



**DESAPRENDER O ANTROPOCENTRISMO<sup>1</sup>:**  
**a política do conhecimento na performance interespecies**

UNLEARNING ANTHROPOCENTRISM:  
The politics of knowledge in interspecies performance

**Laura Cull Ó Maoilearca**

 <https://orcid.org/0000-0002-6276-0131>

Tradução: Luciana Dias

 <http://orcid.org/0000-0001-5627-5431>

<sup>1</sup> Texto originalmente apresentado em inglês no evento *Speaker Series: Politics and Performance* (Online, 2021) e disponível em <https://arthist.net/archive/33305>

## **DESAPRENDER O ANTROPOCENTRISMO: a política do conhecimento na performance interespecies**

### **Resumo**

Como pensar a partir do emaranhamento humano na vida não-humana, em vez de a partir de uma suposição de separação e exceção? Como colocar em prática uma ética do conhecimento não universalizante e desumanista? Como praticar uma política do conhecimento em relação aos animais não-humanos, construída sobre o princípio de uma continuidade diferencial ou do parentesco na diferença, em vez da lógica da analogia que é a lógica partilhada do antropocentrismo e de outros modos opressivos de pensamento? Este artigo aborda a política performativa do conhecimento operante em relação aos conceitos de política, performance e animalidade, e a emergência da performance interespecies como uma prática ético-política referenciada no trabalho de Julietta Singh, Eva Meijer, Una Chaudhuri e Black Vegan Scholarship.

**Palavras-chave:** animais; performance interespecies; antropocentrismo; política animal; política do conhecimento.

## **UNLEARNING ANTHROPOCENTRISM: The politics of knowledge in interspecies performance**

### **Abstract**

How to think from human entanglement in nonhuman life rather than from an assumption of separation and exception? How to put a non-universalizing, dehumanist ethics of knowledge into practice? How to practice a politics of knowledge in relation to nonhuman animals, built on the principle of differential continuity or kinship in difference rather than the logic of analogy that is the shared logic of anthropocentrism and other oppressive modes of thought? This paper addresses the performative politics of knowledge at work in relation to concepts of politics, performance and animality and the emergence of interspecies performance as an ethico-political practice with reference to the work of Julietta Singh, Eva Meijer, Una Chaudhuri and Black Vegan Scholarship.

**Keywords:** animals; interspecies performance; anthropocentrism; animal politics; politics of knowledge.



## **Introdução: a política da “política” e da “Performance” como conceitos**

Este capítulo se origina de uma conferência que fui convidada a ministrar no âmbito de uma série de seminários sobre a intersecção entre a política e a performance – que decorreram paralelamente ou como parte de um módulo de mestrado sobre Arte e Ativismo na Universidade de Amsterdam. Na época, considerei que minha fala pudesse trazer três ênfases diferentes ao tema do seminário (i.e.: a intersecção entre performance e política). Em primeiro lugar, através do gesto básico de introduzir por completo animais não-humanos no campo da performance e da política. Tanto no caso da performance, quanto da política, eu clamei pela inclusão dos animais nestes campos – seja no simples sentido de serem mencionados e merecerem nossa atenção e consideração, seja no sentido mais forte de inclusão no que se refere justamente a *como* os animais são incluídos – buscando posicionar os animais como atores/agentes nesses campos e não apenas em termos humanos, mas também como atores/agentes com a capacidade de interferir e mudar tais campos. Em relação a isto, observei como – apesar da onipresença, na agenda política, do tema da crise climática e até mesmo do crescimento do discurso que leva os animais a sério como agentes políticos – ainda existe uma tendência dominante, nos estudos acadêmicos da performance, em se considerar política quase que exclusivamente em termos humanos. Uma antologia recentemente publicada sobre política e performance, por exemplo, não inclui trabalhos sobre política animal (Shirin et al., 2021).

Em segundo lugar, observei em minha fala que a política do meu próprio foco era especificamente em termos de *política do conhecimento* – distinta de uma política animal em termos de mudança legislativa, como a “Lei da senciência animal do Reino Unido”<sup>2</sup>, ou como o trabalho realizado pelo “Partido para os Animais” da Holanda, que visa assegurar o direito dos animais na lei e na política. Meu projeto é mais sobre a necessidade de se abordar como o poder funciona no nível do pensamento em si mesmo: como nos posicionamos em relação àquilo que procuramos saber, como criamos conceitos e como pensamos sobre nós mesmos enquanto pesquisadores humanos – com uma ênfase particular na necessidade de se mudar como performamos pesquisa para além dos paradigmas de dominação [“controle”] e Antropocentrismo (Singh, 2018). Minha pesquisa visa abordar as relações desiguais de poder inseridas na forma *como* pensamos; ou melhor,

---

<sup>2</sup> “UK animal sentience bill” – ou “Lei da (Capacidade de) Senciência Animal do Reino Unido” estabeleceu, em 2022, a criação de uma Comissão para supervisionar todos os departamentos governamentais, de modo a garantir que suas medidas e políticas futuras não tenham um efeito adverso sobre o bem-estar dos animais assim entendido como seres sencientes ou, em outras palavras, “conscientes” – no sentido de serem capazes de experimentarem sentimentos e dor, por exemplo.



inseridas na mudança da forma como praticamos ou performamos o pensamento em relação uns aos outros e em relação aos animais não-humanos, de modo a tornar este pensamento menos autoritário ou opressivo. Isto envolve repensar conceitos fundamentais – como o próprio conceito do que é o pensamento em si mesmo – não como algo separado dos animais não-humanos mas como algo a ser feito *com* eles, potencialmente através de práticas como as performances interespécies.

É claro que os discursos em torno da relação entre poder e conhecimento já estão muito bem estabelecidos, particularmente nos estudos pós-coloniais. Influenciada por Foucault, Said, Spivak, Mignolo e uma miríade de outros autores, há uma longa história de se pensar o estreito entrelaçamento entre conhecimento e poder – incluindo o papel que os discursos e outras formas de produção de conhecimento desempenham ao permitir que determinados grupos exerçam poder sobre outros grupos, ao falar por e sobre outros de maneira autoritária. Como resume Julietta Singh em *Unthinking Mastery*:

um senhor colonial compreende sua superioridade sobre os demais em virtude de sua capacidade de os ter conquistado materialmente e através de sua insistência na supremacia de suas práticas e visões de mundo sobre as deles, as quais tornariam ‘legítima’ a imposição forçada das suas visões do mundo (Singh, 2018, p. 09).

Da mesma forma, no contexto dos Estudos Animais, o projeto da filósofa animal Eva Meijer enfatiza “o papel que as relações de poder desempenham na constituição do significado dos conceitos” (Meijer, 2019, p. 09). Compartilho com Meijer o interesse na política de como os conceitos são definidos e redefinidos – se falamos de conceitos como linguagem e consciência; e no sentido de como o que está incluído e excluído de um determinado conceito opera dentro de um campo dinâmico de relações de poder. Assim, vejo meu trabalho como parte de uma conversa mais ampla e de longa duração sobre a ética e a política dos modos de conhecer, e como parte dos apelos crescentes para novas práticas de investigação que pensem *lado a lado/ com/ a partir de*, em vez de sobre os seus assim chamados “objetos” (como se esses objetos já não pensassem por si próprios). De fato, um ponto de partida para o meu projeto de pesquisa recente – *Performance Philosophy & Animals: Towards a Radical Equality* (Filosofia da Performance e Animais: Rumo a uma Igualdade Radical)<sup>3</sup> – foi a percepção do paralelo que pode ser traçado entre as relações de poder que determinam os encontros disciplinares entre a performance e a filosofia, por um lado, e os encontros interespécies entre humanos e animais não-humanos, por outro – além

---

<sup>3</sup> Lançado em 2019, *Performance Philosophy & Animals: Towards a Radical Equality* começou originalmente como um projeto *Leadership Fellows* financiado pelo *Arts and Humanities Research Council* do Reino Unido. Desde então, expandiu-se para um projeto de longo prazo localizado na Academia de Teatro e Dança de Amsterdã. Mais informações estão disponíveis no site do projeto <https://www.performingradicalequality.com/>.



dos modos como a questão de quem ou o que realmente conta como “pensamento” e/ou a questão de como diferentes formas de pensar são valorizadas em ambos os domínios.

Isto significa que, em termos de performance, eu procuro trabalhar com uma abordagem alargada e inclusiva, que tanto inclui as artes performativas como também vai além delas. Ao mesmo tempo em que estou interessada no papel que as práticas performativas feitas por artistas podem desempenhar na política animal, também me interesso pela *política do próprio conceito de performance* e em como esta pode vir a ser radicalmente mais inclusiva e responsiva à forma como os animais performam a seu próprio modo. Por fim, estou preocupada com a relação entre isto tudo e o modo como nós performamos a nós mesmos enquanto pesquisadores. Uma parte importante do projeto *Radical Equality*, para mim, é que este se tornou o lugar onde pude retornar à minha prática artística. Minha prática como artista é anterior à minha entrada na academia. E embora este ainda não seja um projeto totalmente conduzido como pesquisa artística, levo a sério os tipos de pensamento que me são proporcionados, seja ao criar imagens e produzir escrita criativa, bem como ao fazer pesquisas em formas acadêmicas mais padronizadas<sup>4</sup>.

Então, em terceiro e último lugar, minha fala introduziu a questão sobre a relação entre performance, política e *ética*, e – para mim – a questão de onde o meu próprio projeto poderia ser situado entre estas categorias. No passado, e ainda hoje, minha tendência é pensar que este está entre os dois – no domínio do “ético-político” – na medida em que se refere à questão política convencional do poder, mas também à exigência ética de pensar e relacionar-se com a *diferença* (“*difference*”) sem subsumi-la ao “mesmo”, de forma repressiva. Especificamente, a minha proposta é de que precisamos de uma prática ético-política do conhecimento em relação aos animais não-humanos que seja construída sobre o princípio do que poderíamos chamar de nosso “parentesco na diferença” com os animais – ou uma “continuidade diferencial” – ao invés de em princípios de semelhança ou analogia (ou mesmo de alteridade transcendente).

Influenciada pelo apelo deleuziano para se pensar a diferença em si, e não a diferença como negação, derivada ou subordinada ao mesmo, a diferença – neste contexto – tem menos a ver com a diferença entre as coisas (como entre humanos e animais) e mais sobre a natureza fundamental da mudança e do movimento. Isto é, está sob a influência da noção de tempo não como um recipiente, mas como a mudança imanente à própria vida. Para

---

<sup>4</sup> Veja, por exemplo, o projeto de publicação expandido *An [Interrupted] Bestiary*, que assumiu a forma de um livro de artista, exposição e curta-metragem de animação, *Done Dying* (2021), co-imaginado com Nicola Srubati, Abi Weaver, Daniele Rugo, e o compositor Steve Tromans. Disponível em: <https://arias.amsterdam/an-interrupted-bestiary/>.



mim, não é que a alteridade dos animais não-humanos, incluindo sua duração ou modo de ser no tempo, pertença a um domínio para além de qualquer aspecto da nossa experiência (tendo em mente que a relação não depende da representação). Nossa capacidade de conhecer os outros animais é parcial, mas não impossível. Portanto, as minhas perguntas são: como pensar a partir do emaranhamento na vida não-humana, ao invés de partir de uma suposição de separação e exceção? Como colocar em prática uma política *desumanista* do conhecimento? Como praticar uma política de conhecimento em relação aos animais não-humanos, construída sobre o princípio da continuidade diferencial ou do parentesco na diferença?

A fim de explorar estas questões, vou recorrer aos materiais gerados durante a realização do projeto *Performance Philosophy & Animals*. O projeto se baseou em três relações de colaboração principais: com a companhia *Fevered Sleep* (“Sono Febril”), sediada no Reino Unido, com a americana *Every house has a door* (“Toda casa tem uma porta”), e em colaboração com diversos artistas, como a finlandesa Essi Kausaalainen e o/a artista e escritor/a Rajni Shah – bem como também com nossas colaboradoras do podcast chamado *How to Think* (“Como Pensar”): Julietta Singh, Khairani Bharokka e Omikemi.

Antes de começar, quero reservar um momento para oferecer uma breve nota autobiográfica, que se relaciona com esta questão da política do conhecimento e de como nós performamos a nós mesmos enquanto pesquisadores – influenciada pelo belo trabalho de Julieta Singh. Na introdução de sua obra seminal, *Unthinking Mastery* (2018), Singh coloca:

Enquanto escrevia *Unthinking Mastery*, comecei a ver o livro como um envolvimento íntimo com minhas próprias lutas e desejos, talvez de forma mais pungente porque surgiu durante um período da vida em que fui levada a compreender que eu era algo profundamente vulnerável, porém persistente. O nascimento de um filho, a morte prematura de um amigo e colega próximo, a perda súbita de um pai ou mãe amado, o início de uma dor intensa e permanente, uma cirurgia de emergência arriscada, uma reabilitação lenta e desorientadora – estes acontecimentos particulares se amalgamaram na necessidade de me tornar eu mesma de maneira diferente, de me ler de outra forma, de me aprender como uma mente-corpo radicalmente dependente e imensamente porosa (Singh, 2018, p. vii).

Aqui, ela chama a nossa atenção para a necessidade de que as teorias pratiquem o que pregam na tentativa de desfazer o “controle” (“*mastery*”)<sup>5</sup> – a fim de evitar uma espécie de

<sup>5</sup> NT: “*Mastery*”, no original em inglês. Tem aqui o sentido principal não de maestria, mas de dominação de um/uns sobre os demais. Singh (2018) sugere que somente ultrapassando o desejo compulsivo por dominação (e controle), enquanto sujeitos humanos, poderemos nos desvencilhar dos legados de violência e das fantasias de invulnerabilidade que nos levam a ferir e a tentar controlar outros humanos, os animais e o meio ambiente. Neste sentido, escolhemos a tradução do termo por controle, por vezes acentuando também o aspecto de dominação/ domínio do termo entre colchetes.



inconsistência performativa (uma crítica magistral ao controle) e o papel potencial da autobiografia na remodelação de como podemos conhecer a vulnerabilidade e não o controle [ou domínio/ dominação]. Ela continua:

Conceber-nos como senhores intelectuais sobre os corpos do conhecimento (amplos ou discretos) aos quais nos incumbimos de nos engajar nos conecta a práticas históricas de controle, que nosso trabalho procura explorar e reparar. Devemos, com urgência crescente, rever a própria ideia do (e as linguagens que usamos para descrever) nosso trabalho como intelectuais – e com que ressonâncias e em direção a que possibilidades (*Ibid.*, p.09).

Traçando um paralelo com minha própria experiência, esta veio com a morte de meu pai em fevereiro de 2020, algumas semanas depois de minha primeira residência com *Every house has a door* e em colaboração com a *Fevered Sleep*, em uma nova interação do projeto *Sheep Pig Goat* (“Ovelha Porco Cabra”), realizado na Universidade de Surrey, no Reino Unido. Antes de meu pai falecer eu já tinha identificado (na teoria) a profunda importância das experiências tanto de “não saber” como de “desaprender” – a necessidade de ocupar estados de abertura, de suspender o julgamento e de desmantelar pressupostos pré-existentes – a fim de abrir caminhos para encontros mais recíprocos e formas éticas de conhecer os animais não-humanos. Mas não até as últimas semanas de sua doença e morte foi que realmente me vi impelida em direção à experiência vivida daquilo que Fanny Howe (1998) chama de “atordimento”<sup>6</sup> – a completa desorientação, a perda total de um norte ou de uma direção, perda esta que tem o potencial de abrir para a possibilidade de reorientação, o tipo de não-saber que pode abrir espaço para novas formas de saber.

E então veio o Covid. Dias após o funeral do meu pai, o Reino Unido entrou em seu primeiro período de confinamento. Através de pensadores como Arundhati Roy (2020) e Rishi Joan Halifax (2020), passei a compreender este período de luto pessoal em uma pandemia (ao lado e embaralhado com todos os nossos tipos de luto coletivo, fosse também a violência racista e a crise climática) como uma espécie de portal, “uma porta de entrada entre um mundo e o outro” (Roy, 2020), ou um rito de passagem (Halifax, 2020): uma incapacidade forçada de continuar “normalmente” que é, ao mesmo tempo, insuportavelmente dolorosa e potencialmente transformadora. Às vezes, este tem sido um processo intenso de atordimento, mas também passei a vivenciar este tempo como uma lição vital e contínua sobre como praticar novas formas de conhecer que afirmem a vulnerabilidade ao invés do controle [ou dominação] (Singh, 2018). Em vez de pensar na

---

<sup>6</sup> NT: “*Bewilderment*”, no original em inglês, pode ser traduzido como atordimento, mas também como confusão e perplexidade; mas não podemos perder de vista que, em seu radical, há a palavra *wild*, que em inglês significa, principalmente, selvagem.



minha dor como algo que apenas me impedia de fazer o trabalho ou como um “pano de fundo” do trabalho, passei a compreender que este é o trabalho em um nível importante.

### **Política animal – por que agora?**

Atualmente, poder-se-ia esperar que já não precisássemos explicar por que uma política animal seria importante. A urgência de políticas animais deveria, certamente, ser cada vez mais difícil de ignorar dentro do contexto de uma extinção em massa. Estudos recentes em Ecologia (Ceballos et al., 2017) identificaram a “aniquilação biológica” da vida selvagem nas últimas décadas e sugeriram que a sexta extinção em massa da história da Terra já está em curso. Em todo o mundo, a vida selvagem está morrendo devido à destruição de seu habitat, à caça excessiva, à poluição tóxica e às alterações climáticas, mas, sobretudo, devido à superpopulação humana e ao consumo excessivo, especialmente pelos mais ricos. Mais de quinhentas espécies de animais terrestres estão à beira da extinção e, provavelmente, estarão perdidas em vinte anos: o mesmo número foi perdido ao longo de todo o século passado.

O contexto desta pesquisa é também o que poderíamos descrever como o “antropocentrismo sistêmico” do capitalismo ocidental e do colonialismo. Quero dizer que “nós” precisamos desaprender formas antropocêntricas de pensar e agir. Mas é claro que este “nós” não é universal. Quando falamos em “desaprender o antropocentrismo”, nós é necessário fazê-lo com o reconhecimento da extensão com que o antropocentrismo tem sido distribuído como parte da globalização e do colonialismo, e também com a ênfase de que entendimentos alternativos de nossa relação interdependente e emaranhada com os não-humanos sempre estiveram presentes em culturas indígenas. O antropocentrismo não precisa ser desaprendido por todos<sup>7</sup> do mundo no mesmo grau e da mesma maneira. O que precisa ser desaprendido e a forma com que o antropocentrismo precisa ser desaprendido irão diferir entre si.

Extinção em massa é parte da narrativa do “fim do mundo” que se tornou quase familiar demais para ser de fato alcançada. Mas também há narrativas mais esperançosas. Houve mudanças enormes nas atitudes com relação aos animais na ciência e na cultura ao longo dos últimos quarenta anos: mudanças que deixam claro como os estudos científicos sobre o comportamento animal não são, obviamente, “neutros” ou “objetivos”, mas sim moldados por normas culturais de seu tempo e lugar (por exemplo, a expectativa a priori de que os machos da espécie sejam os dominantes). Enquanto na década de 1970 considerar a

---

<sup>7</sup> NT: Por todas as pessoas ou todos os corpos – “*everybody (or every body)*” – em um trocadilho intraduzível em inglês no original.



emoção e a cultura animal era algo a ser rejeitado como mero antropomorfismo, há agora o desejo crescente de se ver a continuidade entre as capacidades e o comportamento humano-animal. Será demais ter esperanças de que a cultura ocidental possa estar a caminho do eventual colapso do excepcionalismo humano – a fantasia segundo a qual apenas os humanos teriam linguagem, estão conscientes da sua própria mortalidade e fazem arte?

Por exemplo, cultura – amplamente entendida como a capacidade de acumular e transferir socialmente o conhecimento – tem sido historicamente considerada uma característica exclusivamente humana. No entanto, muitos cientistas estão agora dispostos a descrever as baleias e os golfinhos como tendo suas próprias e distintas culturas. Desde 2000, a aceitação científica crescente soma-se ao conjunto de evidências de que as espécies de baleias agem e se comunicam de forma diferente com base na forma como são criadas e transmitem diversas tradições, em termos das suas práticas vocais, brincadeiras, comportamentos de caça e modos de coleta. Consideremos a prática do luto: o luto como prática cultural não é mais visto como algo exclusivamente humano. Por exemplo, em 2018, uma orca-residente-do sul<sup>8</sup>, conhecida como Tahlequah, empurrou, com o focinho, o corpo de seu filhote recém-nascido por dezessete dias. Como Craig Welch reflete: “por anos, os cientistas evitaram, de forma vigorosa, usar termos denotativos de emoção, como feliz, triste, brincalhão ou zangado, para descrever o comportamento animal” – por medo de serem acusados de antropomorfismo, mas agora... “muitos biólogos especialistas em baleias acreditam que o comportamento de Tahlequah foi uma demonstração de luto” (Welch, 2021).

#### *A política do conhecimento no fim do mundo*

Pensadores em estudos animais como Eva Meijer enfatizam o papel do excepcionalismo humano como uma visão de mundo ou estrutura de conhecimento modeladora na formação do comportamento: “A destruição do mundo natural se tornou possível porque as pessoas se veem como uma exceção, separadas desse mundo” (Meijer, 2021, p. 53). Mas não é apenas o excepcionalismo humano que é o problema aqui. O problema é uma forma mais ampla de “antropocentrismo estrutural” ocidental (Braidotti, 2018, p. 08): o sistema de pensamento engastado e incorporado que coloca o humano no centro dos valores. E é isto, eu argumentaria, que enfatiza o porquê de nós ainda precisarmos de uma política do conhecimento em conjunto com outras formas de

---

<sup>8</sup> NT: As orcas-residentes-do-sul são uma população fechada de orcas que vive na costa do Pacífico dos Estados Unidos, consideradas ameaçadas de extinção.



ativismo. Pesquisadores em estudos animais como Meijer, mas também Cary Wolfe (2009) e Vinciane Despret (2016), assim como pensadores decoloniais/desumanistas como Julietta Singh (2018), concordam que nossa própria abordagem ao conhecimento em si mesmo precisa mudar face à crise climática e à violência colonial. Há um sentimento crescente de que não é apenas mudança ao nível das políticas/leis que precisam acontecer, mas que a forma como pensamos precisa ser mudada: “o sistema de conhecimento no qual agimos” (Meijer, 2021, p. 60). Na verdade, quero sugerir que poderíamos reformulá-lo para enfatizar a sua dimensão performativa: pensar no antropocentrismo como o sistema de conhecimento no qual nós *atuamos*<sup>9</sup>.

Mas *como*? Como é que o nosso pensamento precisa mudar – não para salvar o mundo (porque já não pode ser salvo e/ou porque precisamos sair da própria lógica da salvação, que retém o poder para os humanos) –, mas para viver melhor como parte do mundo? Como podem o pensamento e as práticas do conhecimento mudar a fim de reduzirem o sofrimento dos animais não-humanos, incluindo a redução da destruição de habitats e a extinção de espécies? Para muitos, e como pensadores como Val Plumwood (2002) já argumentaram há muito tempo, há uma sensação crescente de que a “razão” não é a resposta – até porque esta tende a reforçar a ideia do sujeito humano como senhor do mundo natural; e da razão como propriedade exclusiva dos seres humanos. Assim como não podemos pensar sobre nós mesmos como separados do mundo e da vida não-humana em termos do nosso comportamento, também precisamos pensar sobre o que isso significa do ponto de vista do conhecimento. Precisamos repensar o que consideramos conhecimento a partir da perspectiva da nossa interconexão e emaranhamento com o mundo não-humano, animais incluídos. Não somos sujeitos afastados do mundo (posto como objeto), os únicos capazes de produzir conhecimento sobre o mundo como se nosso próprio ponto de vista fosse o único (que importasse). Claro, é difícil pensar em conhecer algo com certeza quando o mundo está em constante mudança e você está inserido nisso, ao invés de apenas ter uma “visão do olho de Deus”. Mas esta é a tarefa: pensar *a partir da* vulnerabilidade, da interdependência e do “devir” – ou do parentesco na diferença – embora, como veremos, não exista uma vulnerabilidade universal (Omikemi, 2021).

O projeto *Radical Equality* (“Igualdade Radical”) sugere que as práticas da performance – como formas de conhecimento – têm a capacidade de fazer uma contribuição significativa a esta tarefa. Tanto historicamente quanto hoje em dia, as artes performativas têm feito parte do problema do antropocentrismo – na medida em que os

---

<sup>9</sup> NT: Há um trocadilho interessante aqui entre “nós agimos” (*we act*) e nós atuamos (*we enact*) que se perde na tradução.



animais têm sido frequentemente utilizados em performances em formas que pouco se preocupam com seu bem-estar mínimo. No entanto, juntamente com meus colaboradores, este projeto me permitiu explorar como as artes performativas corporificadas podem também fornecer recursos fundamentais para a empatia, a compreensão e a comunicação interespecies: como ferramentas para explorar as linguagens que poderíamos partilhar com os animais e novas formas de conhecer tanto aquilo que temos em comum quanto aquilo em que diferimos deles.

*Dúvidas: a política do conhecimento é um privilégio?*

Embora eu esteja comprometida com esta perspectiva, por vezes tenho dúvidas reais (e dúvidas sobre mim mesma) sobre esta ênfase em uma política do conhecimento – por uma série de razões. Confrontada com a extinção em massa de espécies, com a destruição dos ecossistemas e com a agricultura industrial em grande escala, a política do conhecimento e da percepção e os tipos de práticas da performance alinhadas com esta abordagem podem parecer lentas ou fúteis demais em suas contribuições para a mudança que se faz necessária. De uma perspectiva, me preocupo com que o foco em uma política do conhecimento seja, na verdade, apenas mais uma expressão de privilégio – uma abordagem mais lenta para a mudança, disponível apenas para certos grupos que, de outra forma, não seriam pressionados para uma ação mais direta devido à urgência do problema. Embora saibamos que a crise climática afeta a “todos nós”, sabemos também que ela “nos” afeta de formas radicalmente diferentes e que a crise climática reforça as desigualdades sociais, [as desigualdades] racializadas e as geopolíticas. E para alguns, uma política de conhecimento talvez alimente fácil demais o foco no comportamento individual, o que permite que as grandes instituições, os governos e os mais ricos do mundo continuem evitando assumir maior responsabilidade pela mudança estrutural.

E, no entanto, em momentos menos cheios de dúvidas, ainda me apego à sensação de que precisarmos de uma perspectiva que seja “ambos”/ “e”, a partir da qual possamos valorizar mais do que uma única abordagem para dismantelar o antropocentrismo. Há necessidade tanto de uma política de conhecimento/percepção quanto de (do que poderia ser construído como) formas mais diretas de ativismo. Meijer (2021) sugere que os críticos muitas vezes estabelecem uma falsa oposição entre mudança individual/comportamental e mudança estrutural; e da mesma forma, fui influenciada por outra de nossas colaboradoras de *podcast* – o lembrete de Omikemi (2021) de que: “Estruturas são pessoas” – incluindo as formas internalizadas de opressão em que nós mesmos atuamos: “o sistema sou eu”. Por sua vez, Meijer observa como “a mudança política é frequentemente associada à força e à



violência. Revolução, imagens sendo derrubadas... revolta. Mas talvez as coisas comecem de forma diferente desta vez com o pequeno e não com o grande. Com boa escuta, com atenção às novas pessoas, os pequenos animais” (Meijer, 2021, p. 61).

### **O status do animal na política**

Este seria, portanto, o contexto social mais amplo que cerca esta discussão. Agora, quero me aprofundar um pouco no contexto acadêmico. Por um lado, estamos a assistir uma verdadeira intensificação do interesse na noção de política animal. O discurso na política sempre foi, convencionalmente, humanista. O reconhecimento de que o “nós” da ética e da política é, quase sempre, exclusivamente humano: “Nós, o povo”. Claro que o movimento pelos direitos dos animais tem estado por aí desde os anos 1970, mas pode-se argumentar que este é frequentemente encarado como um ramo separado da política, uma área de “interesse especial”, e nunca como uma parte central do campo político. No entanto, nos últimos anos assistimos ao que Meijer descreveu como “a virada política nos estudos animais” (Meijer, 2019, p. 08). Isto inclui trabalhos sobre animais realizados no contexto da filosofia política, como os de Mark Rowlands (2009), Sue Donaldson & Will Kymlicka (2011) e Robert Garner (2013) e inclui também desenvolvimentos interessantes, como as “propostas recentes de cidadania e soberania para os animais não-humanos” de Meijer (2019, p. 11). Tais estudos, por sua vez, argumentam que precisamos levar a sério os animais como atores políticos e concidadãos – como capazes de participar e como já participantes na política, e como merecedores de representação política (Donaldson; Kymlicka, 2011). Questões políticas como liberdade de circulação já não precisam ser consideradas como afetando exclusivamente os seres humanos – mas precisam ser abordadas em termos de direitos dos animais de escolher onde (e com quem) viverem.

Por outro lado, estamos a assistir uma intensificação, em paralelo, do interesse nos aspectos ético-políticos da performance animal – com a emergência do campo da “performance interespecies” (Knowles, 2013. Chaudhuri; Hughes, 2014. Cull Ó Maoilearca; Fitzgerald-Allsopp, 2023). Como observei no início, o discurso sobre uma política da performance tem sido centrado nos seres humanos; mas, ao mesmo tempo, vem acontecendo uma “virada animal” na performance, ainda que esta não venha sendo necessariamente orientado de forma política ou ética até recentemente. Assim, os últimos vinte anos assistiram uma “virada animal” na investigação sobre teatro e performance (veja por exemplo: Read 2000, 2008. Ridout, 2006. Tait, 2012. Orozco, 2013. Chaudhuri; Hughes em seu *Animal Acts*, 2014. Parker-Starbuck; Orozco, em *Performing Animality*, 2015. Chaudhuri, 2016. Carlson, 2018). Mas embora a política e a epistemologia sejam uma



característica de alguns destes trabalhos, nem todos os trabalhos históricos que operam nas intersecções entre animais e performance se preocuparam em dismantelar o antropocentrismo; na verdade, alguns até serviram para reforçá-lo. Mas agora estamos no meio de uma virada ético-política dentro da virada animal, que inclui a emergência de uma “performance interespecies” como uma orientação especificamente ético-política (Chaudhuri; Hughes, 2014).

Por exemplo, dentro do âmbito do teatro experimental e da performance europeia e norte-americana (se não no entretenimento “*mainstream*”), tem havido uma mudança notável nas abordagens da performance animal – mudando do “uso” de animais vivos (“ao vivo”) no teatro e na performance (como metáfora ou como atalho para um certo tipo de “efeito de realidade”), em direção ao uso da performance como forma potencial de se vir a conhecer a vida dos animais. Ao invés de usar animais para fins estéticos – por exemplo, na medida em que “a vivacidade [bem como seu caráter “ao vivo”, sem ensaio] de uma performance também é acentuada pelo risco de imprevisibilidade dos animais” (Allain; Harvie, 2013, p. 129) – a performance interespecies parece mais interessada, recentemente, na ideia de usar a performance como caminho para se conhecer os animais de forma diferente e, de fato, de desaprender os pressupostos existentes sobre eles.

O campo emergente da performance interespecies – incluindo o trabalho pioneiro de Una Chaudhuri (2014; 2016) e Ric Knowles (2013) em particular – poderia ser visto como um exemplo desta “virada ética”. Como Chaudhuri discute, a noção de performance interespecies pode ser entendida em uma miríade de formas. Mais comumente, talvez, a performance interespecies possa ser considerada como todo evento ou prática “que envolva animais reais fazendo coisas ao lado de performers/artistas humanos”, ou, em outras palavras: “o ato de trazer animais não-humanos de verdade, vivos, para o palco” (Chaudhuri; Hughes, 2014, p. 6). A este respeito, ela continua, “o circo é o local clássico para esse tipo de performance interespecies”, ainda que esta também tenha suas tradições estabelecidas dentro das artes cênicas, levantando “questões sobre a ética do treino, do cativeiro e da utilização comercial de animais” (*Ibid.*).

Mas Chaudhuri (2014) quer dar ao termo performance interespecies um enfoque ético e epistemológico: há uma nova e distinta categoria de ato [ou ação] animal sendo praticada agora e que pode ser melhor definida pelos seus valores e não pelo fato literal de [apenas] incluir animais vivos. Para ela, a “performance interespecies” pode não envolver animais vivos, mas aderir ao que ela descreve como três qualidades fundamentais ou “artigos de fé”: 1) a preocupação com animais reais; 2) o compromisso de agir em nome de animais reais ou de criar mudanças nas vidas de animais reais; e 3) contribuir para a



percepção de uma “crise epistemológica” (positivamente construída) no que se refere ao conhecimento não-humano de animais não-humanos. Desta forma, Chaudhuri afirma que existe uma categoria nova e distinta de ato [ou ação] animal a ser praticado, agora melhor definida pelos seus valores e não pelo fato literal de incluir animais vivos.

Em 2013, Ric Knowles editou uma edição especial da revista *Theatre Journal* sobre “o crescente campo interdisciplinar da performance interespecies” (Knowles, 2013, p. iv): uma edição que ele descreveu, de forma produtiva, como uma extensão do projeto crítico interculturalista a fim de incluir a consideração das relações entre “espécies – animal, planta, inseto e outras” (*Ibid.*, p. i). No seu editorial, Knowles empregou um vocabulário deleuziano para traçar paralelos com a agenda ético-política da performance intercultural, argumentando que haveria, no presente,

uma necessidade urgente de se reconsiderar a performance interespecies como um projeto horizontalista e rizomático em que nenhum dos parceiros domina a relação de troca e negociação – uma consideração que tem implicações significativas para a questão de quem é o “público-alvo” da performance interespecies, quem inicia e quem dita os termos do evento e, crucialmente, quem ou o que se beneficia dele (*Ibid.*).

Criticamente, Knowles encerra seu editorial com algumas questões, perguntando:

Quem é o *público* da performance interespecies – é sempre ou necessariamente humano? E como é que o pesquisador deve considerar a performance interespecies que não envolva humanos, não envolva o agenciamento humano, ou que contorne a intermediação humana? Se levarmos a sério a reciprocidade interespecies, devemos estar dispostos a abordar, como atores e como público, a potencial ausência ou incoerência da participação humana (Knowles, 2013, p. v).

E, de fato, como veremos, tem havido um interesse crescente na participação dos animais seja como audiência, seja como atores (Ulrich, 2017), nos últimos anos. No entanto, a principal preocupação de Knowles aqui parece ser a de nos empurrar em direção a ideia (mais radical) de performance interespecies na ausência total de humanos e para a questão de como os não-humanos performam para si próprios e uns para os outros. É claro que, dado o inextricável emaranhado e a interdependência das vidas humanas e não-humanas, não existe certamente nenhuma performance “puramente” não-humana (ou humana) neste sentido. A baleia beluga – por exemplo – performa para si mesma e para outras em modos que são moldados pelo contexto de fenômenos humanos, como o barulho presente nos oceanos. E, no entanto, talvez possamos ainda aceitar o convite para



refletir sobre formas de performance interespecies que ocorram com graus mínimos de influência humana<sup>10</sup>.

### ***Fevered Sleep e o projeto Sheep Pig Goat***

Minha proposta é a de que o projeto do *Fevered Sleep*, intitulado *Sheep Pig Goat*, possa ser considerado um trabalho de performance interespecies no sentido proposto por Chaudhuri (2014). Realizado em um armazém de Londres, emulando o mais próximo possível um celeiro, *Sheep Pig Goat* apresentou uma série de encontros improvisados entre animais humanos e não-humanos, a saber: três ovelhas, duas fêmeas de porcos Tamworth (que são mantidas por seus tratadores para reprodução) e um grupo de quatro cabritos adolescentes resgatados. Os animais envolvidos foram escolhidos pela familiaridade com o contato humano e foram transportados de uma fazenda no País de Gales para o local, junto com seus tratadores (que estiveram presentes em todos os encontros para cuidar do bem-estar dos animais). Os performers humanos incluíam um clarinetista, um tocador de viola, um contrabaixista, um cantor e dois dançarinos contemporâneos, a quem os diretores descreveram como fornecendo uma “caixa de ferramentas” para os requisitos desconhecidos do trabalho que estava por vir: todos improvisadores experientes, todos especialistas em comunicação não-verbal, valorizados pela companhia por suas elevadas competências em atenção relacional. O projeto tinha como objetivo proporcionar aos visitantes humanos aquilo que o codiretor David Harradine chama de um espaço para “adequada, respeitosa e cuidadosamente se observar os animais assistindo a uma performance, refletir e relatar o que se viu, fosse a linguagem corporal de um porco ou de um cabrito” (Harradine, 2017).

Descrito mais como um “ateliê de pesquisa criativa” do que como um espetáculo, *Sheep Pig Goat* foi enquadrado como o uso da performance para investigar uma série de questões, incluindo: ‘o quanto os humanos veem os animais como eles realmente são – e não como dizemos a nós mesmos que eles são?’; e “o que os animais percebem, quando nos percebem?”. Contudo, o envolvimento nas questões também ocorreu nas práticas e enquanto práticas de improvisação dos dançarinos e músicos participantes. Naturalmente, os performers começaram com o que sabiam: técnicas de jogo estruturado, chamada e resposta, convite incorporado e escuta. A improvisação oferece recursos ricos para a atuação de abordagens éticas para a produção de conhecimento de [e sobre] animais

---

<sup>10</sup> Eu discuto essa ideia mais detalhadamente em: Cull Ó Maoilearca, Laura. Unlearning Anthropocentrism in Performance Studies. Towards an interspecies ethics of knowledge. In: BUDRIESI, Laura (ed.). *Animal performance studies*. Torino: Accademia University Press/Mimesis Journal Books, 2023. p. 53-69.



não-humanos: permitindo aos performers se manter em estados de elevada abertura e capacidade de resposta à continuidade e diferença de outros corpos e empregando estratégias para abordar a criação (de movimento ou som) como um processo fundamentalmente relacional, emergindo de qualidades imprevisíveis de encontros específicos e não de uma intenção autoral individual. No entanto, mesmo que os processos de improvisação, como o contato-improvisação na dança e a livre improvisação na música, estejam ostensivamente preocupados com a inovação e com o “destreino”, estes também englobam questões de técnica e expertise: práticas nas quais os intérpretes podem acabar se acomodando em certos estilos ou maneirismos, tanto quanto em outros modos de produção criativa. Não importa o quanto *Sheep Pig Goat* tenha sido criado como um “ateliê de pesquisa” em vez de um espetáculo, tanto os performers quanto os diretores experimentaram algum grau de pressão “para atuar / performar” de acordo com ideias normativas e humanistas sobre o que é considerado um comportamento esteticamente agradável ou interessante.

Esta é a primeira demanda destabilizadora para os artistas. Nas discussões pós-Encontro, o dançarino Kip Johnson falou sobre a mudança entre o encontro com seu próprio ego na performance, no momento da avaliação interna de seus próprios movimentos, e sua dissolução na tentativa de ver a si mesmo pelo ponto de vista dos animais<sup>11</sup>. Como voltarei a abordar mais à frente, há também uma segunda demanda: que a ação não seja sobre performar “para” o público – seja o de animais humanos ou o de não-humanos – de acordo com ideias já existentes sobre o que aquela ação envolve, mas que antes fosse um compartilhamento dos modos de ação que podem emergir a partir de um encontro e como um encontro reciprocamente transformador. A performance não precede, mas é produzida pelo encontro: dançarina e porco cocriam um ao outro. Enquanto a concepção clássica de agenciamento a concebe como um atributo individual exclusivo dos humanos, o paradigma relacional (Despret, 2016, e outros) repensa-a como interdependência: já sempre interespecies, [uma] dança de agenciamentos.

Uma resposta apropriada à questão do que aconteceu nestes Encontros deve assumir a forma de um “e-e” em vez de um “ou-ou”. *Sheep Pig Goat* foi uma demonstração da força epistêmica da performance. Mas foi também um projeto do qual surgiram os diretores falando não de uma “contribuição para o conhecimento”, mas de um “abismo de

---

<sup>11</sup> Kip Johnson refletiu: “acho que estou definitivamente aprendendo que fui condicionado a ser afetado ou a querer agradar as pessoas que assistem. Estou percebendo o quão profundamente isso está enraizado em mim.” Veja “*Sheep Pig Goat Conversation - 11th December 2017*”, transcrição inédita de uma conversa entre os diretores artísticos do *Fevered Sleep* e seus artistas que faziam parte do *Sheep Pig Goat*. No futuro, esta transcrição estará disponível publicamente no arquivo *Sheep Pig Goat* mantido pela *Wellcome Collection*, em Londres.



ignorância”<sup>12</sup>. Foi um local para aprender, mas também para desaprender; ou, de nova aprendizagem através da desaprendizagem – uma vez que, tendo saído do paradigma do controle, não há razão para que a investigação não possa ser definida como aquilo que torna o mundo mais e não menos estranho para nós (como sugere Despret). A este respeito, *Sheep Pig Goat* funciona como uma resposta ao apelo de Despret (2016, p. 02) para “aprender a encontrar os animais como se fossem estranhos, de modo a desaprender todas as suposições idiotas que foram feitas sobre eles”; desaprender a percepção subtrativa que permite ver “a identidade de um animal como redutível à sua espécie”: aprender a enxergar *esta* ovelha, não uma ovelha – por exemplo.

Nos últimos anos, assistimos a uma série de projetos contemporâneos que procuram inverter os papéis dos animais humanos e não-humanos na performance – oferecendo a animais reais a posição de observador em vez de observado (como em *Performances for Pets*, de Krööt Juurak e Alex Bailey, 2014), ou de treinador em vez de treinado (como em *Human School* de Ang Bartram, 2019). Mas a inversão não é necessariamente emancipatória em si mesma. Não há garantia de uma reavaliação de valores através da mera ação de posicionar os animais como audiência. Na verdade, como Jessica Ulrich (2017) discute acerca da peça *Playing to the Birds*, de Annika Kahrs (2013), tais inversões podem servir para reforçar o antropocentrismo: “A arte que confronta animais com pinturas humanas ou toca música humana para animais permanece profundamente antropocêntrica e se apega a um sistema de valores os animais geralmente não conseguem se relacionar”. Na peça de Kahrs, por exemplo, a “Lenda nº 1 de Franz Liszt: O Sermão das Aves de São Francisco de Assis”, foi apresentado a uma audiência de pássaros engaiolados numa sala de concertos. Como sugere Ulrich, a ênfase estava muito mais na “pregação musical de uma convenção demasiado humana da música”, do que em qualquer possibilidade de resposta dos próprios pássaros que não tinham outra escolha (ao que parece) senão ouvir a partir do seu confinamento.

Então, a crítica de Ulrich se aplicaria ao *Sheep Pig Goat*? Por sua vez, *Fevered Sleep* enfatiza que os animais foram convidados a atuar como espectadores ‘nos seus próprios termos’, o que pode incluir a escolha de sair do espaço dos encontros. Da mesma forma, a natureza da performance dos músicos era radicalmente diferente do trabalho de Kahrs, na medida em que era totalmente improvisada e ostensivamente estruturada para responder aos sons produzidos pelos próprios animais. Contudo, a companhia refletiu sobre a forma como os encontros mudaram ao longo da semana: passando a ter ‘mais a ver com estar

<sup>12</sup> Comentário não publicado de David Harradine, durante o evento “*Interspecies Performance*”, realizado na Universidade de Surrey, em maio de 2018.



juntos' do que com dançar, brincar ou cantar. “Como você pode deixar um rastro de cheiro para este porco com sua respiração?” em vez de “você pode ver se esta ovelha irá assistir você dançar?” (Harradine *apud* Fevered Sleep; Cull Ó Maoilearca, 2019) Será este o início de como o animal animaliza a performance? O performer está, ainda, performando para o animal, mas em um contexto no qual performar não mais significa tanto “dançar, brincar ou cantar”, quanto deixar um rastro de cheiro, porque seu público é um ser que produz um mundo onde o cheiro significa mais do que som. O que importa é a nossa abertura à mutação da performance em si mesma – encontrar “ferramentas” para abrir a arte humana aos diversos interesses dos animais tais como se manifestam em encontros específicos. O objetivo é incorporar uma espécie de abertura comportamental ao que a performance pode vir a se tornar através de encontros interespécies, e não apenas medir o desconhecido segundo os padrões (humanos) existentes.

### **Expandindo conceitos para incluir animais**

No início, falei sobre a política do conhecimento em termos das dinâmicas de poder que moldam a criação de conceitos. Sendo assim, agora quero destacar dois exemplos de como isso funciona nos campos da política e da performance animal.

Em primeiro lugar, quero analisar como o poder opera na criação dos conceitos de linguagem: como meio para zonas de inclusão, de exclusão e de hierarquia em termos de relações entre humanos e animais. Esta política de criação de conceitos é claramente delineada por Eva Meijer, em seu importante livro *When Animals Speak* (“*Quando os animais falam*”):

Os outros animais foram excluídos deste conceito [de linguagem] muito cedo nas tradições de pensamento ocidentais (...) Aristóteles, reconhecidamente, separou a linguagem humana dos usos da voz pelos animais não-humanos, traçando assim uma fronteira em torno da “linguagem” e da comunidade política em um único movimento. Este não foi um passo neutro ou natural: relações de poder desiguais desempenharam um papel neste processo, e poderíamos até dizer que a nossa visão da linguagem foi construída através da exclusão de outros animais. Para desenvolver uma teoria de línguas animais não-humanas e interespécies, não podemos, portanto, simplesmente recorrer à investigação etológica que investiga as capacidades linguísticas de outros animais e dizer que outros animais “têm” linguagem; também precisamos investigar como esse conceito foi construído e como é usado e tem sido usado em relação a outros animais (Meijer, 2019, p. 09).

Alguns dos avanços na política animal se devem ao fato de os pesquisadores estarem desafiando pressupostos históricos sobre as relações entre animais não-humanos e a



linguagem (e noções de “voz”) e o impacto disso na política. Por exemplo, o livro de Meijer investiga “como as práticas e instituições políticas existentes podem ser ampliadas de modo a incorporar vozes políticas de animais não-humanos e de modo a explorar novas formas de interagir politicamente com outros animais” (2019, p. 12). Apenas o título – *When Animals Speak* (“Quando os Animais Falam”) – nos diz que este pensamento se afasta de um modelo político onde os humanos têm a tarefa de dar voz aos animais não-humanos entendidos como seres que não podem falar por si próprios, em direção a um modelo baseado na ideia de que os animais de fato já falam à sua própria maneira – e no qual a nova tarefa dos humanos é não só reconhecer que os animais já falam mas também que têm vozes de interesse e consequência política, melhorando a capacidade de ouvir o que eles dizem. Afastando-se do uso da linguagem como marcador do excepcionalismo humano e da medição da habilidade linguística animal de acordo com padrões humanos, há uma aceitação crescente da noção de linguagens animais e de que os animais falam – tanto na biologia quanto na (sócio)linguística (como no importante trabalho de Leonie Cornips, 2022), a qual historicamente se preocupou exclusivamente com as línguas humanas. E ainda assim, ao mesmo tempo, Meijer observa que:

Muitos teóricos dos direitos dos animais simplesmente [ainda] assumem que outros animais não usam a linguagem, que não podem falar de uma forma que seja relevante para a ação política e estão destinados a permanecer silenciosos em questões políticas e sociais. Existem muito poucos teóricos dos direitos dos animais que incorporam a investigação atual sobre linguagens animais não-humanas, ou interespecies, no seu trabalho (...) Atualmente, ativistas e filósofos consideram muitas vezes inevitável que “nós” falemos por “eles”. Isto é lamentável (...) porque perpetua um estereótipo negativo de outros animais como mudos, ou incapazes de falar, e mantém intacta uma visão idealizada do ser humano e da linguagem humana (Meijer, 2019, p. 04).

Em segundo lugar, contudo, quero mostrar como a performance é também um bom exemplo de como as relações de poder desiguais produzem e são produzidas pela formação de conceitos. Pesquisadores tanto em Estudos da Performance quanto em Estudos Animais usaram conceitos de performance para reforçar o excepcionalismo humano. Nos primeiros anos dos Estudos da Performance, por exemplo, podemos identificar tanto o gesto excludente, pelo qual figuras como Victor Turner usam o conceito de performance para reforçar a natureza excepcional do humano (como *homo performers*), como a ambivalência de alguém como Richard Schechner, que faz gestos no sentido da inclusão de animais na sua definição de amplo espectro da performance apenas para, em última análise, excluir todos, exceto aqueles primatas que são mais “como nós”, estabelecendo uma definição de performance “verdadeira” como “atividade deliberada, consciente e escolhida”



(Schechner, 2003, p. 97-98). Para Turner, por exemplo, a performance é essencial para a natureza do ser humano “não no sentido... de que um animal de circo possa ser um animal que ‘performa’, mas no sentido de que o homem é um animal que se auto-performa (...) e que ao performar, se revela a si mesmo” (Turner, 1986, p. 81). Por sua vez, Schechner argumenta que

a performance provavelmente pertence apenas a alguns primatas, incluindo os humanos (...). Os humanos fazem isso conscientemente, por escolha, os animais inferiores fazem isso automaticamente; o pavão que se exhibe não é ‘autoconsciente’ do mesmo modo que um adolescente humano do sexo masculino o é em um sábado à noite (Schechner, 2003, p.98).

### **O padrão humano /o humano padrão**

#### *Medindo animais de acordo com padrões humanos*

Assim, tanto no caso da linguagem quanto no da performance, estou interessada em como ultrapassar este problema de medir os animais de acordo com um padrão humano. Mas também estou interessada na questão de quem este “nós” é – quem é este “humano padrão” no que se refere aos grupos humanos, posicionado como uma figura normativa? O modelo particular de inclusão aqui é aquele que opera segundo uma lógica de analogia ou semelhança. Alternativamente, poderíamos identificá-lo como um modo de inclusão quantitativo e não qualitativo, onde uma determinada instituição, domínio, sistema ou conceito é expandido quantitativamente para incluir mais grupos, mas sem qualquer mudança qualitativa no próprio sistema. E, a este respeito, ressoa e se relaciona com a crítica a um modelo padrão de democracia liberal ou universalista – no qual a inclusão requer a subtração da particularidade e opera como “um sistema de inclusão via subtração e exclusão” (Smith, 2016, p. 72) .

Certamente os estudos animais contemporâneos procuram resolver o problema de os animais serem medidos segundo um padrão humano. Na política de conhecimento e de criação de conceitos, isto figura como um gesto em que aspectos da vida não-humana são medidos de acordo com um padrão humano que, de forma opressiva, subordina a diferença ao mesmo. Por exemplo, como vimos, a linguagem é definida como linguagem humana; a performance só é performance “de verdade” se funcionar como performance humana e assim por diante. No discurso dos direitos dos animais, acadêmicos sugerem que precisamos de novos modelos ético-políticos, capazes de ir além do “círculo em expansão” (Singer, 2011) enquanto modelo de consideração moral. Por sua vez, se quisermos pensar



sobre a política da performance animal, podemos ser influenciados por trabalhos como *What Would Animals Say if we ask the Right Questions?* (“O que os animais diriam se nós perguntássemos as questões corretas?”), de Vinciane Despret (2016). Sob esta perspectiva, precisamos fazer as perguntas certas sobre a relação entre animais e performance: não a pergunta “os animais podem performar?” (o que já implica no ato silencioso e reconhecido de se medir até que ponto os animais performam “como nós”), mas antes: “*como* os animais performam”?

Este esforço para dismantelar o antropocentrismo na criação de conceitos também tem implicações metodológicas na medida em que repensar a política, a linguagem e a performance precisam ser projetos dialógicos interespecies e não apenas humanos (Meijer, 2019, p. 08). Como ela coloca, “precisamos ter cuidado para não usar o ser humano como padrão para medir outros animais, porque isso pré-exclui muitos deles e torna difícil enxergá-los em seu próprio direito”. Isto significa que precisamos desafiar o excepcionalismo humano juntamente com a visão de que existe uma oposição binária entre “o humano” e “o animal”. Deveríamos prestar atenção à variedade de formas com que os outros animais falam e agem politicamente, procurando formas de construir novas e melhores relações com eles. Este não deve ser apenas um projeto humano, porque outros animais têm perspectivas únicas sobre as suas próprias vidas e sobre as suas relações com os humanos, e suas próprias formas de as formular. Os humanos e outros animais podem ter, e já o tem, relações em que a espécie não é fator determinante para alcançar a compreensão ou a intimidade, e nas quais os humanos pretendem não oprimir os outros animais com quem partilham casa ou terras. Estas relações podem nos oferecer *insights* sobre como a mudança é possível e podem funcionar como pontos de partida para pensar sobre novas formas de coexistência (Meijer, 2019, p. 08).

*Pesquisadores “como nós”: medir o conhecimento de acordo com o “padrão humano”*

Mas também estou interessada em saber como tudo isso se relaciona com o problema de se medir [também] as vidas humanas de acordo com a noção de um “humano padrão” – e de três maneiras diferentes. Em primeiro lugar, como pensamos sobre nós mesmos, enquanto pesquisadores, para além dos paradigmas do controle [dominação]. Aqui, a medida em questão é o humano padrão como agente racional, o sujeito humano [como algo] desprovido de corpo. Precisamos mudar *o modo* como estudamos (nossos conceitos de conhecimento) e não apenas *o que* estudamos. Como Cary Wolfe sugere: “Para ser franco, só porque estudamos animais não-humanos não significa que não continuemos a ser humanistas – e, portanto, por definição, antropocêntricos” (Wolfe, 2009, p. 568).



Seguindo Wolfe, os Estudos da Performance precisam questionar “o esquema humanista do sujeito cognoscente (...) a imagem do humano como constituído (...) pela introspecção crítica e pela autorreflexão que é, afinal, a marca registrada do humanismo” (*Ibid.*, p. 569-570). Ou, por sua vez, como observou J. M. Coetzee, os próprios cientistas continuam a ser vistos como “os praticantes finais da razão (humana)” e, portanto, como emblemas do excepcionalismo humano e da autoridade sobre o significado do que seja o comportamento não-humano (Coetzee, 2010, p.ix). Tal cientificismo está em conflito com a necessidade de “descentrar a racionalidade e abandonar conceitos excludentes de racionalidade” (Plumwood, 2002, p. 194) defendida por especialistas em ética ambiental tais como Val Plumwood e Traci Warkentin. Como observa Warkentin, “O sujeito humano racional desprovido de corpo tornou-se o centro e o padrão de ouro do conhecimento e do julgamento moral, que é a base de uma ética centrada no ser humano ou antropocêntrica” (Warkentin, 2010, p. 103). Em contraste, se quisermos trabalhar em direção aos tipos de “ética dialógica interespecies” advogada por Plumwood e outros especialistas, então precisamos de estar abertos a visões mais inclusivas e pluralistas sobre o que conta como conhecimento, pensamento e comunicação (“de verdade”). O que se segue não é, então, um argumento a favor de uma avaliação do conhecimento baseado na performance em detrimento da ciência, ou a favor de uma arte sem ciência, mas a favor de um modelo “cumulativo” e não “eliminativo” de conhecimento: um “e-e” que multiplica as vozes que podem ser ouvidas, incluindo os não-humanos (Latour *apud* Despret, 2016).

Em segundo lugar, quero considerar como esta lógica do “assim como nós” – enlaçada com a forma como pensamos a relação entre a lógica do antropocentrismo e as lógicas de outras formas de opressão –, que são lógicas nas quais a noção do “humano padrão” opera para determinar quem conta como totalmente humano dentre os grupos humanos. Aqui, aqueles que são “como nós” significam o humano padrão como o “sujeito branco e masculino da Razão”. Meijer (2019) cita o slogan da libertação animal: “Ninguém é livre até que todos sejamos livres” – observando que o “nós” da democracia historicamente excluiu os animais. Ao mesmo tempo, é claro, o “nós” da democracia historicamente operou e continua a operar [também] como um ato de exclusão, dentro da esfera humana, baseada em gênero, raça, deficiência, idade, religião etc. Isto levanta a questão de como os movimentos de libertação animal se relacionam com outros movimentos de justiça social e de como a opressão dos animais não-humanos se intersecciona com outras formas de opressão. Claramente, equações grosseiras de opressão (como por vezes utilizadas pelo movimento branco em prol dos direitos dos animais) – tais como “Especismo é igual ao Racismo” – são ofensivas. Mas pesquisadores/as negros/as



veganos/as e pensadores/as descoloniais e desumanistas como Julietta Singh tiveram o cuidado de enfatizar as formas como o antropocentrismo ou o especismo, e mesmo outras formas de opressão, se interseccionam para além de falsas comparações. Este trabalho demonstra como as lógicas partilhadas, que colocam o “sujeito racional, branco e masculino” no centro dos valores (como ser humano universal), operam para justificar a opressão animal não-humana, o sexismo e o racismo.

Neste contexto, poderíamos perguntar se os tipos de experimentos de *afectos* postos em ação pelos performers humanos em *Sheep Pig Goat* (no que poderíamos chamar de “devir-animal”) são meramente um privilégio – se por privilégio queremos dizer não apenas aquilo que está disponível para os poucos que beneficiam das vantagens estruturais, mas também aquilo que depende da exploração e da opressão de outros? Será o devir-animal um privilégio da branquitude (incluindo uma espécie de privilégio emocional ou afetivo/ de *afectos*) na medida em que as pessoas racializadas<sup>13</sup> e outros grupos marginalizados continuam a ser animalizados pejorativamente? E antes de oferecer uma resposta, quero simplesmente reconhecer aqui que habito um corpo que é identificado como branco. Não vivi nenhuma experiência de racialização ou conhecimento corporificado de opressão racista – que incluisse desumanização ou animalização. E isto significa que eu não sei – em um aspecto fundamental – do que estou falando, mas que sou dependente do conhecimento corporificado de outros para apoiar a minha própria (des)aprendizagem.

O colonialismo continua a usar a tática da animalização: a qual Julia Feliz Brueck define como “a difamação proposital de grupos marginalizados por sua comparação com os animais não-humanos” (Brueck, 2019, p.68). Para Brueck e outros pesquisadores veganos racializados, este é um exemplo da supremacia branca que utiliza a divisão humano-animal – ou a alteridade de animais não-humanos – como uma ferramenta de opressão das pessoas racializadas. Isso pode conduzir a uma forma internalizada do que ela chama de “especismo racializado”, onde as pessoas racializadas são forçadas a defender a sua distinção dos animais de uma forma que a branquitude nunca precisou. Neste contexto, um devir-animal é um privilégio indisponível para aqueles contra quem a supremacia branca usa a animalização como tática para negar sua humanidade e seus direitos? E não é expressão do privilégio poder se concentrar na opressão dos animais não-humanos, enquanto comunidades racializadas ainda lutam pelo “direito de viver” e pelo “mero reconhecimento da sua “humanidade” (*personhood*)”? (Brueck; Rodriguez; White, 2019, p. 41). Será que prejudica essa luta afirmar que todos os humanos são animais (e diferem dos

<sup>13</sup> NT: Acerca do uso da expressão “pessoas racializadas”, nesta tradução, consultar a nota de rodapé seguinte.



animais não-humanos apenas em grau), dadas as formas desiguais como o BIPOC<sup>14</sup> e outras comunidades marginalizadas estão sujeitas a serem animalizadas? Por sua vez, Syl Ko argumentou que existem riscos significativos associados à estratégia de humanização em contextos antirracistas, enquanto a humanidade permanecer definida em termos de branquitude (Ko; Ko, 2017, p. 26).

Os discursos brancos de libertação animal da década de 1970 equipararam o especismo, o sexismo e o racismo de modo tal que pode, de forma problemática, parecer equiparar diferentes formas e experiências de opressão como idênticas entre si. Em contraste, o veganismo negro contemporâneo – liderado por pensadoras-chave como Breeze Harper (2020), Aph Ko e Syl Ko (2017) – rejeita a equação supremacista branca de equacionar pessoas racializadas a animais não-humanos, mas ao mesmo tempo aponta para as “camadas de interconexões” entre a opressão de animais não-humanos e as pessoas racializadas. Rejeitar a animalização do BIPOC e de outros grupos marginalizados não precisa envolver o reforço da oposição ontológica entre humanos e não-humanos. Contra um modelo de defesa de causa única (que promove a ideia dos oprimidos como concorrentes uns dos outros, e tem visto o veganismo branco ignorar ou mesmo trabalhar contra outros movimentos de justiça social), há um movimento crescente e de longa data de veganismo interseccional que clama por uma postura “consistentemente anti-opressiva” construída sobre uma compreensão de como “a exploração de animais humanos e não-humanos estão interligadas” – inseparáveis, ainda que não “iguais” (Yomoah, 2019, p. 46).

Os recursos humanos de ativistas, assim como o tempo, e a energia física e emocional são claramente limitados – especialmente para aqueles que lutam diariamente contra a violência da supremacia branca (de diferentes maneiras e em diferentes graus, de acordo com o espectro heterogêneo da experiência vivenciada). Mas pesquisadores veganos negros sugerem que isto não exclui – por si só – a “defesa de mais de um [grupo] populacional ao mesmo tempo”. Como sugere Doreen Akiyo Yomoah (2019, p. 46): nós precisamos confrontar o nosso próprio especismo, bem como “a nossa participação na

<sup>14</sup> NT: BIPOC é uma sigla para “*Black, indigenous, and other people of colour*” (Negros, Indígenas e outras “pessoas de cor”, em tradução literal), que vêm se tornando bastante popular em inglês. O termo “*people of colour*” é muito comum em inglês para definir pessoas “não brancas” (como se o “branco” fosse a norma), e é bastante utilizado ao longo deste texto em sua versão original. Mas para evitar conotações racistas que a expressão “pessoa de cor” ainda encontra em português, ao longo desta tradução escolhemos traduzir “*people of colour*” por “pessoas racializadas”, por entender que o colorismo faz parte do sistema mundial de dominação que, desde o período colonial (sobretudo) vem racializando e hierarquizando corpos humanos com base em seu fenótipo, “cor” ou origem étnica. Foi uma escolha difícil e que não exclui, contudo, a compreensão, por parte da tradutora, de que pessoas brancas também são racializadas, ainda que pela via do privilégio – privilégio no qual a branquitude as põe (se põe) como sujeito universal. Mas justamente porque esse texto traz o questionamento do privilégio de “sujeito universal” da branquitude – privilégio este que racializou os demais seres humanos ao se pôr como norma – acabou por ser a escolha de tradução realizada.



exploração de animais não-humanos”, assim como de outros humanos, como parte de uma análise mais ampla de nosso privilégio. Para Syl Ko (2017), este emaranhado de racismo e especismo pode ser atribuído ao facto de a divisão humano-animal ser a base ideológica subjacente ao quadro da supremacia branca. “A noção negativa de ‘animal’ é a âncora deste sistema” (Yomoah, 2019, p. 46). Como tal, as irmãs Ko (2017) argumentam que uma abordagem estritamente binária do par humano-animal e a noção pejorativa de animal não só serviram à supremacia branca sob o colonialismo, mas continuam, ainda hoje, a sustentar tanto o racismo estrutural contemporâneo quanto o especismo [igualmente estrutural e contemporâneo].

*Sem desaprendizagem ou vulnerabilidade universal*

Finalmente – juntando as duas preocupações anteriores – esta ideia de um “humano padrão” funciona como um lembrete (para mim) de que a crítica ao controle/à dominação não deve cair na armadilha de postular alguma vulnerabilidade uniforme ou universal enquanto novo modelo de como se pensar. Vulnerabilidade às coisas fora do nosso controle e codependência ao invés de autonomia – podem ser o que todas as vidas têm em comum, mas as qualidades de vulnerabilidade são, é claro, radicalmente diferentes e precisam ser valorizadas de forma diferente em contextos específicos. Sobre esta questão de vulnerabilidade e controle [domínio], também sou influenciada pelo pensamento de outro/a das participantes do podcast *How to think: o/a escritor/a e praticante das artes da cura Omikemi*. Por sua vez, Omikemi reflete com perspicácia sobre a multivalência da vulnerabilidade como aquilo que tem a capacidade de ser uma forma tão potente quanto radical de transformação e o que ela/e chama de “golpe” (“*a hustle*”)<sup>15</sup>: apenas mais uma forma de se vender. Mas também pela necessidade contínua de atenção à tendência filosófica e/ou à tendência da branquitude de universalizar a si mesma:

Sinto que tantos de nós fomos incentivados a mostrar a própria vulnerabilidade. E então, de alguma forma, chega um momento em que isso entra no jogo, [cai] no “golpe”. E estou realmente explorando isso em mim mesmo. Onde se torna algo... sim, onde se torna algo que de alguma forma eu vendo... Quando a vulnerabilidade se torna um “golpe”? [risada] ... Eu sinto que posso ser bastante cru e sem edição. Mas às vezes esse é o “golpe”, sabe?

<sup>15</sup> NT: *Hustle*, em inglês tem várias traduções possíveis, possibilitando um jogo de palavras na citação seguinte que se perde na tradução. Poderia ser traduzido como *golpe*, mas também como *empurrar* ou *induzir* alguém a uma ação, como *apressar* e como *correr*, assim como *atividade* (quase sempre ilegal), por isso nossa escolha por *golpe*. O “golpe” seria incorporar os elementos aqui apresentados (tal como vulnerabilidade) apenas como artifício, sem de fato se preocupar com a mudança real do sistema antropocêntrico e colonialista. O “golpe” a que todos estamos sujeitos quando agimos de forma apressada ou somos empurrados pelo sistema é a apropriação rasa dos elementos que poderiam mudá-lo, sem que de fato nenhuma mudança aconteça.



Há uma potência e há algo de radical na... vulnerabilidade – de certa forma. Mas muitas vezes tem sido feito de forma, tipo, meio descartável ou... ou tipo, ah, você é fraco ou frágil se precisar de cuidados..., mas na verdade, todos nós precisamos de cuidados. Chega um ponto em que a vulnerabilidade pode se tornar um “golpe”. Mas a vulnerabilidade também pode ser o lugar de uma transformação profunda. E pode ser potente e pode ser bastante radical, também, recorrer um ao outro dessa forma. E é difícil.

Sim. Vulnerabilidade. Há tanta coisa girando em torno disso no momento. Todos esses palestrantes diferentes. E todo mundo quer ser vulnerável [risos]. Eu também gostaria de ser. Mas acho que isso significa coisas diferentes para pessoas diferentes. E sou bastante resistente a esse tipo de vulnerabilidade uniforme (Omikemi, 2021).



### Conclusão: “como pensar” (how to think)?

“Como pensar” não é uma instrução (“é *assim* que se pensa”), mas uma questão: como pensar neste encontro em particular? Voltando às perguntas que fiz no início: Como pensar a partir do entrelaçamento humano na vida não-humana ao invés de pensarmos a partir de uma suposição de separação e exceção? Como colocar uma ética do conhecimento não universalizante e desumanista em prática? Como praticar uma ética do conhecimento em relação aos animais não-humanos, construída sobre o princípio da continuidade diferencial ou do parentesco na diferença, ao invés da lógica da analogia como a lógica compartilhada do antropocentrismo e de outros modos opressivos de pensamento?

Os humanos precisam (re)pensar conceitos não apenas em si e por si mesmos, mas lado a lado e em diálogo com diferentes interações com os animais não-humanos. A performance interespecies é um lugar onde esse pensamento dialógico pode acontecer; um campo de prática que oferece muitas possibilidades diferentes para como esse pensamento pode vir-a-ser *realizado* ou como novos conceitos interespecies de linguagem, performance e filosofia podem vir a ser produzidos na performance e como performance. A ênfase está na real necessidade de se prestar atenção ao pensamento como uma *prática* performativa (não como sendo [que ocorra exclusivamente] “na cabeça” ou como uma teorização distanciada): como um evento ou processo singular que ocorre num campo específico de relações de poder. As ideias que temos sobre animais humanos/não-humanos – antropocentrismo e excepcionalismo humano – não são “apenas” ideias; elas são reais na medida em que penetram em nossa pele, habitam nossos diferentes corpos (de modos diferentes), moldam nossa percepção e também determinam a vida dos próprios animais.

Ao contrário, sugiro que poderíamos chegar a uma nova ética do conhecimento através de formas de desaprendizagem. Precisamos desaprender o antropocentrismo como conhecimento estruturante dentro dos Estudos do Teatro e da Performance. Mais especificamente, podemos pensar em termos de desfazer ou de abandonar pelo menos três coisas: primeiro, abandonar as velhas ideias sobre nós mesmos – tal qual a ideia do pesquisador como um mestre da razão humana; em segundo lugar, [o abandono] de suposições especistas sobre animais não-humanos, enraizadas (em muitos de nós) pela cultura antropocêntrica; em terceiro lugar, o abandono de conceitos excludentes de performance, por exemplo, como o de “atividade deliberada, consciente e escolhida” (Schechner, 2003). No que se refere a este último ponto, precisamos abandonar tais definições mais reducionistas de performance em favor das que afirmam uma visão mais ampla daquilo que conta como “comportamento consciente”, “fingimento”, “intenção” e assim por diante. No que diz respeito ao primeiro deles, poderia envolver a exploração da



ideia de que existem diferentes níveis de consciência exibidos por diferentes animais, incluindo humanos. Mas isto também poderia ir além ao reconhecer a possibilidade de que os animais possam ter consciências diferentes uns dos outros (e, de fato, de si mesmos) num sentido qualitativo (sem que sintamos a necessidade de estruturar tais diferenças numa hierarquia). Correlativamente, pode ser necessário abandonar a necessidade de abordar os animais com uma definição de performance predeterminada de antemão, em favor da permissão de que a performance permaneça aberta à mutação e reconceitualização perpétua, face aos nossos encontros com os animais.

Em segundo lugar, eu proponho que a desaprendizagem (ou outras práticas de abertura) possa abrir caminho para encontros transformacionais interespecies: prática de inclusão para além da analogia, expansão qualitativa ou mutação da performance e do conhecimento através de encontros com animais não-humanos. O que nos convida a considerar a pesquisa no campo dos Estudos da Performance Animal como um processo vivido e corporificado de se entrar em contato com as formas pelas quais os animais se comunicam e performam para além das definições reducionistas antropocêntricas.

Meu objetivo de longo prazo é articular e praticar uma ética e uma política do conhecimento construída sobre o princípio da continuidade diferencial (ou um *continuum* de diferença): a natureza partilhada, mas heterogênea, dos mundos animais humanos e não-humanos, *Diferindo, como nós*. O que só pode ser produzido desaprendendo lógicas que medem toda a vida de acordo com padrões humanos, ou, mais precisamente, relatos dominantes do que conta como o “humano padrão”. Estou interessada em saber como esta figura do padrão humano / humano padrão opera 1) na política de como criamos conceitos, 2) como fazemos pesquisas e/ou pensamos em nós mesmos como pesquisadores, e 3) na / como a opressão tanto de humanos quanto de não-humanos.

Não falei nem defini igualdade radical nesta fala. Como minha querida/o colaborador/a Rajni Shah (2022) costuma dizer: “igualdade, uma palavra tão problemática...” E, de fato, mais uma vez seguindo Julietta Singh – que não define o “controle” (“*mastery*”) porque fazê-lo seria reforçá-lo – talvez o esforço não seja definir a igualdade radical de acordo com um gesto autoritário, mas repensá-la em diálogo e em conversa com seres humanos e não-humanos, através das diferenças, de modo a permitir que um sentido de suas qualidades emerja. Trata-se de repensar o conceito de igualdade *desaprendendo as abordagens antropocêntricas e coloniais da performance e da política do conhecimento uma ao lado da outra*: não como uma teoria ou objetivo transcendente, mas como uma prática experimental capaz de engajar diferentes vidas de animais humanos e não-humanos – sinto como se estivesse apenas começando. Mas, crucialmente, é também um projeto que deve



estar continuamente atento à sua própria consistência performativa: não é a mera substituição de um modelo antigo do padrão humano ou do humano padrão como sujeito branco e masculino da Razão por um novo modelo universal de devir ou de vulnerabilidade.



## Referências

ALLAIN, Paul; HARVIE, Jen (eds.) *The Routledge Companion to Theatre and Performance*. New York: Routledge, 2013.

BRAIDOTTI, Rosi. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, v. 0 n. 0, p.1-31, 2018.

BRUECK, Julia Feliz. The Movement of Time, Culture, and Perceptions: Growing up in Borikén. In: BRUECK, Julia Feliz (ed.). *Veganism of Color: Decentering Whiteness in Human and Nonhuman Liberation*. Sanctuary Publishers, 2019. p. 61-79.

BRUECK, Julia Feliz; RODRÍGUEZ, Sayta. WHITE, Ayoola M. Breaking Down Myths and Perceptions. In: BRUECK, Julia Feliz (ed.). *Veganism of Color: Decentering Whiteness in Human and Nonhuman Liberation*. Sanctuary Publishers, 2019. p.19-42.

CARLSON, Marla. *Affect, Animals, and Autists: Feeling Around the Edges of the Human in Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018.

CEBALLOS, Gerardo; EHRLICH, Paul. DIRZO, Rodolfo. Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signalled by vertebrate population losses and declines. *PNAS*, v. 114, n. 30, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1073/pnas.1704949114> .

CHAUDHURI, Una. *The Stage Lives of Animals: Zooesis and Performance*. New York: Routledge, 2016.

CHAUDHURI, Una; HUGHES, Holly. *Animal Acts: Performing Species Today*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.

COETZEE, J. M. Foreword. In: BALCOMBE, Jonathan. *Second Nature: The Inner Lives of Animals*. New York: St. Martin's Press, 2010. p. ix-xii.

CORNIPS, Leonie. The animal turn in postcolonial (socio)linguistics: the interspecies greeting of the dairy cow. In: *Journal of Postcolonial Linguistics*, v. 6, p. 210-232, 2022.

CULL Ó MAOILEARCA, Laura. The Ethics of Interspecies Performance: Empathy beyond Analogy in Fevered Sleep's *Sheep Pig Goat*. *Theatre and the Nonhuman*, Theatre Journal Special Issue, edited by Jennifer Parker-Starbuck, 2019.

CULL Ó MAOILEARCA, Laura. Unlearning Anthropocentrism in Performance Studies. Towards an interspecies ethics of knowledge. In: BUDRIESI, Laura (ed.). *Animal performance studies*. Torino: Accademia University Press/Mimesis journal books, 2023. p. 53-69.

CULL Ó MAOILEARCA, Laura; FITZGERALD-ALLSOPP, Florence (eds.). *Interspecies Performance* Aberystwyth, Wales: Performance Research Books, 2023.

DESPRET, Vinciane. *What Would Animals Say if we asked the Right Questions?*. Tradução de Brett Buchanan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

DONALDSON, Sue. KYMLICKA, Will. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. New York: Oxford University Press, 2011.



FEVERED SLEEP; Cull Ó Maoilearca, Laura. On *Sheep Pig Goat*: An Interview with Fevered Sleep, unpublished interview transcript recorded on February 7, 2019. Edited version available as a podcast. Disponível em: <https://soundcloud.com/laura-cull-o-maoilearca/on-sheep-pig-goat-an-interview-with-fevered-sleep>.

GARDNER, Lyn. *Sheep Pig Goat*: Theatre for an Audience of Animals. *Guardian*, Theatre Blog, first published March 15, 2017. Disponível em: <https://www.theguardian.com/stage/theatreblog/2017/mar/15/sheep-pig-goat-theatre-show-for-animals>

GARNER, Robert. *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*. New York: Oxford University Press, 2013.

HALIFAX, Roshi Joan. Irresistible (fka Healing Justice Podcast). Grief in a Time of Not Knowing. 2020. *Podcast*. Disponível em: <https://irresistible.org/podcast/63>.

HARPER, Breeze. *Sistab Vegan: Black Women Speak on Food, Identity and Society*. New York: Lantern Books, 2020.

HOWE, Fanny. Bewilderment, *How2*, v. 1, n. 1, 1999. Disponível em: [https://www.asu.edu/piperwcenter/how2journal/archive/online\\_archive/v1\\_1\\_1999/fhbewild.html](https://www.asu.edu/piperwcenter/how2journal/archive/online_archive/v1_1_1999/fhbewild.html). Acesso em: 4 dez. 2020.

KNOWLES, Ric. Editorial Comment: Interspecies Performance. *Theatre Journal*, v. 65, n. 3, p. i-v, 2013.

KO, Aph; KO, Syl. *Aphro-Isms, Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York: Lantern Books, 2017.

MEIJER, Eva. *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. New York: New York University Press, 2019.

MEIJER, Eva. *Vuurduin*: Antekeningen bij een wereld die verdwijnt. Rotterdam: Lemniscaat B.V., Uitgeverij, 2021.

OMIKEMI. Episode Five: Omikemi. In: SHAH, Rajni; CULL Ó MAOILEARCA, Laura (ed.). *Performance Philosophy*, v. 6, n. 1, 2021. Disponível em: <https://www.performancephilosophy.org/journal/article/view/342>.

OROZCO, Lourdes. *Theatre & Animals*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2013.

PARKER-STARBUCK, Jennifer; Orozco, Lourdes (ed.) *Performing Animality: Animals in Performance Practices*. Basingstoke. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

PLUMWOOD, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London/New York: Routledge, 2002.

READ, Alan On Animals. *Performance Research*, v. 5, n. 2, 2000.

READ, Alan. *Theatre, Intimacy & Engagement: The Last Human Venue*. Palgrave Macmillan, 2008.



- RIDOUT, Nicholas. *Stage Fright, Animals, and Other Theatrical Problems*. London: Cambridge University Press, 2006.
- ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- ROY, Arundhati. The Pandemic is a Portal. *Financial Times*, abril, 2020. Disponível em: <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca>
- SCHECHNER, Richard. *Performance Theory*. London/New York: Routledge, 2003.
- SHAH, Rajni. [Unpublished correspondence with the author]. 2022
- SHIRIN, Rai; GLUHOVIC, Milija; JESTROVIC, Silvija; SAWARD, Michael (ed.). *The Oxford Handbook of Politics and Performance*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- SINGER, Peter. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- SINGH, Julietta. *Unthinking Mastery: Dehumanism and Decolonial Entanglements*. Durham: Duke University Press, 2018.
- SMITH, Anthony Paul. *Laruelle: A Stranger Thought*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- TAIT, Peta. *Wild and Dangerous Performances: Animals, Emotions, Circus*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1986.
- ULRICH, Jessica. Art for Animal Audiences. In: ANIMAL FORMS & FORMULAS - ON THE HUMAN-ANIMAL-RELATION IN CONTEMPORARY PERFORMANCE. Sophiensaele, Berlin, October 1, 2017. Disponível em: <http://www.performancesforpets.net/text> .
- WARKENTIN, Traci. Interspecies Etiquette: An Ethics of Paying Attention to Animals. *Ethics and the Environment*, v. 15, n. 1, p. 101–21, 2010.
- WELCH, Craig. The hidden world of whale culture. *National Geographic*, 2021. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.com/magazine/article/the-hidden-world-of-whale-culture-feature>
- WOLFE, Cary. Human, All Too Human, “Animal Studies” and the Humanities. *Publications of the Modern Language Association*, v. 124, n. 2, p. 564-575, 2009.
- YOMOAH, Doreen Akiyo. The Paradox of (In)Consistency in Anti-Oppression. In: BRUECK, Julia Feliz (ed.). *Veganism of Color: Decentering Whiteness in Human and Nonhuman Liberation*. Sanctuary Publishers, 2019. p. 45-50.



**Autora**

**Laura Cull Ó Maoilearca** é professora titular e diretora da Escola de Pós-Graduação DAS da Academia de Teatro e Dança da Universidade das Artes de Amsterdã, Holanda. Ela é a fundadora da Associação Professional Performance Philosophy Network.  
E-mail [laura.cull@ahk.nl](mailto:laura.cull@ahk.nl)

**Tradutora****Luciana da Costa Dias**

Pós doutorado no Guilford School of Acting, da University of Surrey, Inglaterra. Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, atua como Professora Associada no Instituto de Artes da UnB desde janeiro de 2022.  
E-mail [luciana.dias@unb.br](mailto:luciana.dias@unb.br)

**Direitos autorais**

Laura Cull Ó Maoilearca

**Licenciamento**

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>

**Modalidade de avaliação**

Convidada

**Editores responsáveis**

Éden Peretta  
Bárbara Carbogim

**Histórico de avaliação**

Recebido em 25 de julho de 2023  
Aceito em 19 de outubro de 2023