

UMA SOCIEDADE CARNÍVORA: PENSANDO ALIMENTAÇÃO E FETICHISMO

A CARNIVOROUS SOCIETY: THINKING FEEDING AND FETISHISM

Gabriella Xavier*

Resumo: O presente artigo procura pensar o lugar da carne no universo da alimentação a partir de suas relações com elementos da dinâmica constitutiva da forma social capitalista. Através de três abordagens retiradas de estudos bibliográficos, analisa os processos sociais implicados na produção e no consumo dessa forma de alimentação, à luz das contradições fundamentais de uma forma social, cujo poder de domínio sobre a natureza se revelou como distanciamento progressivo entre a humanidade e o mundo natural, fundado na produção do valor. Trata da constituição da forma moderna de relação com os animais, desde a introdução da dinâmica mercantil na centralidade da vida social; dos processos perturbadores provocados pela atividade industrial interposta a esta relação; e, por fim, examina o caráter primitivo da subjetividade moldada neste trajeto, não alusivo à permanência da relação matar-para-comer, mas na projeção fetichista oriunda da mediação com o ritual da morte, embora a civilização tenha podido refiná-la com seus aparatos técnicos.

Palavras-chave: alimentação; produção de carne; fetichismo; subjetividade.

Abstract: This paper seeks to think about the place of the meat in the feeding universe from its relations with elements of the constitutive dynamics of the capitalist social order. Through three approaches taken from bibliographic studies, it analyzes the social processes involved in the production and consumption of this form of feeding in the light of fundamental contradictions of a social order whose domain power over nature revealed itself as a progressive distancing between humanity and the natural world, based on the production value. It discusses the establishment of the modern form of relationship with animals, since the introduction of market dynamics in the centrality of social life; the disturbing processes caused by the industrial activity interposed to this relationship; and finally examines the primitive character of subjectivity molded at this path, not alluding to the permanence of the relationship kill to eat, but to the fetishistic projection arising from the mediation of the ritual of death, considering the civilization's capability to refine it with their technical devices.

Keywords: feeding; meat production; fetishism; subjectivity.

É constatação generalizada que o gosto originário da espécie humana pela carne obedece a alguns condicionantes biológicos e que este apetite marcou a maioria das culturas, desde que desenvolvemos a capacidade de comer praticamente qualquer alimento (CONTREAS; GRACIA, 2011). Porém, embora alguma racionalidade nutricional tenha guiado os primeiros seres humanos, nenhum condicionante deste tipo poderia dar conta do comportamento alimentar de uma

* Mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Assistente Social do Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos (NEPP-DH/UFRJ).

determinada sociedade.

As várias formatações biológicas que possam recair sobre a espécie humana são necessariamente “filtradas” por códigos e concretizadas em complexas relações sociais. Preferências e aversões diante de uma mesma fonte de proteína, a animal, falam do estatuto cultural desse aspecto alimentar, assim como o enorme rol de proibições que envolve a alimentação carnívora, muito mais que os produtos vegetais. A ampla maioria dos estudos antropológicos parecem sugerir isso. É provável que o forte caráter proibitivo ao qual a alimentação carnívora sempre esteve associada tenha ligação com os atributos morfológicos que aproximam humanos e animais – afinal, ao mesmo tempo, somos e não somos animais.

Como apontam Contreas e Gracia (2011), o *status* da carne comparada aos demais alimentos seguiria um padrão próprio de distinção humanidade-animidade, como se sua ingestão significasse uma apropriação da força vital contida no animal, ou seja, um “consumo de animidade”. Quanto a este padrão na sociedade atual, dados da FAO acerca do aumento da demanda mundial por carne¹ permitiriam, portanto, indagar por que “consumir animidade” seria uma característica tão central do mundo contemporâneo? Isto é, há elementos que permitem uma relação entre esta tendência mundial e a dinâmica constitutiva da forma social capitalista madura?

Marcuse (2011) não parece ter utilizado por acaso a expressão “sociedade carnívora” para denominar essa sociedade industrial desenvolvida. Fundamentada num crescimento extraordinário da produtividade material, capaz de distribuir as mercadorias até um número cada vez maior de pessoas, essa sociedade trouxe consigo a combinação inseparável entre produção e destruição. Sendo a experiência norte-americana o espelho a ser generalizado para todo o mundo desde as façanhas promovidas pelo modelo fordista, trata-se efetivamente de uma sociedade que consegue satisfazer grande parte das necessidades materiais de uma determinada população, através da opulência expressa na sua característica enxurrada de mercadorias.

E assim o fez, em grande parte do globo, mediante um aparato técnico de dominação da natureza cujo poder cresceu na mesma proporção sobre seus indivíduos, submetidos não apenas ao controle ideológico da consciência, mas sobretudo aos instrumentos materiais efetivos que incidem sobre o inconsciente

humano. A elevação do padrão de vida da população no século XX veio acompanhada de uma fatura de alto custo, na medida em que se apoiou na mobilização constante de uma agressividade básica, direcionada para diferentes fins socialmente úteis em sua própria sustentação (MARCUSE, 2011).

A experiência subjetiva da sociedade opulenta diz respeito a uma antropologia que dá centralidade às necessidades instituais agressivas do ser humano, formatadas ao longo de séculos pela inversão básica ocorrida na atividade produtiva, convertida em trabalho abstrato. Esta se refere à forma produtiva que a atividade humana criadora de objetos úteis ganha a partir da modernidade, operando uma homogeneidade às qualidades específicas dos produtos da “mão humana”, sob a forma do valor (MARX, 2011).

Como mostram Adorno e Horkheimer (1985), através do tema do esclarecimento, a sociedade burguesa atualiza o antigo processo de abstração da materialidade da natureza iniciado com o programa da desmitologização do mundo, da “destruição dos deuses e das qualidades”. O exercício do domínio que torna homogênea a heterogeneidade do mundo natural é o mecanismo revivido pela forma-mercadoria, essa forma caracteristicamente abstrata que passa a reger a vida social e se generaliza como um fetiche.

A noção de fetiche em Marx (2011) deixa entrever como o capital se constitui enquanto um sujeito que, para sobreviver, necessita valorizar o valor infinitamente. Ao encerrar uma tautologia que obedece a imperativos de produtividade estritamente abstratos, a produção do “valor de uso” torna-se uma mera consequência da conservação deste mecanismo comandado pelo valor. O caráter misterioso que compõe a sociedade mercantil moderna está no fato de que, não obstante o valor não existir de forma sensível, ele toma o lugar dos espíritos que povoavam a natureza ao se encarnar de forma “fantasmagórica” nos produtos do trabalho, fazendo com que as coisas, nessa sociedade, assumam uma existência que não têm de fato e comandem o processo produtivo. E o que tem existência de fato – o trabalho social que as produziram – se veja na condição de assujeitamento diante dessa “força mágica”.²

Assim, a capacidade humana de transformar a natureza para produzir a satisfação de suas necessidades, uma vez alienada às formas abstratas que

comandam a dinâmica mercantil e que passaram a organizar a vida social, modelou, numa sociedade industrial avançada, uma subjetividade que é capaz de tolerar a destruição, a crueldade e a perversão inerentes à produtividade autoimpulsionada, aquela que transformou a vida dos seres humanos em meio para o fim último de produzir ilimitadamente nos termos da lucratividade (MARCUSE, 2011). Os deuses que comandavam o processo social já não estão fora do mundo, mas nele encarnado na forma das mercadorias, compondo o que Menegat (2011) denomina de uma “metafísica objetivada do capital”.

Se no quadro dessa forma social fundada no valor “a própria cultura é que nos torna animalizados, nos mergulha na barbárie”, nas palavras de Adorno e Horkheimer (1985, p. 14), uma vez que opera uma inversão fundamental entre meios e fins, chamar de carnívora essa sociedade serve neste artigo tanto para indicar um aspecto literal de sua configuração (já que a dieta urbana e industrial é efetivamente centralizada na carne e seu processo produtivo é extremamente importante do ponto de vista econômico) quanto para expressar que subjetividade é essa capaz de sustentar o aparato técnico e social do mundo da produção capitalista.

Pretende-se, dessa forma, realizar três abordagens paralelas, cujo desenvolvimento coloca bases para pensar a violência inscrita nos processos sociais que envolvem a produção de alimentos sob a produção do valor. A centralidade da carne neste trajeto revelou-se o mais indicado para observar o caráter da guerra contra a natureza promovida pelo capital, conformando uma subjetividade correspondente às suas formas de dominação da natureza.

Carne civilizada

Adorno e Horkheimer (1985) argumentam que o largo processo talhado pela humanidade a fim de constituir-se em formas distintas da naturalmente dada, de fugir à mera dissolução na própria natureza, representou uma organização material impressionante, escorada num processo social que exige dos seres humanos a submissão a formas sacrificiais para garantia de sua autoconservação e também daquela referente ao todo social.

A conquista da natureza extra-humana através do trabalho, tal como se estrutura na sociedade burguesa, alicerçou assim uma esfera cultural que não deixa

de fora, ao mesmo tempo, a dominação da própria natureza humana. A lição primeva da fundação da civilização ocidental, a de que a vitória sobre a natureza externa é também uma vitória sobre a natureza interna, é redimensionada expressivamente pela sociedade burguesa (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) e pode ser examinada no que Elias (2011) descreveu como processo civilizador, quanto à esfera dos hábitos e costumes modernos.

A apreciação do quadro oferecido por Elias (2011), referente ao intervalo entre os séculos XII e XIX, revela muitas mudanças na estrutura social, fruto da afirmação de novos padrões materiais de interação com a natureza. Tais mudanças sinalizaram, porém, claramente um sentido: o de expurgar qualquer indício de conexão com a natureza, que a esta altura reconhecia novas formas de dominação humana, sob o amadurecimento da sociedade burguesa.

Ao mesmo tempo que os vestígios animais precisavam ser eliminados disciplinadamente dos comportamentos humanos, os alimentos provindos dos animais também seguiriam na mesma rota (ELIAS, 2011). Porém, isso não acarretaria a diminuição deste consumo, mas um aumento mediado por disfarces de todo tipo, algo similar às próprias atitudes humanas, que não conseguiriam eliminar os sentimentos historicamente associados aos animais (raiva, agressividade, impulsividade), mas apenas escondê-los atrás de um patamar crescente de embaraço, delicadeza e polidez, conquistado à base de um forte disciplinamento que perdurou por séculos.

A relação entre os seres humanos e os animais é parte imprescindível para pensar a alimentação carnívora, no sentido de que ela sempre exigiu dos primeiros pensar em termos da singularidade humana. O fato de sermos animais e ao mesmo tempo não sermos expressa o cerne desta fronteira entre cultura e natureza. Keith Thomas (2010), ao analisar as profundas modificações da sensibilidade com relação à natureza nos primeiros séculos da modernidade, mostra as inúmeras tentativas de argumentar em favor da fronteira (e da superioridade) entre os seres humanos e as demais espécies animais.

É claro que muito antes da modernidade, a humanidade já possuía uma forte convicção de que havia uma diferença fundamental entre humanos e demais animais, sob a qual justificavam as formas de dominação. Mas a despeito de todas

as crenças, especulações e demonstrações sobre onde residia esse “esquivo atributo” do ser humano em oposição aos animais, é no século XVII que surge a concepção mais notável da modernidade, justamente por ser a racionalização ideal para uma realidade já posta. A formulação de Descartes apregoava que os animais eram simplesmente máquinas, autômatos, capazes de desenvolverem um comportamento complexo, mas desprovidos do privilégio da máquina humana, para a qual foi concedida uma mente, tornando-a o único ser a combinar matéria e intelecto (THOMAS, 2010).

Thomas (2010) mostra que, apesar de Descartes não ter levado à frente a afirmação de que os animais fossem incapazes de ter qualquer tipo de sensação, seus seguidores foram mais longe, negando-os a própria capacidade de sentir dor e operando um corte absoluto entre o humano e o animal. E apesar do fato de esta concepção contrariar as evidências dos sentidos, como argumentava Locke, obteve grande aceitação, uma vez que estavam em conexão com o espírito da época, maravilhado com invenções mecânicas de todo tipo.

Pouco a pouco, estudos demonstravam que muitos atributos que se acreditavam ser singulares ao *Homo sapiens*, são compartilhados com um círculo cada vez maior de animais, até mesmo a linguagem e a produção de ferramentas, mais recentemente.³ Mas ao racionalizar daquele modo o domínio humano sobre os animais, o terreno tornou-se ainda mais limpo para o programa da dominação esclarecida da natureza, na figura da ciência e da técnica que daí nasceram. Com força acumulada desde o século XV, a partir da revolução científica, o pensamento filosófico, tanto em suas formulações empiristas como racionalistas, unificou-se em torno da ideia do conhecimento da natureza para fins únicos de domínio (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Sob o sol da moderna sociedade mercantil, uma grandiosa estrutura socioeconômica se ergueria cada vez mais sobre os animais. Como animais de trabalho e de transporte, perderiam completamente seu significado, na mesma proporção que ganhariam importância no fornecimento de carne. Além disso, seriam também alicerces de uma série vasta de mercadorias específicas da dinâmica contemporânea,⁴ que a forma industrial permitiu elaborar mais tarde. Porém, até que isso acontecesse foi necessário estender ao máximo a linha que interligava o

universo da produção ao do consumo. Ao centrar a atividade humana produtiva em bases fósseis como o fez a grande indústria, o vínculo humano com a natureza viva se tornou distante, artificial, cada vez mais abstrato.

O mesmo processo que tornou a natureza abstrata para a humanidade foi aquele que transformou o alimento em mercadoria – o processo de emergência da sociedade burguesa. Wood (1998), com a noção de capitalismo agrário, mostra que as transformações decisivas na direção de uma nova forma social, propriamente capitalista, não foram impulsionadas pelo comércio ou pela indústria, mas por modificações radicais nas próprias relações de produção no campo. Segundo a autora, o elemento decisivo para que a nova forma social se tornasse dominante foi alterar substancialmente o modo de produzir o alimento. Não apenas a partir da separação dos camponeses da terra por meio das expropriações, mas também através da penetração dos imperativos mercantis, passa-se de produzir para comer (e dar de comer aos senhores de terras) a cada vez mais a produzir para vender.

Dessa maneira, muito antes da predominância da produção industrial, o universo da alimentação já vinha sendo profundamente alterado pela introdução de uma dinâmica que se impôs desde fora, como algo alheio e totalmente estranho às relações sociais estruturadas, uma forma de mediação abstrata no comando da vida social. Tanto no que tange à produção em si, como mostra Wood (1998), quanto aos processos que passavam no plano dos hábitos e costumes, como se observa em Elias (2011).

Este autor mostrou que nos séculos de emergência do capitalismo já se sentiam os deslocamentos culturais relativos à natureza na forma da alimentação. Ao apresentar as modificações do lugar da carne nas refeições da sociedade ocidental, veem-se ainda mais claramente os diferentes estágios da constituição do padrão civilizado de costumes. Do período auge das cortes medievais, quando o acesso à carne era muito restrito às classes mais altas da aristocracia feudal, o costume de colocar o animal inteiro à mesa, ou pelo menos uma parte bem grande dele passa lentamente, com o crescimento de uma série de tabus, a um quadro no qual a própria lembrança de que a carne tem algo a ver com a morte de um animal deveria ser evitada, segundo os manuais de boas maneiras, já em fins do século XVIII. Começam a surgir formas de trincar e preparar os pratos que modificaram

radicalmente a forma do animal, fazendo com que sua procedência fosse cada vez mais esquecida.

As transformações lentas e profundas no costume de comer carne jogam luz na questão transversal que direciona todo o processo civilizador: afastar o desagradável e o repugnante para o fundo da vida social.

A partir de um padrão de sentimentos segundo o qual a vista e trincho de um animal morto à mesa eram coisas realmente agradáveis, ou pelo menos não desagradáveis, o desenvolvimento levou a outro padrão pelo qual a lembrança de que o prato de carne tem algo a ver com o sacrifício do animal é tão disfarçada e alterada pela arte de sua preparação e trincho que quando a comemos quase não nos lembramos de sua origem. Será mostrado que as pessoas, no curso do processo civilizatório, procuram suprimir em si mesmas todas as características que julgam “animais”. De igual maneira, suprimem essas características em seus alimentos (...) A curva que ocorre do trincho de grande parte do animal ou do animal inteiro, passando pelo avanço do patamar da repugnância à vista dos animais mortos, para a transferência do trincho a enclaves especializados por trás das cenas, constitui uma típica curva civilizadora (ELIAS, 2011, p. 122-123).

A exemplo da própria sexualidade e das funções corporais, os aspectos que trazem à tona a condição animal do ser humano e sua eterna vinculação à natureza são colocados para o fundo da vida social, atrás mesmo das “paredes da consciência”. Thomas (2010) aponta que o trânsito e a morte de animais no interior das cidades tornaram-se insuportáveis à visão da população urbana do século XIX, levando a transferência dos matadouros para locais cada vez mais afastados das cidades, um padrão em toda grande cidade da civilização burguesa. O ocultamento dos processos necessários para transformar o animal em carne foi uma constante. Fora da visão urbana, o abate de animais bem como seu processamento confinaram paulatinamente aspectos que não mais eram bem-vindos à nova sensibilidade que se formava: violência, sangue, sujeira, mau odor, gritos e berros – tudo isso precisava ficar cada vez mais longe dos espaços públicos, dos locais do consumo (THOMAS, 2010).

Tudo indica que não apenas o crescimento do tamanho das cidades em si estava em jogo, pois acompanhado disso também afluía uma nova sensibilidade, que pressionava para que fosse banido tudo que envolvesse o contato com o que se poderia chamar “dimensão natural” da vida social. O processo civilizador trata efetivamente do avanço do patamar de repugnância e nojo relativos aos procedimentos que sempre envolveram não apenas a alimentação, mas o conjunto

das práticas sociais (ELIAS, 2011).

Essa sensibilidade não era totalmente desconhecida do mundo medieval, mas o acento cada vez mais leigo a partir do século XVIII aumentava e popularizava-se nos séculos seguintes. Já não importava considerar se os animais tinham alma ou razão, como vigorava no debate filosófico anterior, apenas se tinham capacidade de sofrer. E eram justamente os processos característicos desse “sofrimento” (berros, sangue, violência) que se tornaram detestáveis, ao contrário da sensibilidade medieval, que não dava indícios de incômodo ao conviver com os espetáculos da matança.

Entre o final do século XVIII e início do século XIX, ao mesmo tempo que aumentavam a quantidade de bichos admitidos na esfera da consideração e condenavam-se amplamente atos que causassem sofrimento desnecessário aos animais, tornava-se difícil definir quais eram esses animais e a partir de que ponto o sofrimento era considerado desnecessário. A despeito dessas contradições, a emergência de uma sociedade industrial tornava cada vez mais possível e desejável dissociar o animal da carne e que “o abismo entre as necessidades humanas, por um lado, e as sensibilidades do mesmo homem, por outro, se ampliara muito” (THOMAS, 2010, p. 271).

Embora o espaço da criação tenha se mantido ainda por mais tempo associado ao meio rural, local acessível à memória ou mesmo ao convívio, o espaço do abate desde muito cedo foi entrincheirado, permanecendo numa espécie de limbo, que permitiria tanto ao criador ignorar para onde iam seus animais, como o consumidor ignoraria cada vez mais de onde provinha a carne e lhe chegava ao meio urbano. Os matadouros frigoríficos tornaram-se locais eliminados tanto do espaço rural como do urbano, um ambiente onde o ato de matar em larga escala poderia sobreviver esquecido (DIAS, 2009).

Os abatedouros forjados com as cidades da civilização burguesa representam, portanto, uma das insígnias do processo de abstração das formas de vida características da sociedade burguesa, um lugar privilegiado para observar o modo como se tornou prescindível conhecer a origem das mercadorias. A forma-mercadoria de realizar a necessidade humana de se alimentar na sociedade burguesa não coloca nenhum compromisso, obrigação ou ônus de entrar em contato

com o processo “natural” de produção em si. Há entre este e o momento do consumo uma mediação abstrata que desobriga qualquer vínculo entre aquele que consome e aquele que produz.

O momento da produção da carne, antes mesmo de sua industrialização, pode, a esta altura, ser compreendido como o lado desordeiro, bárbaro desse mesmo processo civilizador, uma vez que as formas de desenvolvimento capitalistas geram ao mesmo tempo ordem e caos (ALTVATER, 1995). Em termos de racionalidade, isso não poderia ser diferente. É apenas um o processo em curso, tanto aquele que organiza a matança crescente de animais para atender à demanda das cidades, quanto aquele que orquestra a ordem, a civilidade e a delicadeza das formas de vida urbanas, cada vez mais distantes dos procedimentos requeridos para a produção daqueles alimentos. Tornar carne um animal converteu-se numa tarefa tão repulsiva quanto necessária para o mundo moderno.

A partir dessa nova sensibilidade, as exigências em torno do processamento da carne seriam cada vez mais ordenadas a partir do que Freud (2011) enxergou como exigências fundamentalmente culturais: beleza, limpeza e ordem. Tomados como conceitos-chave, essas condições incidirão também sobre a alimentação e mesmo o alto nível cultural seria incapaz de abrir mão, embora nunca tenham sido imprescindíveis para qualquer outra subjetividade carnívora anterior. O impulso à limpeza, como parte do primeiro processo de desenvolvimento libidinal do homem primitivo, que inverteu a condição de valor dos excrementos, tornando-os repugnantes e condenáveis, vestiu-se do argumento da higiene e do controle sanitário, tornando o afã pela limpeza uma compulsão nas sociedades modernas. Isto é parte indissociável da produção de carne, que as grandes companhias frigoríficas e demais empresas do ramo da alimentação apressam-se por fazer disso uma das formas de distinção de seus produtos.⁵

Quanto à introdução da ordem, Freud (2011) aponta que ela foi copiada da natureza, revelada numa “espécie de compulsão pela repetição que, uma vez estabelecida, resolve quando, onde e como algo deve ser feito, de modo a evitar oscilações e hesitações em cada caso idêntico” (p. 38). Esse elemento parece não se encaixar melhor em outro lugar que na figura da produção moderna de carne, se veio justamente da nascente indústria da carne norte-americana a inspiração da

inovação produtiva fordista. A uniformidade perseguida no processo de produção industrial, ainda mais depois da segunda metade do século XX com a tentativa de generalização do fordismo enquanto modelo de organização do trabalho, conecta-se aos benefícios da ordem, no sentido do melhor aproveitamento do espaço e do tempo, além de poupar energias psíquicas. Este último seguramente foi um dos fatores responsáveis pelo sucesso das primeiras “linhas de desmontagem” das carcaças animais nascidas dos grandes matadouros de Chicago, que tanto inspirou Henri Ford.⁶

A racionalização da matança animal certamente evitou a queda da produtividade, devido à própria natureza do trabalho. A ordenação dos trabalhadores em partes separadas e fixas do trabalho do abate e processamento cumpriu a missão de refrear manifestações de repulsa e náuseas, presentes mediante a escalada da produção. Matar e trinchar dezenas, depois centenas e em seguida milhares de animais por dia certamente interferiria na manutenção da alta produtividade deste setor.

Já a busca pela beleza expressou-se desde os refinamentos culinários do século XVIII até mesmo na perseguição pela arquitetura de ambientes para a alimentação urbana, projetados para traduzirem toda a sensação de esplendor da modernidade no século XIX. Nesse processo, a forma da carne foi sendo visivelmente adornada com uma série de adereços, servida com maior quantidade de utensílios, assim como se requintaram as exigências do modo de ingeri-la (ELIAS, 2011). No século XX, observa-se a descartabilidade dos materiais (fator muito associado ao padrão de limpeza exigido), embora eles não venham sem uma forte intervenção do *design* contemporâneo, desenvolvido para embalar um hambúrguer, carne de procedência dificilmente revelada, de uma maneira que lhe faça parecer algo extraordinário (FONTENELLE, 2002).

A carne civilizada, portanto, é esta que está para além do domínio da natureza que é necessário para a satisfação das necessidades em si. Enquanto exigências culturais, este padrão de limpeza, beleza e ordem ocupou um lugar cada vez mais importante, mostrando que na base dos valores da civilização não está apenas aquilo que possui uma utilidade prática, mas também os elementos correspondentes ao desenvolvimento libidinal dos indivíduos, caminhando *pari passu* com o processo

civilizador (ELIAS, 2011).

A carne-comida precisou tornar-se radical e progressivamente diferente do animal-sujeito, de modo que toda e qualquer identificação com a animalidade ficasse de fora da alimentação – somente assim a civilização burguesa pôde suportar o crescimento extraordinário de uma atividade produtiva cujo epicentro é a morte de animais através de condições brutais de trabalho, já que o cenário de horrores da indústria da carne nunca se restringiu apenas aos animais. Resguardadas as devidas dimensões, a exploração dos animais sempre caminhou de mãos dadas com a exploração dos trabalhadores, situação muito visível na realidade dessa indústria nascente.

A modernização dos processos advinda das alterações produtivas do século XX, que poderiam reduzir significativamente as péssimas condições de trabalho, entretanto, veio acompanhada do aumento da quantidade de animais abatidos, o que acelerou o ritmo das operações. Além disso, o “progresso irrefreável” do ramo de produção da carne permitiu a ampliação de tal maneira da própria criação animal que a tornou problemática também em muitos outros sentidos.

Carne urbanizada

Segundo Contreas e Gracia (2011), não são incomuns os estudos que medem a prosperidade de uma sociedade pelo aumento do consumo *per capita* de carne. De maneira geral, quando há aumento da renda, também cresce a parcela de proteína animal na alimentação da população. Se é possível dizer que houve no desenvolvimento das sociedades modernas essa equivalência entre aumento da riqueza e do consumo de carne, pode-se também inserir aí outra relação de identidade, oriunda daquela, que se refere à urbanização. O vínculo entre aumento das cidades e da produção e consumo de carne fica mais claro: mais espaço para a criação animal e para as lavouras dos grãos (que os alimentarão cada vez mais a partir do século XX) desde que os seres humanos se amontoaram no espaço urbano.

A intensificação da urbanização da população mundial evidenciou-se quando o chamado Terceiro Mundo, a partir da crise do capitalismo central na década de 1970, se viu afetado pela forma perversa da “globalização do fordismo” (ALTVATER,

1995). O modo como a urbanização afetou as práticas alimentares esteve vinculado à maneira com que cada vez mais necessidades humanas foram atingidas pela forma mercantil de sua satisfação. O mundo urbano evidenciou-se como o espaço privilegiado de realização das mercadorias.

Os processos industriais foram capitais. Os costumes sazonais do consumo de carne, regulados pelo tempo de engorda dos animais e também pelas interferências do clima no apodrecimento da carne, modificaram-se a partir das duas últimas décadas do século XIX, devido às inovações técnicas de frigorificação. Garantir de maneira artificial o frio foi central para o estabelecimento de um processo industrial de matança de animais em larga escala. Essa tecnologia permitiu alterar o consumo de carne no mundo todo, desde o aumento da capacidade dos matadouros e as formas de transporte das carcaças.⁷

Com o mundo europeu pacificado após as grandes guerras, reerguido pela intervenção econômica norte-americana e com a ampla difusão do *american dream*, no espaço dos trinta anos expansivos do capital no século XX, um modo de vida urbanizado e massificado, nos termos do consumo, consolidou-se e viria a se tornar tendência mundial. Entretanto, quando a tendência virou fato para o resto da população do planeta, a “globalização do fordismo” tornou-se algo muito diferente daquele modelo. Como mostra Altvater (1995), sem o *humus* cultural que sustentou a modernização dos países centrais do capitalismo, a década de 1970 abriu para o Terceiro Mundo tempos de urbanização e industrialização selvagens, que modificaram significativamente as formas de vida de seus habitantes.

Os efeitos do fracasso da modernização retardatária dos países periféricos, revertidos no universo da produção de alimentos foram extraordinários e estiveram muito próximos de uma “revolução na criação de animais”, nos termos de Davis (2006, p. 104). “Embora os habitantes do Terceiro Mundo obviamente sejam mais pobres do que suas contrapartes da OCDE, uma porcentagem muito maior de crescimento de renda é gasta em proteína animal”, como mostram os dados sobre o consumo *per capita* de carne e leite entre 1983 a 1997. Nos países “em desenvolvimento” esta quantidade aumentou, respectivamente, de 37 para 53% e de 34 para 44%, enquanto nos países industrializados este consumo estagnou – mas claro, num nível já bastante alto (DAVIS, 2006).

Para que esse quadro assim se consolidasse, a transformação do animal em carne, que ocorria prioritariamente no momento do abate, passou a ser moldada desde antes. O que aconteceu nos “quintais” de todas as sociedades alterou profundamente as formas da produção de animais, organizando uma escala tão intensificada quanto intensiva. Assim, o âmbito da própria vida animal, não apenas do processamento da morte, foi alterado sobremaneira.

O espaço da criação em si tornou-se cada vez mais industrial, fazendo boa parte do meio rural se assemelhar ao urbano, tendo a população animal se urbanizado tanto quanto os consumidores de sua carne. Os locais destinados à criação de animais se tornariam cada vez mais distantes da própria natureza: construções de concreto, muitas vezes verticalizadas, retração do espaço verde, iluminação artificial e alimentação industrializada são alguns componentes que progressivamente ganharam espaço, concebidos e experimentados pioneiramente nos EUA, ainda nos anos seguidos à Segunda Guerra (POLLAN, 2007).

O desenvolvimento dessa tendência ocorreu na carreira da produção barata dos grãos que explodiu a partir dos anos 1950, mas só mostrou sua face mais problemática a partir dos anos 1980. Esse novo paradigma de criação animal resume-se na fórmula: animais abrigados em dezenas ou centenas, geneticamente preparados, com mobilidade restringida e alimentação artificial, cujas disfunções inevitáveis são corrigidas constantemente através de drogas (FOER, 2011).

Quanto à disposição espacial dos animais, o confinamento completo do gado bovino ainda não encontrou paralelo em nenhum outro país como nos EUA, embora seja prática crescente no Brasil,⁸ principalmente no período de fim da criação. Para as aves e porcos, esta tendência já se tornou realidade em todo o planeta. A agroindústria provocou uma afluência de carne no mercado, tornada mais acessível para enormes contingentes urbanos. Entretanto, diante da ampliação da produção surgiu uma escala de problemas tão vastos quanto a própria quantidade de carne produzida, que se iniciam com a radical alteração da constituição orgânica dos animais e seguem até ameaças globais de pandemia.

A simples receita que organiza a necessidade ampliada de carne da civilização – produzir mais carne em menos tempo e espaço – é uma bomba-relógio prestes a explodir do ponto de vista ecológico e econômico. Alguns elementos

recolhidos em investigações documentais, como a de Pollan (2007), permitem compor um panorama das perturbações geradas pela nova nutrição animal, que se tornou extremamente dependente de preparados tão industrializados quanto a alimentação humana urbanizada. Principalmente na figura dos grãos de milho e soja fabricados nas trincheiras da agroindústria, a maior parte de sua produção mundial segue diretamente para as unidades de processamento das rações animais. No caso do gado bovino, as perturbações na dieta animal vislumbram-se nos casos da bactéria *E. Coli*, inofensiva para a humanidade até pouco tempo e hoje altamente tóxica, além da encefalopatia espongiforme bovina, conhecida como “vaca louca”, ambas despontadas na década de 1980, e, por razões de eficiência econômica, a possibilidade do alcance destrutivo da tecnologia evidenciou-se a olhos nus.

A situação relativa à criação de aves e porcos, outras duas fontes de proteína animal mais importantes no mundo hoje, não é diferente quanto a sua capacidade mortífera. Davis (2006) aponta que, de todo o aumento na quantidade de carne consumida no mundo “em desenvolvimento” nas últimas décadas do século XX, 76% correspondeu aos porcos e frangos e que estes últimos foram os responsáveis por todo crescimento líquido do consumo dos países ricos nos últimos anos. Somado o *boom* dessa população animal ao aumento da população humana do planeta, uma enorme oferta de “alimento viral” se formou na virada para o século XXI. As mudanças econômicas e ambientais da urbanização do Terceiro Mundo provocaram condições para que um vírus inofensivo replicado apenas em patos selvagens e outras aves aquáticas transpusesse a barreira entre as espécies e se tornasse o principal agente de uma gripe letal para os seres humanos (DAVIS, 2006).

A rapidez com que o vírus da chamada gripe aviária se reinventa é recorde e nem mesmo o abate urgente e pontual de bilhões de aves em várias partes do mundo sinalizou a capacidade humana de frear a ameaça pandêmica da gripe, que permanece desconcertando pesquisadores e autoridades sanitárias nacionais e internacionais, desde o primeiro contágio humano identificado em 1997 em Hong Kong, principalmente depois da primeira transmissão da gripe entre seres humanos em 2003. O vírus H5N1 já pode ser considerado na nova ecologia da globalização um vírus tão letal quanto o do HIV, que se suspeita também ter evoluído sob o efeito

dos impactos da urbanização do Terceiro Mundo, como mostra Davis (2006).⁹

A “revolução na criação de animais” demonstra um impacto inegavelmente proeminente na forma da catástrofe, devido às estimativas de que aproximadamente um terço da superfície terrestre esteja habitada com animais mantidos sob essa lógica produtiva (FOER, 2011). E que a criação intensiva de animais pode ser colocada no rol das atividades centrais da produção destrutiva do capitalismo parece a essa altura bem claro, afinal se está diante de formas degradantes para os animais, para a saúde humana e para a saúde dos ecossistemas, no olho do furacão da crise energética de uma sociedade industrial aflita diante dos prognósticos do esgotamento das reservas fósseis.

Porém, a criação extensiva tampouco significa uma saída satisfatória para sustentar esta necessidade ampliada de carne, por já poder ser considerado o maior vetor de desmatamento do mundo, além de uma série de questões que vão desde as emissões de CO₂ da atividade pecuária (GREENPEACE, 2010) até problemas causados pela utilização crescente de anabolizantes e agrotóxicos aplicados no lombo dos animais de pasto, atingindo até mesmo o vasto grupo populacional consumidor de leite (ABRASCO, 2012).

Nem mesmo a reserva de proteína dos mares poderia alimentar o apetite carnívoro de um mundo densamente urbanizado. Dados presentes em Foer (2011, p. 39) apontam que “para cada dez atuns, tubarões e outros peixes predadores que estavam nos oceanos de cinquenta a cem anos atrás, sobrou apenas um”, o que sinaliza um colapso muito iminente das espécies de pescados.¹⁰

Dessa maneira, a relação entre a urbanização acelerada de uma população mundial crescente e a demanda de uma quantidade imensa de proteína animal exigiu a construção de um aparato industrial distinto de tudo já visto na história da relação entre a espécie humana e os demais animais. Estes também se urbanizaram para se adaptar à “seleção natural” do capitalismo agroindustrial. E diante dos efeitos desastrosos dessa poderosa máquina de produção de proteína, a última tecnologia ainda procura maneiras (rentáveis) de solucionar os problemas que o próprio desenvolvimento das forças produtivas criou. E embora nenhuma delas possa apontar para uma forma de reconciliação com a natureza, permitem pensar que se está diante de novos tempos. Não mais uma “curva de civilização”, nos

termos de Elias (2011), mas provavelmente uma curva do excesso de civilização, ou barbárie.

Carne valorizada

A ideia de que “somos o que comemos” está na própria característica biológica das práticas alimentares, afinal, as propriedades físicas dos alimentos formam, reformam e/ou destroem nossos corpos constantemente. Porém, “somos o que comemos” também pode ser caracterizada do ponto de vista simbólico, pois os alimentos sempre tiveram um papel notável na definição da identidade dos povos ao longo da história, conformando seus traços particulares. Orbitando em torno de um conjunto de representações, o alimento consumido transferiria seu próprio atributo, por analogia, àquele que o come.

É claro que esses fatores de incorporação das propriedades alimentares, refletidos na formação de um comportamento social, ficam mais perceptíveis nas sociedades pré-industriais, ainda reguladas fortemente pela tradição religiosa. Porém, na experiência moderna, que se supõe liberta de qualquer concepção mágica, seguimos atribuindo enorme significado simbólico aos alimentos.¹¹ O fato é que o simbólico está ancorado no real, cumprindo justamente a função de dizer algo (não tudo) sobre as circunstâncias em que os sujeitos o produziram. E o valor simbólico da carne, embora variável historicamente, parece tanto se originar quanto desembocar numa representação que vincula natureza à dominação: de como se é dominado por ela e de como se torna possível dominá-la.

A alimentação carnívora indica raízes muito profundas, já que o trajeto da natureza à cultura também é frequentemente associado à possibilidade de comer não apenas os gêneros vegetais, mas combiná-los com a carne – até mesmo a nossa própria. A relação com a carne sempre pareceu indicar atitudes humanas ambivalentes, por vezes contraditórias, da mesma maneira que fenômenos tão antigos como é o caso da violência em suas diferentes formas, principalmente aquelas organizadas e aprovadas socialmente.

Na ideia de que a cultura tenha se fundado numa relação de domínio da natureza interna e externa, está contida, como não poderia deixar de ser, a capacidade de caçar animais e de comê-los, muito antes da produção de alimentos

em si. Porém, matar e comer animais sempre esteve visceralmente entrelaçado a um sistema de restrições alimentares, derivados das representações dos animais perante aquilo que se institui como humano e, muito mais, por aquilo que transborda à esfera do conhecido, o sagrado.

O campo do sagrado, a partir da torrente de descrições etnográficas dos povos considerados selvagens pelos europeus desde suas incursões coloniais, fundamentou os estudos sociológicos e psicanalíticos da virada do século XIX para o XX, os quais tomaram as contribuições antropológicas para analisar os seus contemporâneos, acreditando que o modo de pensar dos povos primitivos que haviam sobrevivido (como os aborígenes australianos) guardavam algumas semelhanças com os indivíduos modernos.

Este é um dos pontos de partida de Freud (1996), em *Totem e Tabu*, que viu nos povos selvagens um retrato bem conservado do estágio primitivo do próprio desenvolvimento ocidental. Enquanto isso, Durkheim (2005), em *As formas elementares da vida religiosa*, também se voltava à compreensão da cosmologia dos australianos nativos, para compreender como se estruturou, a partir das formas mais primitivas, um aspecto que ele considerava essencial e permanente na humanidade – a natureza religiosa do homem.

Ambos os autores indicavam que é na forma religiosa primitiva que se encontram as primeiras representações que o ser humano fez de si próprio e do mundo a seu redor, o que deixaria entrever estruturas impressionantemente “modernas”. Especificamente, aquilo que cada um desses autores encontrou no tocante ao tema do totemismo auxiliou na elucidação da forma de ser das relações sociais da civilização moderna, um elemento que Marx já havia identificado como central a partir da análise da mercadoria – o fetichismo, que não por acaso ele recorre a imagens religiosas para descrevê-lo.¹²

Durkheim (2005), a despeito de sua busca por justificar a ordem ontológica do social, percebeu a partir do totemismo aborígine que o mecanismo do sagrado repousa no reconhecimento de que a sociedade é maior que os indivíduos. Sociedade e divindade seriam diferentes aspectos de uma mesma noção, de modo que na imagem de deus se adora na verdade a própria sociedade, a vida coletiva cujo poder transcende às consciências individuais. Nessa formulação, os primitivos,

para darem conta das impressões que sentiam, atribuíam aos totens propriedades que eles não têm, poderes excepcionais, virtudes que os objetos da experiência sensível não possuem, como se ao mundo real se sobrepusesse um outro, que só tem existência na mentalidade humana, mas que possui um poder muito maior.

Nesse sentido, para Durkheim (2005), as crenças religiosas possuem uma verdade que repousaria na força da consciência coletiva, variável ao longo da história. Porém, esse “conjunto de crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade”, embora se realize somente nos indivíduos, lhes é tão exterior quanto coercitivo, formando um “sistema determinado que tem sua vida própria” (DURKHEIM, 1978, p. 40). O aspecto da independência aos indivíduos é muito central nas considerações do autor, capaz de captar, através de sua observação sociológica, os fundamentos de uma estrutura que “sustenta” as sociedades, mas que possui um funcionamento distinto das vontades individuais.

Na elaboração freudiana do totemismo são elucidadas as características psicológicas das obrigações vinculadas ao totem, sendo que os principais tabus que lhe fundamentam, tanto o tabu do incesto quanto o da proibição de matar o animal totêmico, guardam semelhanças com o ponto nodal das neuroses e dos desejos da infância, como Freud (1996) mostrou. Eles seriam resultantes de estruturas inconscientes, para onde os seres humanos originariamente recalçaram desejos que só poderiam ser satisfeitos por meio de atividades para as quais existia grande inclinação, porém negativas para o laço social.

Freud (1996) procura explicar a maneira de os homens primitivos se relacionarem com os totens a partir de uma correspondência que os achados psicanalíticos da época forneciam sobre a relação das crianças com os animais na cena edípica.¹³ Assim como o temor do pai se desloca para um animal, no sistema totêmico a figura do animal representaria a figura do pai de uma horda primitiva. A hipótese do parricídio é convocada para explicar o grande poder simbólico que os totens, e posteriormente os deuses, possuem diante dos seres humanos, o que estaria na base de toda organização social, cujas instituições tabus regulam a proteção do totem em questão.

Segundo a imagem pensada por Freud (1996), os filhos dessa horda originária, depois de expulsos por um pai que mantinha o monopólio sexual das

fêmeas, decidiram unir-se para despojá-lo do poder. Após matar e devorar o pai, os irmãos só puderam salvar a organização inicial que tinha tornado-lhes fortes quando instituíram os dois tabus básicos do sistema totêmico. O complexo ambivalente de sentimentos que Freud (1996) vê presente na psicologia dos primitivos e dos neuróticos teria atuado na cena do parricídio: o ódio inicial que havia movimentado os filhos se reverte em culpa filial pelo ato violento sob alguém que também lhes inspirava admiração. No lugar do pai primevo, erguia-se um totem. Nos rituais posteriores de sacrifício do animal, todo o grupo poderia tanto celebrar o triunfo sobre o pai, quanto expiar o remorso por seu assassinato – o pai morto tornara-se mais poderoso do que vivo.

A horda fraterna instituída no lugar da patriarcal estaria para sempre marcada pela sombra do pai, cujos tabus responsáveis por protegerem o totem precisariam ser constantemente reforçados através de uma série de restrições, sob pena de se afrouxarem as condições do sucesso da constituição do grupo. E tratar o totem da maneira correta, respeitando todas as formas do tabu, seria a garantia de que nada de ruim aconteceria ao grupo (FREUD, 1996).

A tensão ambivalente, porém, não deixando de atuar, teria feito com que este pacto com o animal totêmico não fosse suficiente para dar conta do tamanho do ato primordial. Assim, os rituais de sacrifício do totem estariam vinculados à satisfação pela vitória inicial, tornando-se um dever a repetição do crime de tempos em tempos. A ingestão do animal totêmico esteve num lugar tão destacado quanto a obediência aos tabus protetores do totem. Segundo Freud (1996), estas duas características – a identificação com o totem através da ingestão de seu corpo e a tentativa de neutralizar o remorso, mais exatamente, rebeldia e culpa – estiveram presentes em todas as formas religiosas, variando apenas conforme o estágio da civilização.

O totemismo teria sido o primeiro sistema de organização social, cujo êxito repousava não apenas num ato violento inicial, mas também numa posterior projeção inconsciente ao totem, dando-lhe um poder autonomizado de sua real origem. Assim, Freud (1996) permite que se vislumbre o mecanismo central da subjetividade primitiva, que transpõe para o nível abstrato dos altares totêmicos uma força imaterial, mas cuja procedência residiu na potência efetiva de uma execução compartilhada entre os próprios seres humanos. A cultura seria o fruto da violência

primordial tanto quanto o é do recalçamento automático da própria história, daquilo que um dia esteve sob o controle real da humanidade.

Entretanto, a “corrente afetuosa de sentimentos para com o pai”, diz Freud (1996, p. 153), não pode ser supervalorizada frente ao “fato de que a vitória ficou com os impulsos que levaram ao parricídio”, o que as primeiras formas de sacrifícios rituais reviviam para a consolidação do laço de sangue. Tendo o parentesco definido pelo totem, os selvagens tinham na refeição totêmica o auge do vínculo com o sagrado. O mito da fundação da cultura deixaria à mostra o aspecto que interliga o consumo da carne ao caráter fetichista que marca a maior parte da história humana. Rituais violentos para encenar uma violência primordial – assim se poderia sintetizar as características básicas do que ocorria nos altares mais antigos da humanidade. Numa fase posterior do sentimento religioso, ofereciam-se às divindades carne e sangue, o que no totemismo nada mais era que a incorporação literal da força do pai.

Entretanto, é inegável que o que havia na realidade era uma prática alimentar dos membros do clã. Não apenas os deuses eram alimentados nos rituais sacrificatórios que descenderam do sistema totêmico. As cerimônias sagradas eram refeições nas quais se compartilhavam as partes da vítima imolada. Na descrição da refeição totêmica, a oferenda não é simplesmente comestível: tanto o alimento sagrado era a carne, quanto todos os animais eram sagrados. E não havia nenhuma reunião de clã sem o sacrifício de um animal, tampouco um sacrifício animal poderia acontecer sem motivações religiosas, uma vez que a responsabilidade pelo ato de matar precisava ser compartilhada com todos os membros, atestando a forte presença da certeza de que se tratava de uma transgressão, ou da memória de uma, precisamente um assassinato (FREUD, 1996).

Nos estudos de Ehrenreich (2000) vê-se que, sobreposta à hipótese de que o ato de matar animais (caça) foi importante para os pré-históricos, estão provas arqueológicas mais recentes de que a maior parte das calorias dos hominídeos provinha da atividade da coleta realizada pela fêmea e que a conclusão mais provável a que se pode chegar hoje é a de que a maior parte da carne provinha da saprofagia, ou seja, eles se alimentavam das carcaças deixadas pelos verdadeiros predadores do período paleolítico, como os leões. Assim, não seria surpreendente

imaginar que o ato de matar animais não consistia numa prática recorrente para nossos ancestrais, que só o faziam mediante um conjunto enorme de parâmetros para a ritualização.

Ainda que mediante um raciocínio construído desde o ponto de vista da biologia, as formulações de Ehrenreich (2000) permitem uma articulação com o recurso freudiano ao mito da horda primeva, no sentido de concedê-lo algum corpo histórico. Isso porque na função da refeição totêmica estariam os elementos elucidativos à relação primária entre seres humanos e animais, que ajudam a compreender a origem do desejo carnívoro das primeiras divindades, bem como olhar de outro ângulo a impressionante substitutividade entre as vítimas humanas e animais no sistema totêmico.

Novas comprovações, surgidas a partir da década de 1970, mostram que a caça em grande escala pode ter sido uma invenção muito mais recente do que se pensava, não mais que 70 a 90 mil anos.¹⁴ E embora os hominídeos nunca tenham existido em número suficiente para que fossem o único alimento das espécies predadoras, era ameaçador para eles o ataque de carnívoros selvagens. Neste sentido, nossos antepassados podem ter sido a caça, antes de serem caçadores, o que teria lhes infundido um pavor terrível diante do poder que a natureza, na figura dos verdadeiros predadores, representava para eles.

Podemos afirmar sem qualquer desconsideração com os fatos conhecidos que existiram pelo menos duas épocas longas e sobrepostas na pré-história: uma, em que nossos antepassados enfrentaram o mundo como presas potenciais, na maioria. E a outra, na qual eles tomaram o lugar dos predadores que durante muito tempo os oprimiam [...] A transição de uma situação para outra teria sido lenta e gradual, já que os meios de defesa – tanto as armas quanto as formas de organização social – progrediram para meios de ataque e agressão. E até na época do homem-caçador, os seres humanos ainda tinham boas razões para temer o mato alto, as florestas e a noite [...] Nós não dominávamos o mundo; nossos antepassados conseguiram isso em sua longa e horripilante luta contra animais muito mais fortes, rápidos e mais agressivos do que eles, quando o pavor de ser estraçalhado e devorado ficava pouco além da escuridão, além do calor das fogueiras do acampamento (EHRENREICH, 2000, p. 53).

O poder dos predadores que oprimiram os primeiros hominídeos, frágeis criaturas do ponto de vista corpóreo, que se aventuraram pelas savanas, assemelha-se em muito à figura da violência primordial de um pai todo-poderoso que detém o monopólio do gozo. A passagem do registro da natureza à cultura se verificaria não

apenas no momento em que nossos ancestrais adquiriram a capacidade de matar outros animais (caça) e também seus semelhantes – outras espécies podem fazer isto –, mas também através das estratégias empregadas para se defenderem de predadores ferozes.

O “trauma original” que Ehrenreich (2000) aponta estaria no pavor causado em ser caçado e comido. O crédito dado inteiramente à caça pela evolução humana, porque exigia comunicação, ação em grupo e uso de armas, deixa descoberta a enorme importância da defesa primeva, que requereu também percepção, cooperação e novas tecnologias. Assim, a evolução da espécie humana seria tão devedora do momento da caça quanto da defesa, identificada por alguns estudos como força dominante no desenvolvimento da inteligência. Desde a disposição dos acampamentos, a funcionalidade das primeiras ferramentas encontradas e do uso do fogo, a conquista da linguagem, até a formação da sexualidade humana; tudo tem sido interpretado sob a hipótese da defesa, como um momento muito mais primitivo que impactou naquele em que o ser humano conseguiu desenvolver a capacidade de matar animais de grande porte.

O longo período em que nossos ancestrais se aglomeraram em torno da defesa pode ter sido essencial para o acúmulo das forças necessárias para criar um mundo em que as outras espécies aprendessem a se esconder e a fugir de nós. Ao encontro do pensamento de Darwin, teria sido justamente a fraqueza e a vulnerabilidade física dos hominídeos que lhes fizeram evoluir como animais sociais. Animais muito seguros de sua força não têm necessidade de viver em bandos, o que aponta para a impossibilidade de os hominídeos terem a capacidade de enfrentarem os predadores cara a cara.¹⁵

Desse modo, a sucessão de fatos da pré-história da defesa se compara com o momento em que os filhos da horda primitiva se dariam conta de que unidos seriam mais fortes para inverter a ordem estabelecida pelo pai violento, a ordem natural. Como Freud (1996, p. 150) não deixa de apontar, provavelmente estaria em jogo “algum avanço cultural, talvez o domínio de uma nova arma, [o que] proporcionou-lhes um senso de força superior”, ou seja, quando as formas de defesa se encaminham definitivamente para a função do ataque.

Onde Freud (1996) aponta o assassinato do pai é possível indicar também o

passo à frente na cadeia alimentar, não suficientemente contundente para eliminar a memória do terror. Matar, portanto, apontaria para a inesquecível lembrança da onipotência da natureza. Porém, imemorável tornou-se a passagem em si de caça a caçador, daquele que é dominado à dominação da ordem natural. Assim, se o animal predador de fato foi uma espécie de provedor,¹⁶ o centro do desenvolvimento cultural seria a transgressão contra o domínio dos animais, cujos *status* equivaliam a divindades. Dessa forma, a “rebelião contra os predadores”, empreendida num intervalo de milhares de anos, pode ter começado com o simples ato de enterrar os mortos para impedir que os predadores tivessem acesso ao alimento fácil e culminado com o desenvolvimento da caça em si, quando os homínídeos já podiam fazer isto sozinhos (EHRENREICH, 2000).

A necessidade de ritualizar a matança teria nascido daí, quando a cultura do pai é definitivamente fundada e onde são revividos os momentos essenciais da trajetória da natureza à cultura, do homem-caça ao homem-caçador. Os rituais sacrificatórios de animais teriam sua força concentrada, portanto, nas emoções mobilizadas no momento do ataque de um predador, nos quais a vitória sobre a terrível possibilidade de ter sido alimento de animais carnívoros precisava ser festejada numa encenação do que deve ter sido para nossa espécie “uma saída estreita e apavorante” (EHRENREICH, p. 81).

O problema do domínio da natureza, tal como tomado por Adorno e Horkheimer (1985) a partir do tema do esclarecimento, aponta para a mesma origem de que a capacidade de dominar o mundo natural nasce exatamente do terror de uma natureza desconhecida e poderosa, que provavelmente infundiu nos seres humanos primitivos imenso pavor, do qual eles precisavam escapar – fazendo-o da passagem da mímese ao distanciamento progressivo da própria natureza.

Dessa forma, reviver o medo de ser atacado está manifesto no desejo carnívoro das primeiras divindades, o que revela que seus interesses sempre estiveram voltados para a carne humana e era precisamente a isto que levava aos rituais de sacrifício humano. Depois de vitoriosa a rebelião contra os primeiros predadores, os seres humanos começaram a imitar os animais isolados, através da utilização de pedras afiadas e galhos cortantes, que viraram o equivalente humano de dentes e garras dos animais. Portanto, não seria surpreendente imaginar que os

humanoides pudessem tornar-se consumidores também de carne humana.

A história dos rituais de sacrifício humano no mundo antigo ainda é muito obscura e, segundo Ehrenreich (2000), a ocorrência dessa forma de sacrifício pode estar associada aos tempos de escassez de animais. Por outro lado, Freud (1996) aponta que os sacrifícios humanos podem ter sido anteriores aos de animais, reconhecendo que o objeto do sacrifício sempre foi o mesmo, o que é adorado hoje como Deus, ou seja, o pai. Para ele, quando o representante paterno reassumiu sua figura humana, o sacrifício animal também pôde voltar a dar lugar ao sacrifício humano. O que está no eixo desta questão das práticas reais dos nossos ancestrais é que os dois tipos de vítimas dos rituais sacrificatórios são claramente intercambiáveis.¹⁷

A morte ritual provavelmente foi a primeira forma de os seres humanos se aproximarem do que lhes era transcendental e a refeição que se segue após o ritual de sacrifício, parte necessária do clímax da cena do sagrado. Comer o animal totêmico, no qual estavam identificados todo o poder e força alienados da prática social dos primeiros seres humanos, esteve, portanto, na essência da experiência social do fetichismo.

A relação estabelecida com o consumo de carne sinaliza para a não coincidência entre o aumento da demanda por alimentos derivados dos sacrifícios animais com o caráter fetichista da sociedade erigida sob o valor, a sociedade burguesa. Não seria um paradoxo, assim, que a sociedade que buscou o domínio da natureza através de um distanciamento progressivo seja exatamente a mesma que precisa esconder de si os modernos altares de sacrifício, em escala aumentada. O altar das divindades fantasmagóricas das religiões primitivas constituía verdadeiros abatedouros que exigiam obviamente destruição, realizada mediante inúmeros tabus que atestam sua forma inconsciente. Entretanto, a subjetividade fetichista da sociedade burguesa parece tão familiar àquela vigente no sistema totêmico que só se torna possível distingui-las quando se têm em vista o poder do aparato técnico que soube desenvolver, o mesmo que elevou sua capacidade de destruição.

A imponente indústria que se ergueu por sobre os animais guarda, portanto, muitas características semelhantes com os elementos mais primitivos da história

humana. A carne da civilização moderna, onde os animais precisam ser mortos mais de uma vez – primeiro no abate, depois quando lhes é retirado a própria forma animal para então serem consumidos de maneira dissociada de sua própria natureza –, só esteve plenamente garantida na era industrial, cujos processos puderam alterar o próprio conteúdo animal desde o modo da criação e potencializar a escala da morte, ambas dimensões obtidas por meio do uso da técnica aplicada à produção.

A produção industrial de animais consiste, portanto, no suporte material da abstração do animal atingido por uma atividade humana alienada. Quando o valor se “encarna” na mercadoria-carne e manifesta-se nas expressões do comportamento humano na forma de produzi-la e consumi-la, vê-se aí a mesma objetivação de uma “força mágica” que toda a sociedade, de maneira inconsciente, reproduz. O animal, que não mais existe na figura da carne, também precisou ter sua própria animalidade alienada por um processo de trabalho que lhe fraciona em partes, tornando-o irreconhecível naquilo que foi, da mesma forma que ocorre com o trabalho social criador de mercadorias, que também se desvanece nas relações sociais fetichistas.

É por meio de um processo “mágico” que ocorre às costas de seus produtores (MARX, 2011) que o animal pode ser descaracterizado para tornar-se a carne civilizada, essa mercadoria tão apropriada para perceber como “o valor transforma cada produto do trabalho num hieroglifo social” (p. 96), ao velar o horror ao sacrifício. Assim, a subjetividade capaz de, no decorrer da história do capitalismo, construir essa monumental indústria preservou alguma coisa do sagrado, presente nos primeiros sacrifícios animais. Entretanto, o poder transcendental não mais reside no animal vivo a ser imolado no momento do ritual, mas na projeção que se estende por sobre seu corpo já morto, por sobre seus fragmentos, embalados, disponíveis nas prateleiras de um supermercado, e por toda a força com que o domínio da natureza pelas forças produtivas do capitalismo se materializa na forma da catástrofe necessária para produzir nestes termos.

A sociedade que não apenas criou o poderoso artefato técnico de matar animais em larga escala, mas também o colocou no centro de sua reprodução econômica, só pode ter conseguido isto com um totem muito mais poderoso que

qualquer um que já tenha existido – o valor. A lógica econômica deste totemismo desenvolvido foi muito mais além em seu domínio sobre a natureza, pois libertou a força mágica do “mana” de qualquer autoridade pessoal, seja dos sacerdotes, reis ou qualquer governante. Sobre o domínio impessoal dessas forças produtivas, na figura da ciência e da técnica que lhe permite operar, o capital tem significado, assim, a maior ameaça à sobrevivência, não dos selvagens que viveram sobre a Terra, mas dos bárbaros que permanecem condicionados por este encantamento do “progresso”.

Referências bibliográficas

- ABRASCO. *Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde*. Rio de Janeiro, 2012. 98 p.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 223 p.
- ALTVATER, E. O preço da riqueza. São Paulo: editora UNESP, 1995. 332 p.
- BRASIL. *Plano Agrícola 2012-2013*. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Brasília, 2012. 133 p.
- CONTREAS, J.; GRACIA, M. *Alimentação, Sociedade e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011, p. 1-209.
- DAVIS, M. *O monstro bate à nossa porta: a ameaça global da gripe aviária*. Rio de Janeiro: Record, 2006. 255 p.
- DIAS, J. V. G. *O Rigor da Morte: a construção simbólica do “animal de açougue” na produção industrial brasileira*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP).
- DURKHEIM, E. Religião e Conhecimento. In: RODRIGUES, J. A. (Org.). *Émile Durkheim*. 9. ed. São Paulo: Ática, 2005, p. 147-203.
- _____. Da Divisão do trabalho social. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 1-70.
- EHRENREICH, B. *Ritos de sangue*. Rio de Janeiro: Record, 2000. 292 p.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*. Vol. 1: uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 262 p.
- FOER, J. S. *Comer animais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011. 319 p.
- FONTENELLE, I. A. *O nome da marca. Mc Donald's, fetichismo e cultura descartável*. São Paulo: Boitempo, 2002. 363 p.
- FREUD, S. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 287 p.
- _____. *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2011. 93 p.
- GREENPEACE. *A Farra do Boi na Amazônia*. São Paulo: Greenpeace Brasil, 2009. 43 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 23, n. 67, 2009. p. 211-216.
- MARCUSE, H. *La Sociedad Carnívora*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011. 91 p. (Colección Exhumaciones).
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Vol. I. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. 571 p.
- MENEGAT, M. Os giros dos ponteiros do relógio no pulso de um morto. *Revista Epos*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ/FAPERJ, v. 2, n. 1., 2011, p. 356-387.
- POLLAN, M. *O dilema do onívoro: uma história natural de quatro refeições*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2007. 479 p.
- THOMAS, K. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 537 p.
- WOOD, E. M. *As origens agrárias do capitalismo*. Trad. Lígia Osório Silva. 1998. Disponível em: <http://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=384:as-origens-agrarias-do

capitalismo-por-ellen-wood&catid=2:artigos>. Acesso em: 20 fev. 2015.

Notas

¹ Os dados apontam uma tendência de aumento mundial de 35% a 40% entre os anos de 2010 e 2050 acerca da necessidade de proteína animal (BRASIL, 2012).

² “A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos” (MARX, 2011, p. 94).

³ Cf. Foer (2011), que condensou informações sobre alguns estudos recentes.

⁴ Medicamentos e cosméticos, sacolas plásticas, fogos de artifício, amaciante de roupas, extintores de incêndio, graxa para máquinas, pneus etc. (DIAS, 2009).

⁵ Fontenelle (2002) mostra como o Mc Donald’s conseguiu sair na frente de outros restaurantes do ramo *fast-food* ainda nos anos 1940, ao se concentrar nas condições higiênicas de fabricação de suas mercadorias, explorando assim o valor da limpeza, já arraigado na sociedade norte-americana.

⁶ A linha de montagem de Ford foi inspirada na lógica produtiva dos matadouros de Chicago, que já na década de 1860 tinham uma forma de abate racionalizado, fruto do aperfeiçoamento da mecanização desta atividade criada em Cincinnati, Ohio (ALTVATER, 1995).

⁷ A título de ilustração, já na aurora do século XX encontrava-se carne americana, tanto dos EUA quanto dos exportadores sul-americanos, no mercado europeu, durante todo o ano. Se no século XIX, os animais só chegavam vivos às capitais europeias após duras viagens transatlânticas ou tinham sua carne exportada salgada ou enlatada, a partir de 1900 os animais puderam ser abatidos em sua terra natal e sua carne transportada congelada. O sistema de frigorificação provocou um *boom* no consumo de carne na Europa, embora as grandes guerras tenham sido as maiores responsáveis pelo aumento da demanda (DIAS, 2009).

⁸ Do atual patamar de 10%, em 2023 quase 20% do gado brasileiro passará por confinamento, segundo projeções de um banco holandês, um dos principais financiadores do setor. Disponível em: <<http://www.feedfood.com.br/confinamento-de-bois-devera-criar-no-pais/#sthash.IL20dMHu.dpuf>>.

⁹ Mesmo a linhagem H1N1, que demonstrava grande estabilidade genética depois de 1918, sofreu uma mutação e cepas mais perigosas surgiram da combinação entre vírus humanos, aviários e suínos, o que se deu na mesma escalada da produção de porcos (DAVIS, 2006). O ímpeto pandêmico deste novo vírus se revelou em 2009, num surto que preocupou novamente o mundo, cuja história de óbitos ainda não cessou.

¹⁰ Diante dessas perspectivas, recente relatório da FAO aponta para a criação de insetos em larga escala como caminho para garantir oferta sustentável e nutritiva de proteína para o sistema alimentar da humanidade de um futuro nada distante. Ver relatório “Insetos comestíveis: perspectivas futuras para a comida e para a segurança alimentar”. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/018/i3253e/i3253e00.htm>>.

¹¹ Ver os estudos de Rozin (apud CONTREAS e GRACIA, 2011; POLLAN, 2007), que nos últimos cinquenta anos vêm procurando sustentar de maneira quantificável o corpo das pesquisas antropológicas que envolvem os tabus alimentares, mesmo na cultura ocidental moderna. Ver ainda um recente artigo, “Is meat male?”. Disponível em: <http://www.jcr-admin.org/files/pressPDFs/032212085321_Rozin.pdf>.

¹² “Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2011, p. 94).

¹³ Neste mesmo texto, Freud (1996) retoma o caso clínico do pequeno Hans para exemplificar essas correspondências.

¹⁴ Sendo que o *Australopithecus*, que já foi considerado um matador, viveu há 250 mil anos

(EHRENREICH, 2000).

¹⁵ Ehrenreich (2000) lembra que armas que pudessem ser acionadas a distância, como o arco e a flecha, só foram inventadas muito recentemente, há 15 mil anos.

¹⁶ No estudo de Ehrenreich (2000) é possível acompanhar como os primeiros sacrifícios de sangue foram uma encenação do ataque de animais sobre os seres humanos e não o contrário, em rituais apotropaicos, cujo objetivo era afastar o mal (inimigos, doenças, maus espíritos etc.). Porém, nesses rituais em que as poderosas forças precisam ser afugentadas estavam em questão ataques realmente existentes: as divindades carnívoras seriam os predadores para os quais, muitas vezes, um integrante do grupo era destinado e acabava sendo devorado – para que todo o grupo pudesse sobreviver. Mas essa prática de saciar o predador tinha um problema: o animal voltaria sempre a rondá-los. Além disso, atrair o predador teria sido interessante para que eles abatessem animais de grande porte que os hominídeos não tinham capacidade. Assim, com as pequenas “oferendas” de carne e sangue, os predadores agiram como auxiliares na caça dos grupos humanos. A saprofagia, portanto, colocava nossos ancestrais numa relação ambivalente com os animais predadores, tornando-os dependentes, por mais assustadora que fosse essa relação.

¹⁷ Não é surpreendente, como coloca Lévi-Strauss (2004), que matar seres vivos para se alimentar tenha colocado aos humanos, tenham eles consciência ou não, um problema com os quais se depararam todas as sociedades. A alimentação carnívora não raramente foi vista pelos povos primitivos como uma forma atenuada de canibalismo, dada a relação de parentesco com determinados animais, espécie de endocanibalismo, ou até mesmo autocanibalismo – “comemos a nós mesmos ao acreditar comer um outro” (p. 212).

Recebido em: 06/04/2015

Aprovado para publicação em: 03/06/2015