvimento de uma civilização na qual é a própria animalidade (o “animalesco”) que deve ser superada. Ao contrário do que se poderia (deveria) imaginar, essas primeiras leis bem-estaristas nasceram de sentimentos do mais refinado e polido humanitarismo, e não de um possível *animalitarismo*. Portanto, de um polo (humano) da dualidade que historicamente se produziu a partir da renegação do seu oposto.

Peter Beatson é bastante claro na explicitação de que, intimamente ligado à ascensão das classes médias burguesas, as leis contra crueldades, excessos e abusos contra animais não-humanos – ou seja, leis bem-estaristas – tiveram sua origem no desdobramento do polimento civilizacional bastante avançado chamado *humanitarismo*:

A nova e mais terna moralidade que começou a se infiltrar na sensibilidade inglesa por volta de 250 anos atrás alterou a ênfase da estrita observância dos códigos de costume e das injunções religiosas em favor de qualidades que eu chamaria de “humanitarismo”. Estou usando este termo num sentido abrangente, de modo a cobrir uma completa gama de emoções tais como pena, simpatia, gentileza,

---

54 The legislative road to animal protection began with (initially unsuccessful) parliamentary attempts to have blood sports like bear-baiting, bull-baiting, dogfighting and cock-fighting outlawed in Britain. The first actual legislative success, and therefore a major milestone in the world history of human/animal relations, was an Act promoted by Richard Martin in 1822 that made it an offence punishable by fines and imprisonment to wantonly and cruelly beat, abuse, or ill-treat any horse, mare, gelding, mule, ass, cow, heifer, steer, sheep or other cattle. A meagre but significant trickle of further legislative measures followed the lead set by Martin’s Act. [...] Then in 1911, 90 years of protective legislation culminated in the Protection of Animals Act, which was to remain the cornerstone of British animal welfare law for many decades to come.



altruísmo, compaixão, benevolência, filantropia e humanidade.<sup>55</sup> (BEATSON, 2009, p. 43, tradução nossa).

Situando a Inglaterra como o berço dessa nova atitude em relação a animais não-humanos – que seria globalizada nas décadas e séculos seguintes –, Keith Thomas situa, em várias passagens abaixo, qual era o viés sociogênico que dava luz a essas novas sensibilidades contra crueldade e abusos constantes. A “bestialidade” da crueldade, o caráter “animalesco” das cenas de sangue não cabiam à economia psíquica das classes civilizadas:

As corridas de touros, na opinião de Richard Butcher, o historiador stamfordiano de meados do século XVII, podiam proporcionar diversão somente “àqueles que encontram prazer no mal e na bestialidade”. Por volta do século XVIII, tinha-se tornado essa a doutrina ortodoxa das classes médias educadas e de todos como Steele a Addison, os quais defendiam um ideal de refinamento cultivado. Uma combinação de piedade religiosa e sensibilidade burguesa conduziu assim a uma nova e efetiva campanha contra essas diversões tão tradicionais. O arremesso de paus contra galos foi amplamente atacado na imprensa provinciana do início da dinastia hanoveriana. Tratava-se de um passatempo basicamente plebeu, que parecia ser excessivamente desleal. “Que nobre entretenimento é para uma alma racional”, perguntava um mestre-escola em 1739, “prender ao chão um inocente animal para depois partir-lhe os ossos com um porrete?”. (THOMAS, 2001, p. 189).

Os jornais diamantinenses, emulando o desenvolvimento das nações inglesas e francesas como modelos a serem seguidos, manifestam a presença dessa nova sensibilidade. Além daqueles textos atestando sensibilidade em/para com cães (mais um exemplo: *A Idéa Nova*, 24 mar. 1907), os jornais se expressam inclusive em relação aos burros escravizados pelo tropeirismo, em pequenas crônicas jornalísticas: esses animais deveriam ser tratados com gentileza e gratidão. (*A Idéa Nova*, 22 nov. 1911).

No trecho a seguir, Marcos Lobato Martins cita que já existia um *dever* – uma obrigação, não sendo possível saber se de ordem puramente moral ou até legal – de os tropeiros proporcionarem algum bem-estar aos animais que lhes estavam subordinados. E não por pouco, a existência de tal imperativo poderia até contradizer as diretrizes de liberar o trânsito da cidade:

O Mercado Municipal era o ponto de maior movimento da cidade, das cinco horas da manhã até por volta das seis horas da tarde. Durante todo o dia, o largo do Mercado e as ruas próximas ficavam cheios de animais, os quais *deviam* ser amarrados nos esteios, carregados ou descarregados *cuidadosamente*, ter os pêlos raspados – alguns levavam um banho de água com sal no lombo, para curar ferimentos provocados pela fricção da cangalha. (MARTINS, 2010, p. 168, grifo nosso).

---

55 The new, more tender-minded morality that began to infiltrate the English sensibility around 250 years ago shifted the emphasis away from the strict observance of customary codes and religious injunctions in favour of qualities I will call ‘humanitarianism’. I am using this as an umbrella term to cover a whole range of selfless emotions like pity, sympathy, kindness, altruism, fellow-feeling, benevolence, philanthropy and humaneness.

Em outro texto do mesmo autor, a presença de uma espécie de comiseração para com esses animais pode também estar sub-repticiamente expressa. O depoimento do tropeiro Augusto Domingos Ribeiro a respeito da existência de fiscalização desse tipo de atividade nos mercados municipais do Serro e de Diamantina – embora relatando um período alguns anos posteriores ao meu recorte – indica algo nesse sentido: “Neles, havia balança que o fiscal usava para pesar as mercadorias. O fiscal conferia as entregas e até olhava para as tropas. Se a tropa chegasse com um animal 'pisado' ou doente, o fiscal falava não! Esse animal não podia trabalhar mais, porque o fiscal não deixava.” (MARTINS, 2006, p. 1).

Helena Morley, alguns anos antes, já deixava registrada em seu diário a existência de uma sensibilidade em relação ao sofrimento visível em animais não-humanos. Tal parece circular na sociedade diamantinense, estruturando os discursos jornalístico e jurídico que vimos, convivendo com a própria insensibilidade. Escreve a menina:

Eu acho que se fosse má seria mais feliz do que sou. Pelo menos não teria tanta pena de tudo como tenho, nem sofreria como sofro de ver os outros fazerem tanta maldade. Eu gostava muito das Correias, duas amigas de mamãe aqui da vizinhança, porque pensava que elas eram boas. Mas hoje mamãe me mandou levar umas broas para as duas e eu entrei na hora em que elas estavam fazendo uma maldade horrível. Arrependi-me de ter ido levar o presente e tomei raiva delas. Elas estavam enforcando um gato na maior satisfação. Uma segurava a corda numa ponta, outra noutra, e o gato dependurado. Larguei o prato em cima da mesa e corri para a casa. Elas vieram explicar a mamãe que foi porque o gato tinha furtado a carne. Mamãe lhes disse: “Helena é assim mesmo, tem pena de tudo”. (MORLEY, 2011, p. 38).

A própria mãe da garota – que através do uso da palavra “tudo” para designar gatos entrevê animais na categoria de coisas, renegando a existência desses felinos como indivíduos – censura o irmão de Helena Morley quando ele mata um beija-flor.

Nesse lugar, enquanto descansávamos, passou um beija-flor-de-rabo-branco e aproximou-se de nós. Renato deu com o chapéu no pobrezinho e atirou-o morto no chão. Mamãe lhe disse: "Que malvado! Você vai ver o que te acontece. Afianço que você não vai ganhar nem um presentinho no Biribiri!". (MORLEY, 2011, p. 109).

Nessa censura, a mãe não parece se dar conta de que ela mesma incentiva seu filho a matar aves. Ratificando-se um momento histórico mais civilizado do paradigma *carnista*, a ambiguidade de Helena Morley é reveladora de uma alienação ética que, todavia, parece estar profundamente arraigada nas sociedades em que animais são capturados como propriedades – conforme entende Gary Francione (2013). A menina anota em seu diário algo de uma sensibilidade ambígua, e ao mesmo tempo bastante unívoca do ponto de vista dos animais imputados como comestíveis:

Mamãe já mandou Renato matar os frangos para a matalotagem. Toda família tem necessidade de uma pessoa mais corajosa para fazer certas maldades como matar um frango. Se mamãe não tivesse Renato, que seria de nós? Eu, ela e Luisinha não seríamos capazes em nenhuma hipótese. Tudo está prontinho e amanhã, de madrugada, pé na estrada! Oh delícia! (MORLEY, 2011, p. 326).

Aliás, grande parte das preocupações com os animais não-humanos era nada mais que expressões do cuidado do senhorio para com seu objeto, sob o imperativo de evitar prejuízos financeiros: item de uma (proto) racionalidade econômica. E o que é mais fatal, esse tipo de preocupação assinava mais uma vez o pressuposto da legitimidade da propriedade sobre corpos sofrentes e dotados de interesses próprios, deixando-os à mercê dos humores algumas vezes benevolentes, algumas vezes cruéis – mas na realidade quase sempre indiferente aos sentimentos angustiados que se impunha a esses “objetos”.

Exemplo arquetípico dessa postura do bom cuidado para com animais não-humanos na condição de propriedade se encontra nos inúmeros anúncios de pasto de aluguel, em que o locatário promete bom tratamento aos animais “de tropa”, o que evitaria prejuízos financeiros por parte de quem aluga esse tipo de serviço:

LEVY LEITE DE FARIA. Acaba de abrir em sua chacara, sita à rua do Amparo d'esta cidade, excellentes pastos caprichosamente plantados e divididos, com magnifica agua. Estabeleceu tambem bem montada cocheira onde os animaes serão tratados cuidadosamente. (*A Idéa Nova*, 30 mai. 1909).

Os jornais diamantinenses perfilhavam a ideia de que animais não-humanos são propriedades – e que, derivado disso, o cuidado com eles pode ser um dos itens de uma (proto) racionalidade econômica. Nesse ínterim, a “raça suína” aparece como um sujeito passível de ser perseguido e prejudicado, não pelo paradigma *carnista* que os criava e os mutilava sistematicamente, mas por uma doença que traz prejuízos ao seu senhorio:

Neste jornal já se tem feito a descrição industrial [d]a aplicação bromatologica da bananeira; e para completar o estudo sobre tão util vegetal, vou dar uma ligeira e breve noticia sobre a acção therapeutica da agua da bananeira. A raça suina é muito perseguida e victimada por uma peste denominada batedeira, e raro é o suino atacado que não morra desta molestia. Pois basta dar-lhes a folha da bananeira, que elles devorarão, para ficarem completamente bons e a molestia desaparecerá promptamente. (*O Município*, 16 maio 1899).

A mesma via – a da servidão enquanto propriedades – que prometia a tutela de alguma proteção e cuidado aos animais não-humanos trazia-lhes a mais desafortunada desgraça. O texto a seguir é bastante claro a esse respeito:

QUANTO DEVEM RENDER AS GALINHAS. Um galinha deve produzir annualmente mais do que cem ovos. Se produzir menos será preciso sacrificar-a: vendel-a ou comel-a para não soffrer prejuizo. [...] Portanto, quando uma gallinha completa o quarto anno de vida, não produz mais os ovos necessarios para o pagamento das despezas, por isso aos quatro annos as galinhas devem ser eliminadas; e se há gallinhas que aos tres annos já não dão 100 ovos, tambem devem ser descortados. (*A Idéa Nova*, 12 nov. 1911).

Tópicos de uma racionalidade econômica se faziam presentes não só pelas doutrinas capitalistas explícitas ou implícitas nos jornais diamantinenses, com forte vocação liberal. Tais dispunham de seus próprios lugares no imaginário das pessoas nessa cidade. A previdência com o uso dos bens materiais – a maximizar seus rendimentos, esboçando-se aí uma figura da relação custo/benefício – faz parte da educação que a menina recebia de sua tia, sendo bastante elogiada pela sua avó. (MORLEY, 2011, p. 33).

Essa mesma tia incentiva sua sobrinha a ler certos livros de um reformador vitoriano:

Eu fui acabando de aprender a ler e tia Madge, que só acha bom o que é inglês, arranjou *O Poder da Vontade* e me fez ler para ela ouvir. Acabado este deu-me outro: *O Caráter*. Eu tinha de ler e contar-lhe tudo tintim por tintim. Afinal os dois dão na mesma coisa: economia, correção, força de vontade. (MORLEY, 2011, p. 58).

Mais à frente a menina relata sua tentativa de praticar o que aprendeu com a leitura do livro. As galinhas são os recursos iniciais para esta prática: “Cada um de nós tem duas ou três galinhas. Meus irmãos só esperam as deles botarem e às vezes até acabam de puxar o ovo da galinha para assarem na colher ou fazerem gemada. Eu, desde que li os diabos dos livros, ajunto os ovos. Quando inteiro uma dúzia eu vendo.” (MORLEY, 2011, p. 58).

A compra de animais não-humanos era vista como investimento capaz de enriquecer sua outra tia. Ela confidenciava seus sonhos à sua sobrinha dessa maneira:

“- Hei de ter uma vaca muito boa para vender leite e ainda sobrar para casa, um galinheiro cheio de galinhas e frangos e fartura de ovos”. Nessa ocasião ela morava em uma casinha de pulga, com uma salinha, um quartinho, uma cozinha de boneca e uma horta pequena. Ia almoçar e jantar na Chácara de vovó e só entrava em casa para dormir. Depois que vovó morreu, não tinha passado um mês, ela comprou a chácara que sonhava, para pagar quando receber a herança. Já tomou alugada, comprou muita galinha e encomendou a vaca. Ela diz que toma chocolate toda manhã e passa do bom e do melhor. (MORLEY, 2011, p. 321).

Se vale lembrar que a ausência em Diamantina de um capitalismo industrial não implica necessariamente a ausência de uma racionalidade do lucro – dado não somente à própria “autopoiese” que demarca o imaginário em relação à materialidade social (DURAND, 2001; ZUCCONI, 2009), mas também à própria circulação das ideias vindas desses centros

industriais –, mais importante agora é situar que, aquém e independentemente dessa nova racionalidade puritana, a imputação anterior de animais não-humanos como propriedade surge como o cerne do problema do tratamento dispensado a eles.

Novamente, o diário de Helena Morley nos esclarece essas questões. Basta, tantas vezes, a primária percepção da (in)utilidade do animal não-humano – portanto, bem antes de qualquer compromisso profissional de capitalização – para que se (re)produza essa lógica tirânica, que os tornam reféns das mãos humanas. Essa vulnerabilização do corpo não-humano estruturada a partir da conduta societária de que esses animais são propriedades está bastante claro neste trecho, narrado logo após a menina descobrir que foi sua gata que matou o curió, que, por amor, fora preso numa gaiola. O estatuto de coisa coligado ao de propriedade lança-a num questionamento do custo/benefício em manter ou não esse gato vivo, para aquém (ou além) da vinculação estrita desse dilema às cifras monetárias:

Esta gata já está me dando muito aborrecimento, mas meu pai lhe tem amizade e gosta de falar que ela é civilizada, que só come frango assado. Nós já devíamos saber que ela é de má raça pois teve uma porção de gatinhos e matou todos. Já é a segunda que ela me prega; comeu os meus pintos e agora meu curió. Se eu tivesse coragem pedia às vizinhas enforcadeiras de gato que a enforcassem; mas meu pai sentiria, porque ela faz umas coisas malfeitas e outras bem feitas. Não deixa em casa um rato, uma barata, aranha, nada, nada. Engraçado é como ela é esperta. Pega o rato, mata, vai com ele na boca e joga no terreiro; não come. Parece até ensinada. (MORLEY, 2011, p. 222).

Mesmo quando, estritamente em nome do amor e/ou de uma sensibilidade, um animal pudesse ter sua pena de morte caseira continuamente adiada, o acordo tácito do tipo “são meus e não seus, por isso eu (não) mato quando eu quiser” redundava por exemplo na existência da figura do “ladrão de galinhas”, na possibilidade de animais serem roubados (à mercê de serem finalmente maltratados/mortos), figura constantemente alardeada em várias partes de seu diário. Fulano, “proprietário legítimo”, podia querer não matar nem machucar, por amor. Mas a Sicrana rouba – *roubo* mesmo, posto que há acordo sub-reptício de que animais são propriedades, propriedades são coisas, e coisas são roubáveis. Rouba-se inclusive para machucar e matar. O que é de alguém pode ser de outrem. O que (quem!) está dependente do senhorio benevolente, está necessariamente refém do senhorio malevolente.

É isso que se depreende do ato de matar algum animal não-humano com o objetivo de afrontar a pessoa que se entende por proprietária desse animal. Assim, um menino de uma família vizinha desafeta à de Helena Morley tenta matar o carneiro tão adorado por seu irmão, que ganhara como presente:

Renato tem um carrinho puxado por um carneiro que a madrinha lhe deu. Um dia ele viu Eusébio, irmão de Lalá, dando fubá com cicuta ao carneiro e teve tempo de

salvar o pobrezinho. Mas deixando uma vez o carrinho na porta um instante, Eusébio esbandalhou-o todinho. (MORLEY, 2011, p. 259).

O dó da pessoa não-humana envenenada porventura existente não é suficiente para evadir a compreensão tácita, de ambas as partes, de que o prejudicado/justiçado é a pessoa “dona” do animal. E esse acordo está iminentemente coligado à percepção fundadora dos animais não-humanos como coisas, muito antes do imperialismo das cifras que caracteriza a zootecnia moderna, e sua obra mais nefasta: as *farm-factories*.

Animais sofrentes e afetivos, consciências não-humanas, arrolados numa lista lado a lado com coisas:

Um mês antes da festa Zulmira vinha só falando que Virgínia escrevia sempre, contando as coisas que estavam ajuntando para trazer: quatro leitões, cinco perus, galinhas, patos, doces, sequilhos, tudo em quantidade para darem uma ceia todas as noites, depois da novena, aos parentes e amigos. Nós andávamos todos ansiosos esperando uma festa com tanta coisa boa. (MORLEY, 2011, p. 177).

Portanto, onde pudera haver essa preocupação sincera e afetuosa (em possível contraposição com as preocupações econômico-instrumentais que abordamos mais acima) com o bem-estar desses animais sofrentes por si mesmos, a aceitação de que animais podem (devem) ser propriedades humanas tornava essa boa intenção viciada. O teórico abolicionista Gary Francione nos esclarece o que reside no cerne do “fracasso” desse tipo de abordagem. Eis as características pertinentes a esta:

O princípio do tratamento humanitário e as leis de bem-estar animal que supostamente incorporam como padrão legal professam reconhecer a posição de Bentham de que, como os animais são como nós (pois são sencientes), temos uma obrigação moral e legal direta para com eles de não lhe inflingir sofrimento desnecessário. [...] O princípio do tratamento humanitário estabelece um padrão de equilíbrio; temos de equilibrar nossos interesses com os interesses dos animais para determinar se um uso ou tratamento animal em particular é necessário. (FRANCIONE, 2013, p. 122).

Porém, tal abordagem comum baseia-se num vício estrutural, constituindo um falso dilema equivalente ao prefigurado pelos escravistas de seres humanos que, no século XIX, defendiam a manutenção da escravização de negras e negros, sob argumento de os protegerem:

Em tais situações, o que realmente equilibramos não são os interesses dos animais com os dos humanos de um modo abstrato, mas o *interesse do proprietário* em usar e tratar do animal de um modo específico com o *interesse da propriedade*, que, neste caso é o animal. É um absurdo, entretanto, falar em equilibrar os interesses da propriedade com os interesses dos donos da propriedade, já que a propriedade “não pode ter direitos ou deveres, nem reconhecer regras e obedecê-las”. Como os

animais são propriedades, tratamos todas as questões envolvendo seu uso ou tratamento como análogas à situação da casa em chamas, em que devemos escolher entre os interesses do humano e os do animal. O resultado é que escolhemos o interesse humano em vez do interesse do animal mesmo em situações em que o interesse do humano é trivial e o interesse do animal é fundamental, uma questão, literalmente, de vida ou morte. A escolha que *realmente* estamos fazendo, entretanto, é entre o interesse do dono da propriedade e o interesse de um item da propriedade. O resultado desse “conflito de interesses” está predeterminado. (FRANCIONE, 2013, p. 122).

Tal estratagema estava/está arraigado em um paradigma antropocêntrico em que os interesses de outras espécies sofrentes – sujeitos dotados de um psiquismo próprio e inalienável, que os individualizam frente ao mundo – são sistematicamente negligenciados, tão somente por pertencerem a uma espécie diferente da humana. Esse tipo de arbitrariedade é chamado de especismo, e foi assim cunhado pela primeira vez por Richard Ryder, no século XX, ainda que com certa imprecisão:

Uso a palavra "especismo" para descrever a discriminação generalizada praticada pelo homem contra as outras espécies, e para traçar um paralelo com o racismo. Especismo e racismo são ambas formas de preconceito baseado em aparências – se o outro indivíduo parece diferente, considera-se, então, que ele se encontra além do parâmetro moral [...] Especismo e racismo (e na verdade sexismo) ignoram ou subestimam as semelhanças entre o discriminador e ambas as formas de preconceito *revelam indiferença pelos interesses de outros, e por seu sofrimento*. (RYDER *apud* FELIPE, 2007, p. 192, grifo do autor).

Não obstante a novidade do conceito – a novidade da palavra –, sua pertinência sub-reptícia parece estar profundamente arraigada em hábitos de longa duração, retroagindo ao século XIX diamantinense – que obviamente não se concebia especista, mas conhecia a categoria biológica “espécie” e praticava banalmente a discriminação apropriativa contra indivíduos sofrentes de outras espécies, alicerçada no simples fato de pertencerem a outras espécies, ou seja, por serem “puramente” animais, sem humanidade à vista.

De qualquer forma, o que importa aqui é salientar o ponto central (e seu contexto) no qual reside a “ineficiência” – do ponto de vista dos animais não-humanos – dessas medidas morais e/ou legais humanitárias em vista de proscreever o abuso e a crueldade contra esses animais da cena social: a ratificação reiterada nestas mesmas leis do estatuto de propriedade – de instrumentos e/ou objetos – imputado a esses animais. “Ineficiência” patente mesmo quando essas normas porventura declarassem abertamente como seus alvos beneficiários o bem-estar das propriedades (!) contra os indivíduos feitos proprietários.

Questionar a dominação apropriativa da animalidade do corpo – do corpo animal – não foi levado em consideração regular pelos jornais diamantinenses que, em seu afã civilizador, parecia subentender a importância desse domínio como estrutural e fundante mesmo da civilização defendida. A respeito desse vínculo, Keith Thomas nos diz::

Alguns antropólogos acreditam que foi o trato de rebanhos de animais domésticos que deu origem a uma concepção da vida política como espaço de intervenção e da técnica humanas. [...] a domesticação dos animais criou uma atitude mais autoritária. Na Inglaterra do início do período moderno, o domínio humano sobre as criaturas inferiores forneceu a analogia mental em que se basearam vários arranjos políticos e sociais. Além disso, os dois tipos de domínio reforçavam-se mutuamente. A “soberania” que Deus concedeu a Adão sobre os animais, explicava um comentador do período jacobino, significava “predomínio e posse como tem o senhor sobre seus servos” [...] A domesticação tornou-se, assim, padrão arquetípico para outras formas de subordinação social. O modelo básico era paternal, com o governante como bom pastor, tal como o bispo com seu rebanho. Animais dóceis e fiéis obedecendo a um senhor atencioso constituíam um exemplo para todos os subalternos. (THOMAS, 2001, p. 55).

Verifica-se a sobredeterminação de uma certa intransitividade do domínio sobre o corpo animal como a razão de ser do processo civilizador historicamente vivenciado, tendo no estatuto de propriedade-alvo imputado a esses corpos sua própria expressão jurídica paroxística. Isso parece suficiente para explicar tanto o surgimento histórico das normas contra crueldades e *ab-usos* (já que esses atos de intrusão corporal indicam ainda uma proximidade horizontal e “promíscua” do humano em relação à animalidade, portanto, uma falha no processo verticalizante próprio a esse domínio), quanto a emulação de um *uso* cada vez mais impessoal, massivo e técnico – cada vez mais totalizante e capilar do corpo animal. Esse processo totalizante culmina nas *farm-factorys* e na globalização dos laboratórios vivissectores de pesquisa científica, aumentando exponencialmente o sofrimento animal de origem antropogênica, tanto em nível qualitativo-individual quanto em nível quantitativo-coletivo. Mas, relacionando-se mais corretamente aqueles itens, que são faces aparentemente contraditórias do mesmo processo civilizador, o surgimento de preocupações humanitárias no sentido de prevenir crueldade contra animais não-humanos esteve intrinsecamente vinculado à possibilidade (necessidade) de aprofundar a distância entre humanidade e animalidade. Essa ascese distanciadora, por sua vez, perfaz a possibilidade (necessidade) de um domínio cada vez mais sistemático e meticuloso sobre/contra a animalidade, já que permite capturar esses animais não-humanos como meros números numa biomassa  $x$ , esquematizados por um saber técnico impessoal e institucionalizado. Utopia que migra do chicote à caneta, assistimos ao nascimento desde o século XIX – através da repulsa civilizatória do “animalesco” derramamento de sangue cotidiano – do ocultamento desses animais em campos de concentração onde são, do início ao fim de sua vida, subordinados a um controle intensivo que lhes causa sofrimentos em escala nunca experimentados, totalmente afastados de um sensível e melindroso campo visível humano.

Assim, se uso acima a palavra “ineficiência” entre aspas é porque entendo que as diretrizes contra crueldade – autenticadas no horizonte de expectativas pelos jornais



diamantinenses em fins do século XIX – foram bastante eficientes. A reafirmação reiterada do estatuto de propriedade sobre corpos não-humanos presentes nessas diretrizes bem-estabilizadas perfaz eficientemente uma ampliação a nível global desse domínio, assujeitando-se quantitativamente cada vez mais corpos não-humanos como instrumentos<sup>56</sup>, assujeitando-se qualitativamente essas vidas sofridas a um controle totalitário e intensivo de cada uma de suas pulsões corporais a objetivos demasiadamente humanos. Distanciar e/para dominar massivamente, através de gráficos e estatísticas – domínio exercido por sujeitos que não têm coragem eles mesmos, com suas próprias mãos, “de fazer mal sequer a uma formiga”...

Portanto, ao se pautarem pelo humanitarismo em detrimento de um potencial *animalitarismo* – que fosse capaz de rasurar a dualidade essencial sobre a qual se opera a metafísica ocidental (AGAMBEN, 2013; DERRIDA, 2002) –, essas leis viabilizaram o aprofundamento de um cenário de dor e sofrimento que, há quem diga, seria bem contrário aos objetivos declarados nessas superfícies normativas contra a crueldade...

## 2.5 Toucinho, couve e sal & animal, vegetal e mineral: o ambientalismo brasileiro do século XIX e os sujeitos não-humanos

Aqui é legítimo nos atentarmos para a inoperância geral do ambientalismo brasileiro do século XIX em fomentar nos jornais diamantinenses discursos em prol do beneficiamento e libertação dessas pessoas não-humanas.

É bem verdade que parte dessa asserção poderia ser creditada à pouca expressividade do discurso ambientalista nesses jornais. Ele aparece raramente. Mas, ainda sim, ele aparece como alerta para o risco de extinção total de espécies de peixes, devido a novas tecnologias de pesca, ficando implícito que isso comprometeria a sustentabilidade desse tipo de atividade. (*O Jequitinhonha*, 11 mar. 1905). Surge ainda como uma valorização da paisagem não-antropogênica da região do Alto do Jequitinhonha, que o autor considera ideal para caça. (*O Município*, 2 jun. 1900). No Código de Posturas mencionado no capítulo 1, a edilidade expressa preocupação com a fauna nativa. E a valorização do meio ambiente aqui dá luz a medidas em benefício da preservação de algumas espécies (ameaçadas?): proíbe-se a caça de corvos, emas e seriemas. (*O Município*, 14 jul. 1900). A própria construção de um

---

<sup>56</sup> O aumento significativo do consumo de tecidos extraídos dos corpos animais não-humanos, em nível global, relativo e absoluto – consequência sensível desse distanciamento civilizatório humananimal – já está bem atestado. (ADAMS, 2012; DIAS, 2009). Também são contabilizáveis nesse acréscimo a vulgarização de laboratórios vivisseccionistas de pesquisa científica, ao redor de todo o globo, nas sendas da cientificação de nossas sociedades modernas. A presença de experiências científicas utilizando o corpo de animais não-humanos como instrumentos surge em solo brasileiro pelo menos desde fins do século XIX. (APROBATO FILHO, 2006).

parque municipal na cidade de Diamantina na virada do século atesta a existência de alguma preocupação ambiental no seio das elites diamantinenses – ainda que essa construção seja profundamente ironizada num desses textos, assinado por Erostrato. (*A Idéa Nova*, 28 abr. 1907).

De qualquer forma, seguindo a arguição de Pádua, uma maior efusividade desses discursos ambientalistas nesses jornais não pareceria capaz de acarretar maiores consequências para o beneficiamento dos indivíduos não-humanos, enquanto alteridades subjetivas. Pádua compreende essa impossibilidade como um arranjo histórico específico do ambientalismo brasileiro – em que o mundo não-antropogênico fora pensado hegemonicamente como recurso pelos seres humanos. No caso histórico brasileiro, teria havido uma coesão antropocêntrica da crítica ambiental do século XIX:

Esse denominador comum foi essencialmente político, cientificista, antropocêntrico e economicamente progressista. Em suma, profundamente enraizado no ideário iluminista herdado do século XVIII [...] Os pensadores aqui analisados, de maneira geral, não defenderam o ambiente natural com base em sentimentos de simpatia pelo valor intrínseco, seja em sentido estético, ético ou espiritual, mas sim devido à sua importância para a construção nacional. Os recursos naturais constituíam o grande trunfo para o progresso futuro do país, devendo ser utilizados de forma inteligente e cuidadosa. A destruição e o desperdício dos mesmos eram considerados uma espécie de crime histórico, que deveria ser duramente combatido. (PÁDUA, 2004, p. 13).

Posto que o autor, assim como os pensadores ambientais dos séculos XVIII/XIX, valida a ideia comum de que animais não-humanos pertencem a um subgrupo de um universo maior “natureza”, o entendimento da “natureza” como recurso implica tautologicamente a perpetuação da ideia das pessoas não-humanas como coisas, não-sujeitos. Nesse contexto, a crítica à caça e à pesca surge quando elas “excedem” e põem em risco a perpetuação da espécie perseguida e, assim, a própria possibilidade de instrumentalização do corpo animal não-humano para as futuras gerações. De acordo com Pádua,

Ferreira da Câmara não conseguia conceber uma oposição entre o uso econômico e a conservação, a não ser, obviamente, naqueles casos onde os métodos utilizados fossem predatórios. A questão estava na qualidade da técnica utilizada. No caso da pesca da baleia, por exemplo, ele criticava os erros que vinham sendo adotados pelos pescadores, especialmente a “crença ignorante de que sem a destruição dos filhos não se pescam as mães”. Observava também que a exaustão da presença de baleias em outras costas já estava fazendo com que navios norte-americanos se dirigissem para os mares do Brasil, fazendo a sua pesca “defronte dos nossos estabelecimentos”. Se a pesca brasileira não fosse reformada, apesar da “fertilidade e bonança das nossas costas”, acabaria sentindo “o mesmo dano, e então talvez não tenhamos a mesma indústria que têm aqueles que se aproveitam daquilo que nos sobra”. (PÁDUA, 2004, p. 93).

Mediante esse panorama, era bastante comum que os ambientalistas brasileiros do século XIX defendessem (uma regulamentação e racionalização d) a pecuária:

No que se refere ao reino animal, era preciso promover uma pecuária mais eficiente, que também produzisse manteiga e queijos. Baltasar [Lisboa] protestou contra as práticas predatórias vigentes no trato com os animais, a começar pelo “costume de se matarem, logo que se quer completar certo número de couros, bois, vacas e bezerras indistintamente, sendo consequência disso a diminuição do gado e a má qualidade dos couros”. O mesmo ocorria em relação aos animais selvagens. Os veados eram abundantes nos sertões, mas “como são a todo o tempo indiscretamente mortos, pelo diante serão mais raros”. (PÁDUA, 2004, p. 67).

Pádua arremata sobre a condição desprivilegiada dos animais não-humanos nesse ambientalismo, que entende eminentemente histórico (datado) por uma abordagem antropocêntrica, à sua maneira:

É de se notar, mais uma vez, o domínio do enfoque político: o massacre das tartarugas é denunciado não tanto por um sentimento de pena, mas sim pelo prejuízo que esse desperdício acarretava para o Estado, inclusive em termos da continuidade futura dessa atividade econômica. Ferreira não advogava a proibição dessa pesca, mas sim o seu aperfeiçoamento. (PÁDUA, 2004, p. 87).

Permanece como ideia de fundo na narrativa de Pádua a noção de que é a imaturidade de uma moral ambientalista (verdadeiramente biocêntrica/holística, em suposta oposição ao paradigma antropocêntrico analisado) no movimento brasileiro do século XIX que sobredetermina a condição dos animais sencientes como recursos. Em termos abolicionistas: a condição de animais como passíveis de serem capturados como propriedade.

Destila-se, portanto, ao final dos argumentos desse autor, que uma possível presença do ambientalismo brasileiro no século XIX na imprensa diamantinense, por ser um ambientalismo essencialmente não voltado para a defesa do mundo não-antropogênico em si, tampouco ensejaria diferenciações discursivas em relação a esses indivíduos não-humanos. O autor anota, como possível epifania emblemática dessa indiferença, inclusive o discurso ressentido de um ambientalista em relação à inaudita hipótese de que animais não-humanos possam ter direitos enquanto indivíduos. (PÁDUA, 2004, p. 110). Nota-se que Pádua dá luz à sua análise – a seu entendimento de que o ambientalismo brasileiro do século XIX era antropocêntrico – a partir de um ponto de vista da *espera* de um (verdadeiro) ambientalismo, de um ambientalismo biocêntrico/holista.

Esse último ambientalismo, que se baseia na “defesa da natureza” por si mesma, parece surgir no Brasil apenas no início do século XX (FRANCO; DRUMMOND, 2009), enquanto já se fazia presente em outros países desde pelo menos o século XIX (PÁDUA, 2004; WORSTER, 2005). John Muir aparece como um dos precursores dessa concepção arquetípica, que se globalizaria vigorosamente no século XX sob o nome de ecologia profunda. Essa concepção foi bem sintetizada por Worster:

Note-se o tom quase amargo no texto de Muir. Ele está atacando a conformidade inglesa e as atitudes condescendentes com relação às populações inferiores (particularmente, podemos entender, os nativos da Escócia), e ele está ligando aquele imperialismo cultural inglês com uma assumida superioridade humana sobre outras formas de vida. Cada espécie, Muir começa a perceber, demanda respeito, e cada criatura tem o direito de viver e buscar a felicidade. Cada forma de vida, como cada grupo social, é igual perante o Criador; por conseguinte, todas as *species* são em certo sentido pessoas – nesse longo caminho, por exemplo, Muir fala dos pássaros como se fossem pessoas aprisionadas. (WORSTER, 2005, p. 87).

Essa perspectiva mais holística do biocentrismo – ao pretender falar (finalmente) em nome de *tudo* aquilo entendido sob a categoria “natureza”, em oposição a um imperialismo dos interesses humanos – parece satisfazer a espera de Pádua por um discurso que, obviamente, vai falar em nome dos interesses dos animais não-humanos.

Todavia, é preciso reavaliar o fundamento dessa percepção presente em Pádua que justifica a idealização de que o ambientalismo brasileiro do século XIX não dá luz a uma práxis libertária-animalista meramente por sua historicidade (antropocêntrica). É preciso rever, antes de tudo, se biocentrismo/holismo e antropocentrismo são realmente opostos ou distintos enquanto paradigmas arquetípicos em relação à animalidade não-humana. Ou, mais acertadamente, se necessariamente redundam em práticas distintas em relação aos interesses dos animais não-humanos, por um presumido conflito decisivo no cerne filosófico entre ambos os ideários.

O imperativo preservacionista (mais especificamente aqui, o imperativo de preservação da biodiversidade) que deriva dos discursos ecologistas calcados no holismo e/ou biocentrismo já fornece um primeiro ponto sintomático no qual se pode entrever um impasse no beneficiamento dos interesses dos animais não-humanos feitos em nome da “defesa da natureza”. Uma figura extrema, mas reveladora, foi anotada por Jared. Falando sobre um programa de preservação de espécies animais ameaçadas de extinção, em benefício portanto da fauna nativa, Jared deixa claro que pessoas não-humanas podem ser aprisionadas em zoológicos e forçadas a situações que podem atentar contra seus instintos de vida, contra seus interesses. O indivíduo (não-humano), pressuposto ontológico da ética, é instrumentalizado e, no limite, sacrificado em benefício da biodiversidade:

[...] os jardins zoológicos de San Diego e Los Angeles estão submetendo os últimos condores sobreviventes da Califórnia a um controle reprodutivo mais draconiano do que o imposto a qualquer espécie domesticada [pela zootecnia]. Cada condor foi identificado geneticamente, e um programa do computador determina qual macho irá acasalar com que fêmea *a fim de cumprir metas humanas* (neste caso, maximizar a diversidade e genética e, desse modo, preservar o pássaro ameaçado). Os zoológicos estão realizando programas de procriação semelhantes para muitas espécies ameaçadas, entre elas gorilas e rinocerontes. (JARED, 2006, p. 168, grifo nosso).

Importa perceber o quanto atuar em nome de uma espécie ameaçada não implica agir em benefício das pessoas não-humanas, estas sim entidades concretas irreduzíveis, capazes de se *sentirem* ameaçadas: os interesses de preservação da fauna, da diversidade de espécies, passam ao largo da alteridade dos indivíduos não-humanos submetidos a esse tipo de programa. Biocentrismo e antropocentrismo (especismo) se encontram no mesmo lugar, ao sacralizarem carências no corpo senciente, que se instrumentaliza mais uma vez para objetivos alheios.

Pode-se argumentar que este caso não se trata de um sintoma, mas, pelo contrário, de uma exceção esquizofrênica; e/ou de que se trata tão somente de um problema basilar da ciência, de sua mania de controle imperialista sobre o mundo não-antropogênico – problema de uma permanência histórica (antropocêntrica), e não de uma inovação fomentada a partir de um paradigma focado em uma ecologia profunda autêntica. Pode-se arguir ainda que se trata de um programa laboratorial que aprisiona a *natureza* em vez de deixá-la seguir seu pacífico e benevolente curso; que o imperativo de preservar a biodiversidade não justifica esse tipo de intervenção invasiva, presumindo-se ser isso *antinatural*.

Contudo, mesmo essas representações bem mais comuns no século XX brasileiro não dão luz à questão dos interesses pela vida em contentamento dos seres sencientes, enquanto alteridades, enquanto seres capazes de gozarem ou serem de fato prejudicados de alguma maneira. Assim, a estipulação consensual dos amplos parques e das grandes reservas de preservação ambiental parece novamente demarcada por interesses que passam ao largo da ética animal. Sobre a origem dos instrumentos legais para o estabelecimento de reservas ecológicas no Brasil, os autores anotam como a necessidade de deixar intacto o meio-ambiente, supondo-se poder preservar ecossistemas enquanto fins em si mesmos<sup>57</sup>, conjura-se simbioticamente ao soterramento da ontologia dos animais não-humanos enquanto alteridades sencientes na categoria ampla *natureza*. Assim escrevem, fazendo uso de citação anterior: “Os protetores da natureza querem impedir sua destruição e conservá-la por sua grande beleza, interesse científico, a riqueza e a variedade de suas formas, que quando desaparecem ficam extintas para sempre, as gerações futuras não as podendo observar senão nos museus.”. (SAMPAIO, 1935 *apud* FRANCO; DRUMMOND, 2009).

---

57 Um equívoco que fundamenta essa ideia está no entendimento de que ecossistemas possam/devam ser estáveis, negligenciando-se o fato de que se tratam de processos em transformação. (WORSTER, 2003). Assim, urge o desenvolvimento de uma engenharia alquímica capaz de conjurar o curso dessas potências universais em benefício do contentamento humananimal, reconduzindo – como faz quem pratica *aikido* - as próprias forças mortais dos ecossistemas em fruição da vida potencializada, atuação na qual a criatividade poética e as técnicas científicas se indeterminam na composição de uma paisagem *naturartificial* jocosa.

Se em algumas dessas reservas a pesca e a caça são proibidas, isto se deve antes ao risco de extinção das espécies, e não à mutilação dos indivíduos alvejados. Quando entendido que essas atividades não prejudicam a *natureza*, e podem até atuar simbioticamente pela valorização desse patrimônio, elas são permitidas e regulamentadas. (FRANCO; DRUMMOND, 2009).

Os animais sofrentes devem ser abandonados à própria sorte nesses locais. Bastante dependente da velha narrativa do “bom selvagem”, essa concepção presume que preservar um arranjo ecossistêmico é necessariamente atuar beneficiando tudo e todos. Caso pessoas não-humanas adoçam por uma epidemia *natural* não podem elas ser socorridas, sob risco de atrapalhar o curso *natural* (bom) das coisas: qualquer intervenção em benefício dos mesmos nesse espaço sacralizado tende a ser vista como criminosa, como violência contra a entidade incorpórea *Mãe Natureza*.

Interessante que esses mesmos historiadores já fornecem a possibilidade de compreensão desse quadro sintomático, que se manifesta muito presente no recorte cronológico que estudam, entre os anos brasileiros de 1920 e 1940. Em citação a seguir, pode-se começar a suspeitar da motivação pela qual as ações que positivam a *natureza* – aprofundadas pela própria ecologia profunda, pelo seu holismo biocêntrico – não produzem a libertação das pessoas não-humanas. Esse ambientalismo não se basta com a concepção valiosa e fundamental da interdependência entre todos os indivíduos e tudo o que há no mundo<sup>58</sup>. Ela depende, mais uma vez, de manter intocada uma grade simbólica arquetípica na qual os seres humanos surgem como os únicos sujeitos do mundo. Esta concepção persiste nos movimentos atuais. Anotam os autores:

Ao lado da concepção da natureza como uma teia de múltiplas interdependências entre os seres que a constituem, aparece a perspectiva hierárquica, na qual um Criador supremo encarregava os humanos, como criatura superior, da administração e cuidado de todos os outros seres constituintes da obra divina. Esta argumentação é muito parecida com as analisadas por uma série de estudiosos do pensamento ambientalista contemporâneo em diversos países. (FRANCO; DRUMMOND, 2009, p. 202).

Nesse enviesamento holístico, animais não-humanos sencientes são capturados na mesma dimensão dos vegetais e dos próprios minerais. As pessoas não-humanas têm seu estatuto de seres conscientes, fundamentalmente capazes de gozar e sofrer, de se autobiografar de alguma forma (DERRIDA, 2002; LESTEL, 2002), soterrado no *tudo*. Seja qual a valoração que se dê a esses termos, a divisão fundamental entre seres humanos (todos) e o

<sup>58</sup> A legitimidade da ecologia enquanto compreensão da teia de relações entre seres vivos sencientes (humanos e não-humanos), seres vivos não-sencientes e entidades não-vivas é a grande contribuição histórica da ecologia. Ela é fundamental para que as ações no mundo sejam tomadas de modo a não prejudicar (e beneficiar) os sujeitos humanos e não-humanos, dinamizando-o para a satisfação e contentamento dessa vida animal.

restante (tudo) se mantêm inquestionada. O ambientalismo parece sobredeterminado por esse axioma que desafia a historicidade alardeada por Pádua (2004). Dá-se uma volta enorme para se reiterar o imaginário civilizatório dominante desde os jornais diamantinenses, que ensejam as práticas reificadoras do corpo senciente, o consumo de pedaços de animais não-humanos ao lado da couve e do sal<sup>59</sup>, e a desconfiança dos instintos de vida animais, que se tornam alvos de uma desconsideração afetada. Ocorre uma simbiose entre o antropocentrismo (especismo) e o ambientalismo, mesmo (ou principalmente<sup>60</sup>) versado a partir de um biocentrismo holístico, potencial ou realizado. Esta simbiose parece resistir à sua historicidade ou, no mínimo, está ligada a uma profunda camada da longa duração desses paradigmas, que parece não ter sido compreendida nos estudos de Pádua a respeito da impossibilidade do ambientalismo dar luz à práxis libertadora da animalidade.

Cátia Faria arremata bem a simbiose residente no próprio cerne de ambos os paradigmas:

Assim, vemos como o holismo ético implica, na prática, o sacrifício em massa de animais sencientes sempre que o bem de um ecossistema o exige. Daqui extraímos que a proposta ambientalista de estar *pele bem de tudo e de todos* é dificilmente articulável dentro de uma perspectiva holista consistente. No fundo, o bem de tudo só é conseguido à custa do sacrifício dos interesses de uma grande parte dos indivíduos e, nessa medida o bem de todos não é realizado, concretamente, os interesses de determinados animais sencientes são frustrados. Mas, sendo certo que o bem de um ecossistema trunfa (*trump*) os interesses de qualquer indivíduo, parece seguir-se que o holismo implicará também o sacrifício de seres humanos. [...] Assim, se o ambientalista é consistente, o efeito das atividades humanas sobre os ecossistemas será razão suficiente para que seja moralmente permissível a sua eliminação em massa, tal como acontece com os outros animais sencientes. Contudo, neste ponto, os ambientalistas dão geralmente um passo atrás, não estando dispostos a aceitar as consequências de levar a sério o holismo<sup>61</sup>. Isto é problemático

59 É notável como a agroecologia dominante não só tolera a pecuária como a pode incentivar, quando cientes de que o esterco dos animais tomados como gado é um substituto *natural* aos fertilizantes feitos a partir de combustíveis fósseis. (WORSTER, 2003). Em nome de interferir menos possível na “saúde dos ecossistemas”, tornados finalidades-em-si-mesmos, a sujeição do corpo animal como recurso humano é aceita mais uma vez. As subsequentes atividades de extração de tecidos corpóreos desses animais é incensada pela categoria *natural*, ecológica. Se, por exemplo, a crítica agroecológica comum aos agrotóxicos pode e deve ser feita em relação aos prejuízos à saúde e à vida que seus efeitos acarretam em corpos humanos e não-humanos – bem como deve ser feita a crítica às relações de produção capitalista veiculadas aos monopólios do agronegócio –, não é justificável acoplar a essas críticas a defesa intransitiva dos ecossistemas, como finalidades em-si-mesmos, sem se avaliar o impacto desses sistemas bióticos para os animais (humanos e não-humanos), os quais, de fato, podem ser prejudicados. Só nesse sentido *animalitário* a crítica a um uso irracional e prejudicial dos recursos, que as ciências ecológicas apontam, recobra toda sua legitimidade.

60 Se Diogo de Carvalho Cabral (2007) acerta ao enveredar uma crítica ao holismo biocêntrico aprofundado pela ecologia profunda, entendendo os riscos de um soterramento dos interesses humanos no *tudo*, o autor não apresenta justificativas, em sua visão autointitulada “circunspectamente antropocêntrica” – do porquê os interesses dos animais não-humanos sencientes *têm* que ficar soterrados. Sintomaticamente, reafirmando-se abertamente o antropocentrismo como alternativa conflitante ao holismo ecológico, os resultados para a animalidade não-humana parecem ser redundantemente os mesmos, seja qual dessas alternativas for levada em consideração.

61 Esse enviesamento gregário (ONFRAY, 2001), todavia, dá luz à existência minoritária, mas bastante reveladora, de pequenos grupos versados em ecologia profunda que chegam mesmo a defender, desde a extinção da espécie humana por meios pacíficos até a matança em massa de seres humanos visando sua redução, em suposto benefício de entidades incorpóreas não-sencientes como *Natureza* e ecossistemas.

porque se, como vimos antes, a integridade da comunidade biótica é moralmente prioritária aos interesses individuais dos seus membros, a ética ambiental não pode evitar o desafio colocado pela analogia com os seres humanos. (FARIA, 2011, p. 35).

Assim, se um certo reconhecimento dos animais como pacientes morais desponta historicamente casado a uma história da valorização do mundo *natural* (THOMAS, 2001), urge considerar uma contra-história dos fracassos da libertação dessa animalidade sob a hegemonia dos paradigmas ecologistas/ambientalistas. É necessário uma releitura histórica das vicissitudes da reatualização do antropocentrismo (especismo) pelas diversas formas do naturalismo contemporâneo, quando a escritura divina deixa de falar através dos textos bíblicos e passa a se comunicar pela soma agregada do barulho das águas, o farfalhar das árvores e o chilrear de um determinado bando de pássaros<sup>62</sup> – eleitos como meras exemplificações vivas da espécie, quando não de toda a fauna nativa.

Se, de fato, conforme vimos em citação acima, sob a perspectiva valorativa da *natureza* inaugurada por John Muir, os pássaros parecem passar a ser considerados pessoas não-humanas, esta proposição logo se trai quando *tudo* no mundo passa a ser considerado como uma pessoa, como sujeito. Denominadores comuns de uma equação são anulados. Logo, animais não-humanos não podem ser pessoas, nem sujeitos. Logo, encontra-se novamente disponível a reificação de seus corpos afetivos. A antropozoomorfização de entidades sem consciência, que não podem ser beneficiadas ou prejudicadas, que não sofrem as consequências de sua dilapidação ou desaparecimento, enseja, no limite, um igualitarismo injustificável, esboços maoístas.

Assim, o ambientalismo que estivemos a analisar parece sobredeterminado pelo próprio domínio dos instintos de morte que a civilização em voga não lograra debandar de sua paisagem *naturartificial*. (MARCUSE, 1999).

---

Respectivamente, são os casos do moderado grupo VHEMT e dos grupos liderados pelo pescador finlandês Pentti Linkola. Este último enviesamento, extremo e caricatural, leva às últimas consequências a rodada figura do ser humano como o “câncer do planeta”, inadvertidamente bastante aceita pelo senso comum naturalista contemporâneo.

62 Se a ecologia profunda busca um discurso diametralmente oposto ao dessa civilização – e se essa civilização gera consequências ambíguas em relação aos interesses animais (vide conclusão) –, esta oposição naturalista simétrica logicamente também deve manifestar consequências ambíguas em relação à animalidade. Mas onde residiria a ambiguidade desses ecologismos, no tocante ao que esses ideários beneficiem a senciência animal? Muito provavelmente, a ecologia profunda seja ela mesma também uma criptografia (certamente autocomprometida) do mal-estar que o corpo humananimal experimenta nessa civilização. Assim, o imaginário do “retorno à Mãe Natureza” pode ser, sem dúvidas, um protesto transcrito dessa defecção da sensibilidade animal na civilização vivenciada – em especial quando essa concepção mesmo toma a animalidade como *natureza*, e *natureza* como algo bom. Sintomático dessa transcrição são os movimentos naturalistas *hippies* que eclodem no pós-guerra – coetâneos e simbolicamente vinculados ao despontar da ecologia profunda. As práticas e discursos de liberação sexual que o movimento *hippie* encampa surgem como esse resíduo sintomático de beneficiamento da senciência animal, dos instintos de Eros, através de um imaginário que aborda a natureza como positiva. Essa interface é ainda patente contemporaneamente no número de pessoas veganas que acreditam ser o veganismo uma filosofia de vida naturalista, desdobramento autoevidente da ecologia profunda, a despeito das contradições que tenho abordado.



## 2.6 Vegetarianismo não-*animalitário*: mais um item avançado da ascese civilizacional

Desde tempos bastante recuados no calendário, a instituição da apropriação do corpo não-humano, contra os interesses animais, fora questionada por minorias, ao longo de várias eras distintas. O modo mais presente dessa contestação aparece nos escritores e escritoras que praticavam o vegetarianismo enquanto item necessário de uma libertação animal, como contestação radical desse assujeitamento da animalidade não-humana aos imperativos civilizacionais que a alvejam – contestação presente desde, no mínimo, a Grécia antiga. (THOMAS, 2001). Emergirá aqui, portanto, a potência de uma prática de contestação dos parâmetros basilares sobre os quais se erige o (nosso) próprio processo civilizatório, sua forma historicamente vivenciada.

Não obstante a potência dessa presença – a práxis abolicionista *animalitária* que o vegetarianismo pôde e pode colocar em prática –, os jornais diamantinenses conduzem-no para as sendas da justificação humanitária. O vegetarianismo é entrevisto na qualidade de item avançado da ascese moral-espiritual através da qual o elemento humano se afasta civilizatoriamente de sua própria animalidade – do contato “animalesco” e “bárbaro”, em sua intimidade ultrajante, com o corpo de outros animais. Assim, coetâneo à repulsa à visceralidade dos contatos corporais emulada pelo processo civilizatório vivenciado – sejam estes de substância negativa-violenta ou positiva-libidinal –, o vegetarianismo é representado nos jornais diamantinenses como uma forma de prática que rejeita “os prazeres da carne” em prol de um beneficiamento espiritual humano, demasiadamente humano. Portanto, de uma prática que se dá *a despeito* ou *contra* a presença animal, em vez de uma prática que seja sua própria redenção.

Essa figura ascética do vegetarianismo está presente já naquelas futurologias que abordei no início desta dissertação (ver páginas 37-39), em que, na cidade futura, os animais não-humanos vivos haverão de desaparecer assim como seus tecidos corpóreos mortos enquanto bens consumíveis (*O Município*, 28 jun. 1897), resultado portanto de um estágio mais puro do processo civilizatório vivenciado, e não de uma crítica capaz de dar-lhe um novo sentido. Resultado, enfim, de uma higienização dietética.

Outra futurologia, publicada mais de uma década depois, parece apontar nessa mesma direção, de um futuro que proscreeva o contato humano com a (sua própria) animalidade:

NO ANNO 2100. O celebre inventor Edison metheu-se a propheta e vae prognosticando que, daqui a duzentos annos, o mundo presenciará prodigios, que ultrapassam tudo quanto se pode imaginar. Naquella época, o homem terá

aprendido a tirar da terra tudo que lhe for preciso [...] - Não se tem feito até aqui, acrescenta o sabio electricista, sinão tactear na escuridão. Somos ignorantísimos, visto que não sabemos mesmo o que sejam a gravidade, a electricidade e a luz: podemos na verdade comparar-nos aos animaes. São precisos pelo menos dois seculos de evolução para nos levantarmos acima do nivel em que estamos. (*A Idéa Nova*, 10 abr. 1910).

O futurólogo garante que em futuro mais próximo a seda artificial substituirá a “selvageria” da produção de seda a partir do contato com esse pequeno animal: “Essa seda [artificial] é mais brilhante do que a seda verdadeira, e acrescenta o propheta americano que dentro em 50 annos a barbara criação de bichos da seda não será outra cousa sinão uma recordação do passado”. (*A Idéa Nova*, 10 abr. 1910).

Segundo o mesmo jornal, esse processo de proscricção dos contatos corporais parece estar já mais avançado nos EUA do que no Brasil. Este país latino-americano é retratado como um lugar de “barbárie”, onde, não fortuitamente, derrama-se sangue e ingere-se o corpo de pássaros, enquanto n'outra pátria é hábito ir atrás dos pássaros para estudá-los, à distância. No dia da ave, nas escolas estadunidenses,

Acompanhados dos discipulos, os mestres visitam as mattas onde a passarada vive e os museus mais afamados de historia natural. Nessas excursões os professores divagam sobre as differentes formações de ninhos, sobre o modo de viver das aves, suas tendencias, habitos, etc, etc. Ora ahí está uma coisa que se devia também adoptar entre nós. A rapaziada quando procura os ninhos é para os destruir e se decide apanhar nhambús... é para comer com arroz! Não distinguem um coleiro de uma andorinha, e se apanha a jeito um passarito, não descansa enquanto lhe não dá cabo do canastro... (*A Idéa Nova*, 28 mar. 1909).

Se a ingestão do corpo de animais não-humanos já aparece no horizonte de expectativas certificado por esses jornais como algo “promíscuo” – como oportunidade de intersecção corporal que deveria ser abolida num futuro –, mandamentos higienistas já diagnosticam para o momento presente diamantinense a impureza do corpo dos porcos, despertando suspeitas desde já: “OS NOVE MANDAMENTOS DA HYGIENE. 1. Limitar o consumo da carne, abolindo completamente a de porco”. (*O Município*, 25 maio 1895).

Nas sendas desse discurso dominante que entrevia o vegetarianismo como ascetismo – como prática capaz de higienizar, purificar e afastar o animal (impuro) do humano, conduzindo-o ao céu civilizatório enquanto espírito sem corpo – nada mais espontâneo que o vegetarianismo implique a abstenção do tabaco e do álcool, “prazeres da carne”. O trecho a seguir, em que pese a ironia hesitante do jornal diamantinense, parece satisfazer essa expectativa ascetista, imputada contra uma prática potencialmente libertadora da animalidade:

DE TUDO PARA TODOS. No Colorado há grande numero de vegetarianos que procurão fazer recrutar proselytos. Um d'elles, grande entusiasta do regimen, acaba de comprar em Arkansas 8000 acres de terreno para ahi fundar uma colonia a cujos habitantes será prohibido o uso da carne, do alcool e do tabaco. A colonia prosperará? Quem viver, verá. (*O Jequitinhonha*, 28 mar. 1904).

De fato – sintomático dos entendimentos que antevem um DNA da ascese cristã na raiz do próprio processo civilizatório vivenciado pelo Ocidente nos últimos séculos –, existe um vínculo sub-reptício entre a proibição católica dos “prazeres da carne” em certos feriados santos e a estipulação do vegetarianismo como dieta avançada pertinente a uma civilidade purificada: ou seja, a uma civilização que se afasta cada vez mais dos contatos “animalescos”. E ainda que esse discurso dominante – interessante a uma ordem que tomava a animalidade como seu alvo intransitivo, ao esvaziar o potencial *animalitário* do vegetarianismo, convertendo-o exatamente no seu oposto – fosse performatizado pelas próprias pessoas praticantes do vegetarianismo, isso não evade aí a presença da normatividade *carnista*. Pelo contrário, parece fornecer o exemplo vivo dessa força majoritária, ao inscrever no próprio corpo vegetariano suas regras. (DE CERTEAU, 1994).

Os jornais teciam uma leitura do vegetarianismo num *continuum* com a condenação dos “prazeres da carne” nos dias santos – já que o tema da recusa do consumo de mutilações de corpos não-humanos só aparece tão somente nesses dois tipos de ocasiões, ao longo de todos os jornais que pesquisei. Perfaz-se aí, portanto, uma alternância – um intercâmbio enquanto equivalência entre ambos os termos.

No mesmo jornal em que se ensejava a leitura do vegetarianismo do futuro como índice do sucesso alcançado na renegação da animalidade pelo processo civilizatório, são expressos os significados espiritualistas e ascéticos a que se vinculam uma dieta sem a ingestão de pedaços dos corpos não-humanos através de normativas estabelecidas pelo Vaticano. Leitores e leitoras são educados/as para o lugar santo próprio ao regime “sem carnes”: “Observar-se há o jejum (com abstinencia de carne) na quarta-feira de cinzas, nas sextas-feiras da quaresma e na quinta-feira santa. [...] A abstinencia de carne sem jejum será observada nas quatro vigílias: Natal, Espirito Santo, Assumpção de Nossa Senhora e S. Pedro Apostolos”. (*O Município*, 11 dez. 1899).

Esse tipo de representação do vegetarianismo (ou, no seu sentido genérico, da “abstinência da carne”) como virtude platônica do espírito humano, capaz de abandonar o (seu) corpo animal e caminhar em direção ao reencontro com a pureza de sua origem celestial – ideário perfilhado pelos jornais diamantinenses em outras ocasiões (*O Município*, 18 set. 1901; *O Jequitinhonha*, 16 abr. 1905), parece complementar a observação de Keith Thomas transcrita a seguir.

A tradicional representação negativa e malévola da figura do animal no imaginário cristão parece completar o quebra-cabeça simbólico no qual o vegetarianismo se vê desarmado da reconciliação festiva com a animalidade:

Entretanto, consciente ou inconscientemente, a distinção central entre homem e animais fundamenta o comportamento de todos. O que seriam, por exemplo, a religião e a moral, senão tentativas de restringir os aspectos supostamente animais da natureza humana, o que Platão chamava "o animal selvagem dentro de nós"? [...] Não é fortuito que o símbolo do Anti-Cristo fosse a Besta, ou que o Diabo costumasse ser retratado como combinação de homem e animal. (THOMAS, 2001, p. 43).

No mundo real, o mundo real-e-realista diamantinense de fins do século XIX, onde se valoriza o trabalho árduo para a construção de um futuro civilizado (GOODWIN Jr., 2007) –, fica clara a necessidade dessa expropriação sistemática do corpo animal não-humano para essa ascese:

A grande ordem dos Dominicanos na Inglaterra obteve licença de Roma para alimentar-se com carne fresca quatro vezes por semana, em vez de abster-se perpetuamente della, como o fazia até hoje. Esta importante decisão só foi tomada depois das mais rigorosas sindicancias medicas e officiaes sobre os efeitos da abstinencia perpetua da carne em um clima variavel como o da Inglaterra, das quaes resulta a conclusão de que o vegetarianismo é incompativel com a producção de trabalho pesado. (*O Município*, 26 maio 1899).

Assim, quando o vegetarianismo é comprometido enquanto item avançado da castidade civilizatória – atestando seu grau mais puro e avançado no tempo, quando o elemento humano se tornar ele mesmo espírito sem *carne*, proscrevendo por completo a animalidade (de seu corpo) –, afirma-se, a contrapelo, que, onde o ser humano *ainda* se faça corpo, ele pode (deve) comer animais. Que ele pode (deve) prosseguir assujeitando corpos não-humanos, prendendo-os, expropriando-os, mutilando-os, matando-os. Pois a (má) índole-animal do nosso corpo pecador é irreversivelmente carnívoro<sup>63</sup>. A besta (em nós), irreversivelmente impura, é sedenta de sangue. Enquanto pecadores e pecadoras, enquanto mortais, podemos (devemos) comer animais não-humanos: praticamos os “prazeres da carne” enquanto pecadoras e pecadores que nascemos, à eterna espera de uma redenção divina. O vegetarianismo pertence à ascese ao imortal, ao tempo-fora-do-tempo, quando a historicidade haverá de cessar, trazendo num retorno abrupto o Éden<sup>64</sup> para a Terra, a própria forma do

63 A irreversibilidade enquanto Natureza é uma das construções ideológicas mais bem arraigadas no paradigma *carnista*.

64 A figura do vegetarianismo como dieta das almas imortalizadas está calcada na mitologia cristã, quando afirma que Adão e Eva – puros espíritos divinos – viviam apenas de vegetais. Essa figura mitológica se encontra afirmada num pequeno conto de um jornal diamantinense. (*A Idéa Nova*, 24 jan. 1909).

desenvolvimento civilizacional em seu último estágio. Assim, o vegetarianismo pertence a ninguém real neste mundo. Pertence a um não-lugar.

A restrição ao consumo de tecidos extraídos dos corpos não-humanos – enfeitados nos elogios “à abstinência da carne” como dieta da perfeição civilizatória-espiritual – tem o mesmo cacoete da restrição cristã católica ao erotismo. De fato, ao *carnismo* e ao erotismo é interposta uma culpabilidade sob o signo da impureza com o qual a queda do paraíso nos estigmatizou. Uma culpa perseverante e obstinada.

No entanto, sob a afirmação de nossa presença corporal-animal-mortal como irreversivelmente pecadora e culpada é que, justamente, os “prazeres da carne” encontram sua desculpa para seu pleno exercício. Ou seja, onde quer que não sejamos espírito sem corpo (ou seja, em qualquer lugar), podemos (devemos) viver o erotismo-enquanto-mutilação e a mutilação-enquanto-erotismo. O vegetarianismo idealizado pelos jornais diamantinenses é aquele gato artificial, distante da animalidade, que, todavia, tem sua pele formada pela morte sub-reptícia de gatos reais mortos, de corpos cortados, dependendo dessa pele para existir.

Sônia T. Felipe, em seu capítulo “Especismo, discriminação contra animais”, entende a discriminação contra a animalidade não-humana como estrutural ao próprio paradigma cristão católico – paradigma que fornece um dos pontos de acesso à cosmogonia vivenciada por diamantinenses da virada do século XIX para o XX:

As convicções religiosas dominantes no senso comum e na filosofia moral tradicional, como bem aponta Andrew Linzey, preservam, até nossos dias, a influência recebida da escolástica. Nessa tradição moral, os animais têm *status* de coisas. Aceitar, em meio à tradição católica dominante, que os animais têm direitos, implica, necessariamente, pôr de lado convicções arraigadas nos seres humanos sobre sua própria moralidade. Para a doutrina oficial da Igreja Católica, os animais não têm direitos. Assim, os fiéis não têm obrigação de abster-se de nenhuma das práticas contrárias aos interesses e às vidas dos animais. (FELIPE, 2007, p. 188).

Em uma descrição elogiosa da sagração do novo bispo D. Joaquim Silverio de Sousa realizada em Macahubas, o jornal *O Município* consoma a idealização do sacrifício do corpo (animal) como um cerne de sua motivação – a própria reiteração da promessa através da qual o futuro espiritual-civilizado haverá de, enfim, libertar-nos. O ápice da cerimônia é assim descrito:

Depois da benção do anel symbolico, que em seguida recebeu das mãos do prelado marianense, prosseguiram juntos o incruento sacrificio, até que sagrante e sagrado receberam em communhão a hostia immaculada, victima de propiciação pelos peccados dos homens, tingindo-lhes ao mesmo tempo os labios o sangue precioso de Jesus, como si d’ahi em diante se unificassem seus destinos e se identificasse a missão de que ambos eram revestidos. Terminadas que foram as ultimas orações da missa, de novo em seu faldistorio o bispo officiante recebeu das mãos do sagrando dois pães dois barrilotes de vinho, com materia que sempre deve lhes servir para

offerenda do sacrificio em que se immollara o cordeiro immaculo com a plena effusão de seu sangue. Foi-lhe entregue o baculo pastoral com o qual devia dirigir o rebanho que em breve lhe ia ser confiado. Emquanto, levado pelos bispos assistentes, o exmo. d. Joaquim, de baculo em punho e de mitra na cabeça, tomava assento no solio, o exmo. d. Silverio entoou o – *Te-Deum laudamus*. (*O Município*, 20 fev. 1902).

Nesse trecho fica aparente a base teológica dos costumes *carnistas* e *especistas* dominantes – vigentes até os dias atuais – sobre a qual se escora um ideário civilizacional que antevê a animalidade do corpo como um obstáculo intransitivo a ser negado. Sob essa insígnia, a animalidade não-humana – sem qualquer chance de redenção, pois sem a fagulha divina que ainda cabe presente à alma da humanidade – cai vitimada como prisioneira.

Apenas houve uma única oportunidade em que o vegetarianismo surge retratado nos jornais diamantinenses como uma prática capaz de redimir a animalidade. Trata-se de uma assembleia de bichos que, antropomorfizados (já que fazem uso da linguagem humana), expressam seus pontos de vista sobre o que deles é feito no dia a dia:

ASSEMBLEIA DE BICHOS. Um gallo num grupo de gallinhas: - Sabem, meninas? Acabam de fundar uma sociedade protectora dos animaes. Uma gallinha: Pois sim, mas qualquer dia torcem meo pescoço e preparam-me de cabedella. Um perú: - Estou aqui, estou assado! [...] Um porco: - E eu, que tenho a desgraça de ser gostoso? [...] Um boi: - De todos os animaes da criação o mais digno de lastima é o boi. Antes de ser boi, é farpeado na praça de touros e, quando deixa de ser, ou vai para a lavoura ou para o matadouro! Até falei em verso! Uma vacca: - E a pobre vacca? Leva a fornecer leite a humanidade, e quando lhe seccam as tetas, comem-na! (*A Idéa Nova*, 18 jun. 1911).

É verdade que o argumento animalista se encontra abordado através da figura da fábula, ou seja, de um não-lugar real, *levando-se aqui em conta necessariamente o contexto epistemológico do realismo positivista gestado no século XIX*, em que fantasia e realidade, imaginação e razão estão rigidamente apartados, postos em oposição. Mediante essa consideração do contexto histórico, podemos compreender o quanto o poder desse argumento tende, portanto, a rasurar-se a si mesmo: a infantilização desse tipo de reivindicações pela fábula, vinculada à inexorável antropomorfização linguística dos animais, tende a engendrar um autocancelamento dessas pautas reivindicativas, por “vício epistemológico”. Essas pautas tendem a cair encerradas no mundo da fábula infantil, mundo orientalista do sonho (SAID, 2007), afastado do mundo adulto, do “mundo real”, que os jornais tanto prezam.

Aqui é preciso lembrar que, numa sociedade moderna e logocêntrica do século XIX, as fantasias, o imaginário – apreendidos na ordem do delírio – devem estar nitidamente separados do mundo de verdade, o mundo dos adultos, o “mundo real”. (MACHADO, 2005). Portanto, a fabulização desses tipos de pauta (pela negatividade do antilugar em que eles são escornados) tende, no limite, a afirmar a real invalidade delas, a afirmar o inverso delas

mesmas. Simplesmente esses animais falantes *não existem*. Logo, não há que se considerar a fala dos inexistentes...

Derrida, por sua vez, já percebera o quanto a afabulização antropomorfizante de animais não-humanos pode não ensejar um discurso sobre a condição desses animais. Diz o autor, em seu livro sobre a animalidade: “Seria preciso sobretudo evitar a fábula. A afabulização, conhecemos sua história, permanece um amansamento antropomórfico, um assujeitamento moralizador, uma domesticação. Sempre um discurso do homem; sobre o homem”. (DERRIDA, 2002, p. 70).

Todavia, já que é sabido que essa separação rígida é impraticável – que tanto a linguagem “lúcida” quanto a linguagem “afetada” compartilham entre si determinados esquemas de significação (DURAND, 2001) –, esse gesto autorrasurador encontra seus próprios limites. Eis que a presença afabulizadora revela-se sintomática de uma realidade muito profunda, de uma verdade que se move nas profundezas, antes da sociedade típica do século XIX partir as modalidades discursivas em dois lados diametralmente opostos e excludentes.

Há presente na assembleia de bichos um fiapo discursivo heterodoxo que se rebela contra a direção monolítica da própria corda civilizatória, baseada historicamente num domínio de tendência intransitiva sobre a animalidade. Esse fiapo, atirando-se em uma outra direção, é sintomático não só da possibilidade de se fomentar um novo sentido das relações humananimais. Visto que essas relações (enquanto dominação) definem o próprio motivo da civilização historicamente vivenciada, esse fiapo surge então como a própria presença da possibilidade (necessidade) de uma ressignificação do sentido da soberania civilizacional.

Como veremos adiante, através das hipóteses de Herbert Marcuse (1999), cumpre analisar esse paradigma histórico, necessariamente no tecido de sua historicidade (no sentido mesmo de efemeridade), recapitulando-se as principais observações colhidas nesta pesquisa: a possibilidade não mais de uma oposição antitética entre corpo e norma (ou soberania). Mas uma lei *do* corpo, *para* o corpo (senciente). Uma possibilidade de soberania, pois, da própria animalidade. Assim, uma possibilidade de soberania que subverta o empate isonômico na qual todas as categorias instintivas estão histórica e negativamente amarradas, pois agora a soberania está posta a serviço da ontologia vital do corpo – e não mais produzida ao contrapé deste corpo, no contrapé de todos e quaisquer instintos animais.

Como indício de possibilidade e urgência desse novo paradigma de soberania civilizatória, importa notar que a utopia modernizadora da urbe não logra ela mesma prescindir, em última instância, do corpo: no caso, da intromissão contra ele. Ao ascender uma possibilidade inédita de cercear e suspender intersecções, estímulos e contatos entre os corpos

(SENNETT, 2003), buscando uma dinâmica societária vinculada virtualmente através de técnicas e tecnologias impessoais – essa modernização não pôde anular a precedência do corpo, tão idealizada. Esse sentido emblemático está subjacente no caso de um infanticídio, quando a redação do jornal aponta que a mãe que cometeu o crime “não estava longe, e que fatalmente teria de cair sob o *cutelo* inexorável da lei”. (*O Município*, 12 fev. 1896, grifo nosso).

Se, de fato, a imagem do *cutelo*, por ser metáfora, é reveladora de uma etapa histórica de sublimação civilizatória da literalidade da decapitação – a permanência dessa figura antiquíssima, ainda que metaforizada, parece indicativa de uma permanência histórica. Se não há previsto juridicamente uma decapitação pelo *cutelo* para quem comete crimes (pois presumivelmente seria considerado “bárbaro” e “atrasado” por aqueles jornais modernizadores) –, a figura metaforizada parece ser indicativa de que o corpo permanece o alvo fundamental da soberania jurídica daquela sociedade. (DE CERTEAU, 1994; MARCUSE, 1999). As nuances dessa sublimação real das punições violentas pré-modernas são também nuances reais de uma sublimação que sublima a si mesma, parindo a civilização avançada sua própria violência. As técnicas capilares e impessoais que tornam obsoleta e “bárbara” a figura agora infame do carrasco são, também, as tecnologias que tornaram possíveis o extermínio em massa que caracterizou o século XX através, não do *cutelo*, mas da caneta. A caneta e suas estatísticas inofensivas, que são a sublimação amenizadora do governo pelo *cutelo*, sublimam sua própria inofensividade. Redundam em uma possibilidade de destruição massiva que nenhum “bárbaro” com um *cutelo* em mãos seria capaz de praticar. Como diz Marcuse: “As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação”. (MARCUSE, 1999, p. 13).

Essa aporia se faz homóloga no fenômeno das *factories-farms*. Vale lembrar a modernização que, produzindo aversão às cenas de sangue da matança de animais (THOMAS, 2001; DIAS, 2009), produz nesse mesmo gesto a possibilidade concentracionária das *factories-farms* (DERRIDA, 2002; DIAS 2009). Estas passam a ser gerenciadas idealmente pela caneta: pelas tecnologias assépticas e impessoais de uma zootecnia diplomada, em ascensão na época pesquisada. (APROBATO FILHO, 2006). Essa sublimação do sangue pelo discurso técnico, esse ocultamento da violência que caracteriza as *farm-factories*, enseja, por sua vez, maior inabilidade da população consumidora perante a visão do sangue. Este descostume produz mais necessidade de concentração e isto, subsequentemente, produz aumento da extração de tecidos corpóreos não-humanos: das mutilações e das violências contra esses animais.



Assim, entrando-se numa zona ambígua de indistinção, ambas as faces do processo modernizador caracterizam uma “esquizofrenia” essencial da narrativa civilizatória historicamente vivenciada (MARCUSE, 1999), em especial no que toca à violência da “barbárie” pré-moderna exorcizada e, ao mesmo tempo, praticada ao quadrado. Este processo é entendido por Marcuse (1999, p. 13) como “[...] a união fatal da produtividade e destruição, da liberdade e repressão”, que caracteriza a civilização em voga na modernidade.

O exemplo de Sennett transcrito abaixo é arquetípico desse amálgama fatal de *pacificação e violência exponencial* que acompanha como castigo de Sísifo a modernidade civilizada. O carrasco medieval sanguinário, que trabalhosamente decepava um a um, foi abolido em proveito de um novo cidadão sensível que, não suportando ver sangue, só deve soltar uma corda para matar (ou, mais radicalmente, apertar um mero botão num avião, matando milhares de uma só vez). Puxar uma corda é algo que qualquer pessoa de sentimentos civilizados é capaz de fazer desavisadamente, muitas vezes sem saber o que está fazendo.

Tais mudanças já estavam algo avançadas no episódio paradigmático da Revolução Francesa. Segundo Sennett,

Dado que a tecnologia da morte mudara, os atores do seu espetáculo também tiveram o seu desempenho alterado. Relatos de jornais “não se referem nem à personalidade do homem condenado nem à pessoa do executor; a ênfase recaía na própria máquina”. No Ancien Regime, o carrasco torturador fora uma espécie de mestre-de-cerimônias, capaz de revelar para o povo novos truques e, atendendo aos seus apelos, optar por um ferro quente ou uma volta da roda. Agora, só lhe restava o pequeno gesto insignificante de soltar a corda que prendia a lâmina. (SENNETT, 2003, p. 247).

Esse enviesamento de uma violência exponencializada pela pacificação alienada conduz à possibilidade de uma estranha coautoria entre quem comete o crime e a sociedade que condena o crime. Entre quem enfia a faca (e o garfo) no corpo dos animais e quem acha abominável ver esses mesmos animais sofrendo sendo violentados e mortos – em laboratórios, anzóis, matadouros, quintais ou em granjas voltadas para a extração de derivados corpóreos, tais como leite e ovos.

O sentido latente no vegetarianismo *animalitário* da “assembleia dos bichos”, ao evidenciar os rudimentos de uma soberania vital *do* corpo, *para* o corpo, parece conjurar a possibilidade de um fim para essa maldição de Sísifo, que redundando, em última instância, na impotência das pulsões de vida neutralizarem e encobrirem o intenso fluxo das pulsões de morte no âmbito da civilização moderna.

### 3 A ANIMALIDADE DO HUMANO NOS JORNAIS DIAMANTINENSES

Este capítulo – partindo do pressuposto de que a cisão *humano x animal* atravessa por dentro do próprio ser humano – pretende analisar como as representações jornalísticas rechaçaram essa presença animal no próprio humano, situando-as em seu contexto histórico.

#### 3.1 A animalidade rebelde à zoologia

Correlato à ideia de que um conceito como animalidade não coincide exatamente com um conjunto zoológico de espécies, o ente humano também não coincide ponto a ponto com o suporte biológico (*homo sapiens*) que garante sua existência conceitual. Não me ocupo aqui em abordar as percepções ainda subestimadas das etologias e filosofias contemporâneas – que têm compreendido o lugar de certos animais não-humanos numa certa abertura onde individualidades já se produzem em devir no mundo.<sup>65</sup> (LESTEL 2002; MACIEL, 2011; BEKOFF, 2010). Interessa, na afirmação abaixo, o sentido inverso. A afirmação de Agamben surge então como um ponto de partida a partir do qual se entrevê o deslocamento de uma humanidade não perfeitamente sobreposta ao seu suporte biológico. Esse deslocamento evidencia uma brecha na qual é possível deduzir a animalidade como constitutiva desse ser:

Na leitura hegeliana de Kojève, o homem, não é, de fato, uma espécie biologicamente definida, nem uma substância dada de uma vez por todas: é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas, sempre já talhado por cortes que nele separam toda vez – pelo menos virtualmente – a animalidade antropófora e a humanidade que nela se encarna. O homem existe historicamente, apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade (foi nesse sentido que Kojève pôde escrever que o “homem” é uma doença mortal do animal). (AGAMBEN, 2013, p. 26).

Importa notar, ainda de acordo com a afirmação acima, que humanidade e animalidade não perpassam meramente cindindo (passivamente) o ser humano. Urge perceber como a primeira se constitui como produção dinâmica ao contrapé da segunda, a partir de uma incessante denegação da animalidade, como a própria condição histórica de ser esse humano. Eis que o processo modernizante de proscrição de animais não-humanos das ruas

<sup>65</sup> Jacques Derrida, contrariando o imaginário reificador da animalidade presente na modernidade cartesiana – contrapondo-se em especial a Martin Heidegger –, argumenta que é pertinente a concessão “[...] ao animal em geral, essa aptidão *que ele é ele-mesmo*, essa aptidão a ser si-mesmo, e então essa aptidão a ser capaz de afetar-se a si-mesmo, de seu próprio movimento, de afetar-se de traços de si vivente, e pois de se autobiografar de alguma maneira.” (DERRIDA, 2002). Tais habilidades não dependeriam exclusivamente da linguagem humana. Todavia, a imprecisão generalizante e descuidada para todo vivente animal de tais características, sem o cuidado com as nuances entre espécies e até indivíduos distintos, parece indicativa da desconfiança desdenhosa sub-reptícia com que o autor vislumbra o campo da etologia em seu texto.

surge mais como produto de um fortalecimento, no campo da economia sociopsíquica, do *sprint* civilizatório que configura uma historicidade diamantinense de fins do século XIX. Diz Agamben:

Somente porque alguma coisa como uma vida animal está separada em seu íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foi medida e reconhecida, acima de tudo, no mais íntimo e vicinal, é possível opor o homem aos outros viventes e, mais, organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os humanos e os animais. (AGAMBEN, 2013, p. 33).

No período saturado aqui estudado, em que um discurso positivo e forte de modernização da urbe parece querer, cada vez mais, relegar para o fundo da cena social a vida animal, essa qualificação opositiva do humano como produção negativa a partir de sua animalidade está disposta em vários textos dos jornais lidos, conforme se segue.

De maneira quase caricatural, num artigo intitulado “Terapias extravagantes”, reafirma-se um distanciamento necessário da animalidade mediante a interposição de um tecido textual eivado de sutil descrença com relação a terapias que apontam curas codificadas justamente a partir de um retorno à animalidade pelo gênero humano. A redação do jornal endossa a avaliação de um médico, Dr. Gruhy, quanto à facilidade de a população aceitar de prontidão a irracionalidade desses tipos de terapia. O doutor “[...] afirmava que as medicações excêntricas eram sempre bem aceitas pelos doentes. Prescreva, dizia ele, 'um regimen cuidadosamente estudado e o doente não o observará. Diga-lhes que apenas coma espinafres ou a carne crua da perna de porco e ele se submeterá sem protesto.'” (*O Jequitinhonha*, 22 dez. 1904). Chama a atenção a existência de uma terapia que aconselha que pacientes humanos devem voltar a andar sobre quatro membros. Segundo tal tratamento, o andar bípede seria contra a *natureza* (animal), um artifício nocivo da civilização (humana). O jornal diz:

Justificando o clínico alemão, que há pouco abriu um instituto para o tratamento de certas moléstias, a “marcha a quatro pés” de auspiciosos resultados na dypepsia e na apendicite, assevera ter o homem adquirido por ignorancia o mau costume de andar como todos andamos, habito illogico e contra as leis da natureza. O novo systema, que está sendo chamado “tetrapodico” vem aumentar a lista dos systemas conhecidos de baixo de varias denominações. (*O Jequitinhonha*, 22 dez. 1904).

Na prescrição dos institutos “helyotherapicos”, ficar nu(a) sob o sol é mencionado como curativo. Se o desdém por essa orientação nudista, assim como pelas demais prescrições, pode ser suficientemente explicado pela falta de rigor científico, talvez a simbologia vinculada da falta de verdade ao retorno à animalidade do humano não seja fortuita. Talvez essa associação negativa possa ter sido tecida, num nível não imediatamente médico, compreendendo-se que ela aponta na contramão do *logos* histórico dominante, do

humano cujo dinamismo se produz no vestir e no cobrir o animal em si. Sobre o esconder dessa nudez, Derrida escreve: “Esse movimento de vergonha, essa contenção, essa inibição, essa retirada, esse recuo, é sem dúvida como a pulsão imunitária, a proteção do imune, do sagrado (*heilig*), do santo, do separado (*kadouch*), a própria origem do religioso, do escrúpulo religioso.”. (DERRIDA, 2002, p. 86).

Quando não basta nascer *homo sapiens* para ser investido da imunidade luminosa que a humanidade comporta; quando o humano se exercita para dar provas de sua humanidade, e assim conquistar sua imunidade frente ao investimento contra sua vida, aquela pessoa que desonra esse pertencimento fica à mercê, no limite, de ter o mesmo destino dos animais não-humanos. A nudez ocasionada pelo despir das honras que humanizam lança esse ser humano mais próximo da zona (de matabilidade) animal, mesmo que em expedientes figurados. Este é o caso, por exemplo, do uso da figura animal como insulto, que vimos no capítulo 1.

Anos depois, todavia, a figura da animalidade do humano – haja vista o contexto de uma sociedade que legitimava a sacrificialidade de indivíduos não-humanos – é levada às últimas consequências, no sentido de uma perda literal e total da imunidade por parte de duas mulheres. A doença incurável evidenciou a absoluta nudez de seus corpos:

No visinho districto do Mendanha duas mulheres que foram mordidas por cães hydrophobos estão atacadas pelo terrível morbus e ameaçando morder a todos. Consta-nos à ultima hora que pessoas caridosas lhes propinaram veneno, para lhes abreviar o sofrimento, visto que o terrível mal é incurável. (*A Idéa Nova*, 28 jun. 1908).

Seria possível, à época republicana, fora de uma guerra militar, que elas fossem mortas pela população sem gerar contenda ou processos sobre investigação por assassinato, tendo sido o caso divulgado por um jornal? Parece improvável que essas mulheres tenham sido mortas “como cães”, sem polêmica jurídica – como se deduz da leitura desse jornal, que não protesta nem estranha sobre essas mortes. De qualquer maneira, interessa notar a grade semântica através da qual a imprensa produz sentido ao que ocorreu. Enceta-se aí uma advertência epifânica das consequências esperadas ao humano, que se vê abandonado por completo ao animal que pulsa em suas brechas insondáveis. A contração de uma doença, à época sem cura, desvelou totalmente a nudez do animal no humano. As mulheres foram despedidas das vestes jurídicas que conferem imunidade. Suas vidas foram bruscamente deslocadas para a zona sacrificial que caracteriza a política para animais não-humanos.

Segundo Cary Wolfe (2013), a desumanização “zoomorfizante” que antecede a matabilidade, tornando sacrificial a própria vida humana, é um mecanismo pautado numa

longa duração da temporalidade ocidental. Gilbert Durand (2001), por sua vez, menciona o sacrifício do sangue animal como item pertinente à estruturação muito mais antiga das constelações simbólicas indo-europeias sob o espectro das grandes deusas matriarcais, bastante anteriores ao monoteísmo cristão e mesmo ao mundo greco-romano.

De qualquer forma, tal lógica “zoomorfixante” parece especialmente cotejada nessa saturação modernizante típica de meu recorte cronológico – período de forte consenso em torno do progresso civilizatório e da produção humana, de afastamento intransitivo da animalidade. É Wolfe quem afirma que essa lógica está necessariamente demarcada por uma autoexplicativa exclusão do animal não-humano do campo de consideração ética:

Butler está certamente correta, como muitos filósofos têm enfatizado, quanto à “desumanização” como um mecanismo fundamental para a produção de uma ideia ocidental do “homem” sobre e contra as populações consideradas “duvidosamente humanas”. Mas, como argumentei em detalhe em outro lugar, enquanto o padrão da exclusão automática de animais permanece intacto, simplesmente por causa de suas espécies, tal desumanização através do mecanismo discursivo de “animalização” estará prontamente disponível para implantação contra qualquer indivíduo que cair fora do “nós” etnocêntrico.<sup>66</sup> (WOLFE, 2013, p. 13, tradução nossa).

Essa parece ser a percepção de Thomas (2001). Todavia, há que se ressaltar novamente aquela diferença: Thomas suspeita ser esse mecanismo mais abrangente que a narrativa histórica ocidental. Ela parece se aprofundar numa camada de temporalidade mais vasta, mais universalizante, a se perder vertiginosamente de vista. O autor escreve:

Mas essa insistência tão grande em distinguir o humano do animal também teve conseqüências importantes para as relações entre os homens. Com efeito, se a essência da humanidade era definida como consistindo em alguma qualidade específica, seguia-se então que qualquer homem que não demonstrasse tal qualidade seria sub-humano ou semi-animal. “Em todo mundo natural mentalmente elaborado”, escreve um antropólogo moderno, “o contraste entre homem e não-homem fornece uma analogia para o contraste entre o membro da sociedade humana e o estranho a ela”. É freqüente, diz outro, que tribos se reservem o título arrogante de “homem”, referindo-se a outros povos como “macacos”. (THOMAS, 2001, p. 49).

Essa vertigem subsequente à avaliação dessa longuíssima duração, na ordem do universal, entretanto, não deve dissuadir a possibilidade de questionar historicamente as vicissitudes desse mecanismo, de acordo com as particularidades vivenciadas pela Diamantina da virada do século XIX para o XX. Correlatamente, tampouco deve sobredeterminar uma

---

<sup>66</sup> Butler is certainly right, as many philosophers have emphasized, that “dehumanization” is a fundamental mechanism for producing a “Western” idea of the “man” over and against populations considered “dubiously human.” But as I have argued in detail elsewhere, as long as the automatic exclusion of animals from standing remains intact simply because of their species, such a dehumanization by means of the discursive mechanism of “animalization” will be readily available for deployment against whatever body that happens to fall outside the ethnocentric “we”.

impossibilidade estrutural de quaisquer arranjos associativos alternativos a esse mecanismo de exclusão, que pode ser caracterizado (em sua universalidade?) por *máquina antropológica*.

### 3.2 A produção do humano na Diamantina da virada do século XIX para o XX

É importante frisar neste momento que uma pretendida universalidade desse mecanismo – do qual nos fala Derrida (2002) sob os termos de *imunitário* (humano) versus *sacrificial* (animal) – obviamente não se (re)produz através de meras ofensas pessoais ou notícias suspeitas sobre mulheres que agiriam como cães nas ruas de Mendanha. Muito mais importante, e menos gratificante em suas consequências generalizadas, essa máquina antropológica parece estar intimamente imbricada com a historicidade de uma estrutura social, circunscrevendo certos grupos, categorias, classes, gêneros e raças como mais próximas da animalidade do que outros grupos, independentemente das ações em que tenham os indivíduos humanos se engajado. Essa sobredeterminação societária das fronteiras onde o humano não seria tão humano está imputada a grupos humanos historicamente marginalizados pela sociedade dominante diamantinense, que fornece os pressupostos valorativos a partir dos quais os jornais idealizam um sentido positivo do desenvolvimento da urbe diamantinense na virada daquele século.

Condição coextensiva à imputação de determinados corpos sofrentes não-humanos como prontamente sacrificáveis simplesmente por não serem humanos, a localização sociológica dos *homo sapiens* entendidos como não humanizados perfaz, no limite, os territórios onde residem os *homo sacer*. (AGAMBEN, 2005). O *homo sacer* é a figura ocidental para os seres humanos para os quais sua matança não prefigura assassinato: vida que está nua das vestes (literais, raciais, monetárias, morais, sagradas, jurídicas etc.) que o imunizariam, separando-o da zona de sacrifício animal.

Mas entre esse extremo e obscuro despir do corpo sem alma na zona sacrificial e a região oposta, onde impera luz divina que imortaliza a alma purificada de corpo, em mais ou menos fluidas zonas de penumbra, em gradações de luz e sombras de diversos matizes, existem nuances. E é através dessa tensão entre tais nuances que se busca edificar a hierarquia de uma ordem social moderna, gerindo-se os ritmos produtivos do cotidiano cidadão. Nos corpos parcialmente nus, nos humanos parcialmente humanos, a sistematização dos ritos de exploração e de observância de hierarquias e fronteiras sociais estabelecem as possibilidades de trocas simbólicas e materiais.

O período pré-contemporâneo já observava a pertinência desses mecanismos de gestão através desse jogo de luzes e sombras, da imunidade humana e da sacrificialidade

animal. Richard Sennett (2003) observa o funcionamento desse mecanismo na Veneza renascentista. Ressalva-se aqui uma menor possibilidade de fluidez desse jogo de luzes pela urbe, na latência teológica que cristaliza a formação de guetos estáveis, precisamente delimitados no espaço da cidade. Esse é o caso dos judeus, segundo Sennett:

Quando os venezianos renascentistas referiam-se à dignidade do “corpo” na cidade, eles tinham em vista apenas os corpos cristãos, operando uma exclusão que tornava lógico o enclausuramento dos corpos judeus, meio humanos e meio animais. Desta forma, o corpo político exerce o poder e cria formas urbanas que se expressam na linguagem genérica do corpo, que reprime pelo afastamento. (SENNETT, 2003, p. 23).

A clausura é uma dessas figuras intermediárias, que ainda não são pura escuridão da sacrificialidade. Através dessas mediações, a sociedade designa funções, trabalhos e papéis – e dá sentido às funções que designa, às forças que impõe. No trecho a seguir, Agamben contextualiza as vicissitudes desse mecanismo de produção do ente humano no contrapé da animalidade – a máquina antropológica – pertinente a essa pré-contemporaneidade da qual nos falou Sennett (2003). A máquina antropológica pré-moderna parece funcionar (na mesma direção, mas) no sentido diametralmente oposto à máquina da modernidade, esta última que “[...] funciona – nós o vimos – excluindo como não humano (ainda) um já humano, isto é, animalizando o humano”. (AGAMBEN, 2013, p. 64).

Em face de certa obscuridade sobre quais seriam as relevâncias dessa diferença pertinente aos sentidos opostos, o que importa na caracterização de Agamben é que a diretriz comum presente em ambas produz novamente os grupos sociais humanos passíveis de serem explorados, apropriados, enclausurados e, no extremo, mortos sem que esse ato configure assassinato. Sobre a máquina pré-moderna, sobre os grupos historicamente entendidos como animais em forma humana na pré-modernidade, Agamben afirma:

Se, na máquina dos modernos, o fora é produzido por meio da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, aqui [na máquina pré-moderna] o dentro é obtido por meio da inclusão de um fora, o não homem por meio da humanização de um animal: o Símio-humano, *l'enfant sauvage* ou *homo ferus*, mas também e acima de tudo o escravo, o bárbaro e o estrangeiro enquanto figuras de um animal em forma humana. (AGAMBEN, 2013, p. 64).

Michel de Certeau (1994), detendo-se nas nuances técnicas do funcionamento da máquina antropológica durante a nossa contemporaneidade, prescreve essa produção do humano no próprio ato luminoso da escritura societária. Esta se daria em contraponto à mudeza passiva do corpo, índice por excelência que é da animalidade no humano, em sua nudez constitutiva. Nessa perspectiva, a imunidade se constitui na tendência de essa escritura

soberana – necessariamente relativa ao poder sobre o corpo nu, sobre o animal – recair sobre o papel, ao lado do corpo, protegido pela “vala protetora” da imunidade. A sacrificialidade seria a própria tendência dessa escritura da lei fazer da pele desse corpo, sublinhado previamente em sua nudez, o próprio pergaminho sobre o qual se tatua a inscrição da ordem social. Para De Certeau,

Poder-se-ia portanto supor que os pergaminhos e os papéis são colocados no lugar de nossa pele e que, substituindo-a durante os períodos felizes, formam em torno dela uma *vala protetora*. Os livros são apenas as metáforas do corpo. Mas nos tempos de crise, o papel não basta para a lei, e ela se escreve de novo nos corpos. O texto impresso remete a tudo aquilo que se imprime sobre o nosso corpo, marca-o (com ferro em brasa) com o Nome e com a Lei. (DE CERTEAU, 1994, p. 232, grifo nosso).

Substituindo-se a expressão “durante os períodos felizes”, que dá ideia de uma liquidez instável das fronteiras, por outra expressão pertinente a uma maior solidez das fronteiras sociais (“no seio dos grupos dominantes”, no caso), a asserção de De Certeau fica plena de sentido para o caso diamantinense da virada do século XIX para o XX. E se ele não opera essa substituição é por conta do autor estar se referindo a uma modernidade tardia, presente em fins do século XX. Neste período, a liquidez das fronteiras e dos papéis sociais – relativa a um possível permanente estado de exceção e de crise – tornaria todos os seres humanos potenciais animais, corpos potencialmente sacrificáveis. (AGAMBEN, 2005). Ocorreria na modernidade tardia uma democratização do potencial de animalidade sacrificável para todos e todas – ideia esta, por sua vez, coligada ao conceito de pura liquidez societária, de uma modernidade sem modernismo. (BAUMAN, 2013). Esta democratização generalizada da animalidade do humano parece corresponder, ainda, a um processo de proletarização do mundo engendrado pelo capitalismo tardio – quando os próprios padrões e patroas têm seus corpos arrebatados à ditadura totalizante do “tempo é dinheiro”<sup>67</sup> – conceito este basilar para a crítica teórica de uma esquerda nietzschiana. (MARCUSE, 1999; ONFRAY, 2001; GORZ, 2007).

---

67 O caso do empresário Antonio Ermírio de Morais abunda no imaginário coletivo brasileiro recente como arquétipo do corpo burguês que é marcado, curvado e submetido pelo imperativo monodirecional do lucro capitalista. É sabido que esse empresário passava a maior parte de sua existência a serviço de aumentar seus rendimentos, perfazendo uma carga horária diária nesse serviço que seria compatível com a quantia de horas de trabalho realizada pelo mais miserável proletariado inglês do início da industrialização inglesa. A avalanche do imperativo capitalista tenderia a engolir todos os corpos (ainda que sempre desigualmente), criando uma ansiedade sociogênica pelo acréscimo infinito dos lucros. Todo corpo se tornaria passível de ser espremido em prol do imperativo lucrativo, na mesma proporção em que todo corpo se tornaria passível de ser capturado em seu potencial de animalidade. Aquele viés totalitário (virtual e/ou real) do capitalismo desenvolvido é entendido como processo de “proletarização do mundo”. Ele está intimamente correlacionado com a moral(ismo) do trabalho, já emulado pela imprensa diamantinense de fins do século XIX. (GOODWIN Jr., 2007). Historicamente, todavia, esta moral parece abarcar quase que isonomicamente discursos fascistas, positivistas, capitalistas, liberais, marxistas – quando não anarcossindicalistas – à esquerda e à direita.



Por ora, na “modernidade modernista” diamantinense de fins do século XIX, em que a sacrificialidade *já* é produzida a partir do humano evidenciado em sua animalidade – mas em que a imunidade *ainda* se configura como prerrogativa sólida dos grupos sociais dominantes –, a imunidade humana se sobrepõe aos territórios urbanos onde vivem as pessoas de família bem-nascidas, aos sobrenomes de honra.<sup>68</sup> Complementarmente, a “zoomorfização” sacrificial tende a se evidenciar conforme se se afasta desses territórios modelares fomentados por esses sobrenomes de respeito.

Esse caráter mutuamente referente entre imunidade e sacrificialidade – exclusão íntima, pois necessariamente interdependente entre “o humano” e “o animal” (e entre suas derivações harmônicas: “o civilizado” e “o bárbaro”; “o racional” e “o irracional”; “o moderno” e “o primitivo”; “o letrado” e “o analfabeto” etc.) – é percebido por Goodwin Jr. (2007). Eis aí as limitações intrínsecas a um projeto beneficentemente modernizador e civilizador, que poderia ser viabilizado pela imprensa diamantinense no final do século XIX e início do XX – limitação que foi, todavia, sua própria condição (histórica) de existir:

Em Diamantina, região de escasso desenvolvimento tecnológico e poucos investimentos industriais, a modernidade afetava menos a qualidade de vida da maior parte da população. Viver como “no mundo civilizado”, com suas regras “polidas”, era mais uma forma de distinção face aos “bárbaros”, do que um processo de transformação a englobar toda a sociedade. [...] A cidade polida, enfim, não era para todos. (GOODWIN Jr., 2007, p. 306).

### 3.3 Diamantinenses em boas roupas, diamantinenses em farrapos...

A historicização das diretrizes de (não) coexistência entre diamantinenses e animais não-humanos ensaiada pelos jornais na modernização dessa cidade pode tangenciar algumas percepções transversais sobre questões já tratadas pela historiografia desse processo modernizante em Diamantina. Espera-se enriquecer a discussão aberta por essas pesquisas anteriores, ainda que de passagem, correlacionando-as ao meu objeto de pesquisa.

Como já dito aqui, tal potencial se ancora em teses sobre a biopolítica moderna que entreveem a modernidade como paroxismo de disposições do poder que tomam o organismo nu – a animalidade do corpo humano biológico, carecida das vestes que o humanizam e civilizam – como o fundamento-alvo que institui a razão de ser dos poderes societários. Estaria aí uma relevante chave capaz de decodificar as relações de poder, exercido inclusive e fundamentalmente entre seres humanos. (AGAMBEN, 2005; WOLFE, 2013;

---

<sup>68</sup> Helena Morley testemunha a difusão de um conceito de “protetor” que seu parente malfadado Américo deveria buscar, em vez de ficar bebendo. Essa aparição parece coligada a uma maior solidez das clivagens societárias, mesmo porque os protetores parecem coincidir com (sobre)nomes reconhecidos por qualquer diamantinense.

DERRIDA, 2002). Vale lembrar que, segundo alguns autores, entre eles Agamben (2013) e Lestel (2011), o cotejamento histórico dos arranjos societários através dos quais a espécie humana representa sua relação com animais não-humanos – tema central desta pesquisa – constitui vínculo inalienável às formas históricas através das quais o ente humano *economiza* a brecha irredutível de sua própria animalidade.

Nas trilhas dessa perspectiva, seria aceitável repensar o quanto o enquadramento dos loucos (irracionalidade-animal) no hospício diamantinense da virada do século XIX para o XX (MAGNANI, 2004); a culpabilização das pessoas em mendicância e da vadiagem (imoral-animal) pelos jornais (GOODWIN Jr., 2007); o controle específico sobre o corpo das mulheres (libido-animal) pelo lar monogâmico e a romanização da africanidade religiosa popular (primitivo-animal) (FERNANDES, 2005) – atos do processo de modernização diamantinense de fins do século XIX – são itens intrincados nessa proscrição dos animais não-humanos da paisagem urbana.

Talvez valha a pena iniciar esse trecho reavaliando em que medida o higienismo – que se imprimia como dimensão imperiosa em tais políticas, e que servia tantas vezes de justificativa aberta para a proscrição dos animais não-humanos da cidade – efetivara-se também na medida de censurar tudo que remetesse o ser humano imune àquelas e àqueles que se entendiam como atalhos modelares para a própria animalidade do humano.

Tanto Cary Wolfe (2013) quanto Michel de Certeau (1994) concordam com a asserção foucaultiana de que o higienismo se configura como um dispositivo de poder modernizante aberto, conscienciosa e exclusivamente voltado para intervenção na vida nua, quando “[...] o reino de uma política *jurídica* começa a ser sucedido pelo reino de uma política *médica*” (DE CERTEAU, 1994, p. 234). Assim, tendo como seu objeto a vida nua, o higienismo é uma modalidade (anti)ética e historicamente específica de biopolítica. No caso do higienismo historicamente performatizado pela imprensa diamantinense, que intercambia com espontaneidade os termos “vida nua” com “vida suja”, nas sendas da proscrição da animalidade não-humana das ruas da cidade, urgia higienizar a paisagem societária de toda nudez humana, dos *homo sapiens* não imunizados pelas vestes civilizatórias.

Quais categorias forneciam os protótipos a partir dos quais o biopoder higienista exercia como ondas sua influência pela sociedade diamantinense, normatizando-a? Magnani parece nos responder:

Com estes dados, pode-se vislumbrar quem eram considerados normais em Diamantina no final do século XIX e princípio do século XX: os homens brancos, de posses, pais de família, seres racionais e as mulheres casadas, mães de família das classes médias e altas, dóceis, submissas, boas esposas e sem desejos. O que nos dá (ainda que não tenhamos dados quantificáveis tão claros como em outras instituições do Brasil) o perfil social dos nossos loucos: negros e mestiços, pobres, escravos ou

trabalhadores simples, mendigos ou desocupados e mulheres, que, mesmo protegidas pelo casamento e pelo marido, poderiam, a qualquer momento perder a razão em função de sua fragilidade natural. Ontem, como hoje, negros, pobres e mulheres pertencem às categorias perigosas da sociedade. (MAGNANI, 2004, p. 85).

Ocorre que a autora mesma fornece subsídios para que – dentro de um *continuum* que vai da normalidade modelar à anormalidade inaceitável – pensemos num elemento arquetípico subjacente perante o qual as pessoas humanas desviantes tendem mais ou menos a ser aproximadas ou alinhadas, ficando à mercê de destinos mais ou menos semelhantes aos oficialmente reservados a este arquetipo: o animal *nunca*-humano.

Para Magnani, “[...] o Hospício de Diamantina foi, de um lado uma resposta à necessidade de isolamento dos loucos que, soltos pelas ruas interferiam no redimensionamento da cidade e na sua necessidade de desenvolvimento ordenado”. (MAGNANI, 2004, p. 88). E o raciocínio se completa: “Seu tratamento adequado no hospício, significa a um tempo, a busca da normatização como objetivo e perspectiva de cura, e a *limpeza exigida pelos novos espaços urbanos*”. (MAGNANI, 2004, p. 83, grifo nosso).

Destaca-se a semelhança entre as razões-estratégias devotadas aos (entendidos como) loucos e aos animais não-humanos: o corpo improdutivo-sujo, em ambos os casos, é visto como obstáculo à modernização higienista dos espaços urbanos. São apreendidos e/ou isolados, para fora das ruas. Num mesmo sentido e direção, mas com intensidades um pouco distintas: aos seres humanos (entendidos como) loucos era cedido um espaço de cura. (MAGNANI, 2004). Esse espaço surge como possibilidade de retorno a zonas de maior imunidade (por já estarem numa zona de alguma imunidade, vale frisar). Eram postos numa antessala conceitual que os resguardam no plano imediato da matabilidade animal: a “vala protetora” da qual nos fala Michel de Certeau, ainda que muito pequena comparada às das pessoas mentalmente modelares.

Ao arquetipo antitético da normatividade humana mais radical (o animal *nunca*-humano) não havia possibilidade de reabilitação ou cura. No máximo, de acordo com as diretrizes higienistas performatizadas e com os rendimentos econômicos que esse corpo poderia proporcionar, a comodificação e/ou domesticação pela pecuária e/ou pelo tropeirismo podiam postergar a matabilidade desses animais, alocados nos seus devidos locais. E aqui, o alojamento em fazendas modernamente produtivas, idealizadas por uma nascente zootecnia, ou em pastos distantes do centro urbano eram por excelência a forma apropriada para fazer a contenção de animais (quando geradores de renda, já que incuráveis) assim como o hospício é para alguns seres humanos (embora aqui pela *possibilidade de cura* de sua irracionalidade animal). Quando não rentáveis, os animais não-humanos, sem cura, deviam ser imediatamente

mortos, caso dos cães: à antítese radical e arquetípica da normatividade imunitária se guardavam tendências geralmente mais extremadas.

A mesma lógica “zoomorfizante” que valeu para seres humanos (tomados por) loucos parecia valer para outros indivíduos que se localizavam à margem da norma (prostitutas, negros, mendicantes ou sem ocupação etc.): quanto mais se afastavam da zona de animalidade, mais humanizados, mais imunidade tinham. Quanto mais se aproximavam dessa zona de animalidade, mais se tornavam matáveis ou, um pouco menos, aprisionáveis ou, no mínimo, vigiáveis: eis a *vala protetora*, em gradações, para quando “curáveis” (pelo casamento monogâmico, pela religiosidade, pelo trabalho etc.).

Uma das coisas que mais aproximavam um ser humano dessa zona de animalidade era a vadiagem. Em nome da higiene social, as pessoas empobrecidas acusadas de vadiagem se tornariam alvo de detenções pelas ruas de Diamantina no período estudado. De acordo com Goodwin Jr.,

Mais do que isso, [o trabalho] é elemento formador do caráter, gerando através da sua prática regular várias virtudes, além do conseqüente progresso material. Este caráter educativo, formador da pessoa, é que transcende a necessidade econômica como razão para o trabalho: mesmo aqueles que não precisariam trabalhar para viver devem fazê-lo, porque todos "têm alguma coisa que fazer" [...] Estamos a um passo da criminalização do ócio, que no caso dos pobres era designado por outro nome: vagabundagem. (GOODWIN Jr., 2007, p. 233).

O mesmo autor é eloquente em exemplos de desconfianças nesse sentido. Sem o trabalho – que civiliza, que afasta o humano da zona de animalidade – a gente vadia (e o que era compreendido como seus derivativos: a mendicância, a embriaguez, o nomadismo, o crime) se torna alvo da desconfiança dos jornais e muitas vezes gera exortações de detenção. Essas pessoas são postas nas derradeiras antessalas de proteção frente/contra à imediata matabilidade, sob a idealização da possibilidade de retorno e de cura. A cidade moderna deve varrer tudo o que remeta o humano àquilo que entende como sua animalidade, efetiva ou provisoriamente, pela educação, pela cooptação, pela detenção e, no limite gradativo, pelo indeferimento do corpo existente.

Goodwin Júnior (2007) transcreve em sua obra um trecho elucidativo desse discurso associativo da “zoomorfização”, que gesta, no limite, essa matabilidade. Embora a citação seja relativa a um período um pouco anterior ao meu recorte temporal, ela é emblemática de um padrão recorrente que adentra meu período de análise:

De dia pede esmola; à noite exigia. À hora da missa encontra-se à porta de igreja; e é o mendigo; à hora do crime encontra-se à esquina de viellas, e é o ladrão. De dia traz muletas, de noite traz navalas [...] D’onde veio esse homem? Da prostituição, do lodo anonymo. Entrou na vida pelo postigo de uma roda e ha de sahir pelo alçapão

da guilhotina. Rompeu de um ventre como um *sapo* de um esgoto. (*Sete de Setembro*, 26 fev. 1887 *apud* GOODWIN Jr., 2007, p. 265, grifo nosso).

Também alçadas a uma condição mais próxima da animalidade (associada aos impulsos, aos instintos, à libido e à lascívia), o higienismo implicava a restrição da liberdade das mulheres nessa rua limpa e civilizada que os jornais pretendiam erigir. Das ruas para os lares ou conventos, o cerceamento do feminino fora notado por Fernandes no século XIX:

No ano de 1867, Dom João fundou o Colégio Nossa Senhora das Dores - CNSD e o entregou para as irmãs de Caridade Vicentina. Desde o início funcionou na Casa da Glória. O Colégio destinava-se à educação e formação moral feminina. Instituiu rigores comportamentais, recato e escrúpulos quanto ao trato do corpo [...] era necessário moldar os comportamentos femininos, conter suas paixões carnisais, preparar para exemplos de virtude nos lares. (FERNANDES, 2005, p. 118).

Dayse Santos, nessas sendas, analisando as vinculações entre higienismo, moralização e condição feminina em jornais diamantinenses, nos diz que as ruas não eram lugar de mulheres imunizadas, que estas deviam se submeter à autoridade de seus maridos, condição imunitária. Ela nota que “[...] este discurso era veiculado na fábrica e reforçado por meio dos jornais, indiferentemente de sua tendência (conservadora ou liberal)”. (SANTOS, 2003, p. 7). Para a autora:

Na realidade, é como se houvesse um tripé que não poderia ruir: a sociedade tinha na família o sustentáculo de sua existência, e esta, por sua vez, identificava na instituição do casamento uma base teoricamente firme. Já o casamento estava atrelado à figura feminina ideal como eixo principal da vida conjugal. O tripé – família, casamento e figura feminina ideal – jamais poderia ficar manco, o que justificou a preocupação com as mulheres e a necessidade de circunscrever seu principal espaço de atuação, qual seja, o lar doméstico. Em seus estudos, Margareth Rago afirmou que o discurso burguês buscou representar a esposa-mãe-dona-de-casa como ordeira e higiênica. Contraopondo-se a essa imagem, a mulher prostituta figurava como pecadora e diabólica. Essas duas imagens polarizadas de mulher possuíam um ponto em comum: as mulheres “eram submissas, dependentes, porcelanas do homem, incapazes de um pensamento racional e conseqüentemente de dirigirem sua própria vida”. (SANTOS, 2003, p. 15).

Havia uma interdição também para negros. A associação da africanidade ao primitivo – a ser superado pela modernidade – aproximou negros da animalidade, colocando-os sob suspeita, sob o desejo de controle negativo sobre seus corpos.<sup>69</sup> Uma política higienista da virada do século XIX para o XX ensejava o branqueamento da urbe – seja biológico-racial,

<sup>69</sup> Embora não tenha sido possível encontrar, nos jornais pesquisados, textos que teçam uma associação denegativa entre animalidade e indígenas, este padrão associativo esteve presente no imaginário histórico brasileiro. A percepção dos povos indígenas como primitivos fornece o atalho imagético para que tenham sido entrevistados (e tomados) como mais próximos da animalidade não-humana (NUNES, 2011) – similarmente à africanidade, em que pesem todas as nuances que diferenciam ambos os imaginários. Se o Ocidente cartesiano afirmava que animais não-humanos não tinham alma, Nunes relata que frequentemente se duvidava que as populações indígenas tivessem também. Uma faceta dessa associação foi tecida no século XIX pelo movimento indigenista quanto pelo ambientalismo, ao entreverem esses povos como expressão pura da Natureza, do lado de fora da Civilização, antevistos como categorias opostas. (PÁDUA, 2004). Dúvidas sobre a ausência de alma pairaram contra as mulheres também. (THOMAS, 2001).

seja cultural –, tornando seus corpos mais pressionados em direção a uma exclusão da urbe. Sobre tal assunto, Goodwin Júnior afirma:

A apropriação de algumas características do modelo de transformação do espaço urbano era uma forma aparentemente viável de um país mais pobre aproximar-se do padrão de vida europeu/estadunidense, instalando parte da infra-estrutura da modernidade. Isto era facilitado por características intrínsecas ao próprio processo de reformulação do espaço urbano, como sua concretude e visibilidade, bem como seu caráter explícito de representação. No caso específico do Brasil, essa política trazia uma série de vantagens correlatas: a possibilidade de ampliar o controle social sobre as emergentes classes populares, especialmente os negros e mulatos; a oportunidade de cunhar um novo projeto de identidade social para os núcleos urbanos, numa "política de branqueamento" cultural e de europeização dos espaços. (GOODWIN Jr., 2007, p. 36).

A imputação, pelo higienismo modernizador no país, de seres humanos de pele negra como uma presença problemática – que, no limite, deveria ser substituída por outra presença – foi notada por Nísia Trindade Lima:

A literatura sobre o tema indica que dificilmente se poderia falar de pensamento social brasileiro e da presença do discurso higienista, sem referência à noção de raça na elaboração de interpretações sobre o Brasil. Idéias de inferioridade racial compõem um quadro explicativo sobre o país. Especialmente na segunda metade do século XIX, vê-se a expressiva influência, entre as elites políticas e intelectuais, das teorias européias sobre inferioridade racial. Para alguns intelectuais, os obstáculos representados pela base racial eram insuperáveis. Sob a influência de teóricos como Gobineau, Agassiz e Le Bon, apontavam um programa intenso de imigração como única saída favorável. Dentre as diversas correntes, destacavam-se os que afirmavam uma saída “mais otimista”, encontrando-a num processo progressivo de “branqueamento” do Brasil. Em quaisquer dessas versões, é possível identificar como diagnóstico comum aquele que via o principal problema da nacionalidade no povo [negro] que, *no limite, deveria ser substituído*. (LIMA, 1999, p. 114, grifo nosso).

No limite mais ou menos abertamente declarado, especula-se a destituição culpabilizadora de um grupo catalisado pela/desde a mesma necessidade de estigmatizar e dominar. E o que concretamente importa, pois que é vivenciado pelo corpo, mais aquém, no limite sub-reptício que está caindo fora da linguagem oficial, em especial da linguagem jurídica, está aberta a possibilidade da destituição (extinção) dos indivíduos reais, de pele negra, que foram agregados por essa lógica (racista) dos grupos raciais.

Segundo Cary Wolfe (2013), Foucault teria percebido que a temática da raça criptografa uma especiação dentro da própria espécie humana. Não por acaso, talvez, a citação jornalística contida na página 109 intercambia o termo comum “espécie suína” por “raça suína” com espontaneidade (*O Município*, 16 maio 1899). Falar de raça seria, no limite, falar de espécie, falar da animalidade que enfrenta as fronteiras do humano, e de sua sacrificialidade:

Retornamos, então, não só ao *locus* tanatopolítico dos campos, tomado como ponto central do trabalho de Agamben, e não só à questão do estatuto biopolítico do

Nazismo, mas também à função central de raça – e, por extensão, de espécies – na biopolítica moderna. Como é bem sabido, Foucault explora este tópico nos estudos de 1975-1976 agrupados em “Em Defesa da Sociedade”. O racismo, tal como Foucault nota, cria “cesuras dentro do continuum biológico endereçado pelo biopoder”; é “um modo de fragmentar o campo da biologia que o poder controla” de modo que algumas populações possam ser mortas ou deixadas a morrer – o que Foucault chama sem rodeios de “assassinato indireto”. “Numa sociedade normativa,” ele escreve, “a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, do anormal) é algo que tornará a vida em geral mais saudável: mais saudável e mais pura”.<sup>70</sup> (WOLFE, 2013, p. 21, tradução nossa).

Em uma Diamantina herdeira de uma estrutura social escravista, na qual se marcava a ferro em brasa seres humanos escravizados “como se fossem gado”, e cavalos “como se fossem escravos” (*O Município*, 29 nov. 1901; *O Município*, 26 out. 1901), o imaginário coletivo presentificava a própria regularidade dessa normalidade historicamente vivenciada, ainda que em formas atualmente pitorescas.

O jornal *O Município* noticia um acontecimento “horroroso” que teria ocorrido no município de Manhuassu, num quilombo, do qual se presume protagonizado por uma população negra. A asserção por parte do jornal de que se trata de uma reprodução do que foi dito por terceiros demarca um possível distanciamento do ponto de vista da redação perante a veracidade do relatado (fantástico para a época?). Mas o fato é que a publicação em si do relatado, por meio de uma “[...] pessoa muito respeitável da cidade de Abre Campo” (*O Município*, 31 ago. 1903), enseja um investimento positivo da redação em relação a alguma veracidade na situação. E aqui fica saliente uma norma dominante que estrutura o conteúdo do episódio: o quilombo surge como possível representante dos confins da civilização moderna, como região em que raça e espécie – ser humano e ser animal – entram numa zona de promíscua indeterminação.

Diz a matéria que o quilombola Francisco Fagundes:

Chegando de noite em casa, amarrou o animal e deitou-se. Sua mãe desarreiou o animal, deu-lhe milho e soltou-o no pasto. De manhã, levanta-se e não encontrando o animal preso, zanga-se, toma o sellim, amarra-o na pobre velha, monta em cima e corta de esporas sua pobre mãe, deixando-a toda ensanguentada!! Agora o castigo. Oito dias depois cae doente de paralyssia, não move as pernas nem os braços e todo o ser humano transformou-se em uma verdadeira fera. Um pelo áspero cobre-lhe o corpo, olhos funhos, unhas reviradas como as do tigre, não se distingue o que diz, mas solta rugidos como urso, animal com o qual se parece. Tem receio de luz e vive em quarto escuro, sendo tratado por sua mãe. (*O Município*, 31 ago. 1903).

70 We are returned, then, not just to the thanatopolitical site of the camps that takes center stage in Agamben’s work, and not just to the question of the biopolitical status of Nazism, but also to the central function of race – and by extension, species – in modern biopolitics. As is well known, Foucault explores this topic in the lectures from 1975-6 collected in “Society Must Be Defended.” Racism, as Foucault notes, creates “caesuras within the biological continuum addressed by biopower”; it is “a way of fragmenting the field of the biological that power controls” so that some populations may be killed or allowed to die – what Foucault bluntly calls “indirect murder.” “In a normalizing society,” he writes, “race or racism is the precondition that makes killing acceptable.” And it has a second function, he argues: “the death of the bad race, of the inferior race (or the degenerate, the abnormal) is something that will make life in general healthier: healthier and purer.”

Como era lida uma notícia como essa? Para o olhar atual, a presença de uma notícia como essa num jornal oficial e sério, ainda que com certo distanciamento da redação frente sua fonte, soa demasiadamente bizarra e digna de causar espanto a nossos olhos contemporâneos, apenas um século após sua publicação. Poderia essa alteridade ser explicada através do conceito da fantástica máquina antropológica pré-moderna que, prevendo seres humanos em formas animais, imaginou o quilombo como aqueles confins da civilização onde habitavam seres fantásticos? Seria, enfim, a notícia representativa dos últimos suspiros de um imaginário pertinente à pré-modernidade?

Diz Agamben sobre o período imediatamente anterior à contemporaneidade que “[...] os limites do humano são bastante incertos e flutuantes do que quando aparecem no século XIX, após o desenvolvimento das ciências humanas”. (AGAMBEN, 2013, p. 47). Aves que conversavam igual a seres humanos; sereias (*homo marinus*), *homo ferus* e meninos-lobos faziam parte da zoologia que antecedeu a modernidade. A máquina antropológica pré-moderna não detinha apenas uma lógica de exclusão *diametralmente inversa* em relação à máquina moderna: ela era menos *potente* em sua intensidade segregadora. Correlato a esse paradigma imagético seria maior o convívio de seres humanos com outras espécies animais, no cotidiano pré-moderno. (BEATSON, 2009; THOMAS, 2001).

A respeito dessa produção pré-moderna das fronteiras opositivas (mas basicamente mais tênues) entre “o humano” e “o animal”, Agamben diz:

No ponto em que as ciências do homem começam a delinear os contornos da sua *facies*, os *enfants sauvages* [meninos-lobos], que aparecem cada vez mais nos limites dos vilarejos europeus, são os mensageiros da inumanidade do homem, as testemunhas da sua frágil identidade e da sua carência de uma feição própria. (AGAMBEN, 2013, p. 55).

Por uma ótica agambeniana, estaríamos talvez diante de uma reativação dessa cartografia mais antiga das fronteiras entre humanidade e animalidade. Contemporaneidade da não-contemporaneidade segundo percepção de Koselleck (2006), a missão modernizadora de um jornal diamantinense não impede a reatualização de camadas discursivas relativas a outras temporalidades, alimentada no rico manancial dos gestos cotidianos, onde coexistem diversas temporalidades, à parte do que é instituído como oficial e estratégico. (DE CERTEAU, 1994).

O que importa aqui é perceber como essa reativação de uma cosmogonia pretérita (talvez em consonância com a própria ancianidade com que a elite diamantinense gostaria de representar o domínio da população negra através dos métodos “bárbaros” da escravidão) é, ao mesmo tempo, readaptada em proveito da temática supercontemporânea da latência racial (racista). Ela serve moderna e contemporaneamente, reafirmando – com instrumental antigo –



a disposição de negras e negros numa zona fronteira com a animalidade. Essa me parece uma necessidade dupla da elite diamantinense inscrita na notícia: renegar o domínio corpo a corpo típico do período escravista como “barbárie” (performatizada no mínimo pela rejeição ao domínio corporal filho-mãe); ao mesmo tempo garantir a zona de sacrificialidade societária, a ser preenchida por libertos e libertos (performatizada pela “zoomorfização” dos protagonistas), em benefício de uma dominação exercida por mecanismos mais científicos, impessoais e técnicos.

Se a sacrificialidade social aponta a região em que a humanidade se apresenta em conurbação com a animalidade, nada mais esperado que um dos mecanismos de representação escrita para (re)produção dessa lógica societária esteja na passagem textual, em solução de continuidade, de uma coisa à outra: do humano ao animal sem a interposição de símbolos que denotem a existência de quaisquer fronteiras entre tais entes. Assim, num texto arrolando medidas profiláticas para prevenção da tuberculose, o jornal da municipalidade pede cuidados com o contato alimentar com tecidos extraídos de corpos alheios. Assim diz:

A carne tuberculosa póde transmitir a moléstia. Os bofes (pulmões), sede predilecta da moléstia, são ainda mais perigosas que a carne. O leite é extremamente suspeito quando a vacca sofre de tuberculose generalizada ou quando a tem localizada nas têtas ou nos intestinos (tuberculose mesentérica, diarrhea). Deve haver escrúpulo na escolha das amas de leite que não devem ser tuberculosas, assim como não contratar as demais pessoas para o serviço domestico. (*O Município*, 29 nov. 1902).

A passagem textual imediata das vacas para amas de leite implícita a deposição de uma deferência certamente inaceitável para as pessoas “bem nascidas” da sociedade diamantinense. De uma mama nua a outra mama nua; de uma não-humana passível de ser marcada pelo ferro em brasa a uma humana cuja função é herdeira de papéis desempenhados pelas negras escravizadas, também passíveis de serem marcadas com ferro... Importa notar como o olhar onisciente de uma ciência higienista não encontra – nem no caso das vacas, nem no caso das amas de leite – nenhum obstáculo à visibilidade desses corpos nus. Seus corpos estão expostos justamente para serem selecionados criteriosamente, evitando-se assim a propagação da doença pela sociedade (imune) diamantinense.

Além do exemplo desse *continuum* textual aqui observado, Aprobato Filho nota sua vigência a respeito dos textos jurídicos paulistanos. Ele destaca que:

Em nenhuma hipótese os animais que tivessem raça definida e fossem propriedade comprovada de alguém seriam sacrificados [pela edilidade]. Representavam capital e, como diz o ditado popular, somente loucos queimam dinheiro. Aliás, na primeira versão do Código de Posturas de 1873, loucos e escravos eram tidos, pelo poder público municipal, quase que na mesma dimensão em que eram vistos os cães sem raça. Somente o sacrifício não era abertamente declarado, uma vez que o controle sobre essas populações era muito parecido àqueles destinados aos cães [sem raça],

*inclusive sendo colocados, na lei, após o artigo que tratava especificamente de animais ferozes.* (APROBATO FILHO, 2006, p. 129, grifo nosso).

Além da temática desse deslize textual (im)perceptível entre tais entes, a análise de Aprobato Filho põe à prova algumas questões desenvolvidas anteriormente nesta dissertação, no primeiro capítulo, com claras implicações para o capítulo presente. A condição de alguns animais não-humanos domesticados como propriedades presentifica contrastes com a condição dos animais selvagens. A inscrição da ordem diretamente no corpo não-humano, se, por um lado, já é sintoma da própria vulnerabilidade desse corpo enquanto não-humano – por outro lado, pode produzir e ser sintoma de uma derradeira, mas possível, *vala protetora* nesses animais domesticados como propriedade. Tais propriedades vivas apresentam alguma imunidade frente ao animal selvagem (ou animal inútil; ou inútil porque selvagem; ou, talvez ainda, selvagem porque inútil) – sendo este imediatamente matável. Assim, através de sua numeração (disposta numa coleira), através desse atestado da vitória civilizatória sobre o corpo nu, certos animais não-humanos garantiam alguma proteção, caso modelar dos cães de raça. A ordem encarnava-se também neles, fazendo de seus corpos vivos seus significantes, antes de simplesmente destruí-los. (DE CERTEAU, 1994).

Assim fica patente uma ironia. Conforme implicitamente sugerido pela citação de Aprobato Filho (2006), animais domesticados como propriedade poderiam dispor virtualmente de uma vala protetora (maior) que alguns *homo sapiens*, no limite, poderiam não dispor. A rigidez da sacrificialidade animal se conjuga a uma flexibilidade (histórica) – nesse caso, flexibilidade-limite – do que é considerado animal, em oposição ao humanizado.

Assim, há a rigidez de uma ordem que – antevendo a animalidade do corpo nu como alvo estruturante através da qual ela estabelece hierarquias de imunidade – usa também corpos não-humanos como textos dessa lógica, reproduzindo nesse corpo suas normas. Esses corpos não-humanos apropriados se tornam “placas de trânsito” que sobreavisam, ainda que inconscientemente, a direção sacrificial-imune do fluxo societário humano. A ordem perfaz nesses corpos um microcosmo (da lógica subjacente) das hierarquias humanas, reforçando-as. Ocorre que perfazer o funcionamento do microcosmo não-humano como significante humano implica promover, nesse nível menor zoológico, uma imunidade em detrimento da sacrificialidade. Essa imunidade, no limite, pode ultrapassar a imunidade (in)existente nos *homo sacer*, nesses *homo sapiens* matáveis, pois virtual e totalmente animalizados: as placas vivas têm que ser protegidas, para que funcionem como significantes do fluxo societário humano... Assim, no limite, cães de raça podem ter melhor tratamento do que alguns seres humanos entendidos loucos ou escravos. É isso o que se depreende da leitura da afirmação de

Aprobato Filho (2006), na qual tais indivíduos são apanhados na mesma dimensão dos animais selvagens.

A ironia desse ricochetear assombra as sociedades que se estruturam sobre a sacrificialidade do corpo animal. Esse espaço interseccionado entre microcosmos e macrocosmos – e, analogamente, entre o ente animal e o humano – produz mal-estar. Impõe uma necessidade de uma ascese moralizadora que seja capaz de estancar as consequências *des-humanas* dessas fronteiras interpenetrantes. Ela talvez esteja sub-reptícia, na época estudada, aos discursos bem-estaristas, que versam sobre abusos, maus-tratos e crueldades cometidos contra animais não-humanos como foi tratado no capítulo 2. Ela está certamente presente na figura – quase mitificada, emulada no Ocidente desde pelo menos o período medieval<sup>71</sup> – que fala do risco iminente de alvejar a sacrificialidade mas acertar (sacrificar) pessoas humanas (imunes). Lembre-se que tal ameaça é o avesso complementar-necessário do risco de garantir a imunidade, mas acertar (imunizar) animais não-humanos (sacrificáveis) –, este último sendo o caso dos “cães de raça” analisado a partir de Aprobato Filho (2006). Eis os termos dessa figura mitificada, através das palavras de Juliana Dias:

O intento de evitar a morte “selvagem” dos animais “de açougue” e dar-lhes, nesse momento [século XX], um tratamento “digno”, fala também da relação entre os homens. Como K. Thomas (1989: 179) apontou para a Inglaterra do século XIX [século da ascese das diretrizes bem-estaristas], *a crueldade para com os animais foi reprovada muitas vezes por se pensar que seu exercício tornaria os homens cruéis para com outros homens*. É possível ler, também, dessa forma – ou seja, como intenção de impedir a corrupção moral daqueles envolvidos no abate de animais – o depoimento do diretor de Controle de Qualidade do Frigorífico Marfrig, Renato Macedo, sobre a aplicação das normas de bem-estar e abate humanitário: “(...) aprende-se a lidar de forma inteligente com os animais, sem brutalidade, e *se deixa de competir com o animal*, para ver quem tem mais força. O abate se torna mais humanitário e o ser humano mais humano”. (DIAS, 2009, p. 75, grifos nossos).

A ideia de que matar galináceos poderia desencadear violência contra seres humanos está presente em Morley, animais que em outras ocasiões ela justificava serem mortos:

Ele [seu primo Arício] só gosta de fazer maldades. Já tirou todos os ninhos de beija-flor, tico-tico e pássaro-preto que vínhamos escondendo no quintal; mas esta maldade, em vista do que fez com a galinha de pintos de Naninha, não é nada. Ele teve raiva de Naninha, correu ao terreiro, pegou um pinto, apertou na mão e veio mostrá-lo a Naninha ainda com as tripinhas para fora. Apertava o pinto rindo e com gosto. Não virá a ser um assassino? (MORLEY, 2011, p. 160).

Em vista do constante risco da sacrificialidade animal produzir a matança de seres humanos imunes, onde quer que as fronteiras se interpenetrem numa zona crítica de

<sup>71</sup> O literato sul-africano J. M. Coetzee, no prefácio de seu livro *A vida dos animais*, versa sobre a longa idealização de que a crueldade contra animais torna seres humanos cruéis com outros seres humanos. Segundo o autor, esse axioma teria sido (e tão somente ele) a preocupação de São Tomás de Aquino ao condenar a violência contra animais não-humanos, como contra os desígnios divinos.

indistinção, o ofício de açougueiro é posto sob suspeita pelos jornais diamantinenses. A promiscuidade parece intrínseca a esse tipo de serviço. A imputação desses açougueiros como pessoas mais próximas à animalidade, entrevistados como incapazes de operar uma distinção entre “o civilizado” e “a barbárie”, parece atrelada ao espectro dessa interpenetração de espaços éticos, da qual nos fala Juliana Dias. Assim, a matança dos seres não-humanos sacrificáveis produz riscos colaterais desse modelo *zoosacrificial* ricochetear na própria sociedade imune, subvertendo-se em seus próprios termos a lógica da sacrificialidade animal, e logo de um dos preceitos basilares a partir do qual se institui a narrativa civilizatória e modernizadora defendida pelos jornais diamantinenses. E o açougueiro aparece justamente subrepresentado, na perspectiva da impossibilidade de distinção entre “o humano” e “o animal”. Esse imaginário da promiscuidade dos açougueiros, do desrespeito das fronteiras, é comum nos jornais diamantinenses, conforme foi abordado em passagens do capítulo 2.

### 3.4 Biopolítica

Outra contradição da modernidade civilizatória está expressa nas páginas dos jornais diamantinenses pesquisados. Tais jornais presentificam uma aproximação do ente humano com a animalidade, a princípio inusitada, em vista do sentido histórico marcadamente negativo com que a animalidade é representada nesses jornais. Assim, em alguns desses textos o ente humano é interposto ao lado de outros animais, como se fosse ele mesmo um animal como qualquer outro, radicado em seus predicados biológicos. A modernidade então surge enquanto devir de afastamento, mas, ao mesmo tempo, devir de aproximação entre as figuras humana e não-humana. Por vias da berlinda de um discurso biológico-científico, na qual Darwin emerge como corolário, seres humanos passam a ser percebidos e teorizados no denominador biológico que compartilha com outros animais.

A coexistência entre essa aproximação e o afastamento foi presentificada na contrariedade de Helena Morley. Seu diário é bastante esclarecedor desse coexistir:

Padre Neves me disse outro dia, quando eu lhe contei que um primo me havia dito que o homem vem do macaco, que é um grande pecado ouvir essas coisas. Eu não tinha visto, na História Sagrada, a história de Adão e Eva? Eu calei. Mas se Padre Neves conhecesse o macaco que tem aqui na vizinhança, até ele era capaz de acreditar. Esse macaco é mais inteligente do que muitos meninos que eu conheço. A dona dele é Siá Ritinha, que furta as galinhas dos vizinhos. (MORLEY, 2011, p. 144).

Jacques Derrida resume a profundidade do processo denegativo que temos visto, de distanciamento do ente humano frente à (sua) animalidade. Ele nos diz:

Daqui em diante, voltaremos a essa imensa denegação cuja lógica atravessa toda a história da humanidade, e não apenas da configuração quase “epocal” [modernidade] que acabo de evocar. [...] Esta não poderia representar uma denegação entre outras. Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele. (DERRIDA, 2002, p. 33).

Benedito Nunes confere nuances históricas a essa força denegativa de afastamento. E entende a distância interposta como sendo aprofundada no período moderno, que temos estudado aqui:

Homem e animal se tornariam cada vez mais estranhos entre si quanto mais se consolidasse, a partir do século XVII, na filosofia cartesiana, a identidade entre pensamento e consciência. Com efeito, Descartes efetuará, depois da demonização cristã do animal, o primeiro corte moderno entre este e o homem, aproximados na Antiguidade por meio da noção de alma, tanto em Platão quanto em Aristóteles, que reconhecia uma alma sensitiva, uma alma racional e uma alma vegetativa. (NUNES, 2011, p. 14).

Se temos analisado a ascese modernizadora calcada tão profundamente num processo de denegação da animalidade, compreender a faceta da aproximação entre tais entes será aqui de total importância para iniciar um debate sobre as nuances históricas da complexa biopolítica moderna. Essa necessidade está disposta na razão em que o surgimento (oficial, institucional e/ou estatal) de uma política da vida nua na contemporaneidade está vinculado ao decaimento daquela distância teológica que separava bíblicamente seres humanos de outros animais, portanto ao surgimento do *homo sapiens* enquanto ente biológico disposto numa cadeia de evolução das espécies. Benedito Nunes, no mesmo texto em que assinala a modernidade como distanciamento do ente humano frente à animalidade, nota a irrupção de uma aproximação contemporânea entre tais entes, dispostos numa dimensão compartilhada:

Há toda uma história sob essa perspectiva que agora é reconstruída por Peter Singer, sobretudo a do relacionamento do animal com o homem, devido à menor ascendência, atualmente, do relato bíblico acerca da origem do homem. Do ponto de vista bíblico os animais teriam sido feitos para o homem utilizar. À medida que entra em cena a teoria da evolução, a história é pensada diferentemente e *nós tivemos que pensar no homem como animal*. (NUNES, 2011, p. 17, grifo nosso).

Keith Thomas aborda a questão, enfatizando uma diluição em duplo sentido das tradicionais fronteiras teológicas, num capítulo intitulado “A distância diminui”. O autor afirma que:

[Já] no século XVIII era costume atribuir-lhes [aos animais não-humanos] grande número de características humanas. A fronteira entre homem e animal tornou-se, assim, muito mais vaga do que desejariam os teólogos. “A noção de que o homem estava separado do resto da criação animal”, escreve um historiador recente, “começava a se desagregar”. Talvez o golpe decisivo tenha sido vibrado pela anatomia comparada, ao revelar a semelhança entre a estrutura dos corpos humano e animal. Todos conhecem a perturbação que trouxe, ao pensamento europeu, o descobrimento dos grandes macacos da África e do Sudeste Asiático. (THOMAS, 2001, p. 155).

Considerando-se o primado presente em Durand (2001) de que os sistemas simbólicos conjuram diferentes áreas do saber por homologia, uma outra derivação (política) dessa aproximação se torna passível de ser evidenciada por Donald Worster. Este autor versa a respeito de como uma “paixão pela natureza” surge na modernidade iluminista embebida dos seus ideais igualitários, depurando uma moral que busca ser holística. Tais ideais tenderiam a aproximar moralmente pessoas humanas e não-humanas – mas também plantas, fungos e mesmo entidades sem vida, quanto menos sencientes – dando origem ao que hoje se conhece como ecologia profunda. Worster nos permite perceber essa homologia no emblemático naturalista John Muir:

Minha proposta é examinar a influência das forças culturais sobre a paixão [pela Natureza] de John Muir: particularmente, quero sugerir que o papel das idéias e dos sentimentos associados com o nascimento da democracia moderna podem ter desempenhado um papel importante em sua paixão pela natureza. Argumento que sua paixão convergia, de um modo que não apreciamos plenamente, para idéias de igualdade nascidas da cultura democrática moderna. (WORSTER, 2005, p. 85).

Em suas linhas animais, talvez essa contradição entre aproximação e distanciamento esteja, de alguma forma, vinculada ao caráter esquizoide do processo civilizatório, já tratado anteriormente. Pode ser que seja lícito, numa outra oportunidade, investigar como essas duas contradições entrelaçam rizomas de sentido entre si, comunicando sentidos compartilhados e mutuamente estruturantes. Por ora, cumpre algo mais basilar para fins desta pesquisa. Cabe aqui analisar as representações jornalísticas quando veiculam cientificamente a animalidade do humano, num contexto de denegação dos rastros não-humanos na Diamantina que se queria modernizar. Mais ainda. É necessário articular a especificidade desse caráter composto de aproximação biológica para dentro da animalidade e de ascese modernizadora para fora da animalidade, num solo comum de uma historicidade compartilhada através das representações jornalísticas.

O pertencimento do *homo sapiens* no reino animal está bastante claro abaixo. Num artigo de curiosidade científica, especificamente zoológica, o ser humano está disposto lado a lado com outras espécies animais. Não há, no texto abaixo, qualquer signo que sobreponha o ente humano por cima dos outros entes animais assinalados:

OS ANIMAES. Os cavalos podem viver sem comer vinte e cinco dias, com tanto que só lhes dê de beber. Si não tiverem agua nem comida, só vivem dezessete dias e se tiverem comida sem agua não resisitirão mais de cinco dias. Os gatos resistem à inanição quinze a vinte dias, com a condição de terem agua para beber. Cita-se o caso de um cão ter vivido trinta e nove dias sem comer, mas bebendo. Outro que não teve agua nem comida, morreu ao cabo de vinte dias. Os coelhos resistem quatorze dias sem comer. Os pombos dez dias. Os pardaes apenas dois. O homem pode passar perto de vinte dias em jejum, mas citam-se casos bastante duvidosos, de quarenta e cinquenta dias sem comer. (*A Idéa Nova*, 24 ago. 1909).

Em outra situação, a própria dinâmica do conflito entre pessoas, nações e povos é explicada pela imanência daquilo que o *homo sapiens* mantém como sua própria fisiologia, sua animalidade. A teoria de um cientista francês é discorrida:

[M. Prévost] afirma desassombadamente no seu estudo, a que nos referimos, que as pessoas gordas, e portanto sanguíneas, não podem viver em agradável trato com as que são magras, como acontece com os cães e com os gatos, com os tigres e os elefantes. “Todas as guerras – acrescenta ele – travam-se entre os países de população corpulenta e os de constituição delicada, que pertence às raças meridionaes, e aquella á do norte, facto physiologico este que explica o porque de suas continuas desavenças. Na natureza, os animaes magros fazem guerra aos gordos, o tigre ao elefante, o cão aos ursos, o lobo á vacca, etc. O gordo é inerte, e só se impõe pela sua inércia... (O Município, 11 mar. 1899).

Estamos diante de um exemplo em que o jornal não assume como sua esta verdade, mantendo alguma distância ao dizer que se trata de uma teoria científica de terceiros. Todavia, tampouco o jornal renega ou destila ironia por essa nulificação da distância entre seres humanos e outras espécies animais. A curiosidade assombrada com que é investida a publicação pode estar coligada ainda à ideia de novidade da ênfase da animalidade do humano. No entanto, ela parece ser explicada pelo respeito que uma revista científica como *La Science Française*, que publicara o estudo, detinha em sua época, reforçando-se a legitimidade do teor desse texto. Além do mais, o conteúdo dessa notícia parece estar em consonância com o contexto das teorias raciais (racistas) que as elites letradas brasileiras de fins do século XIX encampavam com respeito, sob a sisífica missão de pensar os caminhos do Brasil enquanto nação. (LIMA, 1999).

Penso que um texto jornalístico como esse assume um horizonte de expectativas no qual a possibilidade de se pensar um primado da política humana gerida a partir da vida nua do *homo sapiens*, portanto a partir do predicado de uma animalidade fisiológica do humano, demonstra-se factível. A essa condição histórica específica da modernidade, que torna sua preocupação política a própria existência das pulsões fisiológicas do corpo vivente, dá-se o nome de *biopolítica*. A origem desse conceito é foucaultiana – ou talvez arendtiana. (WOLFE, 2013; AGAMBEN, 2013). Agamben diz que a biopolítica surge “[...] quando, como demonstrou Foucault, o Estado moderno, a partir do século XVII, começa a incluir entre os seus cálculos essenciais o cuidado com a vida da população e transforma, assim, a sua política em biopoder”. (AGAMBEN, 2013, p. 32). Sua irrupção histórica parece intimamente atrelada aos eventos chamados de “morte de Deus”, que teriam ocorrido no século XVIII. (MACHADO, 2005). Nesse contexto, o humano passaria a ser compreendido pormenorizadamente na dureza de sua nudez biológica, órfão de/em um universo desconhecido e infinito, contra a teologia que o sacralizava como fagulha divina e

sobrenatural, portanto impassível de ser investigado com instrumentos de intervenção, dos saberes. Esses eventos que dizem respeito à chamada “morte de Deus”, por sua vez, ligam-se ao nascimento da medicina moderna. (MACHADO, 2005). Esta se vincula ao higienismo como primeira modalidade biopolítica de escala minuciosamente generalizada globalmente, que torna necessária a gestão política do corpo físico-biológico, correlacionando-o ao conjunto das populações humanas como biomassa, “[...] que se torna[m] então patrimônio biológico da nação”. (AGAMBEN, 2013, p. 32). Vale lembrar, enfim, que esses desenvolvimentos estão ligados à percepção modernizante do ente humano, sublinhado em sua animalidade constitutiva como um ser muito mais próximo das demais espécies animais, a despeito das teologias dominantes na cristandade europeia.

Assim, fazendo-se da biologia uma nova dimensão do desenvolvimento das políticas modernas – fazendo do corpo nu, em suas capilaridades histológicas, o objeto a se dominar e a se intervir –, animais humanos e não-humanos se tornam passíveis de serem modificados pela biopolítica. Cary Wolfe resume bem essa questão ao alertar o quanto “difícilmente é apontado o fato de que as práticas da moderna biopolítica se formaram na sujeição e na administração comum de corpos humanos e animais”<sup>72</sup>. (WOLFE, 2013, p. 22, tradução nossa).

O vigor de uma biopolítica, tomando a administração e o gerenciamento da vida puramente orgânica dos corpos humanos e não-humanos como a maior virtude de uma nação, está presente num artigo jornalístico diamantinense. Se o sustento biológico da vida nua caía fora do centro discursivo político e jurídico das sociedades ocidentais pré-modernas, regidas pela figura do rei; se a vida nua ficava à mercê dos ritmos cotidianos e tradicionais, passados através das gerações, por fora de uma intervenção institucional (*deixar viver*), deparamos na seguinte passagem com uma mudança que anuncia e produz novos tempos (*fazer viver*). O jornal *A Idéa Nova* tem orgulho em (re)produzir o discurso do senador mineiro Pedro da Matta, dirigido ao então presidente da república Rodrigues Alves. Nele destila-se a necessidade de *fazer viver* biologicamente o “rebanho humano” como virtude política:

De facto, sr. Presidente, não há cultura moral e intelectual, não há progresso, ordem e civilização que possam subsistir sem uma forte organização econômica (*Muito bem!*). A história não aponta a existência de uma só sociedade humana onde as sciencias, as letras e artes tenham nascido e prosperado sem a condição básica, primordial, de achar-se previamente assegurada ao povo – alimentação abundante, sadia e barata. [...] Querer manter elevada cultura no meio de um povo, que lucha desesperadamente pela vida, que não consegue economisar, que exerce sua atividade por meios ruinosos e exahustivos, que tem as fontes do trabalho profundamente anarchisadas e sem equilíbrio instável os fructos dele, é, sr. Presidente, querer

---

72[...] it hardly needs pointing out that the practices of modern biopolitics have forged themselves in the common subjection and management of both human and animal bodies [...].



levantar sobre o ar um bello edificio, é construir nas nuvens sumptuoso palácio, como nos contos de fadas. (*A Idéa Nova*, 30 ago. 1908).

Mais do que simplesmente exortar o presidente brasileiro sobre urgência de lançar nos cálculos políticos a manutenção da vida nos organismos que conformam o patrimônio biopolítico da nação, o texto parece mesmo rebaixar os cânones clássicos a partir dos quais se constituem a política iluminista como secundários em relação à necessidade de vivificar a biomassa brasileira. E nisso, esse documento parece antecipar em alguns anos ou décadas o que seria uma vigência absoluta da biopolítica quando, a partir de algum momento correlato às Grandes Guerras do século XX, a morte da legitimidade das metanarrativas históricas herdeiras do Iluminismo (progresso, nação, povo, civilização etc.) daria lugar a uma sociedade em que só resta como resquício irresoluto ficar se preocupando com as condições vitais orgânicas de seus cidadãos e cidadãs. Agamben fala-nos dessa condição que ele chega a chamar de “pós-histórica” – condição relativa ao fenecimento das grandes missões históricas que o Ocidente reservara para si mesmo outrora – e que já parece positivada pela imprensa diamantinense de início deste mesmo século, no artigo acima referido. Escrevendo no início do século XXI, este autor conclui:

Hoje, a quase 70 anos de distância, está claro para qualquer um, a não ser com absoluta má-fé, que não há mais, para o homem, tarefas históricas passíveis de serem assumidas ou mesmo apenas designáveis. [...] Compreende-se perfeitamente a natureza dos grandes experimentos totalitários do século XIX, caso se lhes observe apenas como uma perseguição dos últimos grandes objetivos dos Estados-nação do século XVIII: o nacionalismo e o imperialismo. O que está em jogo é, por ora, totalmente diferente e mais extremo, pois trata-se de assumir como tarefa a própria existência factual dos povos, isto é, em última análise, sua vida nua. [...] O homem então atingiu o seu *télos* histórico e não resta outro – para uma humanidade que se tornava novamente animal – que a despolitização da sociedade humana, por meio da expansão incondicional da *oikonomia*, ou mesmo a assunção da própria vida biológica como objetivo político (ou sobretudo não político) supremo. (AGAMBEN, 2013, p. 124).

Essa percepção parece afinada com as análises de Zygmunt Bauman (2013) a respeito da “modernidade líquida”, da “modernidade sem modernismo” – nomes que esse pensador utiliza para a sociedade globalizante da segunda metade do século XX, que abandonara as tarefas históricas designadas pela ilustração europeia. A respeito do espírito da coisa política (esvaziado) nas últimas décadas, após contrastá-la com as formas modernas clássicas, esse autor nos diz que seres humanos são controlados na nudez de suas pulsões instintivas, denegando-as ou satisfazendo-as, qual um enxame de abelhas. Bauman chama esse controle de “regulação pela tentação”:

Hoje, para variar, entramos na era do não engajamento. O modelo pan-óptico de dominação, com sua principal estratégia de vigilância, monitorando e corrigindo com precisão o auto-governo de seus subordinados, é rapidamente desmantelado na Europa e em muitas outras partes do mundo contemporâneo. Ele dá lugar à supervisão e ao autocontrole pelos próprios objetos da dominação [...]. As colunas

em marcha [da modernidade iluminista] dão lugar aos enxames [da modernidade sem modernismo]. [...] Ninguém lidera os enxames para os campos floridos; ninguém precisa manter os membros dos enxames sob controle, pregar para eles, tocá-los adiante pela força, com ameaças ou forçando-os no caminho. Quem quiser conservar um enxame de abelhas no curso desejável se dará melhor cuidando das flores no campo [dos meios de subsistência biológica], não adestrando as abelhas. (BAUMAN, 2013, p. 54).

De fato, nesse artigo que confere honrarias ao senador mineiro há um deslizamento, em solução de continuidade, do discurso sobre a biomassa humana em direção à importância da política em *fazer viver* (mas, sem dúvida aqui, para *fazer morrer* em seguida) também a biomassa de animais imputados como comestíveis. No mesmo texto que trata do estatuto biológico do humano enquanto mero vivente, diz semelhantemente sobre aqueles animais:

Não se iludam, porém os criadores mineiros; sem as boas pastagens cuidadosamente cultivadas, sem fornecer ao gado boa ferragem, bom ar e boa água, na fórmula exacta do eminente sr. Dr. Assis Brasil a indústria pastoril não prosperará e os produtores de finas raças importados, não resistirão ao meio ou em breve se tornarão degenerados. [...] Eu creio que, espalhado pelo território do Estado o cultivo dessa esplendida forragem, a indústria pastoril se firmará em bases sólidas. E Deus permita que assim seja, para que os nossos campos, ora desolados e tristes se povoem das belas manadas que hão de alegrar as rústicas paisagens e proclamar a superioridade da indústria pastoril na terra amada de Minas. (*A Idéa Nova*, 30 ago. 1908).

Em que pese a relevância de uma *vala protetora* ou *imunidade* atribuída ao humano – tal que o texto não possa falar (ainda) de uma “indústria humana”, na qual o corpo humano seja a própria matéria a ser processada –, a biodiminuição dessa distância prefigurada pela modernidade enseja a possibilidade de um discurso em que ambos os corpos sejam administrados numa mesma dimensão textual biopolítica. (THOMAS, 2001; NUNES, 2011). Tanto corpos humanos quanto não-humanos parecem ser entendidos como biomassa, patrimônio da nação, do Estado (e/ou das empresas), que se tornam objetos-em-si biologicamente carentes da intervenção das instituições.

E se esse texto jornalístico, por um lado, habilita uma expectativa de futuro em que as arestas que conformam a modernidade herdeira do Iluminismo sejam depostas em prol do império absoluto da biopolítica na “pós-modernidade pós-utópica”, conforme entende Agamben (2013), por outro lado, encontramos ainda uma narrativa classicamente modernista subjacente a esse discurso. Ela é presentificada na figura divina e metaforiza um estatuto institucional socialmente superior e privilegiado, um panóptico neutro a partir do qual dispor de dados e intervir, como num jardim, na biomassa que constitui o patrimônio da nação, em busca da realização das verdadeiras virtudes históricas. Essa figura disciplinar da biopolítica que surge na “modernidade *com* modernismo” – na modernidade herdeira do universalismo iluminista, quando a biopolítica ainda se articulava com as metanarrativas típicas do século

XIX – foi bem destacada por Bauman. A figura do jardineiro metaforiza as instituições de uma modernidade arquetípica do século XIX:

Já no mundo moderno, a metáfora da humanidade é a do jardineiro. O jardineiro não assume que não haveria ordem no mundo, mas que ela depende da constante atenção e esforço de cada um. Os jardineiros sabem bem que tipos de plantas devem e não devem crescer e que tudo está sob seus cuidados. Ele trabalha primeiramente com um arranjo feito em sua cabeça e depois o realiza. Ele força a sua concepção prévia, o seu enredo, incentivando o crescimento de certos tipos de plantas e destruindo aquelas que não são desejáveis, as ervas “daninhas”. É do jardineiro que tendem a sair os mais fervorosos produtores de utopias. (BAUMAN, 2010, s.p.).

Assim, o texto diamantinense prefigura também um momento em que ainda a biopolítica se manifesta como um conjunto de dispositivos de gerenciamento disciplinar de um material primário, a biomassa, que deve ser preparado para assunção de (outros) objetivos centrais dos Estados-nação. Tal é o protagonismo central do Presidente da República como o jardineiro, como chefe da maior instituição normativa brasileira.

Esse arranjo biopolítico moderno viabiliza que as pulsões corporais – as meras necessidades de um corpo na nudez de seu estatuto “vivente” – tornem-se motivações para a consecução de normativas jurídicas. Estas buscam organizá-las e podá-las em vista do jardim ideal a ser alcançado por essa utopia civilizatória. De acordo com Aprobato Filho:

Nesses confrontos [da elite governamental paulistana], principalmente no que diz sentido ao planejamento urbano, os animais, mais do que representações, são presenças vivas que se manifestam das mais diversas maneiras se interpondo constantemente nos caminhos da tão almejada e exclusivista modernização. Ao longo de anos eles continuam “atuantes” na cidade. Alheios às legislações e interesses governamentais, até datas bem recentes, são encarados como incômodos, geram acirradas discussões e “instituem” leis específicas. (APROBATO FILHO, 2006, p. 113).

Dessa forma, o alvorecer da biopolítica nos Estados modernos parece coincidir com uma multiplicação desordenada de leis, quase cancerosa, já que todas as vicissitudes orgânicas, todos os encadeamentos biológicos, tornam-se passíveis de serem politizados, regulados. No que tange às normativas municipais, aos códigos de posturas que buscam disciplinar o vivente-em-si, o resultado pode ser aterrador. Aprobato Filho (2006), ao comparar a São Paulo moderna com a cidade dos primeiros séculos de sua colonização, verifica que, de uma quase inexistência de leis de controle sobre os movimentos dos animais em seu território, passou-se no final do século XIX a configurar um código jurídico inflado. Nota-se um desejo de disciplinar as funções orgânicas do corpo, constituindo-se uma esponja kafkiana jurídica. Para o autor,

Mais do que brechas, o corpo legislativo paulista imageticamente assemelha-se a uma grande “esponja” assimétrica, viva, porosa, maleável, absorvente, quase orgânica, em paulatino crescimento. [...] Embrenhar-se por entre as fibras dessa

colossal “esponja” jurídica, percorrer seus inúmeros bifurcados canais, câmaras e células em busca de elementos orgânicos ou na procura do tratamento dispensado à vida animal, é uma experiência inebriante, estarrecedora, elucidativa. É como vislumbrar um jogo de angapanga, um pega-pega interminável e implacável, sem piques nem pausas, no qual o poder público municipal, atrás do anseio de controlar as inúmeras espécies de animais urbanos, domésticos ou sinantrópicos que vivem em São Paulo, perde constantemente o fio da meada frente à dominação instintiva da vida que se prolifera. (APROBATO FILHO, 2006, p. 113).

O caso de São Paulo – e talvez o caso do surgimento dos códigos de posturas em Diamantina desde a década de 40 do século XIX<sup>73</sup>, que se buscou tangenciar aqui – parece ser um padrão normativo de toda ascese modernizadora historicamente vivenciada, se levarmos em conta as filosofias que tematizaram a biopolítica como um processo de abrangência globalizante, tanto no nível micro quanto no nível macro. É necessário lembrar, ainda, que o maior crescimento desse labirinto jurídico em busca de refletir em si (e ao mesmo tempo intervir em) os gestos mais capilares do corpo não-humano não se furta a se tornar ainda maior em vista de que, como vimos, a biopolítica moderna diz respeito à própria animalidade do humano, à própria necessidade de tornar as pulsões corporais humanas objeto de investimento jurídico.

Essa permeabilidade modernizante das tradicionais fronteiras teológicas, borradas agora por via do *continuum* biológico, captura o humano em sua própria animalidade. É como se, sem perceber, o ente humano fosse sutilmente deslocado de sua pureza celestial para a imanência orgânica e terráquea, sendo em si mesmo entrecortado por aquele animal que renega, contra o qual se intensifica a ascese civilizatória durante a modernidade.

A passagem seguinte – referindo-se a um Napoleão atravessado pelo corpo de animal, sem que se percebesse – parece emblemática desse arquétipo, deveras inconsciente, da nova economia de relações entre o ente humano e o ente animal durante a modernidade. No texto jornalístico a seguir, o corpo do maior líder político do alvorecer da modernidade animaliza-se em segredo do público geral. A história do ocorrido com o líder francês após sua morte teria sido acobertada por longos anos. Segundo a notícia, ele foi enterrado com o coração de um animal não-humano no lugar de seu coração humano. Durante a autópsia de Napoleão I,

O cadáver ficou aberto e o coração depositado em uma bandeja de prata, achando-se sobre uma cadeira. Sendo meio dia, deixaram os médicos a sua obra e foram comer. Quando regressaram viram que uma grande rata, refugiada num canto da casa, tinha quase devorado o coração de Napoleão. Os médicos não quiseram que se soubesse tal coisa e substituíram o coração do grande imperador pelo dum cabrito. O jornalista inglês Squan, que publicou esta historia num jornal parisiense, diz que o próprio doutor Caswell lhe tinha muitas vezes contado a historia do coração. (*A Idéa Nova*, 10 abr. 1910).

---

73 Para detalhes sobre o assunto, cf. FERNANDES, 2005.

A animalidade que se adentra imperceptivelmente no ente humano, demarcando a irreversibilidade da presença animal no próprio humano, perfaz uma ferida narcísica antes evadida pela teologia. É como se nem o mais imune dos indivíduos – qual seja, o soberano primeiro da civilização francesa (logo, da civilização mundial, conforme tratado pelos jornais em questão) – estivesse ele mesmo salvo de ser capturado em sua animalidade imanente. Como se o corpo imunizado estivesse ele mesmo entrecortado pela sombra de sua sacrificialidade – tendo em vista um contexto histórico em que cabritos (cabras), em Diamantina, eram animais que, feitos propriedades, poderiam ser mortos sem que isso fosse julgado como assassinio pelo poder público, a despeito/respeito de normas municipais que estabelecessem multas contra os excessos presentes em maus-tratos, abusos e crueldades. O cotejamento dessa curiosidade histórica sobre Napoleão num jornal com a realidade cotidiana, na qual estes animais não eram investidos do poder de disporem livremente de suas vidas, e de suas próprias vidas-em-si-mesmas, pode estar presentificando uma angústia latente. Essa angústia sintomatizaria uma espécie de democratização da sacrificialidade – que prefiguraria a modernidade biopolítica: nem mesmo o mais imune dos seres humanos está livre de sua sacrificialidade, de sua animalidade. Vale lembrar aqui que, como mesmo nota Agamben (2013), essa extensão democratizante da sacrificialidade (correlata à biopolítica que interpõe o conjunto de suas cidadãs e cidadãos como reserva biológica) não corresponde ela mesma a uma hipotética suspensão da máquina antropológica, que prossegue vigorosa.

Dando continuidade a essa questão, embrenhando-nos pela ótica presente nos estudos de Agamben, a dissolução das tradicionais fronteiras teológicas justamente num corpo morto, parece mesmo colher e performatizar o temor sub-reptício de que a gestão da vida humana na imanência de sua animalidade se põe em zona de indeterminação com a gestão (e produção) da própria morte humana. Visto que a intersecção radical do (coração) animal no ser imunitário se torna possível justamente num corpo (humano) morto – numa morte sofrida tanto pelo corpo humano quanto pelo corpo não-humano –, é plausível que essa figura jornalística arquetípica esteja diacronicamente afinada com uma percepção desenvolvida por Agamben, de que a *biopolítica* moderna entra em zona de completa indeterminação com a *tanatopolítica* moderna. Mutuamente implicantes, segundo Agamben, a modernidade que tematiza o debate ético sobre o direito à eutanásia “[...] assinala o ponto em que a biopolítica converte-se *necessariamente* em tanatopolítica”. (AGAMBEN, 2013 p. 138, grifo nosso). A inscrição da vida nua humana nos cálculos políticos de todo Estado moderno produz e é produzida pelo desvanecimento da distância teológica posta entre o ente humano e o ente animal. Ela caminhará paralela à anulação, eufemizada pelo autor pela figura de uma

*diminuição*, da distância existente entre a vida e a morte, biopolítica e tanatopolítica, o “ser” e o “nada”. Conforme suas palavras:

Quando a diferença [entre ente humano e ente animal] se desvanece e os dois termos se colapsam um sobre o outro – como parece ser o caso hoje – também a diferença entre o ser e o nada, o lícito e o ilícito, o divino e o demoníaco se tornam *menor* e, em seu lugar, aparece qualquer coisa para a qual o nome parece faltar. Porque também os campos de concentração e de extermínio [nazistas] são um experimento deste gênero, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver em sua ruína a própria possibilidade da distinção. (AGAMBEN, 2013, p. 43, grifo nosso).

A ideia de que os holocaustos (humanos) consistem a própria essência de uma modernidade que se biopolitiza, na qualidade de realizações epifânicas e completas da biopolítica (pois tanatopolítica), está presente nas duas obras de Agamben, abordadas aqui.

Sem dúvida, a razão biopolítica dessas matanças em massa surge ainda coligada à ideia de uma democratização da sacrificialidade, que corresponderia em perfeita simetria a uma democratização da imunidade, presente nos Estados modernos de direito. (AGAMBEN, 2013). Assim, a exceção da sacrificialidade (o antigo *fazer morrer* dos reis absolutos) é substituída pela sacrificialidade tornada pilar constante a partir do qual se erige a própria normatividade e regularidade dos Estados biopolíticos (que equivalem a Estados tanatopolíticos, segundo Agamben). A exceção se torna regra, e toda vida se evidencia na nudez de sua potencial matabilidade nos cálculos biopolíticos (tanatopolíticos) modernos. (AGAMBEN, 2013). Essa exceção tornada regra explicaria as matanças em massa em plena era pós-iluminista, na era portanto da nomeação e positivação jurídica dos direitos humanos relativos à sua vida nua. Mais precisamente: justamente por conta de uma nomeação e positivação desse gênero é que a matabilidade generalizada se torna factível, segundo o autor.

No que tange a esta pesquisa, é menos interessante se deter nas eventuais limitações das nuances quantitativas de uma completa democratização da sacrificialidade.<sup>74</sup> Importa mais questionar qualitativamente o encadeamento imediato presente em Agamben entre o colapso inicial das fronteiras tradicionais entre “o homem” e “o animal” na biomodernidade e a matança (de seres humanos) em massa, visível a partir da Primeira Guerra Mundial, período limítrofe do meu recorte cronológico.

É necessário notar que a evidência moderna da animalidade perpassando toda a vida humana, provocando um possível “colapso” entre “animalidade” e “humanidade”, não

<sup>74</sup> A ideia de democratização da sacrificialidade, que se iniciaria a partir do período limítrofe do meu recorte cronológico – e analogamente à noção de proletarização do mundo – corre o risco de negar a clara presença de hierarquias sociais distinguíveis no mundo atual. Estas hierarquias permanecem preestabelecendo determinados setores humanos como mais imunes do que outros. Portanto, os conceitos de democratização da sacrificialidade, bem como a proletarização do mundo, não devem ser utilizados para apagar a existência dessas divisões “modernistas” no mundo dos séculos XX e XXI. Pelo contrário, deve-se lembrar que são essas divisões que possibilitam a existência desses processos globalizantes.

causa *por si* mesmo a sacrificialidade no ser humano; não provoca automaticamente um respectivo cancelamento da distância entre política da *vida* nua e política da *matança* nua, como ensaia Agamben (2013). Se de fato tem ocorrido tal encadeamento entre o colapso dos termos e os holocaustos durante a contemporaneidade, ele só é possível pela *intermediação* de um paradigma histórico em que a animalidade é interposta como vida sacra e o corpo nu como vida matável. Portanto, é antes a intermediação de uma longa construção (especista) histórica da animalidade (desse corpo nu, desse corpo sem alma) como vida matável que evidencia a sacrificialidade do ser humano na modernidade, quando este decai de sua condição teológica privilegiada para ser inserido num *continuum* biológico com outras espécies animais. Se Agamben pode estar certo ao afirmar que a animalização do humano enseja os crimes em massa na modernidade, é preciso se atentar para que, sem o agenciamento desse longo axioma “matar animal pode!”, a inscrição do humano na textura de sua animalidade não conduziria à sua própria matabilidade. E, assim, não conduziria aos campos de extermínio e aos genocídios instrumentalizados por líderes nazistas, soviéticos, estadunidenses, turcos, cambojanos, ruandenses etc. Seria, antes, o funcionamento intocado da máquina antropológica – que se estrutura a partir de uma *perigosa oposição* entre animalidade e humanidade – que permite a matabilidade em massa de seres humanos. (WOLFE, 2013).

No trecho a seguir Agamben exorta como meta histórica possível a suspensão do funcionamento da máquina antropológica:

E, diante dessa figura extrema do humano e do inumano, não se trata tanto de escolher qual das duas máquinas antropológicas (ou das duas variantes da mesma máquina) seja melhor ou mais eficaz – ou, sobretudo, menos sanguinária e letal – quanto de compreender o seu funcionamento, para poder, *eventualmente*, fazê-la parar. (AGAMBEN, 2013, p. 65, grifo nosso).

Mas logo ele declina dessa possibilidade – conforme já visto em citação anterior – lamentando uma contemporaneidade que não tem objetivo histórico nenhum factível. Mais expressivo ainda, Agamben renega a legitimidade do debate ético (bioética) a respeito do lugar dos indivíduos não-humanos, debate que teria surgido na contemporaneidade biopolítica. Em vez de possível (necessária) profilaxia para suspensão da máquina antropológica, a bioética (no sentido de desconstruir a sacrificialidade do corpo animal) não seria mais que efeito dessa falta de objetivo histórico das nossas sociedades. A bioética surgiria quando só nos resta como resíduo “a *humanização integral do animal* [coincidindo] com uma animalização integral do homem”. (AGAMBEN, 2013, p. 127, grifo nosso). Assim, os debates sobre a libertação animal não-humana não seriam mais que resíduos impassíveis de

serem removidos pelo nihilismo contemporâneo, meros efeitos colaterais de uma (infausta?) perda da distância teológica entre seres humanos e outros animais.

Essa suposta simetria contemporânea entre (1) a intensificação dos movimentos em prol da imunidade de animais não-humanos, enquanto pacientes da (bio)ética e (2) a intensificação da sacrificialidade capturando os próprios seres humanos enquanto meros animais não parece ratificada historicamente. Conforme assinala o historiador Peter Beatson (2009), o período que inclui as duas Grandes Guerras, que prefiguraria o nascimento de uma sociedade puramente biopolítica – e portanto de uma sociedade em que todo ser humano desponta apanhado em sua animalidade constituinte – não dá origem a um arranjo societário em que animais não-humanos sejam reconhecidos enquanto sujeitos-de-direito, ou mais certamente, enquanto sujeitos a serem livres. Ao contrário, a era da bomba atômica, dos grandes genocídios, dos *gulags*, dos campos de extermínio, dos totalitarismos, dos “crimes de guerra” em intensidade aberrante – em que virtualmente toda a população de uma nação se tornara sacra frente ao poderio da “nação inimiga” – produziu uma sintomática lacuna nos movimentos jurídicos que clamavam por beneficiar outras formas de vida afetivas e sencientes. Beatson afirma:

Infelizmente para o reino animal, no entanto, a ação na frente animal ficou estagnada na primeira metade do século passado, tendo pouco progresso desde a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914 até a década de 1970. [...]. Durante esse meio século, a humanidade esteve preocupada demais com seus próprios problemas políticos, econômicos e sociais, não sobrando muita preocupação com os problemas de outros animais. Ela experimentou os traumas prolongados de duas guerras mundiais e da grande depressão entre elas, o que gerou tanto sofrimento humano que parecia fútil para muitas pessoas se preocupar com animais.<sup>75</sup> (BEATSON, 2009, p. 55, tradução nossa).

Subjaz à pretendida complementaridade entre a subjugação em massa de seres humanos e o surgimento de animais não-humanos como sujeitos a serem libertados, conforme mesmo percebe Cary Wolfe (2013), um tom dominante de desprezo pela vida nua na obra agambeniana. Tudo se passa como se ela fosse indigna, já que essa nudez parece revelar a imanência limitante do corpo. Essa imanência comprometeria a busca do autor por vivenciar o sublime, conjurando-se uma ética para o infinito, nas sendas de um reencantamento do mundo – como se finito e infinito tivessem que ser necessariamente excludentes entre si, como se o corpo senciente tivesse que ser prescindido em proveito da experiência sublime, e não fosse ele mesmo condição e possibilidade para tal.

---

<sup>75</sup> Unfortunately for the animal kingdom, however, action on the animal front stalled in the first half of last century, making little progress from the outbreak of the First World War in 1914 till the 1970s. [...]. During that half-century, the human world was too preoccupied with its own political, economic and social problems to spare much thought for those of other animals. It experienced the prolonged traumas of two world wars and the great depression between them, which generated so much human suffering that it appeared frivolous to many people to worry about animals.



A respeito desse desprezo, não por acaso, nas duas obras abordadas aqui, tão assertivas em apontar os campos de concentração como o (cripto)paradigma arquetípico de modernidade biopolítica, Agamben não analisa, problematiza ou cita em nenhum momento as *farm-factories*. Esses campos de concentração têm reunido, destruído – fazendo sofrer – milhões/bilhões de indivíduos não-humanos a cada ano, desde fins do século XIX. (DERRIDA, 2002; ADAMS, 2002; DIAS, 2009). Todavia, não há problematização dessa prática da matabilidade animal em nenhuma de suas duas obras.

Frente a tudo isso, talvez seja lícito concluir que o paradigma das guerras totais e dos campos de concentração – o aprisionamento e a matança em massa – imposto a seres humanos ilustra uma conjunção fatal de duas tendências. A modernidade potencializa, nas sendas de uma longa ortodoxia civilizatória, um aparato técnico que perfaz uma distância negadora do humano para fora de sua animalidade. Eis a longa lógica da máquina antropológica que permanece intocada no cerne da própria modernidade. (DERRIDA, 2002).

De outro lado, esse ente humano se descobre mais do que nunca, no viés de um novo discurso biológico, também um mamífero da ordem dos primatas. Eis aqui aquela renegação da animalidade na modernidade, potencializada em suas consequências pelos poderes de uma tecnocracia sem precedentes históricos, apanhando o próprio ser humano no seu âmago. Essa conjunção imbrica-se ainda com o afluente histórico em que estão determinados certos grupos humanos subrepresentados (nacionalmente, sexualmente, racialmente, culturalmente, religiosamente etc.) sempre mais pertos da animalidade do que outros, *economizando* e racionalizando essa sacrificialidade aos dissabores de um capitalismo<sup>76</sup> de feições cada vez mais globalizantes.

### 3.5 Contatos entre corpos proscritos

Se a máquina antropológica desenvolve sua vigência ao longo de toda modernidade (re)sacralizando a oposição entre “o homem” e “o animal”, e se essa vigência se situa num momento em que a espécie humana descobre a imanência biológica de sua animalidade – tal conjunção parece estar vinculada sub-repticiamente ao cerceamento dos contatos sensitivos/sensoriais entre os próprios corpos humanos. A utopia de dissuasão das zonas de intersecção corporal caracteriza a modernidade.

---

76 Incluo o caso dos regimes comunistas do século XX como participantes desse montante capitalista sacrificial que confere o sentido de (manutenção de) um controle social nesse século tão líquido. As razões da inclusão de países ditatoriais e centralizadores como União Soviética, China, Camboja, Laos, Cuba, etc (incluir-se-ia nesse rol o heterodoxo caso iugoslavo?) como performances de um capitalismo cada vez mais global (no nível micro e macro) foram brilhantemente expostas por Guy Debord, em seu livro *A sociedade do espetáculo*, e talvez por toda Internacional Situacionista em geral.

Tal tendência está provavelmente latente na tese assinalada por Sennett (2003), a respeito das tendências modernas de suspensão (suspeição) dos contatos entre os corpos humanos na cidade. Essa tese foi metaforizada negativamente pelo autor através da gravura *Gin Lane*, de William Hogarth, em contraste com sua outra gravura chamada *Beer Street*. Para Sennett, *Beer Street* se configura enquanto uma espécie de protesto relativo a essa tendência já observável na segunda metade do século XVIII:

Em Beer Street, num grupo de pessoas sentadas, tomando cerveja, os homens abraçam as mulheres. Para Hogarth, corpos se tocando são um indício de conexão social, harmonia [...]. Por outro lado, as principais figuras de Gin Lane estão voltadas para si, bêbadas de gim, *sem perceberem umas às outras* nem os degraus, bancos e construções em torno. A falta de contato físico expressa a visão de Hogarth da desordem no espaço urbano. Uma concepção artística muito distante daquela que os arquitetos das comunidades fechadas estimulam em seus clientes que têm medo da multidão. *Hoje em dia, ordem significa justamente falta de contato*. Essa carência evidenciada pela dispersão geográfica das cidades contemporâneas, aliada às modernas tecnologias para entorpecer o corpo humano, levou alguns críticos da nossa cultura a consignarem uma divisão profunda entre o presente e o passado. *A plenitude dos sentidos e a atividade do corpo foram de tal forma erodidas que a sociedade atual aparece como um fenômeno histórico sem precedentes*. (SENNETT, 2003, p. 19, grifos nossos).

O processo de proscrição de animais não-humanos do ambiente urbano vincula-se a expectativas de uma urbe modernizada em que as formas de vinculação socialmente reconhecidas devam ser intermediadas por técnicas (assépticas) que dissuadam os contatos corporais humanos imediatos. O imperativo de evadir a tradicional intimidade humananimal horizontalizante, na qual se estabelecia um *continuum* societário entre toques, cheiros, sons e gostos (APROBATO FILHO, 2006), está continuamente informado pelo cerceamento mais genérico desses contatos. A negação sem predicado do contato entre os corpos parece explicar uma vinculação histórica comum da figura civilizatória a situações a princípio bastante díspares, e até contraditórias em seus parâmetros éticos. Assim, o elogio à abolição da escravidão pós-1888, a representação negativa dos “cortiços” em becos de Diamantina, a condenação das cenas de assassinio na urbe, os anseios em conter os desejos sexuais em especial das mulheres, as medidas pela proscrição da matança *carnista* feita nas ruas e quintais urbanos despontam como eventos dispostos numa mono-tonia comum de cercear contatos corporais. Esses corpos devem ser alocados, pelo princípio de desempenho societário, a papéis previamente outorgados e socialmente reconhecidos, nos quais renega-se o primado do “império dos sentidos” em proveito de fazer o corpo *funcionar* como uma peça maquinária produtiva. (MARCUSE, 1999). Esses papéis circunscrevem os indivíduos em ondas de cordões simbólicos que fundamentalmente isolam seus corpos – tornando-os significativamente produtivos em uma ordem que se estrutura sobre uma disciplina social higienista de alcance globalizante. (DE CERTEAU, 1994).

O elogio à situação pós-assinatura da Lei Áurea em 1888 está presente em diversas passagens nos jornais, em vigorosa unanimidade. No trecho a seguir, que é parte de um conto que denuncia as mazelas da escravidão então abolida, esta é caracterizada como absolutamente negativa. No centro da narrativa, encontra-se um abolicionista chamado Henrique: “Henrique era hostil à escravidão; repugnava a rectidão do seu espirito, a generosidade do seu coração o injusto domínio do homem *sobre* o seu semelhante”. (*A Idéa Nova*, 13 maio 1911, grifo nosso). Visto que não é qualquer modalidade de domínio humano que se arriscava a ser representada como unanimemente condenável, conforme o contexto dos demais conteúdos observados neste mesmo jornal diamantinense, as características que tornam esse domínio odioso estão metonimizadas pela figura do chicote, que presentificava a obsoleta proximidade corpo a corpo. O contato à queima-roupa a que remete o chicote surge como motivação capaz de afirmar a imagem odiosa da escravidão, para aquém e além da motivação primeira do personagem, a separação forçosa de sua amada. Nesse ínterim, surge a metáfora do “carrasco” como apropriada ao senhorio, sendo “carrasco” aquele que faz de sua profissão sobrepor o corpo alheio com sua própria força corporal: “Era no meio d'estes suaves devaneios que rebentara a horrível noticia. Vendido para a matta! – a separação eterna, o martyrio horroroso, sob o sol inclemente e o chicote dos carrascos paulistas!”. (*A Idéa Nova*, 13 maio 1911). Ação e reação: agravando o panorama daquela sociedade, a perpetuação da escravidão correspondia à própria perpetuação das intrusões corpo a corpo na forma mesmo de vingança. O autor Ciro Arno diz a respeito desse negro escravizado, condenado ao chicote de seus carrascos: “Por vezes, pensando na injustiça da escravidão, subia-lhe ao cérebro uma aura de loucura, turvava-se-lhe a vista, via tudo vermelho, crispava convulsivamente os dedos, mordida a terra, *desejava derramar sangue, commetter um crime*”. (*A Idéa Nova*, 13 maio 1911, grifo nosso).

Assim, a intimidade imediata (nua) de um corpo frente à presença corporal alheia, ensejada respectivamente como corretor e corrigido num regime escravista, fere o postulado da “indiferença” sensorial que deve prevalecer numa urbe modernizada, marcada pela velocidade entorpecente e pelos cordões sanitários simbólicos que devem evitar o cotejamento direto entre os corpos.

É sintomático que as figuras metonímicas do carrasco, que acusam os absurdos da escravidão humana, sejam utilizadas para ratificarem, ao contrário, a legitimidade dessas antigas hierarquias sociais, a serem aproveitadas por um capitalismo industrial muito incipiente na Diamantina da virada daqueles séculos. O que se critica é antes a imoralidade “bárbara” da intersecção corporal que a (anti)ética da sujeição humana.

No discurso ultramontano a seguir, as hierarquias produzidas por uma sociedade de classes é alçada como compatível e necessária à cristandade. O anarquismo e o socialismo – a respeito do dever de criticar a opressão intrínseca a essa sacralização das classes – são entendidos como “bárbaros” assim como foi a escravidão: usam instrumentos análogos, que remetem novamente à figura do carrasco, da intrusão visceral. Os instrumentos que metonimizam o socialismo e a escravidão são meios que evidenciam a promiscuidade contagiosa do contato à queima-roupa, a falência da intermediação da educação civilizatória como recurso para domesticar e alocar (isolar) cada corpo no seu devido lugar como instrumento da racionalidade produtiva capitalista. O jornal versa assim:

Há uma peste contagiosa que tem inficionado o antigo mundo e que pretende invadir o novo fazendo milhares de victimas e que ameaça a sociedade para a qual são improficuos o ferro e o fogo; esta peste contaminadora é o socialismo; a resolução deste problema é a dissolução desta perigosíssima doutrina que, com vistos interesses comuns, seduz ao povo ignorante e põe em perigo a sociedade. *Os dados para resolver-se esse problema não são o ferro, as cadeias e o fogo, que mais agitação os adeptos de tal doutrina e suas sanhas diabólicas; são a educação e o trabalho da mocidade, desses futuros cidadãos, arrimo das famílias e da sociedade. (O Município, 22 maio 1897, grifo nosso).*

A ideia das relações civilizadas como intermediadas pela leitura (DE CERTEAU, 1994) – pelo primado dos olhos enquanto órgão de ascese capaz de captar à devida distância o benefício dos fluxos societários legítimos, em detrimento dos sentidos entendidos como vinculados à imediateza da satisfação corpórea – é reconhecível pelo menos desde Norbert Elias (1993). Esse autor nos diz:

Na edição de 1774 da *Civilite*, de La Salle, lemos: “Crianças gostam de tocar em roupas e em outras coisas que lhes agradam as mãos. Esta ânsia deve ser corrigida e devem ser ensinadas a tocar o que veem apenas com os olhos”. Hoje essa regra é aceita quase como natural. É altamente característico do homem civilizado que seja proibido por autocontrole socialmente inculcado de, espontaneamente, tocar naquilo que deseja, ama, ou odeia. Toda a modelação de seus gestos – pouco importando como o padrão possa diferir entre as nações ocidentais no tocante a detalhes – é decisivamente influenciada por essa necessidade. Já mostramos paginas atrás como o emprego do sentido do olfato, a tendência de cheirar o alimento ou outras coisas, veio a ser restringido como algo animal. Aqui temos uma das interconexões através da qual um diferente órgão dos sentidos, o olho, assume importância muito específica na sociedade civilizada. De maneira semelhante a da orelha, e talvez ainda mais, o olho se torna um mediador do prazer precisamente porque a satisfação direta do desejo pelo prazer foi circunscrita por grande número de barreiras e proibições. (ELIAS, 1993, p. 200).

Conforme tangenciado por Elias, outras formas de intersecção corporal condenadas parecem prescindir do mesmo parâmetro como possível justificativa para sua abolição, qual seja, a violência – até mesmo ao limite de contrariá-la. Os contatos de recriação libidinal – mormente sob as figuras obsessivas da promiscuidade e da orgia – são postos sob suspeição numa sociedade civilizada, assim como os contatos de intrusão violenta, como se

existencialmente equivalentes. Tudo se passa como se os corpos humanos, e igualmente seus gritos de dor e seus gemidos de prazer, devessem virtualmente desaparecer, enquanto índices sem redenção à vista da animalidade (humana) na urbe civilizada.

No texto a seguir, um grupo de médicos cariocas discorre sobre uma série de medidas, a título de conter o avanço dos bacilos que causam a tuberculose. Tais medidas eram veiculadas como modelares para a observação da população diamantinense. Se a legitimidade da reforma de Pereira Passos poderia ser representada pela capacidade de evitar os sofrimentos correlatos às doenças, fazendo-se jus às necessidades (sensibilidades) corpóreas mais básicas, a força dessa potencial irresistibilidade é ainda posta a serviço de suspender contatos corpóreos de viés libidinal. O gesto arquetípico do triunfo erótico e da própria vinculação positiva das sensibilidades corporais é posto sob suspeita, numa enumeração sucessiva, que se pretende força de sua própria autoevidência. A proscrição absoluta do beijo, desse gesto que se harmoniza ao primado da senciência corporal, é posta como imperativo em um discurso profilático que visaria promover, ironicamente, a satisfação corporal pela dissuasão dos sofrimentos da doença. Assim, sobre a tuberculose:

Para evital-a cumpre executar o seguinte: - 1. Habituar-se a respirar o mais profundamente que fôr possível pelo nariz, cujo muco é microbicida. 2. Evitar agasalhos exagerados do pescoço, que o tornam demasiado sensível às mudanças de temperatura. 3. *Proscrever em absoluto o beijo na boca.* 4. Evitar o ar confinado, quer de dia, quer sobretudo à noite. 5. Não beber leite senão fervido. 6. Não comer carne sem submetel-a a cuidadosa cocção. 7. Não admitir que venham certos animaes de estimação (aves, por exemplo) comer na boca. 8. Desconfiar dos animaes que tosem e sacrificar-os, si ficar provado estarem tuberculosos. 9. Fazer exercícios diários moderados. 10. Evitar a proximidade das pessoas que tem o mau habito de emitir perdigotos e que tosem imoderadamente. 11. Vigiar o estado das amygdalas, cuja hypertrophia ou cujas vegetações adenoides devem ser tratadas convenientemente. (*O Jequitinhonha*, 19 out. 1905, grifo nosso).

A interposição da saliva humana (a que o beijo foi reduzido) num *continuum* com os tecidos crus e nus do corpo de animais não-humanos evidencia um corte da animalidade suturando o próprio humano, cuja presença deve ser dissuadida pela ascese higienista.

Tais proporções semânticas entre o erotismo, a presença corporal humana e a animalidade não-humana já foram percebidas em sua negatividade simbólica por Keith Thomas (2001) como basilar ao processo civilizatório vivenciado. Tocar o corpo libidinalmente – acariciar o corpo pelo corpo – desponta historicamente representado com os mesmos termos pejorativos com que se vincula a intrusão corporal violenta:

Nem todos atingiam um nível tão peculiar de autoconsciência. Mas a maioria das pessoas era ensinada a encarar seus impulsos físicos como impulsos “animais”, a exigir controle. O contrário significaria ser “animalesco” ou “brutal”. A luxúria, em particular, era sinônimo de condição animal, pois as conotações sexuais de termos como “bruto”, “bestial” e “animalesco” eram então muito mais fortes do que hoje

[...] O impulso sexual no homem era comumente concebido como vindo de baixo para cima. (THOMAS, 2001, p. 46).

No discurso jornalístico em questão, pouco importa que os tecidos corpóreos tenham se tocado espontaneamente pela *satisfação* – em gestos das pulsões de vida que se harmonizam aos primados da sensibilidade corporal, contra a lógica da doença que maltrata o corpo – ou tenham se tocado mediante a imposição ou mesmo a *violência* – em gestos das pulsões de morte que ferem os primados da sensibilidade corporal, atuando analogamente à lógica da doença que maltrata o corpo. A cisão “corpo x higienização” – correlata à cisão basilar “animal x humano” – se sobrepõe à cisão “contentamento x sofrimento” no discurso médico em questão, tornando-se imperativa sobre esta. A distância entre o sofrimento e o contentamento dos sentidos corporais é suspensa, já que é o próprio corpo que perde sua verdade sob o estigma da suspeita lançada no mesmo gesto em que o animal é entrevistado como a própria sujeira a ser limpada. Beneficiamento vivificante e sofrimento mortal do corpo são postos em dimensão de isonomia, a pretexto de um discurso que, contra a doença, propor-se-ia a beneficiar o vigor da vida no corpo. É importante toda atenção a esse caráter esquizoide da narrativa civilizatória pesquisada.

Assim, se a doença se coliga à própria perda de imunidade (em especial, imunidade societária<sup>77</sup>) e esta ao desnudamento do corpo passivo enquanto axioma irreduzível do animal no humano a ser curado, a cura médica se coliga à imunização (em especial imunização societária) e esta à promessa de esquecimento dessa presença corpórea passiva. A medicina protagonizada no discurso jornalístico promete fazer esquecer a proeminência do corpo, a animalidade latente no humano. A pessoa curada surge antes como alguém que pode vestir novamente sua roupa imunitária, e ir cumprir seu personagem na sociedade. O referido apagamento da distância entre o sofrimento (corporal) e o contentamento (corporal) é sintomático da renegação da animalidade que constitui um sentido profundo do paradigma higienista, conforme visto em capítulo anterior.<sup>78</sup>

O axioma comum da relação negativa do higienismo em relação à animalidade (que é corpo) enquanto sujeira fora percebido por Keith Thomas. Ele situa o seguinte:

77 O paroxismo dessa disposição, sob forma caricata, em que a perda da imunidade fisiológica coaduna-se à perda de imunidade social, vê-se no caso das mulheres mortas em Mendanha.

78 Sintomático dessa associação, no final do discurso médico em questão, a possibilidade de cura do indivíduo humano já tuberculoso se confunde com a possibilidade de reabilitação dos bons modos de comportamento em sociedade, entrando em zona de indeterminação com esta. Tudo se passa como se a doença houvesse sido contraída por conta dos costumes incivilizados do doente: os atos da etiqueta civilizatória se confundem com as medidas médico-biológicas para cura do bacilo no corpo, entrando em zona de indeterminação. A doença surge como possível punição pela falta de espírito civilizado por parte do doente. E sua cura depende de se educar aos bons modos. Essa possibilidade de cura estava vedada aos animais não-humanos tuberculosos, segundo o próprio texto. Estes deveriam ser mortos imediatamente.

Onde quer que olhemos, na Inglaterra do início do período moderno, encontramos ansiedade, latente ou explícita, quanto a qualquer forma de comportamento ameaçando transgredir os frágeis limites entre o homem e a criação animal. A higiene física era necessária, conforme afirmaria John Stuart Mill, porque a sua falta, “mais do que qualquer outra coisa, torna o homem bestial”. (THOMAS, 2001, p. 46).

Um pequeno artigo de uma revista anarquista escrita na década de 90 do século XX parece sintetizar criticamente o enviesamento desse discurso médico escrito noventa anos antes. O uso hegemônico das irrecusáveis necessidades de se prevenir o corpo das doenças é denunciado no artigo como estratégia para perpetuar um longo estigma relativo à intimidade das intersecções libidinais, entrevistas historicamente como impureza. A medicina é revelada enquanto dispositivo que hostiliza o corpo, em vez de dignificá-lo. O artigo iconoclasta parece brilhantemente elucidativo das razões subjacentes às diretrizes científicas de proscrição do beijo da paisagem civilizada, alçado no jornal diamantinense décadas antes do surgimento do HIV. Salete Magda de Oliveira diz:

Tentaram-nos fazer crer que a AIDS é um obstáculo para o sexo livre, circunscrevendo-o à necessidade da falta, e, portanto, condenando-o ao circuito transcendental da culpa. No entanto, trepar, de todas e quaisquer maneiras, continua sendo possível pois não há porquê estabelecer distinções entre promiscuidade e sexo, já que o sexo não tolera delimitações geográficas, quer entre dois parceiros quer entre vários, uma vez que não está circunscrito, como campo de prazer, apenas à genitália e muito menos comprometido com algum preceito divino. Se, por um lado, passou a ser impossível ignorar que o uso do preservativo ainda se mostra a forma mais eficaz de impedir a contaminação sexual do vírus, por outro, a prática do sexo com camisinha não precisa ser alardeada como uma amplificação da prevenção geral e sim encarada como prática do cuidado de si, que não transmuta o sexo para o território das repetições de interceptação, mas o trata como zona da convivência de possíveis instaurações que comportam novos arranjos do prazer que podem ou não estar complementados por afetos amistosos ou amorosos. É que os conservadores de toda ordem não venham dizer o que é lícito ou ilícito por não suportarem, em relações homossexuais ou heterossexuais, odores, suores, babas de qualquer espécie, dissimulando seus próprios desejos. (OLIVEIRA, 1998, p. 5).

Depura-se deste excerto a existência, ainda contemporânea, de um discurso médico que se dispõe justamente contra a presença do corpo. Os fluidos corpóreos são postos sob suspeita não sempre por suporem uma contaminação microbiana; mas antes os riscos da contaminação microbiana são postos como estratégia discursiva para a condenação da incivilidade dos contatos corporais, quando se autopropõem como fim em si mesmos.

Os prazeres corporais, se não podem ser totalmente proscritos, devem estar necessariamente com-prometidos qual um prêmio final socialmente concedido ao corpo que força sua submissão a algum papel social legitimado, a alguma função produtiva em que a diversão seja justificada pela sua utilidade civilizadora no seio da sociedade diamantinense. (DE CERTEAU, 1994; GOODWIN Jr., 2007). De maneira que, em última instância, os corpos ratifiquem – com esse desempenho em busca do prêmio final prometido – a própria

impossibilidade de se disporem livremente, pois foram tornados instrumentos de finalidades alheias – negados em sua gratificação presente. (MARCUSE, 1999).

Goodwin Jr. (2007), a esse respeito, adverte para a função pedagógica da imprensa diamantinense, em vista de conter as formas de lazer consideradas incivilizadas, nitidamente evitadas das possibilidades de contatos entre os corpos que prescindam das *performances* que os circunscrevam na lógica produtiva. O imperativo da libido que se vive nos interstícios (a despeito) das posições sociais construídas para legitimá-la – e ao mesmo tempo adiá-la – é objeto de investimento negativo. De passagem, eis novamente a tendência recorrente que enquadra o crime e a festa, a violência e a libido, a intrusão violenta e o intercuro libidinal sob o mesmo registro proscritivo. Sobre o prazer improdutivo, sobre o corpo que ameaça dispor de si mesmo como fonte de contentamento, o autor escreve:

Os esforços empreendidos pela imprensa diamantinense e juiz-forana para enquadrar e “civilizar” os habitantes eram múltiplos. Interessa-nos, aqui, apontar a correlação que havia entre a repressão à vadiagem como medida preventiva do crime, e a compreensão de que o lazer popular precisava ser reprimido. Este lazer ocorria principalmente à noite, e os textos citados apontam para sua ligação com a música e a dança – insinuando, ainda, um ambiente carregado de tensão sexual. Por tudo isto, os botequins e espaços de sociabilidade popular tornaram-se alvos preferenciais da repressão policial, devidamente noticiada e comentada pelos jornais de ambas as cidades. (GOODWIN Jr., 2007, p. 258).

A perseguição da vadiagem apoiada pelos jornais diamantinenses pode ser interpretada não meramente como a obsessão capitalista de forçar o corpo ao trabalho: há algo mais, semanticamente coligado a esse imperativo do lucro. Ao coagir o corpo a cumprir um desempenho produtivo – ao forçá-lo a se transmutar em uma peça maquinal na engrenagem societária, alienando-o do presente de suas verdades sensoriais –, evita-se que o corpo fique exposto à razão de suas sensações. O corpo vadio é fundamentalmente um corpo que se vincula (ameaça vincular) aos estímulos sensoriais de seus meios. É, portanto, um corpo passível de se engajar diretamente com outro corpo, este também prescindido dos papéis societários sancionados que o vistam. A luta contra a vadiagem é, por essa perspectiva, uma luta contra o corpo que se expõe ao engajamento com outros corpos: eis o sentido do “estar à toa”. É a luta para encobrir a nudez, que é regida pelo primado das sensações – sejam estas dolorosas (o crime), sejam estas venturosas (o sexo) –, potencial candidata a subverter o império do desempenho produtivo. Assim, a condenação unânime da vadiagem por parte dos jornais, como requisito inalienável de uma Diamantina civilizada, como destaca Goodwin Jr. (2007), está intimamente correlacionada à ascensão veloz da modernidade enquanto embotamento das sensibilidades corporais.

Sennett nos evidencia a propensão em questão em trecho a seguir. Opero sutis (mas decisivos) deslocamentos assinalados entre colchetes. Esses deslocamentos apontam



para uma trágica cisão entre “indivíduo” x “corpo” na modernidade capitalista, e não exatamente para o triunfo do “individualismo” como “o” problema moderno. Sennett afirma:

O movimento autônomo [produtivo] diminui a experiência sensorial, despertada por lugares ou pessoas que neles se encontrem. Qualquer forte conexão visceral com o meio ameaça tolher o indivíduo. Nisso residia a premonição expressa no fim de *O mercador de Veneza*: para dispor de si mesmo [para engajar-se em papéis sociais], você não pode sentir muito. Hoje, como o desejo de livre locomoção [o imperativo dos fluxos produtivos] triunfou sobre os clamores sensoriais do espaço através do qual o corpo se move, o indivíduo moderno sofre uma espécie de crise tátil: deslocar-se ajuda a dessensibilizar o corpo. Esse princípio geral vem sendo aplicado a cidades entregues às exigências do tráfego e ao movimento acelerado de pessoas, cidades cheias de espaços neutros, cidades que sucumbiram à força maior da circulação. (SENNETT, 2003, p. 214).

Se a metrópole não era o cenário vislumbrado na pacata Diamantina da virada do século XIX para o XX, a emulação da imprensa aos modelos metropolitanos e industriais como referências do progresso necessário para a cidade já produzia o discurso contra a exposição vadia do corpo aos estímulos mundanos. Essa imanência sensorial deveria ser dilapidada em proveito das grandes narrativas que tornam o ente humano especial e específico frente à (sua) presença animal.

Em um discurso cristão veiculado em *O Jequitinhonha*, a narrativa civilizatória oficial surge transcrita enquanto abdicação sacra da condição animal em proveito do desenvolvimento de um espírito genuinamente humano, pois condizente com a fagulha da eternidade divina que o elegeu como único. A história dessa civilização surge inscrita, por procuração, como a própria ascese divina na História, no contrapé da animalidade. O ser humano, que se presume aí o único ser sabedor de sua morte<sup>79</sup>, tem justamente nesse saber a necessidade de beneficiar a imortalidade de sua alma enquanto operário terreno da eternidade divina:

No limite onde começa o sentimento, inicia-se a dor que é companheira eterna da vida: avisa-nos das nossas faltas e auxilia-nos em nossos trabalhos, porque não podemos alcançar a verdade sem esforço, nem chegar bem sem combate, nem desejar a perfeição, sem essa sede insaciável, sinal de origem celeste e infinita da nossa alma. Triste de nós no dia em que se acabasse o desassossego do nosso ser! Sem ter isso, se acabaria o mais sublime da vida. E o que digo da dor, digo da morte. O homem seria um eterno lobo, se não soubesse que, ao menos, há de haver um acto solemne trágico, sublime, em sua existência: - a morte. (*O Jequitinhonha*, 19 jul. 1905).

<sup>79</sup> A ideia clássica, ao mesmo tempo tipicamente heideggeriana, de que apenas seres humanos detêm consciência de sua própria morte pertence ao repertório de *insights* que a etologia contemporânea tem deslocado ou, pelo menos, relativizado. Estudos nessa área têm provado o emergir dessa consciência do fim da vida em espécies como elefantes, cetáceos, corvos etc. (LESTEL, 2002; BEKOFF, 2010). Talvez seja mesmo coextensiva a todo animal que teme morrer e foge do perigo. Derrida fala de uma condição compartilhada entre (todas? quais?) espécies animais como um *ser-para-morte*, que os diferencia do restante do mundo. Derrida fala “de um certo 'estado', de uma certa situação – do processo, do mundo, da vida entre esses viventes para a morte que são as espécies animais, os outros “animais” e os homens.” (DERRIDA, 2002, p. 83).

Em seu ascetismo, o discurso evidencia o imbricamento inalienável da cosmogonia cristã à narrativa civilizatória presente nesses jornais: a imanência do corpo animal surge representada em sua sensualidade potencial como a constante ameaça de derrota do protagonismo humano, logo, do protagonismo divino. Produzir o progresso histórico, a grande missão humana, é basicamente renegar a presença corporal, abandonando-a ou martirizando-a nas lágrimas:

Si tirássemos a morte, talvez pudéssemos suprimir a fé. Ao tirar a morte, porém, converteríamos o mundo em vicioso harem. Uma vida em que não cae uma lagrima é como um desses desertos em que não cae uma gota d'água: engendra serpentes. Si tirássemos do rosto do obreiro o suor, das grandes causas o martyrio, a obra artística a pena do amor, a tristeza da vida, essa coroa de cypreste que se chama morte, não haveria fé e muito menos virtude, esperança, poesia, beleza moral do mundo, por que tudo que é grande nasce da dor e cresce no succo das lagrimas. (*O Jequitinhonha*, 19 jul. 1905).

Esse discurso, ao combinar a ascese (civilizacional) à renegação dos instintos de Eros, parece referendar a percepção derridiana da inalienabilidade (histórica, é preciso dizer) entre a técnica e o pudor. (DERRIDA, 2002). Presume-se, enfim, que a utopia civilizatória dominante – *mesmo* (ou *em especial*) em seu viés tecnológico (tecnocrático, é preciso dizer) – esteja buscando na Terra esse império absoluto do divino, onde não há virtualmente lugar para as veiculações instintivas. Ela parece realizar o Éden vazio de funções corporais animais na própria historicidade ocidental. (AGAMBEN, 2013).

### 3.6 “O mal-estar na civilização”

Conforme vimos, o momento privilegiado para este recorte cronológico assinala a berlinda dos conceitos dominantes (mas mais corretamente, dominadores) de progresso histórico. Estes caracterizam a *Belle Époque*, anterior às desilusões da matança rápida, eficiente e generalizada (de pessoas humanas) a partir da Primeira Guerra Mundial. Ocorre na virada do século XIX para o XX um espesso consenso em torno de um profundo sentido histórico atribuído às luzes civilizatórias europeias, como destinadas a conduzir positivamente toda a humanidade a um estágio avançado de evolução social e, logo, à felicidade geral<sup>80</sup>. Esse suposto otimismo obstinado pertinente aos momentos que antecederam a Revolução Russa de 1917 – e que precederam, obviamente, a Primeira Guerra Mundial – foi sintetizado por Lená Menezes:

Deve ser lembrado, nessa dimensão de análise, que a vitória da noção do progresso possibilitou que a ideia de civilização fosse consagrada não só como “ideal profano

<sup>80</sup> Uma possível fissura nessa hegemonia consensual parece ter sido iniciada, muitas vezes tangencialmente, pelas correntes artísticas decadentistas e (ironicamente?) modernistas da virada dos séculos em debate aqui.

de progresso intelectual, técnico, moral e social”, mas também como estágio final de um longo caminhar da humanidade. Dessa forma, tenderia a ser definitivamente identificada com a Europa e o Ocidente, contrapondo-se à barbárie de povos considerados primitivos, inferiores, violentos e cruéis. (MENEZES, 2006, p. 390).

Caracteriza este momento o discurso de uma confiança globalizante nas instituições modelares da modernidade. O ideal civilizador dominante (mas mais acertadamente, dominador) ainda não desgastara seu poderio unificador metanarrativo, e assim as paisagens comportamentais do puritanismo vitoriano parecem manifestar no cotidiano a saturação mais aperfeiçoada desses ideais – que só seriam passíveis de serem levemente relaxados e relativizados, ainda que muito ambigualmente, a partir da década de 1920. (ELIAS, 1993; MARCUSE, 1999).

Todavia, é bastante notável e digno de atenção que, em pleno vigor dessa hegemonia paradigmática de alcance global, presente na imprensa dos quatro cantos do mundo, como destacado por Menezes (2006), os jornais diamantinenses testemunhem/produzam frestas nessa hegemonia. Estas parecem presentificar uma espécie de mal-estar sub-reptício à ascense civilizacional. Tais brechas se sugerem como rastros de que algo não vai bem com essa incessante denegação da animalidade imanente no corpo – lembrando que essa negativa é fundamental ao processo civilizatório vivenciado, o qual, “[...] em termos genéticos, está ligado a supressão dos instintos”. (MARCUSE, 1999, p. 85).

Na asserção abaixo, Gilbert Durand demarca os limites das teses não-repressivas do poder que, em outros níveis, o autor estimula. É garantido um núcleo do entendimento do poder societário como repressão, do qual não se pode evadir. Esses limites ontológicos são fornecidos pelos reflexos instintivos do corpo senciente. Importa aqui perceber o quanto essa percepção dá ressonância à perspectiva presente em Herbert Marcuse, qual seja, de que é legítima (necessária) a avaliação dos arranjos sociais em sua relação com o (des)favorecimento das pulsões de vida – logo, com o contentamento do corpo sob a perspectiva de uma felicidade generalizante. Durand diz:

A cultura válida, ou seja, aquela que motiva a reflexão e o devaneio humano é, assim, aquela que sobredetermina, por uma espécie de finalidade, o projeto natural fornecido pelos reflexos dominantes que lhes servem de tutor instintivo. Decerto, os reflexos humanos, perdendo como os dos grandes macacos “essa nitidez e essa precisão” que se encontram na maior parte dos mamíferos, são capazes de um muito amplo e variado condicionamento cultural. O que não deixa de implicar que esse condicionamento deva ser, pelo menos geral, orientado pela própria finalidade do reflexo dominante, sob pena de provocar uma crise neurótica de inadaptação. (DURAND, 2001, p. 52)

Através de uma carta aberta, veiculada por um leitor ao famigerado conterrâneo Antonio Mourão, a imprensa diamantinense enseja a percepção de uma infelicidade

generalizada que acompanha essa civilização, tão elogiada. A carência dos referenciais instintivos por parte do ser humano civilizado – a respeito do qual o autor diz que é o mais infeliz de todos os seres, porque é o único que questiona se abstraindo contra seu próprio existir – torna-se a própria razão da miséria existencial da humanidade.

Assim – numa inversão brusca e repentina dos sinais valorativos protagonizados pela imprensa diamantinense, mas mantendo-se a estrutura modular da dualidade intocada –, justamente aquilo que é tido como a virtude humana se transmuta no seu maior defeito. A abertura do humano para o seu “fazer a si mesmo” histórico, a partir da denegação de sua ontologia instintiva, bruscamente se inverte na sua própria defecção. Isso se dá no mesmo movimento em que a animalidade não-humana passa a ser digna de admiração e inveja. A animalidade não-humana, que se presume unidirecionada instintivamente pelo seu ambiente, ao ponto de nunca compreendê-lo, é razão da própria virtude:

O homem (e quando digo o homem, refiro-me ao gênero humano) é procreado d'uma maneira ridícula: é ridícula a gestação intra-uterina; o nascimento é asquerosamente ridículo. O homem é ainda ridículo physiologicamente, physionomicamente, intelectualmente. Não tem a beleza do leão, a coragem do tigre, o brio garboso do cavalo. É o mais infeliz de todos os animais, porque é o único que conhece a inutilidade da Vida, do doloroso período que começa do berço e acaba no tumulto. (*A Idéa Nova*, 26 abr. 1908).

O discurso referenda, mais uma vez, a disposição denegativa da animalidade, que tanto caracteriza as representações jornalísticas que temos visto. Ao alvejar a humanidade, o discurso ataca ironicamente sua nudez biológica, ou seja, justamente aquilo que mais a mantém ligada ainda à sua animalidade. Inventava atacar a humanidade, mas fere fundamentalmente a animalidade de seu corpo: esse é o sentido que se depura da imagem caricaturada do ato sexual, bem como da gestação e do nascimento humano – eventos dessacralizados na nudez animalesca. Mais ainda: o discurso reendossa a ligação longa entre animalidade e sacrificialidade, pois não é à toa que, logo após essa caracterização do ser humano no ridículo de sua nudez animal, o autor conclua que, portanto, todos os seres humanos possam ser mortos, sem que isso implique qualquer prejuízo ético. Diz:

Hoje, o verdadeiro philosopho só lamenta não ter a Humanidade um só coração, para varal-o com uma punhalada. Mas felizmente a Chimica progride assombrosamente. Dia chegará, estejamos certos, em que seja descoberta uma substância explosiva milhões de vezes mais poderosa que dynamite. Nessa época haverá com certeza algum grande filantropo, que faça o globo terráqueo estourar como uma bomba no espaço infinito. (*A Idéa Nova*, 26 abr. 1908).

Em que pese o viés pragmático desse discurso que, desejoso em atacar o espírito da humanidade, fere justamente a imanência de seu corpo animal – o fato é que esse discurso opera, contra o peso de sua ambiguidade, uma inversão brusca. E nessa inversão, a posição

civilizacional europeia se torna o apogeu do erro de uma humanidade, cada vez mais afastada de uma relação intuitiva e corporal com seu meio. Assim se inicia a carta:

CARTA ABERTA. (Ao amigo Antonio Mourao). Sempre te ouço lamentar a fúnebre e triste decadência da nossa velha Diamantina e tenho-te inveja. Porque? Porque ao menos alimentas a doce ilusão de que a vida é melhor e mais suportável nos grandes centros civilizados. Puríssimo engano! (*A Idéa Nova*, 26 abr. 1908).

Esse caráter negativo da civilização está em proporção com a denegação da imanência animal – esta que torna leões, cavalos e tigres tão altivos e plenos em seu pressuposto não (procurar) saber. E esta, por sua vez, está em proporção com o fracasso da civilização em (procurar) saber um sentido identificável por trás de sua historicidade. Quanto mais se pode perguntar sobre o sentido, e conjurar a respeito de um sentido, mais ignorante e desprezível se torna esse humano. Dialética fatal que só pode ser deposta com a aniquilação da humanidade, e não pelo desenvolvimento civilizatório, que é o sintoma-e-cause do próprio problema.

A possibilidade legitimadora da destruição total convocada pelo autor da carta está intimamente vinculada com a proliferação da destrutividade no auge da civilização em voga, que ironicamente arvora sua capacidade dispersiva da intrusão corporal violenta. Essa questão da matança generalizada produzirá seus efeitos socialmente mais visíveis a partir da Primeira Guerra Mundial. Todavia, ela já se encontra passível de ser entrevista nessa carta jornalística. O fato de o autor antecipar em vários anos a destruição moderna e massiva (de seres humanos) não resulta de algum poder sobrenatural ou mero acaso, mas certamente de uma leitura acurada da (i)lógica dialética em que “[...] o próprio progresso da civilização conduz à liberação de forças cada vez mais destrutivas”. (MARCUSE, 1999, p. 65).

Marcuse arrola que a suspeição intransitiva dos instintos como necessidade do progresso civilizatório – libera os instintos de morte (Tanatos) como subproduto fatal dessa intransitividade. Isso se dá em detrimento dos instintos de vida (Eros). De acordo com suas palavras: “A civilização mergulha numa dialética destrutiva: as restrições perpétuas sobre Eros enfraquecem, em última instância, os instintos vitais e, assim, fortalecem e liberam as próprias forças contra as quais eles foram mobilizados – as de destruição”. (MARCUSE, 1999, p. 57).

Relativamente a uma cara assimetria ontológica entre “pulsões de vida” e “pulsões de morte” na dinâmica psíquica, a denegação intransitiva de quaisquer pulsões pela civilização gera, no fim, a impotência de Eros em superar Tanatos. Na necessidade fundamental compartilhada por toda animalidade senciente (humana e não-humana) de se esvair do sofrimento, a repressão intransitiva e cega de quaisquer pulsões do corpo

impossibilita a latência sinérgica de Eros: a necessidade do não-sofrimento é então conduzida pela abreviação da vida, precipitação da morte, para acabar com a dor. O empate – a condenação isomórfica dos contatos libidinais quanto violentos (por serem evidências da “barbárie animal”) – corresponde à vitória de Tanatos. Assim, a anulação das pulsões do corpo corresponde à entrega à queda natural (entenda-se: acelerada) da vida na morte. Segundo Marcuse,

A tarefa cultural (a tarefa vital?) da libido – ou seja, tornar “inofensivo o instinto destrutivo” – fica reduzida a zero: o impulso instintivo em busca de satisfação total e fundamental regride do princípio do próprio prazer para o princípio do Nirvana [de morte]. A civilização reconheceu e sancionou esse perigo supremo: admira a convergência do instinto de morte e Eros nas superlativamente sublimadas e (monogâmicas) criações da *Liebestod*, enquanto proscreve as menos completas, porém mais realistas expressões de Eros como um fim em si. (MARCUSE, 1999, p. 62).

Essa percepção de que a “sublimação” de Eros ao longo do progresso civilizacional corresponde mais a seu esvaziamento bem acabado do que propriamente sublimação já estava presente desde Norbert Elias (1993). Em que pese a leitura positiva desse autor em relação ao processo civilizatório historicamente vivenciado – dado que explica seu silêncio a respeito da incompleta e deficiente sublimação de Tanatos nesta civilização (MARCUSE, 1999) –, a proscrição das pulsões do corpo vinculativas ao amor à vida parece estar clara neste trecho:

Caberia supor que a manifestação desses sentimentos ocorria também no período anterior. Mas só nesse instante eles começam a atrair a atenção [século XVII]. A sociedade está, aos poucos, começando a suprimir o componente de prazer positivo de certas funções mediante o engendramento da ansiedade ou, mais exatamente, está tornando esse prazer "privado" e "secreto" (isto é, reprimindo-o no indivíduo), enquanto fomenta emoções negativamente carregadas - desagrado, repugnância, nojo - como os únicos sentimentos aceitáveis em sociedade. (ELIAS, 1993, p. 146).

O itinerário que parte da intransigência indiferenciada a quaisquer instintos – à animalidade enquanto arquétipo da anticivilização – resulta perigosamente tanatofílico. (ONFRAY, 2001). E eis o sentido que se decanta da leitura da carta aberta presente na imprensa diamantinense: o afastamento da imanência instintiva – representada pelo leão, pelo cavalo e pelo tigre – conduz à perda da possibilidade de satisfação sensual do viver e, logo, à precipitação de uma destrutividade niilista.

O caráter esquizoide e *sisífico* do itinerário da destrutividade no solo dessa civilização fora sintetizado por Lená Menezes ao pesquisar as representações jornalísticas a respeito dos eventos ocorridos na Rússia em 1917:

Tomando-se por objeto de análise o confronto entre civilização e barbárie, o monstro apresentava-se facilmente como *um “ser” violento e sanguinário*, pronto a derrotar as conquistas da civilização – exemplo paradigmático de um Mal absolutizado. Daí a *violência por parte dos heróis* convocados, representantes de um Bem também absolutizado, ganhar, inevitavelmente, legitimação. (MENEZES, 2006, p. 390, grifos nossos).

Os monstros da civilização eram os próprios bolcheviques de acordo com a imagem dominante na imprensa mundial, que os retratava com o corpo de animais não-humanos. (MENEZES, 2006). E mais uma vez a representação “zoomorfizante” se vincula à crueldade sanguinária, nos grupos detratados, mas também – e fundamentalmente aqui – à liberdade no viver libidinal. Assim, a Rússia pós-revolucionária é representada pelos jornais como um lugar de sofrimentos (crueldade incessante) e prazeres (festa incessante) intensos. Isso se dá ao mesmo tempo – depurando-se aí, mais uma vez, a apreciação civilizatória do isomorfismo ético entre os dois polos, que diriam indiferenciadamente respeito à essência “bárbara” da animalidade.

Nesta ocasião epifânica, os impulsos de Eros são sub-representados como incivilização. As pulsões de vida são facilmente caricaturizadas pela figura insublimável da orgia – lembrando que esse tipo de representação já busca amarrá-la à suposta violência que lhe seria intrínseca, bem como intrínseca a toda sexualidade em termos genéricos:

O distanciamento russo do mundo civilizado, para além do registro objetivo da involução técnica, estava posto pelas denúncias acerca do avanço da embriaguez que afetava a Rússia revolucionária. Em dezembro de 1917, o jornal *O País*, para citar um exemplo, noticiava que a “população destruiu[íra] muitos armazéns de vinho, entregando-se a desbragada orgia.” [...] Eram esses enquadramentos mentais que explicavam a caracterização da sociedade russa como um povo de beberrões, afeito a comportamentos anticivilizados, com tendência a orgias coletivas e à negação da ordem. (MENEZES, 2006, p. 393).

A suspeita civilizatória lançada sobre as pulsões corporais (erotogênicas) ensejava momentos em que a insatisfação resultante era reelaborada positivamente – aquilo que Marcuse, utilizando-se de conceitos psicanalíticos, chama de “retorno do reprimido”. (MARCUSE, 1999). Esse retorno pode ser entrevisto como um encaminhamento mais contundente no sentido de subverter a sacrificialidade animal que ainda surge embasando a carta acima, logrando-se o vislumbre de uma outra direção para o processo civilizatório.

### 3.7 “O retorno do reprimido”

Se o processo civilizatório em voga esteve profundamente constituído a partir da “demonização cristã do animal [do corpo]” (NUNES, 2011) – e se o cristianismo, desde pelo

menos o período medieval, produzira heresias de/em seus próprios termos (MARCUSE, 1999) –, parece bastante razoável que a civilização produza analogamente discursos que evidenciam um banzo pela perda desse Eros vilipendiado. No período de saturação historicamente vivenciado, no final do século XIX e início do XX diamantinense, eles se revelaram com certa raridade nos jornais lidos. Não obstante, estiveram presentes.

O pertencimento desses discursos jornalísticos de redenção da animalidade – e, necessariamente, da redenção de Eros – pode estar enraizado em uma longa tradição reprimida pela fé oficial. Seus termos teológicos heréticos, bem como sua recusa pela fé hegemônica, foram ensaiados por Agamben:

Havia, contudo, uma doutrina mais insidiosa que sustentava que os resurrectos utilizariam o sexo e a comida, não para a conservação do indivíduo ou da espécie, mas – dado que a beatitude consiste na perfeita operação da natureza humana – com vista a que no Paraíso todos os homens fossem bem-aventurados, tanto segundo as potências corpóreas como segundo as espirituais. Contra estes heréticos – que ele assimila aos maometanos e aos judeus – Tomás de Aquino, nas questões *De resurrectione* anexas à *Summa theologica*, reafirma com firmeza a exclusão do Paraíso dos *usus venereorum et ciborum*. A ressurreição – explica-nos ele – é destinada não à perfeição da vida natural e do homem, mas apenas a essa última perfeição que é a vida contemplativa. (AGAMBEN, 2013, p. 38).

No discurso jornalístico abaixo, a possibilidade herética de um fim da oposição cristã entre espírito e corpo é transcrito no fim da divisão entre seres humanos e ovelhas. A diluição da hierarquia domesticadora estabelece um fim figurado da dominação pertinente à figura do pastor e seu rebanho. As ovelhas são reconhecidas como semelhantes à humanidade. E são incluídas na comunidade religiosa, na comunidade imunitária. No mesmo gesto, os seres humanos são reconhecidos em sua semelhança com animais não-humanos ao deporem sua racionalidade denegativa em proveito de viver as potências faustosas do seu corpo animal. Essa possibilidade representativa de deposição da máquina antropológica é tecida num evento escatológico ocorrido numa aldeia húngara, na qual a passagem do cometa Halley, naquele ano de 1910, foi interpretada como o fim dos tempos, o fim da própria civilização:

Reuniram-se todos na praça publica e o cura, convencido como as suas ovelhas, convidou-as à oração. Mas... lá pensaram os seus parochianos que era melhor viver do que morrer. Puzeram-se a beber, a comer, a aproveitar por todos os modos os poucos instantes que lhes restavam de modo que, no dia seguinte, não tendo acabado o mundo, reinava certo vexame nas relações dos habitantes de Nagy entre si. (*A Idéa Nova*, 1º maio 1910, grifo nosso).

Parecido com a carta aberta que foi analisada por último, o esplendor venturoso da animalidade no ente humano está intimamente vinculado com a (suposição da) destruição de toda humanidade, de toda civilização. E nesse ponto mantém-se novamente intacta uma ideia



de incompatibilidade entre animalidade e humanidade, entre gratificação das vontades instintivas e organização social humana. A afirmação da necessidade do vexame pelo fato de as pessoas humanas terem se despido dos controles domesticadores é feita no fim desse texto. A redação destila julgamento sobre o fato: “A humanidade em massa é sempre vil: a besta surge sempre nos momentos críticos em que cada um se julga perdido”. (*A Idéia Nova*, 1º maio 1910).

Todavia, é notável certo retorno daquilo que foi reprimido no julgamento, em nuances positivas. Assim, se o discurso mantém intocados certos pressupostos caros, ele já produz a possibilidade de uma denúncia ao processo civilizatório vivido, coligando-o implicitamente a uma defecção do viver (Tanatos), e não ao amor pelo viver (Eros). E o que é notável, a reconciliação com a vida se realiza em pleno planeta Terra, antes do reino divino, no próprio plano material. Parece haver aqui, portanto, graças à laicização dos últimos séculos, um passo em direção à descristianização daquela tradição herética arrolada por Agamben (2013), na qual o reino do prazer se daria apenas após a própria morte, no paraíso cristão, no além.

Num ensaio jornalístico imenso, um dos maiores com que me deparei em minha pesquisa, surge imponente um belo texto afeito ao carnaval diamantinense. É possível entrevê-lo como uma genuína força de ruptura, um questionamento das bases a partir da qual a imprensa diamantinense ensaiara seus elogios ao processo civilizatório experimentado. O artigo fornece uma utopia civilizatória alternativa, em consonância com as percepções marcuseanas que conjurarão uma necessidade de mudar a direção do progresso.

Esse texto jornalístico parece estar ancorado numa percepção mais genérica do carnaval, desenvolvida no próprio seio da imprensa diamantinense. Segundo Goodwin Jr. (2007), de modo geral, a ocasião do carnaval surge como uma das poucas ocasiões de ambiguidade e hesitações na imprensa diamantinense, em relação aos valores defendidos pelos jornais. E a força da imprensa como civilizadora, pelo menos no que diz respeito ao padrão ortodoxo hegemonicamente afirmado no período, parece vacilar. O historiador escreve:

Se as novas formas de diversão traziam preocupação aos religiosos e moralistas, as antigas e tradicionais atividades de lazer preocupavam a todos os que defendiam o progresso e a civilização dos habitantes das cidades mineiras. Já vimos aqui como várias maneiras populares de passar o tempo e aproveitar o ócio, como os jogos, a música, a sociabilidade dos bares e botequins, eram combatidas pela imprensa, associadas à vadiagem e criminalidade. Numa situação ambígua ficava o carnaval, momento de aparente relaxamento dos costumes e dos preceitos morais, do qual participavam tanto as classes populares quanto as elites cultas e/ou economicamente privilegiadas. (GOODWIN Jr., 2007, p. 290).

O texto em questão relata uma experiência onírica do narrador. Trata-se de um sonho no futuro, numa Diamantina futura, que já dispunha de todos os sinais de uma urbe modernizada. Além da ferrovia, a cidade já dispunha de um bonde, no qual ele embarca com seu colega francês, que o acompanha no sonho:

Tomamos o bonde logo no Largo D. João. Que praça majestosa! Iluminada com vários arcos voltaicos; cercada de edifícios sumptuosos: a velha igreja do Coração de Jesus, theatro, vários cafês; no centro – um bello jardim com varias estatuas, sobresahindo a magnifica estatua de Minerva! (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910).

Tal francês se indispõe desde o início com o carnaval da cidade. O francês arquetípico vangloria-se de que, a essa altura do desenvolvimento histórico, a França o esteja abolindo. Dizia: “– O Carnaval é um divertimento bárbaro, anti-higyenico; felizmente ele está morrendo em toda a parte e virá também a desaparecer de Diamantina. É uma festa de selvagens. [...] É uma diversão de loucos, de dementes, de desequilibrados. O governo devia prohibil-a”. (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910).

O francês arquetípico perfaz, portanto, o “superego civilizatório” – dilatado e implacável – que acompanha em crescente o processo civilizatório em questão, produzindo uma sensação austera de culpa generalizada e intransitiva no gozo por si mesmo. (MARCUSE, 1999). O narrador assim relata a festa, o triunfo do princípio da gratificação presente (do prazer), nessa sociedade Diamantina, 50 anos no futuro:

Havia um movimento extraordinário na cidade. Chegaram-nos aos ouvidos os rufos dos tambores e pandeiros, casados aos assobios dos índios e aos cantares dos cordões. Os echos carnavalescos do “dengo! dengo! dengo! ó neném!” enfureciam meu companheiro. Na Praça Affonso Pena, Accacio já não se conteve e eu tive de aguentar-lhe a bília do inimigo do Carnaval: – É a festa mais idiota que atravanca o anno de um pobre cidadão. É o domínio da população, o triumpho irritante do cafajeste! Suor de creoula e cheiro de heliotrópio barato [...] – Além de estupidez, é um perigo! As estatísticas provam que a tuberculose, as pneumonias, as gripes augmentam com este maldicto... [...] Um punhado de confettis encheu-lhe a boca, obrigando-o a engulir, cuspidando, os insultos que lhe pendiam dos lábios. (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910).

Todavia, esse francês impertinente – esse superego de uma civilização que tanto sobrepujou a própria possibilidade presente de gratificação do corpo – rende-se aos olhares sedutores por debaixo de uma fantasia de carnaval e se entrega à festa. Sai urrando “como um animal”, cantarolando com um português de uma pessoa iletrada:

[...] elle fez um movimento rápido de pernas e, sobrecasaca ao vento, se espraizou no largo, berrando: – *Oh! Abre alas que eu quero passá... Há duas coisa que me fez chorá...* E no meio do povo desapareceu, aos urros, o venerável conselheiro, o inimigo das pandegas! Oh! Omnipotência do Carnaval diamantinense! (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910).

Essa cidade futurista contrasta com a anterior, que o autor diz, no próprio sonho, ser a Diamantina vivenciada por ele (em vigília?) dos anos 1900, de contatos proscritos. Essa Diamantina que ele conhecia “[...] era uma terra pobre, triste, melancólica, sombria, sem divertimentos, sem Carnaval, sem povo... Até em certa ocasião tivemos de fazer uma procissão de esqueletos, enterrando o deus momo”. (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910).

O francês, rendido pela sociedade feliz, exorta a população à comemoração da vida, entoando subversão aos valores comuns que defendera no início do enredo onírico. Nessa exortação, o animal não-humano surge como o arquétipo da felicidade humana<sup>81</sup>:

– Festejemos o Carnaval! O Carnaval é a vida! Até ontem eu era um inimigo do deus momo! Hoje sou um de seus adeptos mais fervorosos! Evohé Bacchio! Viva Bacchio! Viva Mercurio! Viva Venus! Phantasiemo-nos todos! Que é a vida? Um Carnaval hypocrita! Que é a Belleza? Uma caveira bem pintada! Que é a riqueza? Metal, vil, papel ignóbil! Nada vale nada! Viver é estúpido! Adoremos Momo, o deus da loucura! A Razão é inimiga da nossa felicidade! Já viram um leão infeliz? Já viram uma águia desgraçada? Não! Então cebo para a Razão! Sejamos loucos! Desapareçamos no abysmo do nada! (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910).

Encontramos nesse momento absolutamente dionisíaco (sem temperamento apolíneo), a vivência reconciliada da animalidade humana à porta do nada, da escatologia, do fim dos tempos: a vida sem futuro. Como se afirmasse, ainda que com sinais invertidos, mais uma vez, a oposição inconciliável entre a animalidade e a civilização. Todavia, a possibilidade construtiva de uma “razão sensual” – de uma civilização voltada para satisfazer as pulsões de Eros, imperativa no primado da senciência compartilhada entre corpos humanos e não-humanos – está tecida em outros arranjos dessa narrativa.

Se, assim como nos outros dois últimos textos jornalísticos analisados, a reconciliação com a animalidade está associada ao espectro de uma reconciliação com o próprio princípio do prazer, com as pulsões de vida – ao passo que a civilização está representada como procissão produtiva da não-vida –, esse último texto vai além. Ele tece a positividade de possibilidade de uma civilização que tem como seu mote a satisfação das necessidades instintivas de vida, as pulsões de Eros. O carnaval fornecia um princípio de possibilidade de se pensar outra direção do processo civilizatório. Não mais calcado na supressão intransitiva das pulsões corporais, da animalidade (no próprio humano). Mas

---

81 Vale lembrar uma realidade que se desloca por baixo dessa representação. A despeito da representação epifânica e de seu potencial, a existência de animais não-humanos tristes e desgraçados é real. A própria depressão e o tédio foi observada pela etologia em numerosos animais não-humanos. (BEKOFF, 2010). Desgraças em animais não-humanos são reconhecidas – não só aquelas causadas pelas ações humanas. O sofrimento físico (e psíquico) está presente como possível regra animal no meio de todo ambiente entendido como natural, a despeito das idealizações generosas sobre a “Mãe Natureza”.

voltada, antes de tudo, para a redenção das pulsões de Eros como criador do sentido das relações sociais.

A figura de uma civilização alternativa está dada quando o sonho (a utopia?) positiva uma realidade em que estão associados em harmonia os desenvolvimentos técnicos da civilização, um devir temporal (50 anos já tinham se passado nesse novo devir) e a redenção presente dos contatos estético-libidinais como o grande sentido da vida social. E é notável aqui que a crescente eficiência efetiva das pulsões de morte que caracteriza, como subproduto, a civilização hegemonicamente defendida está ausente desse devir civilizacional alternativo: em nenhum momento de seu sonho os contatos corporais eram contatos violentos. Nem a técnica científica estava a serviço do assujeitamento instrumentalizante do corpo afetivo e senciente. A civilização do sonho lograra operar a neutralização das pulsões de morte, justamente através da emulação propositiva das pulsões de vida. O derramamento de sangue está ausente, e nenhuma pessoa (humana ou não-humana) está sendo submetida a algo que lhe cause sofrimento.

Certamente, o fato de esse imaginário em torno de uma civilização (epicurista ou hedonista) em benefício das razões sensitivas estar permitido no mundo onírico, na “desrazão” orientalista, parece depor contra sua viabilidade na vigília. (SAID, 2007). Vale lembrar, nesse tocante, a dualidade excludente e impermeável entre realidade e fantasia, produção e estética, inerente à austeridade do realismo científicista de fins do século XIX. (ZUCCONI, 2009). Assim, o sonho que permite é também o sonho que anula a possibilidade na vigília. A narrativa dessa civilidade onírica pode ser entrevista, às avessas, como a afirmação da irrevogabilidade do processo civilizatório oficial.

A conclusão da narrativa parece ensejar essa percepção de que a alegria civil “não passa de um sonho”. No final do enredo, prestes a voltar ao mundo real, numa reviravolta súbita, os protagonistas “[...] agora eram lançados numa praça deserta, triste, sombria e cheia de cruzes e monumentos fúnebres.” (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910). O superego civilizatório punitivo parece cobrar seu preço em culpa. Pela voz de um monstro, os foliões são alertados de que o carnaval é mero período de exceção, criador de sua própria projeção culposa:

- Escutai, oh povo! homens vivos, homens mortos, escutai! Tres dias de carnaval! Três dias de bailes, festas, bebedeiras, alegrias, diversões, loucuras, divertimentos, por todo este vasto Brasil! Tres dias somente! Aproveitai, homens vivos, aproveitai que dentro de um mez virá um outro Carnaval, rubro, incandescente! Em vez de vinho beberás sangue e lagrimas! [...] E quem vos terá ceifado, quem vos terá arrebatado da arvore da vida, como folhas secas sopradas pelo vento? Não será nenhuma das minhas irmãs, as três inimigas da Humanidade: Peste, Fome, Guerra! Serei eu a Lucta Civil! E o monstro avançou sobre nós! (*A Idéa Nova*, 6 fev. 1910).

O monstro anuncia o fim da sinergia em Eros – enquanto situação preestabelecida e inevitável ao término dos três dias de relaxamento. Aqui a narrativa parece legitimar a inevitabilidade de uma civilização, dos 362 dias, que não poderá jamais se estruturar a partir das pulsões de vida, anunciando o carnaval como exceção que afirma a própria regra.

Todavia, essa mesma conclusão, em sua ambiguidade, surge como possível denúncia de uma civilização que cria ela mesma uma predação tão feroz que, em sua monstruosidade, não é animal, não pertence tão somente a uma ontologia biológica a ser dilapidada: mas é sim demasiadamente humana. É a *lucta civil(izada)*! A imagem do monstro aqui se separa radicalmente da reconciliação carnavalesca com a sciência animal. O monstro representa a própria civilização que, por sua vez, é determinada pela própria destruição de Eros. E mais: não produz a mera indiferença insípida e anódina, não produz o mero vazio tátil (SENNETT, 2003), pela proscrição dos corpos animais. Produz, enfim, a própria violência, que ela a princípio saberia evitar: portanto, um espaço vazio e infinito sem vidas, sobreposto a um cemitério de vidas afetivas cuja morte lhes foi imposta.

Assim, se, à conclusão da narrativa, tal civilização tanatofílica (ONFRAY, 2001; MARCUSE, 1999) surge sacramentada em sua *inevitabilidade* histórica, ela não pode, todavia, jamais ser *desejável*. Essa questão sobressai na conclusão do discurso diamantinense mais ousado ao pontuar as limitações estruturais do enviesamento civilizatório vivenciado – reconhecendo-se certa ambiguidade que sintomatiza o estilete da narrativa hegemonizada por esses jornais.

É a luta civil... que conduzirá, quatro anos depois, à primeira grande matança em massa de seres humanos no século XX a arrebatá-la, dessa vez, o ventre bem vestido das nações protagonistas da apoteose civilizacional, nos palcos do mais alto grau de desenvolvimento industrial, técnico e científico.

Como ainda se diz corriqueiramente (e sintomaticamente) nos dias atuais: “mortos como se fossem animais...”.

### 3.8 A estética como princípio de realidade humananimal

Neste ponto é legítimo apresentar um problema com que as teses animalistas, calcadas nessa materialidade hedonística<sup>82</sup>, têm que se defrontar. Considerando-se que o

82 Há certamente um outro problema crucial a se defrontar, derivativo deste. Ele diz respeito ao reconhecimento de que a busca pelo prazer e contentamento heraclitianamente pode fazer parte do próprio processo de aprofundamento na dor e sofrimento. O desejar sair da zona de incômodo pode fermentar em si mesmo o próprio incômodo. Existe portanto o prazer de não desejar o prazer, e a dor de compreender o prazer como a essência de toda gratificação. Chamado de “paradoxo de hedonismo”, este conhecimento novamente faz parte de todo um imaginário budista-epicurista, facilmente intuído em nosso cotidiano. É tema fundamental da literatura, incluindo-se João Guimarães Rosa e Fernando Pessoa, que escreveram sobre o paradoxo. Esse

contentamento do indivíduo senciente está coligado à liberdade em dispor ludicamente de sua vida<sup>83</sup> – ao corpo sensualizado que se torna o emissor-receptáculo da satisfação dos instintos de vida (e não objeto de consumo ou instrumento de lutas) –, fica justificada a elevação da estética como a realização plena da animalidade humana. Marcuse fala sobre as possibilidades da desalienação societária dos meios (*naturartificiais*) de gratificação como condição para a deposição da oposição mutiladora humano *versus* animal, a ser empreendida pela estetização do mundo. Está implícito no autor a seguinte ideia: é no terreno de uma estetização generalizada da existência que a expressão “animal humano” – tão utilizada pelos movimentos de libertação animal – perde toda sua contrariedade. Sem a necessidade de ser instrumento de sobrevivência sua ou alheia, pois os meios foram alocados *para* produzir a gratificação da vida, o corpo senciente humano passa pela vida brincando. Sobre esse novo princípio artístico de realidade, Marcuse diz:

[...] os esforços para demonstrar a posição central da função estética e para estabelecê-la como categoria existencial invocam os valores de verdade inerentes aos sentidos, contra a sua depravação sob o princípio de realidade prevalecente. A disciplina da estética instala a ordem da sensualidade contra a ordem da razão [instrumentalizadora do corpo]. Introduzida na filosofia da cultura, essa noção almeja uma libertação dos sentidos que, longe de destruir a civilização, dar-lhe-ia uma base mais firme e incentivaria muito as suas potencialidades. Operando através de um impulso básico, nomeadamente, o impulso lúdico, a função estética aboliria a compulsão e colocaria o homem, moral e fisicamente, em liberdade. Harmonizaria os sentimentos e afeições com as idéias da razão, privaria as leis da razão de sua compulsão moral e reconciliá-las-ia com o interesse dos sentidos. (MARCUSE, 1999, p. 163).

Nesse princípio de realidade a felicidade se reconcilia com a razão; sensualidade com a moralidade; liberdade com lei; meios com fins; intuição com lógica; desfrute com ação ética; linha reta com linha curva; *ser livre* com *buscar a liberdade*; o desejo com os meios de realização – enfim, os instintos de vida animal com civilização humana. A verdade contida na estética como novo princípio de realidade – quando a vida se funde à arte – é contingente à suspensão da máquina antropológica, que justamente dá luz ao especismo. Nessa civilização, que deu uma guinada qualitativa em sua teleologia histórica, cessa a denegação do ente animal pelo ente humano:

O impulso biológico converte-se num impulso cultural. O princípio de prazer revela a sua própria dialética. A finalidade erótica de sustentar todo o corpo como sujeito-objeto de prazer requer o contínuo refinamento do organismo, a intensificação de sua receptividade, o crescimento de sua sensualidade. A finalidade gera seus

---

paradoxo infausto já foi abordado inclusive por autores ocidentais que versam a partir da ética utilitarista, tais como John Stuart Mill. De que maneira esse paradoxo inegável pode (deve) fazer parte da perspectiva hedonística intrínseca à sciência como fundamentação ética? Forte questão!

83 Marc Bekoff (2010) é um dos autores que fala da centralidade das brincadeiras e jogos para a disposição perante a vida em várias espécies animais não-humanas.

próprios projetos de realização: a abolição do esforço (labuta), o aperfeiçoamento do meio, a conquista da doença e da decrepitude, a criação do luxo. Todas essas atividades fluem diretamente do princípio de prazer e, ao mesmo tempo, constituem um trabalho que associa os indivíduos às maiores unidades; não mais confinados ao domínio mutilador do princípio de desempenho, eles modificam o impulso sem o desviarem de sua finalidade. Há sublimação e, conseqüentemente, cultura; mas essa sublimação decorre num sistema de relações libidinais duradouras e em constante expansão, as quais, em si mesmas, são relações de trabalho. (MARCUSE, 1999, p. 185).

Posto que ocorre uma simultaneidade da oposição *humanidade x animalidade* perpassando dentro do humano e no ambiente externo *naturartificial*, de que forma a teoria prática de libertação animal deflagra seu pertencimento à direção sensitiva prefigurada pela estética? De que forma a prática teórica da libertação da animalidade não-humana pode (deve) homologar a libertação da animalidade humana? Se esse animal enjaulado dentro de quem escreve não surge no discurso; se a senciência de quem escreve e age é silenciada, fica a suspeita de que a escrita contra o sofrimento nasce da dor. O que nasce pela dor poderá dar luz ao contentamento? Ou fatalmente haverá de morrer sobredeterminado por onde nasceu? É possível parir uma liberdade que não se vive ou, mais grave, renega-se dentro de si? É possível um discurso demasiadamente humano dar luz à liberação desse animal profundamente tomado como o seu contrapé ao longo de muitas eras? Como a teoria prática da libertação animal deverá ser, ela mesma, testemunha do gozo-de-si-mesmo? Como ela poderá ser séria e ao mesmo tempo risonha, ética e ao mesmo tempo estética?

Sobre o reino da estética, que implica sua simbiose com os territórios da ética – em que a estética se liberta ainda da necessidade de ser instrumento para fechar as fronteiras entre seres humanos e animais não-humanos (ver capítulo 1) –, vale citar alguns nomes que pensaram sobre a redenção dessa animalidade no humano por uma civilização estética além de Marcuse, onde a figura dândi e animal se encontram: Oscar Wilde, Charles Baudelaire, Raoul Vaneigem e Michel Onfray. A latência desses autores para reformulação das éticas animalistas contemporâneas precisa ser considerada, e vice-versa. Subtraindo-se decisivamente daquela direita pós-modernista cuja apreciação estética visa antes fazer sombra sobre questões éticas – incensando-se práticas antiéticas através da denegação absoluta da teleologia histórica e da vocação universalizante do pensamento<sup>84</sup> –, a estetização da

84 Este não parece ser exatamente o caso de Durand (2001). Todavia, e apesar das contribuições do autor em proveito de se pensar uma civilização fundada pela ética da estética, suas conclusões ao final de seu livro não convencem sobre por que essa ética tenha que excluir outros seres sencientes do seu campo de consideração. Se o autor reconhece o universal(izável) correlato à ética – e logo a conclusão de seu livro se vê permeada por conjugações verbais imperativas pertinentes a esse reconhecimento –, tal pertinência não implicou a consideração das pessoas não-humanas em seu desejo de desfrute e deleite. Nem o fato de ele admitir que os grandes símbolos se formam às portas da animalidade, nem o fato de afirmar que algumas espécies animais não-humanas já presentificavam comportamentos simbólicos foi suficiente para a revisão dos fundamentos antropocêntricos (especistas) de sua ética. O que parece estar subsumido em Durand é que os direitos ao deleite pertencem exclusivamente aos seres (humanos), por serem capazes de representar intencionalmente a dimensão imaginária de sua existência, dando luz ao discurso artístico, poético e mítico. Ironicamente, essa

existência emerge como o reino da própria liberdade humananimal: o capitalismo tardio e suas caricaturas socialistas não têm procuração para cumpri-la. (DEBORD, 2003; MARCUSE, 1999; ONFRAY, 2001).

É necessário superar a síndrome de Hecaton que caracteriza o mundo atual, desvelando-se os caracteres antitéticos existentes entre o chamado do corpo senciente e o imperativo das cifras...

---

perspectiva é homóloga ao pensamento ocidental prefigurado pelo Iluminismo, que compreende que os direitos legítimos só podem ser estabelecidos através da possibilidade de expressá-los, através de um contrato entre partes (contratualismo). Está ratificada acriticamente a ideia basilar do contrato social numa obra que, em vários outros momentos, mostra-se bastante crítica ao universalismo advogado pela tradição iluminista. Além do mais, parece pouco percebido o quanto o risco desse enviesamento incide contra a própria espécie humana: seres humanos com deficiência mental severa e mesmo bebês humanos – ao não se constituírem sujeitos dessas obras da linguagem, em decorrência de sua constituição ontológica –, por essa lógica, teriam que ser excluídos do campo de consideração ética. (FELIPE, 2007).



#### 4 CONCLUSÃO

Conforme visto, o caráter das relações humananimais é bem mais decisivo para ser apreendido através de um simples inventário cronológico da mudança nas relações dos seres humanos com peixes, cães, vacas, moscas, macacos etc. Deve-se deslocar essas fronteiras tradicionais da zoologia, que delimitam com precisão tautológica o que é humano e o que é animal. Tal viés está representado pela expressão intersseccional *humananimal*, que representa por analogia uma interpenetração das fronteiras, fazendo jus à permeabilidade histórica, sociológica, filosófica e biológica entre ambos os termos.

Considerando-se que a animalidade tem entrecortado o ser humano em duas partes, foi meu objetivo compreender historicamente a dinâmica entre seres humanos e outros animais a partir deste preceito – fazendo uso da economia discursiva representada pelos jornais diamantinenses num contexto histórico bem específico. Importou deflagrar os laços comunicativos entre essas duas metades partindo em conflito dentro do próprio humano até as duas metades homólogas em conflito no ambiente *naturartificial*, e vice-versa.

Os movimentos (abolicionistas) animalistas, sob risco de endossar mais uma vez a longevidade da máquina antropológica que alimenta o próprio especismo, precisam estar atentos a como as ações pela libertação animal dizem a respeito dos sujeitos desses mesmos atos: quem atua está implicado também como destinatário de sua própria ação. Esse pressuposto é extremamente saliente na discussão aqui enveredada. A expressão “animal humano” – tão utilizada por esses movimentos – precisa definitivamente ser analisada em seus profundos significados rizomáticos. É necessário duvidar de uma possível presunção de onisciência de quem atua por essa libertação. É comum que se camufle sob a bandeira de um total altruísmo de suas ações, em benefício dos terráqueos de fato mais sistematicamente prejudicados, um certo pressuposto de que já se transcende acima de seu próprio sofrimento humananimal. De que tais atos são totalmente imparciais, no sentido de serem eles mesmos livres do sofrimento alheio que é necessário transformar em desfrute e gozo.

Nessas perspectivas, o próprio sofrimento trágico de constatar (e engajar sua biografia contra) a realidade infausta do sofrimento animal não-humano quase nunca é expresso teoricamente. Fica sacralizado num problemático ponto cego da práxis. O neurológico, tão eloquente, é oposto ao psicanalítico, que se cala. Há na aceitação desse ponto cego da teoria quase algo do ascetismo – o velho martírio, ainda que virtualizado. Há a velha desconfiança ou subjugação dos imperativos do corpo, dessa tutoria instintiva e imperativa das verdades fornecidas pela realidade sensorial, essa comunidade de sentidos que dispõe num *continuum* animais humanos e não-humanos. O materialismo teórico (de base neural) que

fundamenta com razão o animalismo contemporâneo precisa fazer a crítica psicanalítica desse lugar onisciente e metafísico do sujeito humano, em que ele não se vê afetado nunca pelas suas próprias ações em direção à animalidade. O preço histórico desse lugar celestial-humano para a animalidade, que se eleva sempre são e salvo sobre a realidade animal não-humana – desse lugar em que se vê esses animais sem jamais ser visto por eles (DERRIDA, 2002) –, creio que foi abordado neste trabalho.

Essa contestação das antes seguras distâncias entre sujeito e destinatário do conhecimento e da ação definitivamente não implica convalidar aquela simulação niilista do tipo “vale tudo, vale nada”, o fim da ciência humana. Tal simulação pretende traduzir uma impossibilidade da ressignificação da direção histórica. Expressa ainda uma desconfiança em relação ao potencial dos saberes em proporcionar um mundo que não sistematize a dor e catalise o contentamento – objetivo de toda ética, que se confunde e sempre se confundirá, em sua irreduzibilidade, com ética *do/para* as vidas sencientes. Não há *relativista* que resista ao apelo universalizante da razão ética – ou, no mínimo, que não faça uso dos instrumentos societários legítima ou ilegítimamente sancionados para cumpri-la – quando teve seus dois braços cortados à revelia por um pesquisador, o qual entendeu que eles seriam bastante úteis para a ciência, como ocorrido, por exemplo, na terrível *Unidade 731* japonesa sob comando do microbiólogo Shiro Ishii. Geralmente, esses apelos tardios à ética, “extrateoricamente” feitos, por terem sido aparentemente desprezados como caretas, são os mais vulgares e midiáticos.

Portanto, a implicação recíproca entre sujeito e destinatário não é “vale tudo, vale nada” ou motivo de vergonha epistemológica, mas sim a condição das possibilidades. Pois ainda assim existem atuantes e destinatários. Se afirmo que as fronteiras são interpenetráveis, digo que elas existem. Não há necessidade de reduzir (destruir) o psicanalítico ao neurológico: ambos têm tranquilamente o suporte cerebral como seu denominador comum. Suas fronteiras se interpenetram, ainda que o traçado desse *continuum* seja mais curvilíneo do que reto.

Como vimos, a sociedade diamantinense que se modernizava pressupunha uma grade de valores na qual a animalidade veiculava imagens de atraso histórico. Idealizava-se que ela deveria ficar segregada do ente humano. A necessidade de constituir uma fronteira perfeitamente definida já era enviesada pela modernidade que estive a analisar. A modernização defendida pela imprensa se calcava num progresso em direção ao afastamento da animalidade, em tornar prescindível a ontologia corporal. Seus ritmos vão sendo apreendidos como desprezíveis e falsificadores do que é considerado verdadeiro e bom. Isso fica patentemente expresso nas futurologias que analisei. Essa modernização está

necessariamente cotejada numa camada de temporalidade mais extensa: a historicidade da civilização ocidental (cristã). Esse compasso, por sua vez, segundo alguns entendimentos, alicerça-se sobre a longuíssima duração do processo universal de humanização, num sentido genérico mais possível do termo.

No contexto de fins do século XIX a vida animal não-humana detinha um ritmo que se impunha como obstáculo perante a aceleração necessária a uma modernidade que buscava o céu da tecnocracia como seu limite. Essa diretriz se expressa nas normas que procuravam desobstruir as vias públicas do grande número de animais, em prol de ritmos mais acelerados. As razões dessa proscricção animal fomentadas pelo desenvolvimento capitalista, a despeito de Diamantina não se constituir numa economia industrial (MARTINS, 2008), são mais sensíveis nesses tipos de preocupações. Importa notar que esse modelo imaginário europeu estava disponível, em descompasso com a situação sociológica da cidade – mesmo porque, ironicamente, esses animais que representavam a lentidão eram eles mesmos os “automóveis” que precisavam ter as vias abertas para ritmos mais velozes...

A figura retilínea das vias em aberto estava também presente nas diretrizes proscritivas higienistas. A necessidade do fluxo incessante (em especial dos fluídos) e dos espaços abertos é estruturante do próprio higienismo. Assim, mediante a linha da progressão aritmética compartilhada por ambos os paradigmas, está constituída a possibilidade de higienismo e capitalismo trabalharem em simbiose contra a ontologia das linhas curvas orgânicas. (APROBATO FILHO, 2006). Ambos os paradigmas chegam mesmo a se confundir nas razões alegadas para proscricção. Porém, essa imprecisão conceitual expressa nos jornais está fundamentada numa facilidade. Este erro é possível a partir de um acerto: a desrazão detém sua própria racionalidade. (DURAND, 2001). A confusão se dá porque ambos os sistemas, imediatamente agenciados sobre a ideia linear do progresso histórico, estão estruturados no fundo a partir da idealização de um afastamento do ente humano da zona de animalidade, assegurando as fronteiras a partir das quais se efetiva o domínio humano. Essa utopia da ascense humana no contrapé de sua animalidade fundamenta o próprio processo civilizatório estudado, que toma a animalidade como um alvo fundante. (ELIAS, 1993).

Todavia, é fundamental perceber que esse direcionamento unívoco da máquina antropológica não dá luz, todas as vezes, a consequências monolíticas. Há uma sutil, mas decisiva, brecha entre causa e consequência. Esse desalinhamento já pode ser pressentido na bifurcação revelada pelas formas de subjugação das individualidades bovinas: na Diamantina daquela época verifica-se, de um lado, a necessidade de ocultar a matança e o esquartejamento desses animais no Matadouro Público; de outro, os jornais diamantinenses

anunciam com grandes letras os eventos em que pessoas desta mesma espécie não-humana são mutiladas a olhos públicos.

Utilizando-se uma concepção da contemporaneidade da não-contemporaneidade (KOSELLECK, 2006) – que advoga a existência de “ilhas” que encapsulam temporalidades distintas num mesmo espaço cronológico –, podemos compreender a contemporaneidade entre essas faces contraditórias do assassinio de animais bovinos como a justaposição de uma ilha com forte expectativa de futuro (matança modernosamente ocultada) junto a uma ilha que reatualiza experiências demarcadas pela ancianidade (o gosto medievaresco pelo derramamento de sangue). A descontinuidade das touradas na Diamantina futura parece, retrospectivamente, referendar a validade desse entendimento<sup>85</sup>.

Mas caso busquemos os denominadores temporais comuns que tornam possível essa bifurcação, percebemos o sentido comum a ambos os eventos. Neles se performatiza a anulação do selvagem, do “animalesco” – essa caracterização negativa da animalidade – que demarca a univocidade civilizatória: em um caso, o “animalesco” é esmagado pela destruição do corpo, que porta a inconformidade aos padrões culturais; em outro caso, o “animalesco” é destruído pela sua total invisibilidade. Neste último caso, é a própria animalidade atribuída ao ato violento levado a cabo por marchantes e açougueiros que deve ser apagada.

Se aquele *sprint* civilizador vivenciado dá consequências que se bifurcam em relação ao lugar dos animais não-humanos, podemos esperar que essa mesma dominante antianimalidade enseje consequências opostas do ponto de vista dos interesses desses animais. Enquanto seres que não só simplesmente estão vivos (tal qual algumas espécies de animais invertebrados, plantas, fungos e bactérias), mas que se *importam* com sua própria vida e buscam gozar dessa satisfação, tais indivíduos de fato se veem à mercê de um processo ferido no próprio couro, nesse denominador universal do sujeito que é o próprio corpo. Mas como o simbólico e o corpóreo conjuram entre si uma defasagem, é lícito observar que as consequências sentidas dessa denegação nem sempre se manifesta *contra* os interesses específicos dessas pessoas não-humanas. É justamente nessa brecha que se evidencia o húmus a partir do qual a possibilidade material de um outro direcionamento civilizatório se faz presente, a partir de um re-empoderamento dos corpos frente aos instrumentos, rebelando-se contra a realidade invertida (DEBORD, 2003), a realidade da instrumentalização do corpo senciente. Essa ressignificação é possível, num limiar onde as antigas tecnologias são

---

85 Digno de nota que no ano de 2014 ocorreu um rodeio na cidade. Importa perceber como esse rodeio, realizado em pleno século XXI diamantinense, revela uma permanência da impermanência – quando cotejado ao evento dessas touradas realizadas cem anos antes. De um lado, o rodeio manifesta a permanência do alvejamento do corpo animal que porta a indomesticção e a selvageria aos cânones civilizatórios (“– O touro pula porque é bravo!”). De outro, seu caráter velado, de tortura velada e isenta de sangue explícito, revela uma impermanência, uma maior eficiência do ocultamento civilizatório da violência contra indivíduos não-humanos.

direcionadas para objetivos novos e objetivos novos dão luz a novas tecnologias, que inutilizam aquelas cujos meios parecem indelevelmente determinados pelos fins dessa instrumentalização do corpo. Como diz Marcuse (1999), as realizações materiais da civilização atual, que reiteram incessantemente a frustração dos desejos do corpo (senciente), fornecem as bases da possibilidade da gratificação de seus desejos.

Assim, se esse viés denegativo da animalidade enseja um processo que se dá majoritariamente contra os interesses animais, muitas vezes este pode vir mesmo a beneficiá-los. Ironicamente, ocorre aqui que o próprio recalçamento da percepção desses animais como sujeitos que se importam com suas vidas trabalha contra as possibilidades de uma ordem que poderia se estruturar ponto a ponto, de maneira diametralmente oposta, contra esses interesses. Uma normalidade societária que não pode reconhecer a existência de necessidades e/ou desejos em pessoas não-humanas não pode dar luz a uma ordem que se fundamenta na oposição sistemática a esses interesses, por não reconhecê-los! A denegação simbólica da animalidade, que caracteriza essa ascese (demasiadamente) humana, dá luz a um vetor que se opõe *obliquamente* aos interesses animais. Esses vetores, postos em oposição, mas nunca em oposição frontal, formam entre si um ângulo  $x$ , menor que 90 graus, maior que zero grau – abrindo-se a brecha, uma potência residual.

Assim, uma das leis-notícias estabelece multa para as pessoas tidas como proprietárias dos animais “de carga” caso os prendam nos postes. Considerando-se que o aprisionamento, o confinamento, é uma forma eminente de dano a toda animalidade que se importa com sua liberdade de movimentos (ou seja, àqueles animais sencientes que podem se mover, o que não incluiria, por exemplo, o caso das ostras), essa lei certamente poderia beneficiar algum animal. No mínimo: não prejudicaria por si mesma, e sempre, esses animais. Também a proibição da extração leiteira das cabras pelas ruas de Diamantina é outro fato que salta aos olhos. A vergonha dessa intimidade “animalesca”, considerando-se inclusive a confirmação jornalística de que diamantinenses imobilizavam as cabras para mamarem direto em suas tetas (*A Idéa Nova*, 18 jun. 1911), parece beneficiar esses animais. O fato é que, décadas após essa proibição, não se veem mais esses animais assujeitados a esse tipo de demanda na cidade. A proscricção aparece com possibilidade de beneficiar esses animais, por efeito colateral.

A própria utopia estimulada pelos jornais de uma Diamantina que pudesse embarcar no futuro fazendo uso de máquinas velozes como seu meio de transporte (a ferrovia, no início; no fim do meu recorte cronológico, automóveis), em depreciação do ruralismo “bárbaro” representado pelas mulas e cavalos, parece colaborar com esses animais. A representação dos burros, mulas e cavalos numa linha evolutiva dos transportes terrestres,

instrumentos agrários ou de guerra, na qual as máquinas são o modelo aperfeiçoado – soterrando-se nesse enviesamento a diferença desses animais como sujeitos –, teve como efeito colateral uma libertação de teor generalizante da pata de obra compulsória deles. Aqui, mesmo as próprias diretrizes higienistas, ao testemunharem esses animais como imundos, parecem ter colaborado para o arrefecimento da escravidão desses animais na urbe, fato atestado hoje em dia pelo reduzidíssimo número de animais “de carga” em uso na Diamantina de início do século XXI. Fala-se, assim, de uma libertação que não foi motivação desse projeto de civilização.

Vimos ainda o vegetarianismo representado como esse excesso triunfal do humano em luta contra a presença da (sua) animalidade – ápice de um processo em que a animalidade se encontra higienicamente apartada do ente humano. Novamente a negativização da animalidade presente nesse discurso de uma dieta espiritualista parece passível de beneficiar no plano imediato animais não-humanos, como resquício da defasagem entre materialidade dos interesses não-humanos e representação humana. A possibilidade de um beneficiamento sub-reptício fica mais palpável quando vemos que o contrato do “abatimento de rezes” celebrado pela edilidade com o grupo empresarial Mascarenhas & Comp. – elogiado pela imprensa diamantinense – estabelece que a própria matança desses animais deve ser proibida nos dias considerados santos. (*O Município*, 18 set. 1901). A lógica prevalecente para essa suspensão é contínua à lógica do ocultamento da nudez dos atos considerados animaisescos no matadouro municipal: o ato desumano de derramar sangue não é digno da humanidade. Essa animalidade deve ser escondida novamente: agora, do onisciente testemunho divino, que se crê enxergar o que acontece por trás das paredes.

Obviamente que a exceção para esses dias revigora a força da regra, de que em todos os outros dias o corpo de pessoas não-humanas podia (devia) ser esfaqueado e garfado. Mas o que mais interessa agora é perceber o subsolo comum que une ambos os lados na ordem da mesmidade. Seja quando se beneficiam interesses da animalidade não-humana, seja quando lhes causa dano, o motivo antianimalidade fundante é o mesmo. Essa constante corresponde, no campo jurídico, à *mono-tonia* da captura da animalidade como propriedade, como coisa. Essa condição pode eventualmente beneficiar animais (quando os humores do senhorio que os torna reféns permitirem). Mas, como vimos, esse estatuto axiomático de coisa compromete em última instância as possibilidades de a animalidade se livrar de sua sacrificialidade, pois permanece sempre refém de uma vontade alheia. Essa última instância está sobredeterminada pela unidade do início. As rotas se bifurcam em opostos, mas deságuam no mesmo fim, que coincide com o início, revigorando-o.

A observação feita mais acima, de que cavalos, mulas e burros se beneficiaram dos desenvolvimentos industriais a despeito das intenções, contrasta simbioticamente com esta: a despeito das intenções declaradas das normas bem-estaristas, visando ao benefício do animal não-humano, houve intensificação do sofrimento dos animais contemplados por tais diretrizes em escala global. Aqui vale lembrar que o beneficiamento histórico conferido pela libertação da pata de obra compulsória se deu, não pela efetividade dessas normas bem-estaristas – que reiteram o estatuto do animal não-humano como propriedade –, mas por puro “abandono de propriedade”, em proveito de uma máquina mais eficiente. Enquanto isso, as normas de abate humanitário; a preocupação geral com o bem-estar em vida dos animais que continuaram sendo imputados como comestíveis; os cuidados veterinários em avanço na pecuária; as normas laboratoriais para evitar crueldades e “sofrimentos desnecessários” dos animais imputados como cobaias – todas essas motivações forneceram argumentos técnicos para sua acumulação *concentraciônica* nas *factory-farms*, biotérios/laboratórios. Conforme observado, a ascensão histórica dessas preocupações humanitárias-caritativas com os animais assujeitados como propriedade coincidiu com o aumento da invasividade danosa dos procedimentos modernos. (DIAS, 2009). O paroxismo da violência especista tipificada nesses campos de concentração (DERRIDA, 2002), surgidos desde o fim do século XIX, aumenta simultaneamente à acumulação ou, no mínimo, à manutenção legal dessas preocupações bem-estaristas. Estas parecem, enfim, ratificar que essas propriedades vivas devem estar concentradas, para o bem delas mesmas, a título de serem melhores tratadas por especialistas socialmente autorizados para falar e fazer o que é bom ou ruim para esses animais.

Poderia ser dito aqui que há uma simetria justa (autocompensativa) entre a obsolescência negativizante dos animais “de tropa” casada ao beneficiamento histórico desses animais, e a preocupação positivizadora dos animais alvos dos garfos ou dos bisturis casada ao prejuízo totalizante de seus interesses submetidos às *farm-factories* e laboratórios/biotérios. Para além de essa afirmação legitimar a figura da alienação histórica, creio que essa simetria erra ao não perceber o fundamento antianimalidade que está presente em ambas as situações: tanto no arrefecimento do sofrimento dos animais “de carga” quanto na piora da vida daqueles feitos roupas, comidas, bolsas ou evidência científica, conforme analisado no segundo capítulo. Essa negativa representação axiomática da animalidade sobredetermina a perpetuação do sofrimento como norma, e o gozo como subproduto irregular do desprezo pelos instintos da animalidade.

Aliás, o intocado estatuto do animal não-humano como propriedade, deixando-o à mercê dos humores variáveis do senhorio, parece corresponder à constante denegação civilizatória da animalidade, deixando-a refém das suas instabilidades históricas – e, talvez

mais decisivamente, ensejando suas próprias instabilidades históricas. Ambos determinam a condição sacrificial dos animais não-humanos, disponíveis a serem queimados quando preciso.

A respeito de uma teleologia capaz de libertar indivíduos não-humanos de sua sacrificialidade, pareceu claro que o ambientalismo histórico do século XIX brasileiro não dera luz a concepções libertárias da subjetividade animal nos jornais diamantinenses. Conforme visto, parte dessa conclusão muito pouco poderia ser creditada à minoritária expressividade de discursos ambientalistas nesses jornais – apesar da grande projeção intelectual, social e política de seus idealizadores no país, ocupando importantes cargos da administração pública, desde o Brasil colonial. (PÁDUA, 2004).

Mesmo (ou: *em especial*) a valorização holística da categoria *natureza* tende a redundar em uma nova negativa da subjetividade animal, já que mantém intocada o arcabouço *natureza x civilização*, buscando uma mera inversão valorativa de sinais (+/-). A inversão de sinal tende a ser redundante para a animalidade, já que reatualiza a estrutura na qual animais não-humanos não estão do lado dos sujeitos-no-mundo: segundo esse esquema, existe o mundo do sujeito humano e existe o restante *natural*, onde se aloca a animalidade. A consciência animal não-humana é soterrada nesse *tudo*. Aqui a ecologia profunda se indetermina em relação ao tradicional antropocentrismo (especismo) que, veiculado pela tradição teológica-cristã, reatualiza-se ainda no laicismo cientificista dominante no Ocidente, perante o qual o animal-ninguém do cartesianismo se evidencia emblemático. (NUNES, 2011). Deflagra-se, portanto, uma inusitada cumplicidade entre a nostalgia pré-edípica do “retorno à natureza” e o empreendimento apolíneo da “dominação da natureza” presente na civilização histórica – portanto, entre o imaginário figurado pelo “bom selvagem” e o imaginário representativo da “natureza bruta”. Curiosamente, essa simbiose entre modernidade dominante e ambientalismo contemporâneo fora notada pelo próprio Pádua (2004) – a despeito da *espera* aludida no segundo capítulo. O autor anota que o ambientalismo não é fundamentalmente alheio (ou denegativo) à ortodoxia ocidental: ele é um fator intrínseco e favorável à sua modernidade. A relevância dessa afirmação simbiótica – desse caráter circular – é especialmente significativa e decisiva quando se toma o ponto de vista da animalidade.

Conclui-se disso que a perspectiva animalista constitui rasura da divisão *civilização x natureza*. O que interessa à subjetividade animal é a gratificação de suas pulsões de vida (Eros), a plenitude de sua razão sensitiva que – dependente da satisfação das necessidades corporais mais básicas – sem contradição nunca se resume à pura sobrevivência, e busca o contentamento em estar vivo. Um novo arranjo animalista do existir deve ser



transversal àquela tradicional dualidade. Essa transversalidade produz uma alteridade existencial necessariamente *naturartificial*<sup>86</sup>. Está claro que tanto o enviesamento não-anthropogênico quanto o anthropogênico da realidade portam em si o potencial de sofrimento e de contentamento de toda subjetividade, quanto portam já a própria realização do terror, quanto a vivência do deleite. Assim, é inútil tomar a defesa idílica de um mundo não-anthropogênico intrinsecamente pacífico ou de uma paz tecnocrática realizada a partir de uma *natureza* totalmente renegada – supondo-se alguma delas beneficiar plenamente o pertencimento transversal da animalidade.

Entretanto, ao contrário do que poderia parecer, a suspensão animalista dos biocentrismos/holismos como discursos éticos não implica de forma alguma um rechaçamento da ecologia enquanto saber que busca compreender as complexas teias de relações que entrelaçam todos os entes do mundo: vivos e não-vivos; sencientes e não-sencientes; humanos e não-humanos. A legítima distinção entre sujeitos no mundo (humanos e não-humanos), de um lado, e entes não vivos *naturartificiais* ou demais seres sem consciência sensível de sua finitude, de outro, não implica descuido em relação a esses entes apropriáveis e alocáveis. O fato de rios, árvores, montanhas, prédios e bactérias serem absolutamente *ninguém* não implica que possam ser arbitrariamente tomados (como objeto de modificação e/ou preservação), mesmo quando não pertençam a ninguém.

Importa perceber que os entes sem subjetividade, não obstante a falta de qualquer intencionalidade destes, em sua imanência constituinte, alteram e condicionam o arranjo do todo, vinculando historicidade. (LATOURET, 2004). Aqui o desafiador paradigma do *efeito borboleta* parece bastante apropriado para o vislumbre das possibilidades de entendimento dessas relações. A presença e a ausência das coisas, alterando a constituição do todo e de sua historicidade, vão fatalmente ao encontro das partes que detêm consciência de si mesmas, postas a fazer escolhas perante o mundo ao redor.<sup>87</sup>

---

86 A transversalidade oblíqua, que corta em duas metades a oposição “natureza” x “civilização”, parece homóloga à percepção de que uma civilização calcada na satisfação dos instintos de vida da animalidade deve tornar contemporâneas práticas não-contemporâneas que recobrem desde arranjos típicos da pré-história até o futuro mais tecnologicamente desenvolvido. Isso parece ensaiado em Marcuse (1999) quando reconhece que a civilização, calcada na satisfação dos instintos de vida, interrompe a narrativa histórica tal qual a conhecemos, que opõe “passado” x “futuro”, dando luz a uma nova dialética.

87 Pode-se ir além dessa simples e fundamental constatação e, ratificando-se sabedorias milenares presentes no zen budismo, advogar o cuidado com as coisas como de fundamental importância. Conforme expresso por monjas e monges dessa tradição de conhecimento, a maneira como lidamos com os objetos testemunha nosso psiquismo. Assim, o direcionamento das nossas pulsões destrutivas sobre o mundo não-senciente testemunha nosso sofrimento, enquanto o direcionamento das nossas pulsões afetuosas a este mundo testemunha nosso contentamento. Mais ainda: dado que as coisas não são simplesmente inertes por não terem consciência, estas parecem viabilizar um *feedback* de uma ação destrutiva ou contemplativa, aumentando nosso contentamento ou prejudicando-o. Isso é fácil e patente de ser apreciado no cotidiano de qualquer ser humano. Quando estamos bem, dirigimo-nos às coisas com cuidado e desfrutamos uma gratificante sensação de elas estarem sob nosso controle.

Percebe-se, portanto, que a individualidade implica sua morada, a existência de um chão, para o seu contentamento. Cuidar de (preservar-e-transformar) a morada deve fazer parte da ética que provê os indivíduos. A ecologia urge ser redimida/ressignificada como saber, a viabilizar um novo direcionamento ético de si – talvez homólogo a uma nova narrativa do processo civilizatório, tal qual vislumbrada nesta dissertação.

Ademais, suspeitei ao longo de meu trabalho que a alienação fundadora do processo denegativo da animalidade historicamente vivenciado, que os jornais diamantinenses endossam, esteja na ideia basilar de que uma civilização possa (deva) prescindir do corpo, de que o corpo seja ele mesmo o agente patogênico a ser progressivamente rasurado da paisagem social. Isso está sendo produzido na captura do corpo como lugar de escritura instrumentalizadora. (DE CERTEAU, 1994). É justamente o corpo (com seus ritmos, necessidades e liberdades: sua senciência) que fornece o referencial universalizável para toda práxis societária, para toda legitimidade ético-política. (ONFRAY, 2001). O fato de ele ser tomado intransitivamente como agente perigoso se dá especialmente através da figura-realidade da animalidade como o Mal a ser superado, conforme visto ao longo desta dissertação.

Há o fenômeno referido por Fitzgerald (2010) e Thomas (2001) em que, onde se supõe avanços na proscricção do corpo animal, surja uma cultura urbana de afeição para com os *pets*. Conforme visto no primeiro capítulo, ele aparece como mensageiro de resistência à denegação civilizatória, ainda que esse fenômeno esteja circunscrito pela eleição de algumas espécies como dignas de afeto, em detrimento de outros animais afetivos. Ele já estava presente na Diamantina estudada, e está em pleno vigor nos dias atuais. Evidencia-se nessa resistência uma necessidade profunda de laços simbióticos entre animalidade e humanidade que a ideia reiterada de uma ruptura com a animalidade parece negligenciar.

A fertilidade desse terreno, que potencializa o amor à vida animal (humana e não-humana), não pode, entretanto, evadir a hipótese de que ela pode funcionar a contrapelo. Nesse tocante, é provável que a afeição bilateral com gatos e cães contemporânea, mas que já se faz presente na época diamantinense estudada, seja uma forma sub-reptícia (até o limite da alienação) de compensar, de dissuadir, através desse afeto, o envolvimento de adotantes desses animais com seus próprios hábitos (de consumo), que negam a subjetividade animal, mutilando-a. E aqui parece que a invisibilidade da violência que ocorre na “produção animal” não é tão invisível como se pretende: essa afeição pelos *pets* pode surgir como um testemunho subliminar do mal-estar gerado por essa visibilidade. (FITZGERALD, 2010). Essa afetividade parece presentificar a falha desse ocultamento – ganha sentido nesse contexto como

resistência da sistemática desfiguração da animalidade – ao mesmo tempo que o despista mais uma vez.<sup>88</sup>

A despeito desse contratempo, parece que a tentativa de destruir o *continuum* sensorial entre seres humanos e outros animais e, homologamente, entre a verdade e os instintos de vida (Eros), tem limites. Conforme visto, querer a proximidade dos animais não-humanos parece prefigurar uma atitude de recusa à racionalidade instrumental totalizante que a modernização busca imprimir junto à sacralização do lucro e do trabalho. Assemelha-se a um protesto da sciência, regido pela ternura, onde o corpo se reencontra como finalidade-em-si-mesma, não como meios para finalidade alheias, conforme sua imanência fundante. (MARCUSE, 1999).

O entendimento subliminar de que o corpo animal habita e habitará esse “superego civilizacional”, nem que assuma a forma de uma sombra insistente na própria luz, parece estar sintomatizado antes mesmo dessas táticas da ternura ou da nostalgia. Conforme a última seção do capítulo 1, os discursos civilizadores dos jornais “deixam vazar” a presença desse corpo animal como estruturante dos próprios dispositivos civilizadores. Se, de um lado, essa persistência pode ser entendida como irresistível contemporaneidade de dois espaços de temporalidades distintas, de outro há a possibilidade de esse discurso, em sua unidade, performatizar a ideia de que essa coexistência é irreversível. A construção civilizadora a partir da presença animal pode fornecer, a contrapelo, o vislumbre de uma brecha nesse monolitismo denegativo. Pode deflagrar a possibilidade de interrupção dessa alienação fundante. Se essa possibilidade se frustra ao demonstrar que ali os animais não-humanos estão escravizados, que o corpo animal é degrau para a ascese civilizadora, esses discursos, em sua tessitura eivada de autoironia, parecem fornecer e fomentar o vislumbre de uma alteridade. A animalidade do corpo não pode ser, em última instância, suprimida. É possível o corpo sem civilização, mas não existe civilização sem corpo, assim como é possível existir o indivíduo antes da sociedade, mas não existe sociedade sem indivíduo. Se essas gêneses ontológicas tendem a um certo limite da inalcançabilidade, isso não quer dizer que elas não existam, que não sejam legítimas teoricamente.

E se cabe pensar na ética política a partir desses termos, vale retomar o fato de que os jornais diamantinenses pesquisados em algumas oportunidades parecem ter vislumbrado essa pertinência, e enredado discursos um tanto atípicos que versam não mais a partir de uma

---

88 É patente na contemporaneidade que pessoas humanas que tutelam cães e gatos – assumidamente amantes desses animais – busquem nesse amor uma compensação sub-reptícia ao hábito de esfaquear e garfar o corpo de outros animais afetivos à mesa. De fato, as relações entre o veganismo abolicionista e a cultura amorosa pelos *pets* são ambíguas e não estão resolvidas. Se, de um lado, o amor ao *pets* leva gente a se indispor contra a normatividade mutiladora, que se enseja a partir de seus próprios padrões de consumo, por outro lado é explícito que outras pessoas utilizem desse amor para despistar vestígios de sua participação na reificação cotidiana do corpo de animais não-humanos.

soberania civilizatória posta contra o corpo animal. Revelando-se a presença do contraditório nas páginas desses jornais, conforme visto no segundo capítulo, existiu uma ocasião em que a sciência do corpo animal se tornou o patamar fundador de um discurso sobre a realização da justiça e da razão, tão cara à ascese civilizatória: valendo-se da fábula, surge um discurso sobre práticas dietárias que fazem justiça à animalidade não-humana sciiente como seu mote. Deparamo-nos com a potência de um vegetarianismo *animalitário*. Subitamente, a simbiose entre o gládio e o cetro que habitam o imaginário da justiça civilizada (e da civilização-como-justiça) deixa de ser usada contra o corpo dessa animalidade feminina e ctônica, que parece simbolizar a negatividade do ser-para-morte e do caos no mundo – simbolização que parece presente desde tempos bastante recuados até seu agravamento na civilização cristã. Há potencializada nessa pequena fábula uma interrupção na oposição excludente que opõe a luz e as trevas, humanidade e animalidade, Apolo e Dionísio. A imprensa diamantinense parece querer barrar nessa suspensão aquela glorificação fulminante da ascese iluminada que produzia como efeito paradoxal a própria queda no pântano noturno da dor, contra o qual essa ascese inicialmente se indispunha.

Meu terceiro capítulo encerra com uma outra homologia. Novamente a ascese civilizatória está posta em simbiose com a animalidade que habita as profundezas, agora do próprio humano: é o caso do texto sobre o carnaval diamantinense de 1910, que ensaia a viabilidade da soberania civilizatória da sciência humananimal, através de um relato onírico. O progresso social mais uma vez se vê reconciliado e respaldado pelos imperativos da animalidade; o gládio e o cetro da ascese civilizatória se tornam, enfim, instrumentos a serviço dos imperativos da vida no corpo sciiente, tornado soberano. Exibe-se a possibilidade de uma moral do prazer, não mais uma moral contra o prazer, da mutilação.

Enfim, compreendidos normativamente pela imprensa diamantinense como instrumentos, negados a despeito de toda sua subjetividade essencial, a animalidade não-humana diamantinense estava colocada em uma posição cuja libertação parece dar luz a uma poesia e arte humananimal que sempre necessitamos – e que os próprios jornais forçosamente tiveram que reconhecer em momentos esporádicos. Sua subjugação fala certamente de um certo medo da felicidade que caracteriza a patologia de nossa civilização, que bem sabemos reconhecer...

## REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS (organizadas por ordem cronológica de publicação dos textos)

Biblioteca Antônio Torres. IPHAN-Diamantina, MG.

### *O MUNICÍPIO (1894-1903)*

DIA 17. *O Município*, Diamantina, p. 2, 5 set. 1894

MERCADO. *O Município*, Diamantina, p. 4, 5 set. 1894.

EULÁLIO, Ten. Cel. Antônio. Edital. *O Município*, Diamantina, p. 3, 25 maio 1895.

OS NOVE mandamentos da higiene. *O Município*, Diamantina, p. 3, 25 maio 1895.

SILVA, Joaquim Lopes da. 20\$000. *O Município*, Diamantina, p. 2, 12 fev. 1896.

MÃE FERA!! *O Município*, Diamantina, p. 2, 12 fev. 1896.

SILVA, Joaquim Lopes da. 20\$000. *O Município*, Diamantina, p. 4, 25 fev. 1896.

MAIA, Dr. Alexandre Da Silva. Dr. Alexandre da Silva Maia... *O Município*, Diamantina, p. 4, 25 fev. 1896.

CAMARA. *O Município*, Diamantina, p. 1, 16 jan. 1897.

GADO lanigero. *O Município*, Diamantina, p. 3, 8 maio 1897.

SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 1, 8 maio 1897.

TUBERCULINA. *O Município*, Diamantina, p. 3, 8 maio 1897.

BRANDÃO, Vigário Pinheiro. A educação e o trabalho pelos salesianos. *O Município*, Diamantina, p. 2, 22 maio 1897.

O GADO lanigero. *O Município*, Diamantina, p. 3, 22 maio 1897.

SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 22 maio 1897.

ANO DOUS mil e duzentos. *O Município*, Diamantina, p. 3, 28 jun. 1897.

NOTÍCIAS. *O Município*, Diamantina, p. 1, 28 jun. 1897.

1º DE JUNHO. *O Município*, Diamantina, p. 2, 7 ago. 1897.

JORNAL DO COMMERCIO. Expedições de Canudos. *O Município*, Diamantina, p. 2, 7 ago. 1897.

BALANCETE das operações. *O Município*, Diamantina, p. 4, 21 ago. 1897.

ABREU, Domingos Carlos de. Domingos Carlos de Abreu... *O Município*, Diamantina, p. 3, 21 ago. 1897.

MOURÃO, Olímpio Júlio de Oliveira; MENEZES, José Augusto. Lei n. 45. *O Município*, Diamantina, p. 1, 21 ago. 1897.

ACHILLES, Genesco; TEIXEIRA, Antônio. Camara. *O Município*, Diamantina, p. 2, 4 set. 1897.

MENEZES, Serafim José de. Editaes. *O Município*, Diamantina, p. 2, 18 set. 1897.

PROJECTO de lei. *O Município*, Diamantina, p. 3, 18 set. 1897.

SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 25 set. 1897.

MOURÃO, Olímpio Júlio de Oliveira; MENEZES, José Augusto. Lei n. 58. *O Município*, Diamantina, p. 1, 1º fev. 1898.

MOURÃO, Olímpio Júlio de Oliveira; MENEZES, José Augusto. Lei n. 74. *O Município*, Diamantina, p. 2, 30 abr. 1898.

SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 3, 30 abr. 1898.

CAMARA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 7 maio 1898.

ZECCA, José Escholastico. Edital. *O Município*, Diamantina, p. 2, 11 mar. 1899.

PEQUENAS notas. *O Município*, Diamantina, p. 4, 11 mar. 1899.

ANDRADE, Sebastião. Camara municipal. *O Município*, Diamantina, p. 1, 16 maio 1899.

NOTÍCIAS. *O Município*, Diamantina, p. 2, 16 maio 1899.

CAMPOS, Bernardo Ferreira. 4º Batalhão da Brigada Policial. *O Município*, Diamantina, p. 4, 16 maio 1899.

A CULTURA do milho. *O Município*, Diamantina, p. 3, 26 maio 1899.

JAQUITANABOYA. *O Município*, Diamantina, p. 3, 26 maio 1899.

NOTÍCIAS. *O Município*, Diamantina, p. 2, 26 maio 1899.

SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 1, 5 jun. 1899.

MENEZES, José Augusto. Lei n. 93. *O Município*, Diamantina, p. 2, 15 jun. 1899.

[SEM TÍTULO]. *O Município*, Diamantina, p. 3, 13 jul. 1899.

UMA CAÇADA a Pierre Lotti. *O Município*, Diamantina, p. 4, 29 jul. 1899.

PROJECTO de lei. *O Município*, Diamantina, p. 1, 19 set. 1899.

- APRESENTAÇÃO de pareceres. *O Município*, Diamantina, p. 1, 11 dez. 1899.
- PAPA LEÃO XIII. Concilio sul-americano. *O Município*, Diamantina, p. 3, 11 dez. 1899.
- NEVES, Targino Ribeiro. Editaes. *O Município*, Diamantina, p. 4, 11 dez. 1899.
- JÚLIO, Olympio; MENEZES, José Augusto. Camara municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 15 mar. 1900.
- RIBEIRO, Juscelino da Fonseca. Editaes. *O Município*, Diamantina, p. 4, 15 mar. 1900.
- SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 15 mar. 1900.
- SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 4 abr. 1900.
- SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 16 maio 1900.
- Sr. MODESTO. Camara municipal. *O Município*, Diamantina, p. 1, 26 maio 1900.
- SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 2, 26 maio 1900.
- DE DIAMANTINA ao Arassuahy. *O Município*, Diamantina, p. 2, 2 jun. 1900.
- TORRES, J. J. A peste bubonica. *O Município*, Diamantina, p. 1, 23 jun. 1900.
- RESOLUÇÃO N. 12. *O Município*, Diamantina, p. 1, 23 jun. 1900.
- CODIGO DE posturas. *O Município*, Diamantina, p. 1, 14 jul. 1900.
- PAGAMENTO. *O Município*, Diamantina, p. 1, 19 mar. 1901.
- SECÇÃO franca. *O Município*, Diamantina, p. 4, 29 mar. 1901.
- CAMARA municipal. *O Município*, Diamantina, p. 1, 6 jul. 1901.
- CARNE verde. *O Município*, Diamantina, p. 2, 18 set. 1901.
- MENEZES, A. Editaes. *O Município*, Diamantina, p. 2, 26 out. 1901.
- NOTÍCIAS. *O Município*, Diamantina, sem página, 26 out. 1901.
- SECRETARIA do governo municipal. *O Município*, Diamantina, p. 5, 26 out. 1901.
- PARTE oficial. *O Município*, Diamantina, p. 3, 26 out. 1901.
- SAGRAÇÃO do novo bispo. *O Município*, Diamantina, p. 1, 20 fev. 1902.
- ATO 31. *O Município*, Diamantina, p. 1, 18 mar. 1902.
- [SEM TÍTULO]. *O Município*, Diamantina, p. 1, 18 mar. 1902.

P., A. Embriaguez. *O Município*, Diamantina, sem página, 29 nov. 1902.

TUBERCULOSE. *O Município*, Diamantina, p. 2, 29 nov. 1902.

FERNANDES, José Francisco. 1 de junho. *O Município*, Diamantina, p. 3, 31 ago. 1903.

HORROROSO. *O Município*, Diamantina, p. 2, 31 ago. 1903.

#### *O JEQUITINHONHA (1904-1905)*

A CAPELLA da Piedade. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 28 mar. 1904.

DE TUDO para todos. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 28 mar. 1904.

AOS SRS. VIAJANTES. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 22 maio 1904.

CARTA do Rio. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 22 maio 1904.

[SEM TÍTULO]. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 7 jul. 1904.

BIOGRAFIA – Pedro de Assis. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 7 jul. 1904.

LAGOA de Peçanha. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 7 jul. 1904.

NASCIMENTO, José Pires do. Secção alheia. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 7 jul. 1904.

TROÇANDO... *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 7 jul. 1904.

MIGUEL, S. Animal furtado. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 4 ago. 1904.

DIAMANTINA ao Rio Vermelho. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 4 ago. 1904.

CORREA, José. Pasto para animaes. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 4 ago. 1904.

TOURADAS. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 4 ago. 1904.

A CAÇADA da onça. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 11 ago. 1904.

B., N. Convite. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 11 ago. 1904.

DIGNO de imitação. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 11 ago. 1904.

HISTORIETA. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 11 ago. 1904.

INTRIGANTE. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 11 ago. 1904.

OLIVEIRA, Juscelino Rodrigues. Ao público. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 29 set. 1904.

OVO BORBOLETA. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 29 set. 1904.



RESPINGANDO. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 29 set. 1904.

VASCONCELLOS, Gasparino de. Secção alheia. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 29 set. 1904.

CIRCO DE cavallinhos. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 27 out. 1904.

REDONDO, José. Chocarrices. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 27 out. 1904.

SIENKIEWICZ, Henryk. Deus te abençoe. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 27 out. 1904.

VIDA diamantinense. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 27 out. 1904.

MEDICAÇÕES. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 22 dez. 1904.

MARAVILHAS da electricidade. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 3, 11 mar. 1905.

SILVA, João Ferreira da. Escola de Guanhões. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 4, 16 abr. 1905.

MOURÃO, Olimpio. Escola Normal. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 1, 16 abr. 1905.

RIBEIRO, Artur da Fonseca. Editais. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 4, 5 jul. 1905.

FONSECA JÚNIOR, Juscelino da. Lei n. 159. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 4, 5 jul. 1905.

A VIDA e a morte. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 2, 19 jul. 1905.

SILVEIRA, José Correa da. Atenção. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 4, 19 jul. 1905.

[SEM TÍTULO]. *O Jequitinhonha*, Diamantina, p. 2, 19 jul. 1905.

CARTA do Rio. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 24 set. 1905.

MORENO, A. No ermo. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 19 out. 1905.

TROPEIROS. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 19 out. 1905.

SEID, Carlos. Tuberculose. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 19 out. 1905.

ARAÚJO, José Nicodemos de. Caleidoscopio. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 18 nov. 1905.

PEREIRA, Edgardo Carlos da Cunha. Editais. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 18 nov. 1905.

AVISO. *O Jequitinhonha*, Diamantina, sem página, 25 nov. 1905.

*A IDÉA NOVA* (1906-1912)

- CÃES vadios. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 15 abr. 1906.
- JOSÉ MOURÃO. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 15 abr. 1906.
- ANÚNCIO. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 4, 6 maio 1906.
- DAYRELL JÚNIOR, C. L. Necessidade do norte de Minas. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 6 maio 1906.
- QUEIXAS. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 6 maio 1906.
- QUEIXAS e reclamações. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 3 jun. 1906.
- QUESTÕES municipais. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 3 jun. 1906.
- LIZ, Joaquim Pinto de. Seção livre. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 3 jun. 1906.
- CLUB mata cães. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 29 jul. 1906.
- LEMONS, Sebastião da Silva. Anúncio. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 24 mar. 1907.
- RABELLO, Aristides. O mimoso. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 24 mar. 1907.
- RACHEL. Bom pasto para animais. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 4, 28 abr. 1907.
- CAMARA municipal. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 28 abr. 1907.
- EROSTRATO. Maravilhas do mundo. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 28 abr. 1907.
- FERRAND, Jacques. Carta aberta. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 26 abr. 1908.
- A MENSAGEM. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 28 jun. 1908.
- COMERCIO. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 28 jun. 1908.
- NO SENADO. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 30 ago. 1908.
- A MORTE em diversos países. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 24 jan. 1909.
- QUEIROZ, Eça de. Partilha da dor. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 24 jan. 1909.
- CÂMARA Municipal. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 31 jan. 1909.
- BARRETO, Abílio. De Belo Horizonte. *A Idéa Nova*, Diamantina, sem página, 31 jan. 1909.
- ARNO, Ciro. *Urbe et orbe*. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 31 jan. 1909.
- 20\$000 DE GRATIFICAÇÃO. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 28 mar. 1909.
- MORAES, João Raymundo de. Aviso. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 28 mar. 1909.

- TAMEIRÃO, Francisco Diogo. Bens de evento. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 28 mar. 1909.
- FERNANDES, Tenente Octaviano Afonso. Boa gratificação. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 28 mar. 1909.
- O CULTO dos passarinhos. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 28 mar. 1909.
- CHAVES, Alexandre. Diamantina. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 28 mar. 1909.
- NO PAÍS das medidas. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 28 mar. 1909.
- RAIOS. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 28 mar. 1909.
- FARIA, Levy Leite de. Anúncio. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 30 maio 1909.
- LAPLAIGE, Affonso. O sovina. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 30 maio 1909.
- DELFINO, Aldo. Tradições. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 1º ago. 1909.
- GALINHA da Índia. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 24 ago. 1909.
- NUMA JAULA de leões. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 24 ago. 1909.
- OS ANIMAIS. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 24 ago. 1909.
- UM NOVO animal. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 24 ago. 1909.
- CARNAVAL. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 6 fev. 1910.
- ANO 2100. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 10 abr. 1910.
- O CORAÇÃO de Napoleão. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 10 abr. 1910.
- PARÁBOLA oriental. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 10 abr. 1910.
- CACHORROS. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 24 abr. 1910.
- OVO ORIGINAL. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 24 abr. 1910.
- 1º DE MAIO. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 1º maio 1910.
- POR CAUSA do Cometa Halley. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 1º maio 1910.
- BENS do evento. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 14 ago. 1910.
- SALVO por um cão. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 14 ago. 1910.
- O ANIMAL mais sanguinário. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 28 ago. 1910.
- [SEM TÍTULO]. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 28 ago. 1910.

- [SEM TÍTULO]. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 28 ago. 1910.
- SUICÍDIO de um cão. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 28 ago. 1910.
- TRÊS SUICIDAS por causa de um gato. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 28 ago. 1910.
- ANIMAIS selvagens. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 1º jan. 1911.
- GATO artificial. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 1º jan. 1911.
- QUE OVOS. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 1º jan. 1911.
- O DESAPARECIMENTO do cavalo. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 8 jan. 1911.
- ARNO, Ciro. A cidade nova. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 8 jan. 1911.
- PEREIRA, Elpydio Procopio Alves. Animais fugidos. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 5 fev. 1911.
- AZEVEDO, Ramiro. Anúncio pasto. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 5 fev. 1911.
- AS PROFISSÕES das aves. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 5 fev. 1911.
- FIDELIDADE de um cão. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 12 fev. 1911.
- INDUSTRIA pastoril. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 12 fev. 1911.
- MORAES, JOÃO RAYMUNDO DE. Aviso. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 5 mar. 1911.
- CÃO AMIGO. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 30 abr. 1911.
- ARNO, Ciro. Treze de maio. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 13 maio 1911.
- AZEVEDO, A. Assembleia dos bichos. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 18 jun. 1911.
- O LEITE de cabra. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 18 jun. 1911.
- O OVO como remédio. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 18 jun. 1911.
- A VITALIDADE e o gelo. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 22 jul. 1911.
- O URUBU. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 22 jul. 1911.
- FACEIRICE e ferocidade. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 1, 12 nov. 1911.
- JOFEL. Quanto devem render as galinhas. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 2, 12 nov. 1911.
- DEVORADO por cães. *A Idéa Nova*, Diamantina, p. 3, 21 jan. 1912.

## LIVROS E ARTIGOS

ADAMS, Carol. *A política sexual da carne: a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

AGUIAR, Maria do Carmo Pinto Arana de. Imprensa: fonte de estudo para construção e reconstrução da história. In: X ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA. ANPUHRS. 2010, Santa Maria. Disponível em: <[http://www.eeh2010.anpuhrs.org.br/resources/anais/9/1279234975\\_ARQUIVO\\_artigoimprensaanpuhrs\[1\].pdf](http://www.eeh2010.anpuhrs.org.br/resources/anais/9/1279234975_ARQUIVO_artigoimprensaanpuhrs[1].pdf)>. Acesso em: 5 jul. 2015.

ALVES, Francisco das Neves. Imprensa e política: algumas reflexões acerca da investigação histórica. *História em Revista*, Pelotas, n. 7, p. 93-115, dez. 2001. Disponível em: <<http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/778/Imprensa%20e%20pol%C3%ADtica%20algumas%20reflex%C3%B5es%20acerca%20da%20pesquisa%20hist%C3%B3rica.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 4 set. 2015.

APROBATO FILHO, Nelson. *O couro e o aço*. Sob a mira do moderno: a “aventura” dos animais pelos “jardins” da Paulicéia, final do século XIX/ início do XX. 2006. 397 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. Entrevista. *Revista Cult*, São Paulo, n. 138, 2010. Versão *on-line*. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entervis-zygmunt-bauman/>>. Acesso em: 11 out. 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BEATSON, Peter. The motorised ark: the impact of modernity on animals. 2009. Disponível em: <[http://www.massey.ac.nz/massey/fms/Colleges/College%20of%20Humanities%20and%20Social%20Sciences/PEP/PDF\\_documents/Sociology/Beatson/Animals%20in%20History%20The%20Impact%20of%20Modernity%20.pdf](http://www.massey.ac.nz/massey/fms/Colleges/College%20of%20Humanities%20and%20Social%20Sciences/PEP/PDF_documents/Sociology/Beatson/Animals%20in%20History%20The%20Impact%20of%20Modernity%20.pdf)>. Acesso em: 28 nov. 2013.

BEKOFF, Marc. *A vida emocional dos animais*. São Paulo: Cultrix, 2010.

BLOCH, Marc. *Apologia da história: ou ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CABRAL, Diogo de Carvalho. Economia do desperdício, ecologia da destruição: historiografia, ambientalismo e o debate político contemporâneo. *Revista Esboços*, UFSC, v. 14, n. 18, p. 73-104, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/595/2798>>. Acesso em: 2 dez. 2015.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. E-book. 2003. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socespetaculo.pdf>>.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1; artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Franca: Editora Unesp, 2002.

DIAS, Juliana Vergueiro. *O rigor da morte: a construção simbólica do animal de açougue na produção industrial brasileira*. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humans, Universidade de Campinas, Campinas, 2009. Disponível em: <[http://cteme.files.wordpress.com/2009/06/dias\\_2009\\_o-rigor-da-morte\\_mestrado-antropologia-unicamp.pdf](http://cteme.files.wordpress.com/2009/06/dias_2009_o-rigor-da-morte_mestrado-antropologia-unicamp.pdf)>. Acesso em: 27 nov. 2014.

DURAND, Gilbert. *As origens antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FARIA, Cátia. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Ágora*, Papeles de Filosofia, Santiago de Compostela, v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011. Disponível em: <<https://dspace.usc.es/bitstream/10347/7392/1/29-43.pdf>>. Acesso em: 5 jan. 2016.

FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

FERNANDES, Antônio Carlos. *O turíbulo e a chaminé: a ação do Bispado no processo de constituição da modernidade em Diamantina. 1864-1917*. 2005. 211 f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humans, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/VCSA-8WBF27>>. Acesso em: 27 nov. 2014.

FERRIGNO, Mayra Vergoti. Direitos animais e o remodelamento das fronteiras políticas entre mundos humano e não humano. In: JORNADAS DE ANTROPOLOGIA DA UNICAMP, 2011.

FITZGERALD, Amy J. A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications. *Human Ecology Review*, v. 17, p. 58-69, 2010.

FRANCIONE, Gary. *Introdução aos direitos animais*. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

FRANCO, José Luiz de Andrade; DRUMMOND, José Augusto. *Proteção à natureza e identidade nacional no Brasil, anos 1920-1940*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOODWIN Jr., James William. *Cidades de papel: imprensa, progresso e tradição*. Diamantina e Juiz de Fora, MG (1884-1914). 2007. 352 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humans, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <[file:///C:/Users/Dell/Downloads/TESE\\_JAMES\\_W\\_GOODWIN\\_JUNIOR.pdf](file:///C:/Users/Dell/Downloads/TESE_JAMES_W_GOODWIN_JUNIOR.pdf)>. Acesso em: 27 nov. 2014.

- GORZ, Andre. *Metamorfoses do trabalho: a crítica da razão econômica*. São Paulo: Annablume, 2007.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.
- HARRIS, Marvin. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- JARED, Diamond. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio, Contratempo, 2006.
- LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*. São Paulo, Bauru: Edusc, 2004.
- LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. São Paulo: Editora Piaget, 2002.
- LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as comunidades híbridas. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-50.
- LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan, IUPERJ-UCAM, 1999.
- LOPES, Marco Antônio; MARTINS, Marcos Lobato. Negócio à moda antiga: tropas de comércio em Diamantina nos meados do século XX. *História (São Paulo)*, Franca, v. 30, n. 1, p. 332-348, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a16>>. Acesso em: 27 nov. 2014.
- LUCA, Tania Regina de. História do, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 111-153.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MACIEL, Maria Esther (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- MAGNANI, Maria. *Hospício da Diamantina: a loucura na cidade moderna*. 2004. Dissertação (Mestrado em História). Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <[www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/6125/2/46.pdf](http://www.arca.fiocruz.br/bitstream/icict/6125/2/46.pdf)>. Acesso em: 27 nov. 2014.
- MARCUSE, Herbert. *Eros & civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- MARTINS, Marcos Lobato. As variáveis ambientais, as estradas regionais e o fluxo das tropas em Diamantina, MG: 1870-1930. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 141-169, jan.-jun. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882006000100008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000100008)>. Acesso em: 04 set. 2015.

\_\_\_\_\_. A crise dos negócios do diamante e as respostas dos homens de fortuna no Alto Jequitinhonha, décadas de 1870-1890. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 38, n. 3, p. 611-638, jul./set. 2008. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/ee/article/view/35952/38669>>. Acesso em: 27 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. O comércio de “gêneros do país” no Mercado de Diamantina, Minas Gerais: décadas de 1880 a 1930. *Locus: Revista de História, Juiz de Fora*, v. 16, n. 2, p. 157-173, 2010a. Disponível em: <<http://locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/1057/900>>. Acesso em: 27 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Quintais, chácaras, intendências e abastecimento alimentar em Diamantina: séculos XIX e XX. XIV. In: SEMINÁRIO SOBRE A ECONOMIA MINEIRA, n. 14, 2010b, Diamantina. Disponível em: <[http://web.cedeplar.ufmg.br/cedeplar/site/seminarios/seminario\\_diamantina/2010/D10A003.pdf](http://web.cedeplar.ufmg.br/cedeplar/site/seminarios/seminario_diamantina/2010/D10A003.pdf)>. Acesso em: 28 nov. 2013.

MENEZES, Lená. Civilização x barbárie: mito de combate no discurso midiático sobre a Revolução Russa (1917-1921). In: MOREL, Marco; NEVES, Lúcia; FERREIRA, Tânia. *História e imprensa: representações culturais e práticas de poder*. Rio de Janeiro: DP & A EDITORA, 2006. p. 385-399.

MORLEY, Helena. *Minha vida de menina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NUNES, Benedito. O animal e o primitivo: os outros de nossa cultura. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 13-22.

OLIVEIRA, Salete Magda. Quem tem pinto, saco, boca, bunda, cu, buceta quer amor. *Revista Libertárias*, São Paulo, n. 3, p. 4-6, set. 1998.

ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PESAVENTO, Jatahy. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

REGAN, Tom. *Jaulas vazias*. Porto Alegre: Editora Lugano, 2006.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Anabela; FONSECA, Rui Pedro. Realidades e imagens do especismo: impactos da indústria (agro)pecuária e representações publicitárias de animais não-humanos sencientes. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, v. 23, p. 205-222, 2012.

SANTOS, Dayse Lúcida Silva. O padrão idealizado de família e de mulher em Diamantina e região – 1860 a 1930. *Unimontes Científica*, Montes Claros, v. 5, n. 2, p. 1-26, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www.ruc.unimontes.br/index.php/unicientifica/article/view/160>>. Acesso em: 27 nov. 2014.



SANTOS, Luciana. Terceiro distrito, carne verde e matadouro: um triângulo bem articulado na primeira capital republicana (Rio de Janeiro, final do século XIX). *Revista Catarinense de História*, Florianópolis, n. 19, p. 73-94, 2011. Disponível em: <[http://www.anpuh-sc.org.br/rev%20front%2019%20vers%20fin/f19%20art\\_dossie4\\_terceiro%20distrito\\_luciana%20s%20santos.pdf](http://www.anpuh-sc.org.br/rev%20front%2019%20vers%20fin/f19%20art_dossie4_terceiro%20distrito_luciana%20s%20santos.pdf)>. Acesso em: 4 set. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Prefácio. In: BLOCH, Marc. *Apologia da história: ou ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 7-12.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Felipe Augusto de Bernardi. Práticas tradicionais de sepultamento na cidade de Diamantina. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano III, n. 7, p. 113-130, maio 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/5Felipe.pdf>>. Acesso em: 4 set.2015.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

WOLFE, Cary. Before the law: humans and other animals in a biopolitical frame. 2013. Disponível em: <[http://fsi.stanford.edu/sites/default/files/evnts/media/wolfe-before\\_law\\_exc.pdf](http://fsi.stanford.edu/sites/default/files/evnts/media/wolfe-before_law_exc.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2014.

WORSTER, Donald. John Muir e a paixão moderna pela natureza. *Revista Esboços*, Florianópolis, UFSC, v. 12, n. 13, p. 84-96, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/209/9917>>. Acesso: 15 dez. 2015.

WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na História. *Ambiente & sociedade*, São Paulo, v. 5, n. 2, ago./dez. 2002; v. 6, n. 1, jan./jul. 2003, p. 23-44. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v5n2/a03v5n2.pdf>>. Acesso em: 19 dez. 2015.

ZUCCONI, Guido. *A cidade do século XIX*. São Paulo: Perspectiva, 2009.